



Oeuvres complètes

**e
soft**

A

ARISTOTE ♦ ŒUVRES COMPLÈTES

RIS

SOUS LA DIRECTION DE PIERRE PELLEGRIN

TOTE

Flammarion

A

ARISTOTE ♦ ŒUVRES COMPLÈTES

RIS

SOUS LA DIRECTION DE PIERRE PELLEGRIN

TOTE

Flammarion

ARISTOTE

ŒUVRES COMPLÈTES

Sous la direction de Pierre Pellegrin

Flammarion

Aristote

Œuvres complètes

Flammarion

© Éditions Flammarion, Paris, 2014

© Les Belles Lettres pour les traductions des *Topiques*
et *De la génération et la corruption*.

Dépôt légal : octobre 2014

ISBN Epub : 9782081350311

ISBN PDF Web : 9782081350328

Le livre a été imprimé sous les références :

ISBN : 9782081273160

Ouvrage composé et converti par Meta-systems (59100 Roubaix)

Présentation de l'éditeur

Il n'est pas une branche du savoir de son temps qu'Aristote n'ait étudiée : de la logique à la rhétorique en passant par la dialectique, de la physique et la chimie à la cosmologie, de la métaphysique et la théologie aux mathématiques, de la politique et l'éthique à la psychologie, sans oublier le très important corpus biologique et le recueil des différentes constitutions qu'il avait compilées avec ses élèves.

On redécouvre aujourd'hui l'importance du « maître de ceux qui savent » tant pour l'Occident chrétien que pour l'Orient islamique, et l'on trouve un fondement aristotélicien à presque toutes nos sciences dites « humaines ».

Cette édition comprend la totalité des œuvres authentiques d'Aristote, ainsi que la traduction inédite en français des Fragments. Elle comporte en outre une introduction générale, des notices de présentation pour chaque groupe de traités, un index des notions et un index des philosophes, qui permettent à tous, néophytes ou familiers, de redécouvrir Aristote.

Œuvres complètes

SOMMAIRE

Introduction générale
Remarque préliminaire
Note sur cette édition

Introduction à l'*Organon*

Catégories
Sur l'interprétation
Premiers Analytiques
Seconds Analytiques
Topiques
Les Réfutations sophistiques

Introduction aux traités physiques

Physique
Traité du ciel
De la génération et la corruption
Météorologiques
De l'âme
Petits traités d'histoire naturelle

Introduction aux traités zoologiques

Histoire des animaux
Les Parties des animaux
Le Mouvement des animaux
La Locomotion des animaux
La Génération des animaux

Introduction à la Métaphysique

Métaphysique

Introduction à la philosophie pratique

Éthique à Nicomaque
Éthique à Eudème

Les Politiques
Constitution des Athéniens

Introduction à la *Rhétorique* et la *Poétique*

Rhétorique

Poétique

Introduction aux fragments

Fragments

Liste des éditions de référence

Liste des abréviations utilisées dans l'Index

INTRODUCTION GÉNÉRALE

La vie d'Aristote nous est assez bien connue dans ses grandes lignes, mais, et c'est là une règle générale concernant la biographie des grands hommes de l'Antiquité, elle est parasitée par un ensemble non négligeable d'anecdotes, certaines anciennes, d'autres médiévales.

Vie d'Aristote

Aristote est né en 384 avant J.-C. à Stagire – d'où son surnom de « Stagirite » –, colonie grecque située en Chalcidique de Thrace. Son père Nicomaque « résidait avec le roi Amyntas comme médecin et ami », écrit Diogène Laërce. Il s'agit d'Amyntas III, roi de Macédoine. On se demande souvent pourquoi Aristote n'a pas été médecin, et certains ont vu dans son intérêt pour la biologie une sorte d'attrance décalée pour la médecine. Ses deux parents, en effet, étaient des Asclépiades, c'est-à-dire des membres de l'un des deux lignages prétendant descendre de l'un des deux fils du dieu de la médecine Asclépios. Il semble que les parents d'Aristote descendaient de Machaon. Mais la cour de Macédoine avait des liens privilégiés avec la famille d'Hippocrate depuis que celui-ci avait soigné le roi Perdiccas II. Ces liens prirent fin en 310, quand le petit-fils d'Hippocrate fut assassiné par Cassandre, fils d'Antipater, le général à qui Alexandre le Grand avait confié la régence de la Macédoine pendant son expédition en Asie. Aristote était mort depuis douze ans. Or Hippocrate descendait d'Asclépios par son autre fils Podalire. Étant donné ce qu'était l'organisation, profondément lignagère, des études et de l'exercice de la médecine en Grèce ancienne, il serait très étonnant que des médecins de la lignée hippocratique aient accepté de partager la fonction de médecin royal avec un collègue issu de la branche machaonide. Si l'on en croit la *Souda*, encyclopédie byzantine du ^xe siècle, Nicomaque aurait écrit deux ouvrages, l'un sur la médecine, l'autre sur la physique, ce qui fait qu'il nous apparaît comme un

théoricien plutôt que comme un praticien. Si, par ailleurs, on se souvient que, selon Aristote, les meilleurs médecins sont des « physiciens », au sens ancien du terme (*De la sensation*, 1, 436a17 ; *De la respiration*, 21, 480b20), on se rend compte qu'en étant lui-même avant tout un « physicien » il a suivi la voie de son père bien plus étroitement qu'on ne le dit d'ordinaire.

À dix-sept ans, Aristote se rend à Athènes pour suivre l'enseignement de l'Académie platonicienne et y reste vingt ans. La doxographie qui se rapporte aux relations entre Platon et Aristote est contrastée, et il faut savoir dévoiler les idées latentes qui se cachent derrière ce contenu manifeste. Certains, en effet, présentent Aristote comme un disciple ingrat et rebelle qui, « du vivant même de Platon, s'opposa ouvertement à lui et fit la guerre à l'Académie, sans respect pour l'école dont il avait été le fervent disciple » (Théodoret, évêque de Cyr au ^v^e siècle). D'autres auteurs, en revanche, nous donnent une image opposée à celle-ci, en nous montrant Platon lié à Aristote par une sorte d'affection filiale. Quoi qu'il en soit, toutes nos sources s'accordent à dire qu'Aristote ne quitta pas l'Académie du vivant de Platon, ni même du vivant de son successeur et neveu Speusippe. On a prétendu qu'il ne se décida à fonder sa propre école, le Lycée, que lorsque Xénocrate fut élu comme successeur de Speusippe. Aristote se serait peut-être bien vu lui-même à la tête de l'Académie. Mais les témoignages sont trop incertains pour que l'on puisse l'affirmer. Pour prendre la juste mesure de ces faits institutionnels, il faut rappeler que l'Académie platonicienne n'a pas été établie pour défendre une orthodoxie, ce que feront toutes les écoles suivantes, y compris le Lycée. Qui d'ailleurs a plus féroce­ment critiqué les thèses platoniciennes que Platon lui-même ? Peut-être les choses changèrent-elles sur ce point avec les successeurs de Platon, ce qui fit qu'Aristote ne put plus rester membre de la « secte » du fait de ses divergences avec une orthodoxie naissante.

Aristote et Platon

Qu'en est-il des relations doctrinales entre Platon et Aristote, qui donnent sens à leurs relations personnelles ? Là aussi, la tradition est double. À partir des grands commentateurs néoplatoniciens du ^v^e siècle, l'accent est mis sur la concordance entre Platon et Aristote, les traités de ce dernier étant commentés en guise d'introduction à l'étude du platonisme. Jusque tard dans le Moyen Âge byzantin, on trouve des traités « sur l'harmonie de Platon et d'Aristote ». En Occident, c'est plutôt sur la différence entre les deux philosophes qu'on a insisté. Après la quasi-hégémonie aristotélicienne en Europe

occidentale à partir du ^{xii}^e siècle, c'est bien contre l'aristotélisme que la science moderne est née, naissance qui a été précédée d'un remarquable retour du platonisme, lequel avait commencé dès le ^{xv}^e siècle à Florence. C'est alors que Marsile Ficin traduisit en latin les dialogues de Platon, mais aussi les ouvrages des principaux philosophes néoplatoniciens. Dans la tradition occidentale, on est soit platonicien soit aristotélien, ce que symbolise le tableau fameux de Raphaël.

Ces deux lectures des relations, intellectuelles et personnelles, entre Platon et Aristote ont leur part de vérité. Il est vrai, en effet, que l'entreprise aristotélienne est fondamentalement platonicienne en ce que, comme Platon, Aristote tente de fonder le savoir sur ce qui est immobile et éternel. Tous deux pensent ainsi surmonter le défi de Parménide, lequel avait affirmé l'impossibilité de tout changement sous prétexte que changer était aller de l'être au non-être ou du non-être à l'être. Et les spécialistes de philosophie antique n'ont pas manqué de relever bien des traits platonisants dans les œuvres d'Aristote. Une approche nouvelle de cette question du platonisme d'Aristote a été proposée par ce qui a été considéré comme une révolution dans l'exégèse d'Aristote, mais qui n'a finalement donné que des résultats décevants. Il s'agit de l'ouvrage de Werner Jaeger, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, publié en 1923. Plutôt que d'exposer l'aristotélisme comme un *système*, Jaeger tente de saisir comment la philosophie aristotélienne s'est constituée dans le temps. Certaines divergences, petites ou plus grandes, que Jaeger, après d'autres, a cru repérer dans le corpus aristotélien s'expliqueraient par le fait qu'Aristote a tout simplement changé d'avis au cours de sa carrière. Et Jaeger fait l'hypothèse que la clef de l'évolution d'Aristote réside dans un éloignement progressif du platonisme. Après avoir eu des positions « idéalistes » quand il était sous l'influence, d'abord directe, puis assez proche, de Platon, Aristote serait devenu le naturaliste « empiriste » que l'on croit deviner, par exemple dans ses ouvrages zoologiques. Or cette simulation, que Jaeger semble considérer comme quasi évidente, ne l'est pas plus que celle, plus œdipienne, selon laquelle Aristote se serait d'abord opposé à son père spirituel – comme l'a dit Théodoret de Cyr – avant de revenir, la culpabilité envers le père disparu aidant, au moins dans certains domaines, à des positions plus platoniciennes. Ce que l'on peut, de toute façon, retenir des travaux de Jaeger, c'est que le platonisme d'Aristote pose plus de problèmes qu'il ne permet d'en résoudre.

Avant d'en venir à la position inverse de celle qui fait d'Aristote un disciple de Platon qui aurait sauvé l'essentiel du platonisme, portons un dernier coup, qui devrait être fatal, à Jaeger. Il y a deux façons

d'analyser les textes d'un corpus en vue de les ranger dans un ordre chronologique. On peut d'abord s'appuyer sur des critères doctrinaux, en déclarant des passages porteurs d'une doctrine plus « archaïque », et plus anciens que des textes plus « avancés ». On est évidemment grandement aidé dans cette entreprise si l'auteur lui-même a fourni des indications en ce sens, ce qui n'est malheureusement pas le cas d'Aristote. On peut aussi prendre en compte des critères stylistiques, parce que, au cours de sa vie, tout écrivain évolue dans ses manières de s'exprimer. C'est cette dernière méthode qui a permis, depuis la fin du ^{xix}^e siècle, de ranger les dialogues platoniciens en grandes familles, dialogues de jeunesse, de la maturité, de vieillesse. Or la nature même des textes d'Aristote qui nous sont parvenus nous interdit cette approche stylistique.

Selon une histoire rapportée par Strabon, la bibliothèque du successeur d'Aristote à la tête du Lycée, Théophraste, qui contenait les œuvres de son maître et les siennes, fut, après sa mort vers 288 avant J.-C., entreposée dans une cave. Ce n'est qu'au début du ⁱ^{er} siècle avant J.-C. que les textes d'Aristote furent publiés par le philosophe péripatéticien Apellicon de Téos, qui répara comme il le put les outrages du temps. Sylla fit transporter la bibliothèque d'Apellicon à Rome, où elle finit entre les mains d'un grammairien, Tyrannion, qui publia au moins une partie des textes d'Aristote. Enfin, étape dernière et décisive racontée par Plutarque, Andronicos de Rhodes, qui était à cette époque à la tête du Lycée, acquit les ouvrages d'Aristote et les publia en les réorganisant en un « corpus » accompagné de « tables ». C'est encore, à peu de chose près, dans cette édition que nous lisons Aristote. Cette histoire, à laquelle Andronicos et ses compagnons ont peut-être ajouté quelques touches dramatiques, est globalement corroborée par un fait textuel qui a beaucoup occupé les interprètes de l'aristotélisme. Il semble bien qu'assez tôt après la mort de Théophraste les traités d'Aristote n'aient plus été accessibles, en tout cas hors du Lycée. Ainsi, du temps de Cicéron, les gens qui s'intéressent à la philosophie ont entre les mains *un autre Aristote* qui est, notamment mais pas uniquement, constitué de dialogues à la manière platonicienne. Les différences avec « notre » Aristote devaient être notables. Ainsi sommes-nous aussi étonnés par le contenu des doctrines aristotéliennes que Cicéron résume que de le voir louer les qualités littéraires d'Aristote...

Le corpus aristotélien

Le corpus aristotélien que nous avons diffère de ce qui est pour nous le *texte* d'un auteur, de deux manières. On a souvent dit que les

traités qui nous sont parvenus, ou la plupart d'entre eux, étaient des notes de cours prises par des collègues ou des élèves d'Aristote au Lycée. Cette hypothèse est, certes, fort compatible avec ce que nous savons de la nature collective du travail dans les écoles philosophiques antiques, mais elle manque du moindre témoignage historique en sa faveur. Il est, en revanche, vraisemblable que les textes de notre corpus sont le résultat d'un travail collectif dans lequel le rédacteur a incorporé les réactions du maître aux critiques et remarques des assistants. Il est également probable que ce travail a pris du temps. Un signe particulièrement intéressant de cette composition des traités sur une période relativement longue nous est donné par les références internes du corpus lui-même. Ainsi l'*Histoire des animaux* et *Les Parties des animaux*, étant deux traités complémentaires en ce que le second explique des faits relevés par le premier, se réfèrent-ils assez souvent l'un à l'autre, et cela dans les deux sens. Mais il est remarquable que ces références se font parfois comme à un traité existant et parfois comme à un texte à écrire. Le fait de ne pas avoir affaire à des textes directement écrits – ou plutôt dictés, car les Anciens dictaient plus qu'ils n'écrivaient – par Aristote a dû lever les derniers scrupules, pour autant qu'il en ait eu, qui auraient pu freiner Andronicos dans sa remise en ordre du corpus. Car non seulement les textes de ce corpus ne sont pas directement de la plume d'Aristote, mais ils ont été découpés, déplacés, partiellement réécrits, dotés de transitions qui n'étaient pas dans l'original, voire amputés de passages jugés superflus ou discordants. Et, surtout, ils ont été mis dans un ordre systématique qu'Andronicos a dû trouver « naturel ».

Dans ces conditions, il est illusoire de vouloir soumettre les textes du corpus aristotélicien à une analyse stylométrique qui permettrait d'y distinguer des couches chronologiques. Restent donc les hypothèses chronologiques fondées sur des critères doctrinaux. Mais, si deux textes divergent doctrinalement et que cette divergence n'est pas due à la paresse intellectuelle des interprètes qui n'ont pas pu, ou pas voulu, les accorder entre eux, comment décider qu'un passage est antérieur à un autre, sinon au nom d'une décision préalable de ce qu'a été l'évolution intellectuelle d'Aristote ? Si nous jugeons un passage plus « platonicien », nous le déclarerons antérieur à un autre qui l'est moins. Mais, d'autre part, comment savons-nous qu'Aristote est devenu de moins en moins platonicien, sinon parce qu'il y a des textes plus anciens qui sont platonisants et des textes plus tardifs qui le sont moins ? En fin de compte, on peut retenir ceci. Il est à peu près certain qu'Aristote a évolué doctrinalement au cours de sa carrière, et il n'est pas absurde, en comparant des textes, de faire des hypothèses chronologiques. Mais ces hypothèses doivent venir après l'analyse de ces textes, alors que la lecture même de ces textes ne doit pas

dépendre de ces hypothèses chronologiques.

Les auteurs modernes ont eu tendance, contrairement à leurs prédécesseurs anciens, à creuser le fossé doctrinal entre Platon et Aristote. On cite souvent la remarque du poète Coleridge, qui disait : « Tout homme est né aristotélicien ou platonicien ; je ne pense pas que quiconque né aristotélicien puisse devenir platonicien, et je suis sûr que personne né platonicien ne peut se transformer en aristotélicien. Il y a deux classes d'hommes, et il est impossible d'en concevoir une troisième. » Une affirmation qui aurait paru absurde aux commentateurs néoplatoniciens d'Aristote. Mais, pour illustrer ce propos, ce n'est pas tant le contenu des doctrines qu'il convient d'examiner, en essayant de savoir, par exemple, si la forme aristotélicienne est une version recyclée de l'Idée platonicienne ou si le Premier moteur immobile joue aussi le rôle du démiurge du *Timée*, mais l'orientation générale du platonisme et de l'aristotélisme. Or Aristote s'oppose radicalement à Platon sur au moins deux points, et ces deux points suffiront à définir les contours d'un « penser aristotélicien » qui, au cours des siècles, disparaîtra et renaîtra plusieurs fois.

Aristote contre Platon

Il y a d'abord la confiance foncière et inébranlable d'Aristote dans la perception sensible, confiance qui s'intègre dans une conception optimiste de la nature en général et de la nature humaine en particulier. En posant une nature éternelle, parce qu'il était impensable de lui donner une origine, c'est-à-dire un état antérieur à l'ordre des choses, Aristote en affirme aussi la perfection. Cette perfection est globale, en ce qu'elle supporte des imperfections locales, par exemple la naissance de monstres, à condition qu'elles s'annulent finalement. La thèse qui résume et fonde le finalisme aristotélicien en biologie, c'est que la nature, de toute éternité, a donné à chaque vivant des moyens dont il peut faire usage en vue d'assurer la survie éternelle de son espèce. Nul besoin de donner des nageoires à un oiseau, ou la main à un animal trop stupide pour en exploiter la multifonctionnalité. C'est pourquoi, dans un passage fameux des *Parties des animaux*, Aristote reproche à Anaxagore d'avoir affirmé que c'est la main qui avait rendu les êtres humains plus intelligents que les autres animaux, alors que c'est parce qu'il est plus intelligent que la nature a eu la sagesse de le pourvoir de mains, comme, dit Aristote, on donne une flûte à qui sait en jouer. L'homme est donc *naturellement* pourvu des moyens nécessaires et suffisants pour connaître le monde.

Évidemment, Aristote n'ignore rien des erreurs de la perception,

mais ces erreurs relèvent de l'*extraordinaire*, par exemple d'un état pathologique du sujet, et, en tout cas, elles n'affligent qu'exceptionnellement la relation perceptive « de base », celle d'un sens avec son sensible propre, de la vue avec la couleur, de l'ouïe avec le son, etc. Pour Aristote, les erreurs de la perception sont prévisibles et évitables. Dans le domaine cognitif, le « pouvoir de la perception », pour reprendre le titre d'un livre de Deborah Modrak publié en 1987, est immense, ce qui apparaît principalement dans trois des traits majeurs de la théorie aristotélicienne de la connaissance. D'abord, la perception nous donne une image juste des choses telles qu'elles sont : il y a donc, au moins pour les humains, une véritable *connaissance sensible*. (Un exemple intéressant de cela se trouve dans ce qu'Aristote appelle le « sens commun », expression qui prendra ensuite une tout autre signification. Quand on voit un objet, le sens de la vue perçoit sa ou ses couleurs, lesquelles sont le sensible propre de la vue. Mais nous percevons aussi sa forme, sa place dans l'espace, le fait qu'il se détache des autres objets, qu'il est immobile ou en mouvement. Platon assigne la saisie de ces propriétés à l'*esprit*, alors qu'Aristote en fait la fonction d'un *sens* spécial qu'il localise autour du cœur ou de ce qui tient lieu de cœur chez les animaux qui en sont dépourvus. De même, c'est du sens commun que relève la conscience qu'a le sujet de percevoir.) Ensuite, la perception sert en un sens de modèle à tous les autres processus de connaissance et, enfin, elle est une condition nécessaire de toute autre forme de connaissance. Il y a là une vraie rupture avec le platonisme.

De notre point de vue, on peut apprécier cet aspect de l'aristotélisme de deux manières opposées. Beaucoup ont vanté le « retour au réel » d'Aristote après les excès spéculatifs d'un Platon qui avaient abouti aux positions mystiques des néoplatoniciens. Ainsi ceux, et ils sont nombreux, qui croient que la science moderne est fondamentalement empiriste – ce qui est une contre-vérité manifeste – voient en Aristote un savant, ou un « proto-savant », au sens moderne. Ceux qui sont plus avertis et de l'histoire des sciences et de la nature même du savoir scientifique savent, au contraire, que c'est contre l'évidence sensible que la science s'instaure et se développe. Ainsi le mouvement anti-aristotélicien de la Renaissance n'a-t-il pas des raisons uniquement antireligieuses, comme on l'a trop souvent dit et enseigné – parce que Aristote avait été annexé par les thomistes –, mais aussi des motivations scientifiques. Il est d'ailleurs fort remarquable que, contre le monde d'Aristote, qui était celui de notre perception – avec la terre immobile au centre de l'univers, les objets définis par leurs qualités, etc. –, les facteurs du monde nouveau soient allés chercher leur inspiration et leurs modèles dans la tradition platonicienne.

Le second point sur lequel Aristote s'oppose fortement à Platon

concerne la conception même du savoir. Ils sont tous deux des exemples convaincants de la vocation de la philosophie à s'attribuer un « droit de regard sur toutes choses ». Tous deux, outre leur doctrine du savoir lui-même, exposent des théories de l'origine ou de l'architecture de l'univers, de la naissance et du fonctionnement, réel aussi bien que souhaitable, des sociétés humaines, sans oublier des spéculations se rattachant à l'astronomie, la zoologie, etc. Mais Platon regroupe ce savoir apparemment éparpillé en plaçant toutes les sciences – terme qui comprend toutes les disciplines rationnelles, y compris des techniques qui faisaient à l'époque l'objet d'exposés systématiques dans des manuels – sous la dépendance d'une science unique, qui leur donnait des principes ultimes communs. La *République* nommait cette science suprême « dialectique ». Aristote, à l'inverse, distingue des domaines différents qui, bien qu'ils puissent avoir des rapports entre eux, sont fondamentalement autonomes. D'une manière générale, Aristote est un philosophe critique envers les unités factices. Un exemple particulièrement remarquable de cela se trouve dans l'analyse aristotélicienne du pouvoir que l'on trouve notamment dans le premier chapitre des *Politiques*. Contre les platoniciens, Aristote explique qu'il faut aller au-delà de la définition générale du pouvoir comme rapport hiérarchique d'un homme ou d'un groupe sur un autre, parce que le pouvoir d'un maître sur son esclave, celui d'un homme sur sa femme, celui d'un père sur ses enfants sont d'*espèces différentes*. On ne doit pas traiter sa femme comme une esclave ou une esclave comme sa femme. Ce qui l'intéresse le plus, c'est de caractériser le « pouvoir politique », celui par lequel, dans une cité, un magistrat gouverne des gens qui sont libres et égaux, notamment égaux à lui. Or la cité « n'est pas une grande famille », ni un petit empire à la mode orientale.

La connaissance scientifique (*epistèmè*) est, pour Aristote, à la fois l'état de celui qui sait – les stoïciens diront plus tard « l'âme disposée d'une certaine manière » – et une forme de savoir bien particulière. Il s'agit d'un savoir déductif, utilisant cette forme de déduction particulière qu'est le syllogisme, pour établir, à partir de principes non démontrés, des propositions universelles et nécessaires. Aristote formule cette exigence en termes très platonisants, en disant que l'objet de science est éternel. Ces propositions attribuent une propriété à une essence qui, elle non plus, n'est pas démontrée. Quand on démontre, par exemple, que tous les animaux qui ont des poumons sont aussi sanguins, on ne démontre l'existence ni des animaux sanguins ni des poumons. Une telle procédure semblerait pouvoir unifier, dans un schéma commun, des savoirs aussi différents que les mathématiques, pures et appliquées, et la zoologie. Mais, en réalité, en introduisant le réquisit supplémentaire qu'une science doit porter sur

un *genre*, Aristote empêche les différentes sciences de fonctionner ensemble. Ainsi, exemple particulièrement crucial, il ne peut pas y avoir de synergie entre physique et mathématique, et c'est précisément contre cette position aristotélicienne que la science moderne s'est constituée. Mais Aristote va plus loin, en déclarant que, le nombre et la figure étant deux genres différents, il ne peut pas y avoir de démonstration arithmético-géométrique, alors même que, comme Aristote le reconnaît d'ailleurs lui-même, la mathématique de son temps avait déjà franchi cette limite disciplinaire.

Mais il est une coupure plus profonde à l'intérieur du savoir, qui est celle qui sépare les sciences dites « théorétiques » des sciences dites « pratiques ». Les premières « contemplent » (c'est le sens du verbe *theôrein*) des objets sur lesquels elles n'ont aucun pouvoir de modification. Elles se divisent en trois grandes familles, les mathématiques – qui, outre la géométrie et l'arithmétique, englobent les sciences subordonnées comme l'astronomie, l'optique et l'harmonique –, la physique, qui est pour Aristote la science des êtres qui ont en eux-mêmes le principe de leurs transformations – ce qui fait que la branche principale de la physique est la biologie –, et la théologie, science des êtres éternels, qui est au sens strict science du Premier moteur immobile, mais dans laquelle Aristote inclut souvent les corps célestes. Les sciences pratiques, quant à elles, concernent l'action humaine. Les deux principales sont l'éthique et la politique, qui est la science pratique suprême. Elles se séparent des sciences théorétiques sur deux points essentiels. D'une part, elles se déploient dans un domaine, celui des entreprises humaines, qui est livré au hasard et aux choix libres des êtres humains, et où il est donc difficile d'établir des connexions universelles et nécessaires. D'autre part, elles ont un but pratique, c'est-à-dire que l'éthique doit dire comment devenir vertueux et la politique comment établir une cité avec une constitution excellente. Elles restent pourtant des sciences, et non de simples recettes empiriques pour aider les êtres humains à mener leur vie.

Les sciences théorétiques et les sciences pratiques peuvent, certes, employer des concepts identiques et coopérer d'une certaine manière. Ainsi, la théorie mathématique des proportions sert à Aristote pour expliquer comment il conçoit la justice, et la notion de finalité est appliquée à la cité aussi bien qu'aux êtres vivants. Mais cette interpénétration des sciences théorétiques et pratiques reste marginale par rapport à leurs différences. Ce ne sont pas les mêmes concepts et les mêmes méthodes que mettent en œuvre la physique et la politique, même s'il y a une sorte d'organicisme de la philosophie politique d'Aristote qui compare parfois les sociétés humaines à des organismes vivants. Une conséquence importante de cela, c'est que l'excellence du

théoricien n'est plus la même que celle du « praticien » et notamment du politicien. Aristote illustre ce fait à travers les figures d'Anaxagore, philosophe excellent, et Périclès, homme politique excellent. Autrement dit, la position platonicienne bien connue selon laquelle ce sont les philosophes qui doivent gouverner la cité, qui s'appuie sur le fait que le philosophe, du fait qu'il connaît les principes suprêmes (la dialectique), a la science de toutes choses, disparaît au profit d'une autre division du travail. Le philosophe ne doit plus gouverner, tout simplement parce qu'il ne possède pas la « vertu » du gouvernant, mais il est placé par Aristote dans une position nouvelle, celle de formateur du législateur et de l'homme politique, deux figures qui se confondent souvent.

C'est surtout cette différence fondamentale entre les conceptions platonicienne et aristotélicienne du savoir qui a servi de matrice pour l'histoire ultérieure des sciences. On a vu, au cours des siècles, se succéder sans cesse des doctrines que l'on pourrait dire unitariennes de la science et des approches « autonomistes ». Cela est particulièrement vrai en biologie, une science qui a sans cesse été l'objet de tentatives réductionnistes de la part des sciences physiques. Au mécanisme de Descartes, qui faisait dépendre la science du vivant de principes physiques, à la tentative de réduire la biologie à une « chimie du vivant » à travers le développement de la biologie moléculaire, ont répondu différentes sortes de vitalisme qui se sont appliquées à souligner l'irréductibilité du monde vivant à une explication physico-chimique. L'opposition d'Aristote à Démocrite est peut-être le premier exemple de ce combat.

Aristote et son temps

La Macédoine et ses rois intervinrent plusieurs fois dans la vie d'Aristote. D'abord, à une date indéterminée, il fut choisi par Philippe II comme précepteur de son fils Alexandre. De cet épisode de sa vie qui, on s'en doute, a donné lieu à bien des spéculations, on ne sait rien. De retour à Athènes, Aristote est l'objet de la défiance de la cité alors en rivalité puis en guerre avec la Macédoine. Quittant Athènes, il se réfugie à Atarnée en Troade, chez son ami le tyran Hermias, où fonctionne un petit cercle platonicien, puis dans le port d'Assos. Il est fort possible qu'Aristote ait été sauvé par la mort d'Alexandre en 322. Ce dernier, qui avait le projet tout à fait antiaristotélicien de fondre ensemble Grecs et barbares, avait fait exécuter un neveu d'Aristote. Mais la mort d'Alexandre, quand elle fut connue à Athènes, provoqua la révolte de la cité, contraignant Aristote à fuir une fois de plus. L'année suivante, il mourut, non sans avoir

appris qu'Antipater avait maté les Athéniens. Aristote a dû aimer la vie d'homme de cabinet, mais il n'a pas eu le loisir de la mener à plein temps.

Le philosophe formateur du gouvernant de la cité, c'est peut-être le dernier avatar du politique avant sa disparition. Le *politique*, au sens à la fois étymologique et fort, c'est cette conception de la vie publique qui est apparue dans l'histoire avec la cité grecque (*polis*). Il est remarquable, à défaut d'être explicable, qu'il ait fallu attendre Aristote pour qu'un philosophe tente de penser cette réalité à la fois spécifique et omniprésente qu'est la cité dans le monde grec. Il est encore plus étonnant de constater que c'est précisément le fils d'un familier de la dynastie qui a mis fin à l'époque des cités et l'ancien précepteur de celui qui établit l'ère des grands empires, Alexandre le Grand, qui mena cette entreprise à bien. Mais il est tout à fait stupéfiant que ce même Aristote soutienne sans aucune nuance ni l'ombre d'un doute que la vie en cité est l'horizon indépassable de la vie en société, réservé aux Grecs. On comprend qu'une telle position fût en complète opposition au projet d'Alexandre d'une fusion des peuples helléniques et barbares. Tout le réalisme, voire le cynisme, dont Aristote fait preuve dans ses *Politiques* ne lui aura donc pas ouvert les yeux sur la véritable spécificité de son temps, qui vit la disparition de la cité et le passage de ce que les historiens ultérieurs nommeront la période hellénique à la période hellénistique.

Aristote a, en revanche, profondément marqué cette époque qu'il n'a pas comprise, et d'abord par la nature même de sa recherche. Sans doute l'aspect systématique que nous trouvons au corpus aristotélicien vient-il, au moins en partie, de sa réorganisation par Andronicos de Rhodes, mais ce qui est originairement aristotélicien, c'est son caractère encyclopédique. Il n'est pas une branche du savoir de son temps qu'Aristote n'ait étudiée, la plupart du temps en détail, de la logique à la rhétorique en passant par la dialectique, de la physique et la « chimie » à la cosmologie, de la métaphysique et la théologie aux mathématiques, de la politique et l'éthique à la psychologie, sans oublier le très important corpus biologique et le recueil des différentes constitutions qu'Aristote avait compilé avec ses élèves. Même si l'on sait qu'Aristote ne travaillait pas seul, on ne peut qu'être confondu qu'en une vie aussi brève, et passablement agitée, il ait pu mener à bien une telle tâche. La dernière intervention, posthume celle-là, de la Macédoine dans le destin d'Aristote fut celle des rois d'Égypte Ptolémée I^{er} et Ptolémée II, qui fondèrent la fameuse bibliothèque d'Alexandrie, laquelle réalisait un programme largement aristotélicien qui marqua profondément le monde antique jusqu'à sa fin.

Aristote peut être considéré comme le dernier philosophe à faire directement partie de l'histoire des sciences, ce qui ne fut plus le cas

des écoles philosophiques suivantes. Cela fait que ces sciences, qui s'étaient émancipées de la tutelle de la philosophie, possèdent, dans la plupart des cas, un fondement aristotélicien. On le voit particulièrement clairement en médecine, où les grands médecins alexandrins du III^e siècle avant J.-C. jusqu'à Galien et ses disciples gardent une structure explicative aristotélicienne. C'est à partir d'une approche critique de la dynamique aristotélicienne que Philopon, par exemple, a posé les bases de la cinématique médiévale. En cherchant chez Aristote une sorte de caution philosophique à la théorie des sphères concentriques élaborée par Eudoxe et complétée par Calippe, l'astronomie ultérieure fut très dépendante de la description aristotélicienne du monde.

Et, de fait, alors même que l'aristotélisme semble subir une éclipse après Théophraste au profit des écoles nouvelles, épicurisme et surtout stoïcisme, avant une renaissance du platonisme qui durera jusqu'à la fin de l'Antiquité, c'est bien le monde d'Aristote dont le Moyen Âge occidental va hériter, grâce au tropisme aristotélicien de la philosophie et des sciences arabes à partir du IX^e siècle. Pic de la Mirandole disait que « sans Thomas d'Aquin Aristote serait muet », mais qu'eût pu dire Thomas sans Averroès ? Sans doute les Arabes ont-ils privilégié la philosophie aristotélicienne notamment parce qu'elle s'accordait mieux avec les sciences qu'ils ont entrepris de développer. C'est en même temps qu'Euclide, Apollonius de Perge et Galien que les penseurs de l'aire islamique ont étudié, commenté et développé Aristote.

Pour contourner la critique parméniidienne qui interdisait qu'existe un *cosmos* – terme qui enveloppe autant l'idée d'ordre, voire de beauté, que celle de « monde » – procédant d'états moins organisés, Aristote abandonne la question de l'origine du monde. Il propose le modèle d'un univers éternel, fini, à l'extérieur duquel il n'y a rien, même pas du vide, sphérique, avec le centre de la Terre comme centre, divisé en deux grands domaines de statuts différents. Au-dessus de l'orbite de la Lune, le corps céleste le plus proche de la Terre, la région qui sera appelée plus tard « supra-lunaire » est le lieu de la rotation des planètes et des étoiles, dont les trajectoires sont soit circulaires pour ce qui est de la dernière sphère, portant les étoiles, dite, pour cette raison, « des fixes », soit composée de mouvements circulaires pour les planètes. C'est contre la cosmologie et la physique aristotéliennes que la physique moderne est née. L'un des actes fondateurs de cette naissance fut précisément de nier la différence entre sublunaire et supralunaire.

Ne disons rien de la métaphysique occidentale qui, si elle vit encore, reste aristotélicienne et, si elle est morte, tuée par Kant ou quelque autre philosophe, fut aristotélicienne jusqu'à sa mort...

Aristote aujourd'hui

Il est facile de comprendre pourquoi Aristote a subi une longue éclipse, qui a duré, avec des intensités diverses, du ^{xvii}e à la première moitié du ^{xx}e siècle. Lourdemment christianisé par les grands Scolastiques, Aristote véhicule incontestablement une odeur de sacristie. À lire les remarquables commentaires qu'en ont faits les maîtres jésuites du ^{xvi}e siècle, on se rend d'autant mieux compte de l'importance de l'étude du corpus aristotélicien dans le cursus scolaire, et que l'ordre jésuite n'était pas, contrairement à celui des dominicains, fortement lié à une tradition aristotélicienne à travers le thomisme. Contre toute logique historique, Aristote fut considéré comme le penseur « de base » du christianisme et subit de plein fouet les critiques antireligieuses de l'époque moderne.

Le second pilier de la méfiance moderne à l'égard d'Aristote, c'est, nous l'avons vu, la naissance et le développement des sciences physiques. La science antique, qui connut dans tous les domaines une prodigieuse renaissance au ⁱⁱe siècle de l'ère chrétienne, reste jusqu'à la fin de l'Antiquité marquée par une sorte de partenariat avec l'aristotélisme, dont il a été question plus haut. Or, à l'exception des mathématiques arabes, ce qui n'est pas rien, les sciences n'ont guère progressé durant le Moyen Âge, de sorte que c'est encore et toujours Aristote, son monde clos et sa physique qualitative, que les Galilée et Descartes avaient en face d'eux. Ajoutons, pour expliquer la désaffection des intellectuels envers Aristote, des causes plus particulières, par exemple le fait que la technicité de ses textes, notamment comparés à ceux de Platon, en réservait la lecture à des spécialistes. Même les hellénistes qui, au ^{xx}e siècle, ont changé notre perception du fait grec, et l'on pense surtout à Jean-Pierre Vernant et à ses disciples, avaient très peu lu Aristote.

Une époque, la nôtre, où les grandes synthèses intellectuelles ne sont, provisoirement du moins, plus de mise, mais où, à l'inverse, chaque domaine de savoir entend se structurer selon sa logique propre, est évidemment plus ouverte à une influence aristotélicienne. Déjà, au ^{xix}e siècle, Cuvier avait donné à la biologie moderne, dont il était en réalité le fondateur, un fondement historique dans la zoologie aristotélicienne. Aujourd'hui, ce sont surtout les sciences dites « humaines » qui revendiquent une archéologie aristotélicienne, de la linguistique à l'anthropologie sociale, en passant par la psychologie, l'éthique et la science politique.

REMARQUE PRÉLIMINAIRE

Ce volume marque une étape importante dans la grande aventure aristotélicienne qui a commencé à la fin des années 1980 sous l'égide des éditions Flammarion. Louis Audibert, alors directeur éditorial du département des sciences humaines, fort du succès des premières traductions de Platon – le *Gorgias* traduit par Monique Canto était paru en 1987 et s'était vendu à un nombre impressionnant, et inattendu, d'exemplaires dans la collection de poche « GF » –, consentit à « tenter » Aristote. Il accepta à la fois de me confier la traduction du premier traité en lice et d'en changer le titre, puisque celui de *La Politique* avait fini par s'imposer. *Les Politiques* parurent en « GF » en 1990, ouvrage fort imparfait, dont une version entièrement refondue paraîtra bientôt, mais qui, comme on le dit, « trouva son public ». Ce que Louis Audibert avait considéré comme un pari, s'il n'était pas encore gagné, n'était, en tout cas, pas perdu.

C'est que les obstacles n'étaient pas négligeables. Nous entendions publier des traductions inédites, accompagnées d'un appareil critique conséquent et faisant appel aux derniers résultats de la recherche en histoire de la philosophie antique, tout en nous adressant aussi à un public plus large que le lectorat universitaire. Il faut dire *aussi*, parce que nos exigences scientifiques nous permettaient de toucher le monde des spécialistes, ce que nous fîmes sans aucun doute. Cette double exigence, très difficile à satisfaire, l'était encore plus dans le cas des ouvrages d'Aristote, auteur « technique », souvent aride, dont nous nous demandions s'il pourrait concerner plus qu'une, ou au mieux, deux centaines de lecteurs francophones. Aristote, qui avait fait, aux ^{xix}^e et ^{xx}^e siècles, l'objet de travaux remarquables, en France et ailleurs, s'était trouvé marginalisé dans l'Université française et encore plus dans l'enseignement secondaire. Platon, auteur faussement facile et en tout cas plus séduisant, n'avait jamais connu pareille désaffection.

L'Éthique à Nicomaque, parue en 1993 en même temps que la seconde édition révisée des *Politiques*, reçut aussi un accueil favorable. Cela conduisit Louis Audibert et Monique Labrune qui lui succéda à

accepter le projet d'œuvres complètes en « GF ». Sophie Berlin, qui remplaça Monique Labrune, initia la publication de ces *Œuvres complètes* en un volume, et eut la bonne idée d'en confier la responsabilité éditoriale à Maxime Catroux. Ce projet fédéra autour de lui un certain nombre de gens qui étaient, en réalité, les principaux acteurs du renouveau aristotélien alors en cours, du moins dans sa version française. Autour d'un noyau d'enseignants et de chercheurs qui prirent, et cela en partie grâce à cette entreprise de traduction, l'habitude de travailler ensemble – constituant même une sorte d'« école » –, gravitaient d'autres spécialistes qui, pour des raisons diverses et notamment géographiques, ne pouvaient pas participer régulièrement aux travaux collectifs. La traduction de la *Physique*, ouvrage technique s'il en est, paru en 2000, fut le signal que l'entreprise avait quitté le cabotage pour le grand large. Alors furent mis en chantier les grands ensembles du corpus aristotélien, l'*Organon* en quatre volumes, les traités zoologiques, et parallèlement les autres traités d'Aristote, *De l'âme*, *Métaphysique*, *Traité du ciel*, etc. Certains parurent même en édition bilingue. Il ne reste plus que quelques traités qui n'ont pas été publiés en « GF » et qui le sont donc d'abord dans ces *Œuvres complètes*, seule édition française actuelle et disponible à ce jour.

NOTE SUR CETTE ÉDITION

Il faut préciser en quel sens les œuvres d'Aristote ici traduites sont « complètes ». Tout ce qui a été transmis sous le nom d'Aristote n'a pas été retenu, mais seulement les traités sur l'authenticité desquels un accord s'est fait parmi les spécialistes. Mais cet accord est plus ou moins large. Personne ne soutient plus l'authenticité des traités *Du monde*, *Du souffle*, *Des couleurs*, *Des choses audibles*, *La Physiognomonie*, *Des plantes*, *Des merveilles*, *Des lignes indivisibles*, *De la situation et des noms des vents*, *De Mélissos*, *Xénophane et Gorgias*, *Des vertus et des vices*, *La Rhétorique à Alexandre*, *De l'inondation du Nil*. Certaines parties des *Problèmes*, ouvrage hétéroclite traitant principalement de questions physiques et physiologiques, sont sans doute aristotéliennes, mais il est difficile de dire précisément lesquelles. Certains interprètes récents ont soutenu l'authenticité des *Grands livres d'éthique*, de *L'Économique* et du livre X de *l'Histoire des animaux*. Mais les arguments en faveur de l'inauthenticité nous ont paru l'emporter, et ces traités n'ont pas été ici traduits.

Les traductions retenues sont le fait de quinze traducteurs différents, et la plupart ont déjà été publiées dans la collection « GF ». Il n'a été tenté aucune harmonisation terminologique. Ainsi le terme crucial de *phronêsis* est-il le plus souvent rendu par le mot, généralement accepté, de « prudence ». Mais Richard Bodéüs, dans sa traduction de *l'Éthique à Nicomaque*, qui est le traité où ce concept est le plus complètement analysé, a opté pour « sagacité ». L'index tient compte de ces divergences. Pour que l'ensemble reste maniable, l'annotation critique a été réduite au minimum, et l'on ne peut qu'inciter le lecteur à se référer, pour tout texte qu'il voudrait lire de près, à son édition en « GF ».

Les références sont, comme d'habitude, données d'après la pagination des œuvres publiées par Immanuel Bekker à Berlin en 1831 : texte sur deux colonnes (a,b), le numéro indiquant la ligne. Les intertitres sont des traducteurs. Les mots entre crochets < > ne sont pas dans le texte grec et sont rajoutés par le traducteur. Les mots entre crochets [] sont supprimés par le traducteur. <...> indique

une lacune dans le texte. L'abréviation ms. signifie « manuscrit(s) ».

INTRODUCTION À L'ORGANON

Dans la classification traditionnelle des œuvres d'Aristote, qui est issue de l'édition d'Andronicos de Rhodes dont il a été question dans l'introduction générale de ce volume, les éditeurs et interprètes ont pris l'habitude de réunir sous le nom d'*Organon*, « outil », « instrument », mais aussi « organe » au sens biologique du terme, les traités suivants : *Catégories*, *Sur l'interprétation*, *Premiers Analytiques*, *Seconds Analytiques*, *Topiques* et *Les Réfutations sophistiques*. L'ensemble de ces traités a aussi été rassemblé sous l'appellation de « logique ». Cette logique n'est pas elle-même une *science* au sens aristotélicien du mot, notamment parce qu'elle ne porte pas sur un *genre* déterminé d'objets, mais en analysant et codifiant le discours des différentes disciplines, elle se trouve en position instrumentale par rapport à celles-ci, d'où son nom d'*organon*.

Il est difficile de dire exactement quand cette construction de l'*Organon* a eu lieu. Andronicos n'a sans doute fait qu'entériner une organisation des traités qui avait déjà été proposée, mais il ne faut pas sous-estimer le rôle de celui qui est à l'origine de « notre » Aristote. On comprend, en revanche, que les aristotéliciens anciens aient été conduits à mettre l'*Organon* en tête du corpus précisément à cause du caractère instrumental qui lui était attribué. Il s'agit là d'un point fort important de l'opposition entre la tradition aristotélicienne et la philosophie qui devint dominante un siècle après la mort d'Aristote, le stoïcisme. Celui-ci, en effet, divise la philosophie en logique, physique et éthique, une division dont on retrouve une version à peine différente chez les épicuriens, des antécédents chez Xénocrate et au moins un écho chez Aristote lui-même (voir *Topiques* I, 14, 105b20). Parmi les arguments que l'école péripatéticienne opposait à cette conception de la logique comme partie de la philosophie, Alexandre d'Aphrodise avançait celui-ci : si la logique était une partie de la philosophie, les arts qui se servent de la logique se serviraient d'une partie de la philosophie et seraient donc supérieurs à la philosophie. Dans leur polémique avec les stoïciens, les aristotéliciens ont thématiqué et durci cette conception instrumentale de la logique, mais

ils l'ont fait sans trahir leur maître. Aristote, en effet, attribue aux disciplines dont s'occupent les différents traités de l'*Organon* un statut de disciplines transversales, qui concernent plusieurs domaines, voire tous les domaines, de la recherche philosophique. Ce qui, en revanche, constitue sans doute une trahison, ou du moins un éloignement du projet aristotélicien, c'est l'organisation interne de l'*Organon* qui est apparue après Andronicos et qui s'est imposée pour longtemps.

Cette approche agence les choses ainsi. Les *Catégories* étudient les termes les plus simples qui peuvent être utilisés dans la construction de propositions, lesquelles, pour Aristote, ont la forme attributive « A appartient à B » (c'est-à-dire « B est A ») ou peuvent être ramenées à cette forme. L'authenticité des *Catégories*, traité qui ne cite aucun autre texte du corpus aristotélicien et dont on n'est pas sûr qu'il soit cité ailleurs par Aristote, a été mise en doute. Depuis l'Antiquité, nombre de commentateurs ont au moins rejeté les six derniers chapitres, qui traitent de ce que la tradition a appelé les « post-prédicaments ». Mais la doctrine contenue dans les *Catégories* est en quelque sorte omniprésente dans les textes d'Aristote, et Simplicius a eu raison d'écrire que « si cet ouvrage n'avait pas été écrit par Aristote, toute la philosophie d'Aristote serait sans principe et sans tête ». Le traité *Sur l'interprétation* s'occupe des différentes espèces de propositions. Comme Andronicos contestait l'authenticité du *Sur l'interprétation*, ce n'est qu'un peu plus tard, mais pas après le II^e siècle après J.-C., qu'il fut définitivement intégré à l'ensemble de l'*Organon*.

Les quatre autres traités s'occupent exclusivement ou principalement de cette forme spécifique de raisonnement, résultant d'une combinaison de propositions, qu'est le *syllogisme*. Un syllogisme est un raisonnement déductif qui établit nécessairement une conclusion à partir de deux prémisses, lesquelles ont en commun un terme appelé « moyen terme » qui ne figure plus dans la conclusion. L'unanimité est loin d'être faite sur la nature exacte du syllogisme aristotélicien et de ses propriétés. Les *Premiers Analytiques* proposent une étude formelle des différentes sortes de syllogisme, selon leur forme – ce qu'on appelle les « figures » –, la qualité des propositions qui les composent, suivant qu'elles sont affirmatives ou négatives, particulières ou universelles, qu'elles proposent une attribution nécessaire, contingente ou simple ; ils étudient aussi en détail les conditions de conversion des propositions de statuts différents les uns dans les autres, ainsi que les formes de raisonnement parentes du syllogisme. Avec les *Premiers Analytiques*, nous avons le premier traité de logique formelle de l'histoire. Les *Seconds Analytiques* prennent une tout autre voie, puisqu'il s'agit, sans revenir sur la mécanique syllogistique, de considérer les conditions d'existence et de fonctionnement de cette forme particulière de syllogisme qu'est le

sylogisme *scientifique* ou *démonstratif* qui déduit nécessairement de prémisses vraies et antérieures à la conclusion une conclusion qui est donc vraie et dont la cause de l'attribution de son prédicat à son sujet est le moyen terme du syllogisme. Les *Seconds Analytiques* offrent donc le tableau le plus complet de ce qu'Aristote appelle une *science* (*epistemè*) : une science démontre, en se cantonnant à ce qu'Aristote appelle un *genre*, des propriétés appartenant à une essence qui est saisie par d'autres moyens que démonstratifs. La démonstration scientifique ne passe pas d'un genre à l'autre, la démonstration géométrique, par exemple, ne s'applique pas aux propriétés des nombres, objets de l'arithmétique. La science est donc limitée de deux côtés, d'abord parce qu'elle est cantonnée à un genre, ensuite parce qu'elle s'appuie sur des bases qu'elle n'établit pas, puisque les propositions premières, ou les objets premiers, sur lesquels une science se fonde (ses « principes ») ne sont pas démontrables.

Les deux derniers traités de l'*Organon*, les *Topiques* et *Les Réfutations sophistiques*, s'intéressent eux aussi au syllogisme, mais à une forme particulière de syllogisme et d'un point de vue particulier. Ces deux ouvrages codifient ce qu'Aristote appelle la « dialectique », terme ancien en philosophie, auquel il donne un sens nouveau. L'affrontement dialectique est, chez lui, une procédure hautement codifiée. Une fois que l'un des interlocuteurs, appelé le « répondant », a choisi de défendre l'une des branches d'un dilemme appelé « problème » (par exemple : « l'âme est-elle immortelle ou non ? »), l'autre interlocuteur, appelé le « questionneur », entreprend de chercher des prémisses à partir desquelles il pourra construire un syllogisme démontrant l'inverse de ce que soutient le répondant. Pour renverser la thèse du répondant, le questionneur en montrera les faiblesses logiques ou les conséquences inacceptables. Ainsi, puisqu'une propriété essentielle d'une classe appartient à tous les membres de cette classe, si une âme est immortelle, toutes doivent l'être, et donc si l'âme humaine l'est, celle des autres animaux l'est aussi. Pour ce faire, le questionneur construira des syllogismes « en prenant appui sur des idées admises », comme le dit la première phrase des *Topiques*. Autrement dit, le syllogisme dialectique se distingue du syllogisme scientifique par la qualité de ses prémisses : alors que celui-ci s'appuie sur des prémisses vraies, celui-là part de prémisses que l'on qualifie ordinairement de « probables ». Quant aux *Réfutations sophistiques*, elles partagent avec les *Topiques* une perspective dialectique, mais il ne s'agit pas, comme dans ce dernier traité, de construire des argumentations, mais d'invalider des déductions qui se donnent comme dialectiques alors qu'elles sont en fait éristiques. L'éristique est cette caricature de la dialectique qui prétend s'appuyer sur des idées admises, mais faussement, soit parce

que le raisonnement n'est concluant qu'en apparence, soit parce que les idées admises sur lesquelles il se fonde ne le sont qu'en apparence. Les réfutations ne sont pas l'objet unique du traité, puisque ceux « qui rivalisent et ne font que chercher querelle dans les discussions » utilisent quatre autres procédés : « le faux » et « le paradoxe », étiquettes sous lesquelles se rassemblent des lieux visant à amener le répondant à énoncer des thèses fausses ou paradoxales, « le solécisme », et « le verbiage », qui consiste à contraindre le répondant à répéter la même chose. Mais la fausse réfutation reste dominante dans l'arsenal des éristiques.

On voit que, si la dialectique aristotélicienne fait pâle figure auprès de son homonyme platonicienne de la *République*, qui était la science suprême de toutes choses, elle hérite néanmoins de sa devancière une universalité qui lui donne accès à tous les domaines. Mais ce n'est pas cet aspect qui est mis au premier plan dans la tradition post-andronicienne. Celle-ci, en effet, valorise le syllogisme scientifique et fait de la science le noyau dur de la logique aristotélicienne. De ce fait, le syllogisme dialectique, fondé sur les sables mouvants du probable, fait figure de forme dégénérée de la démonstration. La dialectique devient alors cette « logique de l'apparence » que, jusqu'à Kant et bien au-delà, la tradition occidentale a appris à mépriser. La structure de l'*Organon* que les interprètes post-androniciens ont imposée pour deux millénaires est donc la suivante : *Catégories*, *Sur l'interprétation* et *Premiers Analytiques* sont, dans un ordre de complexité croissante, des préliminaires nécessaires à l'exposé de la doctrine de la science que l'on trouve dans les *Seconds Analytiques*. Les traités dialectiques, les *Topiques* et *Les Réfutations sophistiques*, viennent après l'étude de la démonstration au sens propre, parce qu'ils n'en offrent qu'une figure affadie et déficiente.

Mais une autre simulation théorique est possible, dont certains commentateurs pensent qu'elle a été proposée avant que celle que l'on vient de voir ne s'impose. On peut, une fois n'est pas coutume, appuyer sur des considérations chronologiques, à condition de n'en point oublier le caractère aventureux. Tout porte à croire que les *Topiques* sont un ouvrage ancien, peut-être déjà largement composé alors qu'Aristote était encore membre de l'Académie. La codification, historiquement issue d'une pratique socratique, de l'affrontement dialectique que l'on trouve dans les *Topiques* et *Les Réfutations sophistiques*, mais aussi dans la *Rhétorique*, serait alors la base de la logique aristotélicienne, la théorie du syllogisme scientifique, ou démonstration, n'en étant qu'une version à laquelle Aristote aurait ajouté des contraintes supplémentaires. Le fait que, jusque très tard et au moins jusqu'aux commentateurs néoplatoniciens, certains aient continué d'inclure la *Rhétorique*, voire la *Poétique*, dans l'*Organon*

témoignerait aussi en faveur de cette conception ancienne. La logique aristotélicienne serait alors une pratique de l'examen, avant d'être une mise en forme de la démonstration.

La traduction des *Topiques* ici imprimée est celle que Jacques Brunschwig avait publiée aux éditions des Belles Lettres. Il avait accepté qu'elle figure dans ce volume d'œuvres complètes. L'annotation a été établie par Pierre Pellegrin à partir de l'abondante annotation de Jacques Brunschwig, qui, étant mort le 16 avril 2010, n'a pas pu donner son avis sur le résultat de ce travail.

Catégories

Chapitre 1

Définitions préliminaires : homonymes, synonymes, paronymes

[1a] Sont dits homonymes les objets dont le nom seul est commun, alors que l'énonciation¹ correspondant à ce nom est différente. C'est ainsi que l'homme et la figure dessinée sont *animal*² : en effet, ces objets ont seulement le nom en commun, alors que l'énonciation correspondant à ce nom est différente. Car si [5] on doit rendre compte de ce que c'est, pour chacun d'eux, que d'être un animal, on répondra par une énonciation propre à chacun.

Sont dits synonymes les objets dont le nom est commun, et pour lesquels l'énonciation correspondant à ce nom est la même. C'est ainsi que l'homme et le bœuf sont *animal*. En effet, chacun d'eux est appelé *animal*, d'un nom qui leur est commun, et l'énonciation [10] est la même. Car si on doit donner l'énonciation de chacun d'eux, dire ce que c'est, pour chacun, que d'être un animal, on répondra par la même énonciation.

Par ailleurs, sont dits paronymes tous les objets qui tiennent leur appellation d'un certain objet, alors qu'ils en diffèrent par la dérivation. Par exemple, le lettré d'après les lettres, et le [15] courageux d'après le courage.

Chapitre 2

Énoncés « selon une combinaison » et « sans combinaison »

Parmi les choses que l'on dit, certaines sont dites selon une combinaison et les autres sans combinaison. Certaines, donc, sont dites selon une combinaison, par exemple : *un homme court, un homme gagne* ; et les autres sans combinaison, par exemple : *homme, bœuf, court, gagne*.

Termes qui « se disent d'un sujet » et termes qui « sont dans un sujet »

[20] Parmi les étants, les uns se disent d'un certain sujet, mais ne sont dans aucun sujet ; par exemple, *homme* se dit d'un sujet, tel homme, mais n'est dans aucun sujet. D'autres, en revanche, sont dans un sujet, mais ne se disent d'aucun sujet (par « dans un sujet », j'entends ce qui, tout en n'étant pas dans quelque chose à la façon d'une partie, [25] est incapable d'être à part de ce en quoi il est). Par exemple, tel savoir-lire particulier est dans un sujet, l'âme, mais ne se dit d'aucun sujet ; et tel blanc particulier est dans un sujet, le corps – car toute couleur est dans un corps –, mais ne se dit d'aucun sujet. D'autres à la fois se disent d'un sujet et [1b] sont dans un sujet : par exemple le savoir est dans un sujet, l'âme, et il se dit d'un sujet, le fait de savoir lire. D'autres à la fois ne sont pas dans un sujet et ne se disent pas d'un sujet, par exemple tel homme ou tel [5] cheval. En effet, aucun objet de cette sorte n'est dans un sujet ni ne se dit d'un sujet. En bref, les objets qui sont individuels, c'est-à-dire numériquement uns, ne se disent d'aucun sujet, mais rien n'empêche que certains d'entre eux soient dans un sujet. En effet, tel savoir-lire

particulier fait partie des choses qui sont dans un sujet.

Chapitre 3

La relation « se dit d'un sujet » est transitive

[10] Lorsqu'un terme s'applique¹ à un autre comme à un sujet, alors tout ce qui se dit du terme qui s'applique au sujet se dira également du sujet. Par exemple, *homme* s'applique à tel homme, et *animal* s'applique à l'homme. Donc *animal* s'appliquera aussi à tel homme ; [15] car tel homme est un homme, et c'est aussi un animal.

Lorsque des genres sont distincts² et ne sont pas subordonnés les uns aux autres, leurs différences non plus ne sont pas de même forme. C'est le cas pour les différences de l'animal et celles de la science. En effet, les différences de l'animal sont *pédestre*, *bipède*, *ailé*, *aquatique* ; mais aucune de ces choses n'est une différence de la science. Car [20] une science ne diffère pas d'une autre par le fait d'être bipède. Mais lorsque des genres sont subordonnés les uns aux autres, rien n'empêche qu'ils aient les mêmes différences. En effet, les genres supérieurs s'appliquent aux genres qui sont placés au-dessous d'eux, de sorte que, autant il y aura de différences du terme appliqué, autant il y en aura du sujet.

Chapitre 4

Les types de termes « dits sans combinaison »

[25] Chacun des termes qui sont dits sans aucune combinaison indique soit une *substance*, soit une *certaine quantité*, soit une *certaine qualité*, soit un *rapport à quelque chose*, soit *quelque part*, soit à un *certain moment*, soit *être dans une position*, soit *posséder*, soit *faire*, soit *subir*. Ce qui est une substance, pour le dire sommairement, c'est par exemple : *homme, cheval* ; une quantité : *de deux coudées, de trois coudées* ; une qualité : *blanc, lettré* ; un rapport à quelque chose : [2a] *double, moitié, plus grand* ; quelque part : *au Lycée, sur la place* ; à un certain moment : *hier, l'an dernier* ; être dans une position : *est couché, est assis* ; posséder : *est chaussé, est armé* ; faire : *couper, brûler* ; subir : *être coupé, être brûlé*.

Ces termes n'impliquent aucune affirmation

[5] Chacun des termes que l'on vient de dire, considéré lui-même par lui-même, n'est pas dit dans une affirmation, mais l'affirmation naît de la combinaison de ces termes les uns avec les autres. En effet, on estime que toute affirmation est soit vraie soit fausse, alors que parmi les choses qui se disent sans aucune combinaison, aucune n'est vraie ni fausse ; [10] par exemple *homme, blanc, court, gagne*.

Chapitre 5

La substance : définition

La substance est ce qui se dit proprement, premièrement et avant tout ; ce qui à la fois ne se dit pas d'un certain sujet et n'est pas dans un certain sujet ; par exemple tel homme ou tel cheval.

Mais se disent par ailleurs une seconde <sorte de> substances, les espèces auxquelles [15] appartiennent les substances dites au sens premier – celles-là, et aussi les genres de ces espèces. Par exemple, tel homme appartient à l'espèce *homme*, et le genre de cette espèce est l'*animal*. Donc ces termes se disent <comme une> seconde <sorte de> substances, à savoir l'homme, et aussi l'animal.

(On voit, d'après ce qu'on a dit, que [20] nécessairement, et le nom et l'énonciation de ce qui se dit d'un sujet s'appliquent à ce sujet. Par exemple, *homme* se dit d'un sujet, tel homme, et ce nom, bien sûr, s'applique à lui, car on appliquera *homme* à tel homme ; et l'énonciation de l'homme, elle aussi, [25] s'appliquera à tel homme, car tel homme est aussi un homme ; de sorte qu'à la fois le nom et l'énonciation s'appliqueront au sujet. Quant aux choses qui sont dans un sujet, dans la plupart des cas ni leur nom ni leur énonciation ne s'appliquent au sujet ; dans quelques-uns, cependant, rien n'empêche que leur nom [30] ne s'applique au sujet, mais pour l'énonciation, c'est impossible. Par exemple, le blanc qui se trouve dans un sujet, le corps, s'applique à ce sujet – en effet, on dit qu'un corps est blanc – mais on n'appliquera jamais à ce corps l'énonciation du blanc.)

Priorité ontologique des substances premières

Tous les autres termes, ou bien se disent de sujets [35] qui sont les substances premières, ou bien sont dans des sujets qui sont ces mêmes substances. Cela apparaîtra clairement en partant des cas particuliers :

par exemple, *animal* s'applique à l'homme, et donc aussi à tel homme. Car s'il ne s'appliquait à aucun des hommes [2b] singuliers, il ne s'appliquerait pas non plus à l'homme en général. De son côté, la couleur est dans le corps, donc elle est aussi dans tel corps. Car si elle n'était pas dans l'un quelconque des corps singuliers, elle ne serait pas non plus dans le corps en général. De sorte que toutes les autres choses, ou bien se disent de sujets qui sont les substances premières, [5] ou bien sont dans des sujets qui sont ces mêmes substances.

Donc, si les substances premières n'existaient pas, il serait impossible que quelque chose d'autre existe. Car tous les autres termes, ou bien se disent de celles-ci comme de sujets, ou bien sont en elles comme dans des sujets. De sorte que si les substances premières n'existaient pas, il serait impossible que quelque chose d'autre existe.

Parmi les substances secondes, l'espèce est plus substance que le genre, car elle est plus proche de la substance première. En effet, si on doit rendre compte de ce qu'est la substance première, on le fera de façon plus instructive et [10] plus appropriée en répondant par son espèce, qu'en répondant par son genre. Par exemple on rendra compte de façon plus instructive de tel homme en répondant que c'est un homme, plutôt qu'en répondant que c'est un animal (car la première réponse est plus appropriée à tel homme, alors que la seconde est plus commune) ; et si l'on doit rendre compte de tel arbre, on en rendra compte de façon plus instructive en répondant que c'est un arbre plutôt qu'en répondant que c'est une plante.

[15] En outre, étant donné que les substances premières sont présupposées comme sujets par tous les autres termes, et que tous les autres termes s'appliquent à elles ou sont en elles, pour cette raison c'est d'elles surtout que l'on dit que ce sont des substances. Or ce que les substances premières sont par rapport aux autres termes, l'espèce l'est par rapport au genre. En effet, l'espèce est présupposée par le [20] genre comme sujet. Car les genres s'appliquent aux espèces, mais les espèces ne s'appliquent pas réciproquement aux genres. De sorte que, pour cette raison aussi, l'espèce est plus substance que le genre.

Mais, parmi les espèces elles-mêmes – toutes celles qui ne sont pas des genres –, aucune, en quoi que ce soit, n'est plus substance qu'une autre. En effet, si on rend compte de tel homme en disant que c'est un homme, [25] ce ne sera nullement une explication plus appropriée que si l'on applique *cheval* à tel cheval. Et de la même façon, aucune des substances premières n'est en rien plus substance que telle autre : car tel homme n'est pas davantage une substance que tel bœuf.

Mais c'est à bon droit que, seuls de tous les autres termes, [30] les espèces et les genres sont dits *substances secondes* à la suite des substances premières. Car ce sont les seuls, parmi les prédicats, à indiquer la substance première. En effet, lorsqu'on rend compte de ce

qu'est tel homme, on en rendra compte de façon appropriée en répondant par son espèce ou son genre, et on le fera mieux connaître en répondant que c'est un homme ou un animal, alors que si on en rend compte [35] par quoi que ce soit d'autre (si par exemple on répond qu'il est blanc ou qu'il court, ou toute autre réponse de cette sorte), on en aura rendu compte d'une façon qui lui est étrangère. De sorte que c'est à bon droit que, seuls de tous les autres termes, ceux-là sont dits être des substances. En outre, les substances premières sont dites être des substances au sens le plus propre parce qu'elles sont présumées comme des sujets par tous les autres termes ; [3a] or ce que les substances premières sont par rapport à tous les autres termes, les espèces et les genres des substances premières le sont par rapport aux termes restants, car tous les termes restants s'appliquent à eux. En effet, lorsqu'on dira que tel homme est lettré, [5] on dira par conséquent qu'un homme est lettré, et qu'un animal est lettré ; et de même pour les autres termes.

Propriétés topiques des substances

Un trait commun à toutes les substances est de n'être pas dans un sujet. En effet, la substance première ne se dit pas d'un sujet et n'est pas dans un sujet. Quant aux substances secondes, [10] on voit en tout cas, suivant le même critère, qu'elles ne sont pas dans un sujet. Car l'homme se dit d'un sujet, tel homme, mais n'est pas dans un sujet (en effet, l'homme n'est pas dans tel homme) ; et de même l'animal se dit d'un sujet, tel animal, mais l'animal n'est pas dans [15] tel homme. De plus, rien n'empêche que l'on n'applique parfois à un sujet le nom des termes qui sont dans ce sujet, mais c'est impossible pour leur énonciation. Or pour les substances secondes, leur énonciation s'applique au sujet aussi bien que leur nom : en effet, on appliquera à tel homme l'énonciation de l'homme [20] et celle de l'animal. De sorte que la substance ne fera pas partie des choses qui sont dans un sujet.

Cependant, ce trait n'est pas propre à la substance ; la différence elle aussi fait partie des choses qui ne sont pas dans un sujet. En effet, le pédestre et le bipède se disent bien d'un sujet qui est l'homme, mais ils ne sont pas dans un sujet. Car le bipède n'est [25] pas dans l'homme, et le pédestre non plus. En revanche, l'énonciation de la différence s'applique aussi bien à ce dont la différence est dite : si par exemple le pédestre se dit de l'homme, l'énonciation du pédestre s'appliquera également à l'homme : car l'homme est un animal pédestre.

Et nous ne devons pas être troublés par le fait que les parties des substances seraient dans [30] les substances entières comme dans des

sujets, c'est-à-dire que nous serions forcés de déclarer que ce ne sont pas des substances. Car ce n'est pas en ce sens – au sens où les parties de quelque chose sont « contenues dans » ce quelque chose –, que nous avons parlé de « choses qui sont dans des sujets ».

Et c'est une propriété des substances et des différences que tout ce qui se dit à partir d'elles se dit de façon synonyme. En effet, toutes les prédications qui se font à partir d'elles [35] s'appliquent ou bien aux individus ou bien aux espèces. En effet, aucune prédication ne se fait à partir de la substance première – puisqu'elle n'est dite d'aucun sujet –, mais parmi les substances secondes, l'espèce s'applique à l'individu et le genre s'applique à la fois à l'espèce et à l'individu. [3b] Et de la même façon, les différences elles aussi s'appliquent à la fois aux espèces et aux individus. Les substances premières admettent l'énonciation des espèces et celle des genres, et l'espèce admet celle du genre. En effet, tout ce qui se dit du prédicat [5] se dira également du sujet. Et de la même façon, les espèces comme les individus admettent l'énonciation des différences. Or nous avons dit que les termes qui ont leur nom en commun, et dont l'énonciation est la même, sont synonymes. De sorte que tout ce qui s'attribue à partir des substances et à partir des différences, se dit de façon synonyme.

[10] On estime que toute substance indique un certain ceci. En ce qui concerne les substances premières, il est incontestablement vrai qu'elles indiquent un certain ceci ; en effet, ce qu'elles désignent est individuel et numériquement un. En ce qui concerne les substances secondes, il semble que de la même façon – du fait de la forme extérieure de l'appellation –, lorsqu'on dit *homme* ou *animal*, [15] cela indique un certain ceci. Pourtant cela n'est pas vrai, mais cela indique plutôt une certaine sorte d'objet. En effet, le sujet n'est pas un, comme l'est la substance première ; au contraire, *homme* ou *animal* se disent de nombreux sujets. Mais cela n'indique pas une certaine qualité au sens strict, comme le blanc. Car le blanc n'indique rien d'autre qu'une certaine qualité, alors que [20] l'espèce et le genre déterminent, à propos d'une substance, de quelle sorte elle est : en effet, ils indiquent une certaine sorte de substance (cette détermination étant plus large quand elle est faite par le genre que lorsqu'elle est faite par l'espèce ; car celui qui dit *animal* cerne de façon plus large que celui qui dit *l'homme*).

Et c'est aussi un caractère des substances que de ne pas avoir de contraire. [25] En effet, qu'est-ce qui pourrait être contraire à la substance première ? Par exemple, il n'y a rien qui soit le contraire de tel homme, et pas davantage il n'y a quelque chose qui soit le contraire de l'homme ou de l'animal. Mais ce trait n'est pas propre à la substance, car en fait il se rencontre dans beaucoup d'autres cas, par exemple pour la quantité. Car il n'y a rien qui soit le contraire de *long*

de deux coudées, [30] ni de dix, ni d'aucun terme de cette sorte, à moins qu'on ne soutienne que *beaucoup* est le contraire de *peu*, et *grand*, de *petit*. Mais, quant aux quantités déterminées, aucune d'entre elles n'est le contraire d'aucune autre.

Et on estime que la substance n'admet pas le plus ou le moins. Je veux dire, non pas qu'une substance n'est pas davantage substance qu'une autre substance [35] (car en fait on a dit que c'est le cas), mais qu'on ne dit pas, de telle ou telle substance, qu'elle est *plus* ou *moins* ce que précisément elle est. Par exemple, si la substance considérée est un homme, il ne sera pas *plus* ou *moins un homme* – ni cet homme-ci par rapport à lui-même, ni un homme par rapport à un autre homme. Car un homme n'est pas *plus homme* qu'un autre à la façon dont, [4a] dans le cas du blanc, un blanc est *plus blanc* qu'un autre, ou bien un beau *plus beau* qu'un autre ; et de même, < dans de tels cas, > un objet peut être dit *plus* ou *moins tel* par rapport à lui-même. Ainsi, de ce corps qui est blanc, on dit qu'il est *plus blanc* maintenant qu'auparavant ; et s'il est chaud [5] on dit qu'il est *plus chaud* ou *moins chaud*. Mais quant à la substance, on ne dit nullement qu'elle soit *plus* ou *moins ce qu'elle est* ; car de l'homme, en fait, on ne dit pas qu'il est *plus homme* maintenant qu'auparavant, ni des autres termes qui sont substance. De sorte que la substance n'admettra pas le plus ni le moins.

[10] Mais ce que l'on considère surtout comme propre à la substance, c'est d'être capable de recevoir les contraires tout en restant la même et numériquement une. C'est-à-dire que dans aucun des autres cas, pour les termes qui ne sont pas substance, on ne pourrait proposer quelque chose qui, tout en étant numériquement un, soit capable de recevoir des contraires. Par exemple, la couleur qui est une et identique numériquement ne sera pas [15] noire et blanche, et une même action, numériquement une, ne sera pas mauvaise et bonne, et de même pour tous les autres termes qui ne sont pas substance. Alors que la substance, elle, tout en étant numériquement une et la même, est capable de recevoir les contraires. Par exemple tel homme, étant un et le même, devient tantôt pâle tantôt foncé, [20] chaud et froid, mauvais et bon.

Difficulté à propos du discours et de l'opinion

Un tel fait ne se produit pas pour les autres cas, à moins qu'on ne nous oppose le cas du discours et celui de l'opinion, en soutenant que ce sont des réalités capables de recevoir des contraires de cette sorte. En effet on estime que le même discours est et vrai et faux : ainsi, si le discours affirmant que quelqu'un est assis est vrai, [25] ce même

discours sera faux lorsque cette personne se lèvera ; et de même pour l'opinion : en effet, si l'on a l'opinion vraie que quelqu'un est assis, lorsque cette personne se lève, en conservant la même opinion à son sujet on aura une opinion fausse. Or même en admettant cela, il y a cependant une différence dans la manière. Car pour les termes qui [30] relèvent de la substance, c'est en changeant eux-mêmes qu'ils sont capables de recevoir les contraires. En effet, lorsque quelque chose, de chaud qu'il était, devient froid, cela a subi un changement (en effet cela a été altéré) ; et aussi lorsque le noir se produit à partir du blanc, le bon à partir du mauvais, et de même pour chacun des autres termes : c'est en recevant lui-même un changement qu'il est capable de recevoir les contraires. Alors que le discours et [35] l'opinion demeurent entièrement inchangés à tout point de vue, et c'est parce que leur objet change que le contraire se produit à leur sujet. Car le discours demeure le même, à savoir, « Untel est assis » ; mais parce que l'objet [4b] change, ce discours devient vrai à un moment et faux à un autre. Et de même pour l'opinion ; de sorte que, de cette manière du moins, ce serait le propre de la substance que d'être capable de recevoir les contraires du fait de son propre changement. Cela si l'on accepte cette prémisse, à savoir que [5] l'opinion et le discours sont capables de recevoir les contraires. Mais cela n'est pas vrai. Car on ne dit pas que le discours et l'opinion sont des termes susceptibles de recevoir les contraires parce qu'ils reçoivent eux-mêmes quelque couple de contraires, mais parce que ce phénomène s'est produit en quelque chose d'autre. En effet, selon que le fait dont on parle est ou n'est pas, c'est pour cela que l'on dit que le discours est vrai ou faux, [10] et non pas parce que lui-même serait capable de recevoir les contraires. À proprement parler, le discours ne subit aucun changement sous l'effet de quoi que ce soit, pas plus que l'opinion. De sorte qu'il ne sera pas possible qu'ils reçoivent les contraires puisque aucune affection ne se produit en eux. Alors que la substance, elle, c'est du fait qu'elle reçoit elle-même les contraires qu'elle est dite capable de recevoir les contraires. Car elle reçoit la maladie et la santé, [15] la blancheur et la noirceur, et c'est parce qu'elle reçoit elle-même chacun des couples de cette sorte, qu'elle est dite capable de recevoir les contraires. De sorte qu'il sera propre à la substance d'être capable, tout en restant la même et numériquement une, de recevoir les contraires du fait de son propre changement.

Au sujet de la substance, il suffira d'avoir dit cela.

Chapitre 6

Les espèces de la quantité

[20] Dans la quantité, il y a d'une part celle qui est discrète et d'autre part celle qui est continue ; et il y a aussi, d'une part celle qui est constituée d'éléments ayant une position les uns par rapport aux autres, et qui sont ses parties, et d'autre part celle qui est constituée d'éléments qui n'ont pas de position.

Sont des quantités discrètes, par exemple, le nombre et le discours ; sont des quantités continues la ligne, la surface, le corps et, outre ceux-ci, le temps et [25] le lieu.

En effet, les parties du nombre n'ont aucune limite commune sur laquelle ses parties entreraient en contact. Par exemple, si cinq est une partie de dix, ce cinq et l'autre cinq n'entrent pas en contact sur une limite commune, mais ils sont séparés ; et le trois et le sept n'entrent pas en contact sur une limite commune. Et en général on ne [30] pourrait pas, dans le cas du nombre, découvrir une limite commune à ses parties, mais chaque fois elles sont séparées. De sorte que le nombre, quant à lui, fait partie des quantités discrètes. Mais de la même façon, le discours fait partie des quantités discrètes. (Que le discours, en effet, est une quantité, c'est manifeste ; car il est mesuré par la syllabe brève ou longue. Je veux parler ici du discours qui [35] s'accompagne d'émission vocale.) En effet, ses parties n'entrent pas en contact sur une limite commune ; car il n'existe pas de limite commune sur laquelle les syllabes entrent en contact, mais chacune est séparée et en elle-même.

[5a] En revanche, la ligne est une quantité continue, car il est possible de trouver une limite commune sur laquelle ses parties entrent en contact : un point ; et pour la surface c'est une ligne ; en effet, les parties de la surface entrent en contact sur une limite commune. Et de même, dans le cas du corps, [5] on pourrait trouver une limite commune – une ligne ou une surface – sur laquelle les

parties du corps entrent en contact. Et le temps et le lieu font eux aussi partie de cette sorte de quantités : en effet, le temps présent entre en contact et avec le passé et avec le futur ; et le lieu, lui aussi, fait partie des quantités continues : en effet, les parties du corps, qui entrent en contact sur une certaine limite commune, [10] occupent un certain lieu. Donc les parties du lieu aussi, qui sont occupées par chacune des parties du corps, entrent également en contact sur cette même limite sur laquelle les parties du corps entrent elles aussi en contact ; de sorte que le lieu lui aussi serait continu ; en effet, ses parties entrent en contact sur une limite commune unique.

[15] En outre, certaines quantités sont constituées de parties ayant une position les unes par rapport aux autres, et les autres de parties qui n'ont pas de position. Ainsi, les parties de la ligne ont une position les unes par rapport aux autres, car chacune d'elles est située quelque part, et on pourrait saisir par la pensée et expliquer où chacune est située dans la surface, et avec [20] laquelle des autres parties elle est en contact. Et de même, les parties de la surface ont elles aussi une certaine position ; car on pourrait expliquer de la même façon où chacune est située, et lesquelles sont en contact les unes avec les autres ; et de même pour les parties du corps et pour celles du lieu. Dans le cas du nombre, par contre, on ne pourrait assurément pas faire voir de quelle façon ses parties [25] auraient une position les unes par rapport aux autres ou se trouveraient quelque part, ou lesquelles de ses parties entreraient en contact les unes avec les autres. Et pas davantage pour les parties du temps, car aucune des parties du temps ne subsiste ; or ce qui ne subsiste pas, comment cela pourrait-il avoir une position ? Mais il serait plus juste de dire qu'elles ont un ordre, du fait qu'une partie du temps vient [30] avant, et l'autre après. Et de même dans le cas du nombre, du fait que un est compté avant deux, et deux avant trois, de cette façon aussi <ses parties> auraient un ordre, mais on ne leur trouverait absolument pas de position. Et de même pour le discours ; car aucune de ses parties ne subsiste, mais elle a été dite, et il n'est plus possible de la [35] saisir, de sorte que ses parties n'auraient pas de position, du fait qu'aucune ne subsiste. Donc certaines quantités sont constituées de parties qui ont une position, et les autres de parties qui n'ont pas de position.

Quantités au sens strict et quantités par accident

Seuls les termes que nous venons de mentionner sont appelés des quantités à proprement parler ; tous les autres le sont par accident. Car c'est en nous référant à ceux-là [5b] que nous disons que les autres choses, elles aussi, sont d'une certaine quantité. Par exemple,

on dit qu'il y a beaucoup de blanc parce que la surface est grande ; et que l'action est longue parce que son temps est long ; et on dit que le changement est grand. Car aucune de ces choses n'est dite « d'une certaine quantité » par elle-même. Par exemple, si on doit expliquer [5] de quelle grandeur est l'action, on en déterminera la durée, en expliquant qu'elle prend une année, ou de quelque manière semblable ; et pour expliquer quelle quantité de blanc il y a, on déterminera la surface, car autant la surface est étendue, autant on dira qu'il y a de blanc. De sorte que seuls les termes que l'on a mentionnés sont appelés des quantités à proprement parler et en eux-mêmes ; et aucune des autres choses, considérée en elle-même, n'est une quantité, [10] mais elle l'est, le cas échéant, par accident.

Propriétés topiques des quantités

En outre, il n'y a rien qui soit contraire à une quantité. Dans le cas des quantités déterminées, il est manifeste qu'il n'y a rien qui soit, par exemple, le contraire de *long de deux coudées* ou de *de trois coudées*, ou d'une surface ou de quelque chose de cette sorte. En effet, il n'y a rien qui leur soit contraire, à moins que l'on n'affirme que *beaucoup* est [15] le contraire de *peu*, ou *grand* de *petit*. Or aucun de ces termes n'est une quantité, mais ils font partie des relatifs, car on ne dit jamais que quelque chose est grand ou petit par soi, mais en le comparant à un autre terme. Par exemple, on dit qu'une montagne est petite ou qu'un grain de millet est gros, du fait que celui-ci est plus grand que les autres objets du même genre, et celle-là plus petite que [20] les objets du même genre. Donc on fait référence à quelque chose d'autre, puisque, si vraiment on disait que quelque chose est grand ou petit en lui-même, on ne dirait jamais que la montagne est petite et que le grain de millet est gros. Et encore : nous disons qu'il y a beaucoup de gens au village, et qu'il y en a peu à Athènes, alors que ceux-ci sont bien des fois plus nombreux que ceux-là ; et qu'il y a beaucoup de monde dans [25] cette maison et peu au théâtre, alors que ceux-ci sont beaucoup plus que ceux-là. En outre, ce qui indique une quantité, c'est *de deux coudées*, *de trois coudées* et les autres termes de cette sorte ; alors que *grand* ou *petit* n'indiquent pas une quantité, mais plutôt une relation. Car c'est par rapport à autre chose que l'on considère le grand et le petit ; de sorte qu'il est manifeste que ces termes font partie des relatifs. [30] En outre, que l'on pose que ce sont des quantités, ou bien que ce n'en sont pas, il n'y a rien qui leur soit contraire. Car ce qu'il n'est pas possible de saisir soi-même en soi-même, mais en se référant à quelque chose d'autre, comment cela pourrait-il avoir un contraire ? En outre, si *grand* et *petit* sont

contraires, il s'ensuivra que le même objet recevra ensemble les contraires, [35] et qu'il y aura des choses qui seront contraires à elles-mêmes. Car il arrive parfois que la même chose soit ensemble grande et petite (car elle est petite par rapport à ceci, cependant que, tout en restant la même, elle est grande par rapport à une autre) ; de sorte que le même objet se trouvera être grand et petit au même moment, de sorte qu'il recevra ensemble des contraires. Mais on estime [6a] que rien ne reçoit les contraires ensemble. Ainsi, dans le cas de la substance, on estime certes qu'elle est capable de recevoir les contraires, mais elle n'est certainement pas malade et en bonne santé en même temps, ni en même temps noire et blanche, et parmi les autres prédicats il n'y a rien qui reçoive ensemble les contraires. Et [5] il s'ensuit que les mêmes choses seront contraires à elles-mêmes, car si *grand* est le contraire de *petit*, et si la même chose est ensemble grande et petite, alors elle sera contraire à elle-même. Mais être contraire à soi-même est quelque chose d'impossible. Il n'est donc pas possible que *grand* soit le contraire de *petit*, ni *beaucoup* de *peu*, de sorte que même [10] si quelqu'un affirmait que ces termes ne relèvent pas de la relation mais de la quantité, aucun n'aura de contraire.

(C'est surtout dans le cas du lieu que l'on pense qu'il existe une contrariété en matière de quantité. En effet on oppose le haut et le bas, en disant que la région qui entoure le centre du monde est en bas, du fait que ce qui est [15] à la plus grande distance par rapport aux limites du monde, c'est le centre. Or il semble que la définition des autres contrariétés provient elle aussi de ces contraires-là : car on définit comme contraires les termes qui sont le plus éloignés l'un de l'autre parmi ceux qui appartiennent à un même genre.)

Et on estime que la quantité, par exemple *de deux coudées*, n'admet pas le plus ni le [20] moins ; car un objet n'est pas *davantage de deux coudées* qu'un autre. Et de même dans le cas du nombre, par exemple on ne dit pas du tout que trois est *plus trois* que cinq, ni un trois qu'un <autre> trois. Et on ne dit pas non plus qu'un temps est *plus temps* qu'un autre, et en général *plus* et *moins* ne se disent d'aucun des termes qui ont été mentionnés. De sorte que [25] la quantité n'admet pas le plus ni le moins.

Ce qui est surtout le propre de la quantité, c'est d'être dite *égale* et *inégal*. Car chacune des quantités qui ont été mentionnées est dite égale et inégale : par exemple un corps est dit égal et inégal, et de même un nombre est dit égal et inégal, et un temps égal et inégal. Et de même *égal* et *inégal* [30] se disent de chacun des termes dont on a parlé. Mais pour tous les autres termes, ceux qui ne sont pas quantité, on n'estimera pas du tout qu'on puisse les dire « égal » ou « inégal ». Par exemple, on ne parle pas de disposition *égale* et *inégal*, mais plutôt de disposition *semblable* ; et on ne parle nullement d'un blanc

égal ou *inégal*, mais d'un blanc *semblable*. De sorte que ce serait particulièrement le propre [35] de la quantité que d'être dite *égale* et *inégle*.

Chapitre 7

Première définition des relatifs

Se disent *relativement* à quelque chose les termes de cette sorte : tous ceux dont on dit qu'ils sont cela même qu'ils sont « ... *d'autre chose* », ou qui se rapportent de quelque autre façon à autre chose.

Ainsi *plus grand* est dit être cela même qu'il est par rapport à autre chose, car on dit qu'il est plus grand *que quelque chose* ; et le *double* est dit être cela même qu'il est, de quelque chose, [6b] car on dit qu'il est double de *quelque chose* ; et de même pour tous les autres termes de cette sorte. Appartiennent aussi aux relatifs les termes tels que par exemple la possession, la disposition, la sensation, la connaissance, la position. En effet, tous les termes que l'on vient de mentionner sont dits être cela même qu'ils sont, d'autre chose, et rien d'autre. [5] Car la possession est possession de quelque chose, la connaissance connaissance de quelque chose, la position position de quelque chose, et de même les autres. Sont donc relatifs à quelque chose tous les termes que l'on dit être cela même qu'ils sont d'autre chose, ou qui se rapportent de quelque autre façon à autre chose. Ainsi une montagne est dite grande relativement à autre chose. Car c'est relativement à quelque chose que la montagne est dite grande ; et le semblable est dit semblable à quelque chose, [10] et les autres termes de cette sorte se disent de la même façon, relativement à quelque chose.

(Les situations *couché*, *debout* ou *assis* sont des positions, et la position fait partie des relatifs ; mais le fait d'*être couché*, d'*être debout* ou d'*être assis*, considérés en eux-mêmes, ne sont pas des positions, mais se disent de façon dérivée à partir des positions que l'on a mentionnées.)

Propriétés topiques des relatifs

[15] Il y a aussi de la contrariété parmi les relatifs. Par exemple, la vertu est le contraire du vice, chacun d'eux étant relatif à quelque chose, et la connaissance est contraire à l'ignorance. Mais il n'y a pas de contrariété dans tous les relatifs. En effet, il n'y a rien qui soit le contraire de *double* ni de *triple*, ni d'aucun des termes de cette sorte.

[20] Et on estime aussi que les relatifs admettent le plus et le moins. Car on parle de *plus* ou *moins semblable*, et de *plus* ou *moins inégal*, chacun de ces deux termes étant un relatif : en effet on dit que le semblable est semblable à quelque chose, et que l'inégal est inégal à quelque chose. Mais tous [25] n'admettent pas le plus et le moins : par exemple le double n'est pas dit *plus* ou *moins double*, ni aucun des termes de cette sorte.

Et tous les termes relatifs se disent par rapport à des termes qui ont avec eux une relation réciproque. Ainsi on dit que l'esclave est esclave d'un maître, et le maître [30] maître d'un esclave ; on dit que le double est double de sa moitié, et la moitié moitié de son double ; le plus grand, plus grand que ce qui est plus petit, et le plus petit plus petit que ce qui est plus grand ; et de même pour les autres, si ce n'est que dans l'expression, la forme grammaticale sera parfois différente. Par exemple, la connaissance est connaissance *de* l'objet connaissable, et l'objet connaissable [35] est connaissable *par* une connaissance ; la perception est perception *de* l'objet perceptible, et l'objet perceptible est perceptible *par* une perception.

Cependant on aura parfois l'impression que la relation n'est pas réciproque, si on en rend compte d'une façon qui n'est pas appropriée à ce qui est dit, et si celui qui en rend compte commet une erreur. Par exemple, si on rend compte de l'aile comme l'aile *d'un oiseau*, on ne dit pas réciproquement : « l'oiseau *de l'aile* ». C'est qu'on n'a pas répondu de façon appropriée [7a] par le co-relatif premier quand on a dit : « l'aile de l'oiseau ». Car ce n'est pas par là, en tant que c'est un oiseau, que l'aile est dite lui appartenir, mais en tant qu'il est ailé. En effet, beaucoup d'autres êtres ont des ailes sans être des oiseaux. De sorte que lorsqu'on en a rendu compte de façon appropriée, cette relation elle aussi est réciproque : ainsi l'aile est l'aile d'un être ailé, [5] et l'être ailé est ailé du fait de son aile.

Quelquefois, il sera sans doute nécessaire de forger un mot, s'il n'existe pas un nom établi par rapport auquel on puisse rendre compte <d'un certain relatif> de façon appropriée. Par exemple, si l'on rend compte du gouvernail en disant que c'est le gouvernail « d'une embarcation », cette réponse n'est pas appropriée, car ce n'est pas en tant qu'embarcation qu'on dit que le gouvernail est le gouvernail de ceci ; en effet il existe des embarcations qui n'ont pas de [10] gouvernail. C'est pourquoi cette relation n'est pas réciproque ; de fait, on ne dit pas que l'embarcation est embarcation *du gouvernail*. Mais la

réponse appropriée serait sans doute de rendre compte du gouvernail ainsi : c'est le gouvernail *d'un gouvernaillé* (ou de quelque autre façon, car il n'y a pas de mot établi). Et lorsqu'on répond de façon appropriée, la relation, cette fois, est réciproque, car le « gouvernaillé » est [15] « gouvernaillé » *du fait de son gouvernail*. Et il en va de même pour les autres cas : par exemple on rendrait mieux compte de la tête en répondant que c'est la tête *d'un tété* qu'en disant que c'est la tête *d'un animal*. En effet, ce n'est pas en tant qu'animal qu'il a une tête, car beaucoup d'animaux n'ont pas de tête. C'est sans doute de cette façon qu'on pourrait saisir le plus facilement les termes pour lesquels il n'existe pas de nom établi, à savoir en partant des termes premiers pour dénommer également les termes [20] qui ont avec eux une relation réciproque. Ainsi, dans les exemples précédents, on a désigné *l'ailé* à partir de *l'aile*, et le *gouvernaillé* à partir du gouvernail.

Ainsi donc tous les termes relatifs à quelque chose se disent relativement à un terme qui a avec eux la relation réciproque, si du moins on en rend compte de façon appropriée, puisque, si on en rend compte par rapport au premier terme venu et non pas par rapport à cela même [25] qui est dit, la relation n'est pas réciproque. Je veux dire que même dans le cas des termes qui, de l'avis général, se disent relativement à un terme qui a avec eux une relation réciproque, et qui ont un nom institué, la relation n'est jamais réciproque lorsqu'on en rend compte par rapport à un des accidents <de leur co-relatif> et non pas par rapport à cela même qui est dit. Par exemple, si on rend compte d'*esclave* en disant, non pas que c'est l'esclave *d'un maître*, mais *d'un homme*, ou *d'un bipède*, ou tout autre [30] terme de cette sorte, la relation n'est pas réciproque : c'est que la réponse n'est pas appropriée. De plus, lorsque l'on a rendu compte de façon appropriée du terme par rapport auquel on dit un certain relatif, si l'on supprime tous les autres prédicats, qui lui appartiennent à titre de propriétés accidentelles, une fois qu'il ne reste plus que le seul terme par rapport auquel on a donné une réponse appropriée, alors le terme se dira toujours par rapport à cela. Par exemple, [35] si *esclave* se dit par rapport à un maître, une fois supprimés tous les autres termes qui sont pour le maître des propriétés accidentelles – par exemple être bipède, être capable de science et être homme –, une fois qu'il ne reste rien d'autre que le fait d'être un maître, c'est toujours relativement à cela qu'on dira *esclave* ; car l'esclave est dit esclave *d'un maître*. [7b] Mais si on ne rend pas de façon appropriée ce par rapport à quoi on peut dire ce terme, alors, une fois qu'on a supprimé les autres termes et qu'il ne reste plus que le seul terme par rapport auquel on l'a expliqué, il ne se dira plus par rapport à cela. Supposons qu'on ait expliqué *l'esclave* comme esclave *de l'homme* et *l'aile* comme aile *de l'oiseau*, [5] et retirons à l'homme le

fait d'être un maître. Alors, en effet, on ne dira plus l'esclave par rapport à l'homme : car s'il n'y a pas de maître, il n'y a pas non plus d'esclave. Et de même, retirons à l'oiseau le fait d'être ailé : alors, en effet, l'aile ne sera plus au nombre des relatifs, car s'il n'y a pas d'être ailé, il n'y aura pas non plus d'aile de quoi que ce soit.

[10] De sorte qu'il faut rendre compte du relatif en le rapportant au terme, quel qu'il soit, par rapport auquel il est dit proprement. S'il existe un mot établi, la réponse est facile ; et s'il n'existe pas de mot il faut sans doute en forger un. Et lorsqu'on en rend compte ainsi, il apparaît clairement que tous les termes relatifs se disent par rapport à des termes qui ont avec eux la relation réciproque.

Les termes co-relatifs sont-ils simultanés par nature ?

[15] On estime que les termes relatifs sont simultanés par nature, et cela est vrai pour la plupart d'entre eux. En effet, le *double* et la *moitié* vont ensemble, c'est-à-dire que dès lors qu'il existe une moitié il existe un double ; dès lors qu'il existe un maître il existe un esclave, et dès lors qu'il existe un esclave il existe un maître ; et les autres cas sont semblables à ceux-ci. Et ces termes se suppriment les uns avec les autres : car dès lors qu'il n'y a pas [20] de double il n'y a pas de moitié, et lorsqu'il n'y a pas de moitié il n'y a pas de double, et de même pour tous les autres cas de cette sorte. Mais on a tort de penser que cette simultanéité par nature vaut pour tous les relatifs. Car on peut penser que l'objet connaissable est antérieur à la connaissance : en règle générale, en effet, les objets [25] existent déjà lorsque nous en prenons connaissance : car on ne voit que rarement, ou jamais, que l'objet connaissable naisse en même temps que la connaissance. De plus, lorsque l'objet connaissable est supprimé, cela supprime en même temps la connaissance, alors que la suppression de la connaissance ne supprime pas en même temps le connaissable. En effet, lorsqu'il n'y a pas d'objet connaissable il n'y a pas de connaissance [30] (car ce ne sera plus la connaissance de rien), mais lorsqu'il n'y a pas de connaissance, rien n'empêche que l'objet connaissable n'existe. Par exemple la quadrature du cercle, si du moins c'est là un objet connaissable : il n'y a pas encore de connaissance de cet objet, mais l'objet connaissable lui-même existe. Et en outre, si l'on supprime l'animal, il n'y aura plus de connaissance, cependant qu'un grand nombre d'objets connaissables peuvent quand même exister. [35] Il en va de même en ce qui concerne la perception : on estime que l'objet perceptible est antérieur à la perception. Car si on supprime l'objet perceptible, on supprime en même temps la perception, alors que la suppression de la perception ne supprime pas

l'objet perceptible avec elle. En effet, les perceptions portent sur un corps et résident dans un corps, et si l'on supprime l'objet perceptible, on supprime [8a] aussi le corps (car le corps lui aussi fait partie de ce qui est objet de perception), et s'il n'existe pas de corps, cela supprime également la perception, de sorte que la suppression de l'objet perceptible supprime avec lui la perception. Mais la perception, elle, ne supprime pas le perceptible lorsqu'elle est supprimée. Car si l'on supprime l'animal, on supprime [5] la perception, mais il existera un perceptible, par exemple le corps, le chaud, le doux, l'amer et toutes les autres <qualités> qui sont perceptibles. De plus, la perception accompagne la faculté perceptive, car l'animal et la perception naissent ensemble ; mais le perceptible existe avant qu'il existe une perception. Car le feu, l'eau et les autres corps de ce genre, [10] dont l'animal est constitué, existent avant même qu'il existe un animal en général ou une perception. De sorte qu'on peut penser que l'objet perceptible est antérieur à la perception.

Certaines substances (secondes) peuvent-elles être en même temps des relatifs ?

Il y a une difficulté qui est de savoir si aucune substance n'est dite parmi les relatifs (comme on le pense), ou si cela est possible pour certaines [15] des substances secondes. Car en ce qui concerne les substances premières, cela est vrai : ni les tous, ni les parties ne sont dits relativement à quelque chose. Car on ne dit pas que tel homme est tel homme *de telle chose*¹, ni tel bœuf, tel bœuf *de telle chose*. Et de même pour les parties ; car on ne dit pas que telle main est *telle main* de quelqu'un, mais *la main* de quelqu'un, [20] et on ne dit pas que telle tête est *telle tête* de tel <animal>, mais *la tête* de tel <animal>. Et il en va de même pour les substances secondes, du moins pour la plupart d'entre elles. Ainsi, on ne dit pas que l'homme est *l'homme* de quelque chose, ni le bœuf, *le bœuf* de quelque chose, ni le bois, *le bois* de quelqu'un ; mais on dit qu'il est *la possession* de quelqu'un. Pour des substances de cette sorte, [25] il est clair qu'elles ne font pas partie des relatifs. Mais pour certaines de ces substances secondes, il y a matière à discussion. Par exemple, la tête est dite tête *de tel* <animal>, et la main, main *de quelqu'un*, et de même chacun des termes de cette sorte, si bien qu'on peut penser qu'ils font partie des relatifs. Si donc la définition des termes relatifs a été exposée de façon suffisante, il sera [30] très difficile, voire impossible, de résoudre la difficulté et de maintenir qu'aucune substance ne fait partie des relatifs. Si au contraire cette définition n'est pas suffisante, mais que

les relatifs sont les termes pour lesquels *être* est identique à *être dans une certaine relation à quelque chose*, sans doute peut-on dire quelque chose au sujet de cette difficulté. La définition que nous avons donnée en commençant se retrouve sans doute dans tous les relatifs ; cependant ce n'est pas précisément cela – [35] être dits cela même qu'ils sont, de quelque chose d'autre – qui constitue pour eux le fait d'être relatifs à quelque chose.

À partir de là, il est clair que si l'on connaît de façon déterminée un terme relatif, on connaîtra également de façon déterminée ce relativement à quoi il est dit. Cela est clair, en tout cas, à partir du relatif lui-même : si l'on sait que telle chose fait partie des termes relatifs, et si *être*, pour les relatifs, est identique à [8b] *être dans une certaine relation à quelque chose*, alors on connaît également cet autre terme avec lequel celui-ci est dans une certaine relation. Car si on ne connaissait pas du tout le terme avec lequel celui-ci a un certain rapport, on ne saurait pas non plus s'il est dans un certain rapport à quelque chose. Et un tel état de fait apparaît clairement dans le cas d'objets singuliers. Par exemple, si on sait de façon déterminée qu'un certain ceci est [5] double, alors on sait en même temps de façon déterminée de quoi il est le double. Car si l'on ne savait pas qu'il est double d'une certaine quantité déterminée, on ne saurait pas non plus s'il est double en général. De même, si l'on sait qu'un certain ceci est plus beau, il est nécessaire, pour cette raison, de savoir en même temps par rapport à quoi il est plus beau. Mais ce n'est pas de façon [10] indéterminée que l'on saura que ceci est *plus beau*, <c'est-à-dire> plus beau *que quelque chose de plus laid*. En effet, ce qui se produit de cette façon est une croyance, pas un savoir. Car alors, on ne saura plus avec précision que cela est plus beau que quelque chose de plus laid ; en effet, si cela se trouve, il n'y a rien de plus laid que cet objet. De sorte qu'on voit clairement que, quel que soit le terme relatif que l'on connaît de façon déterminée, il est nécessaire qu'on [15] connaisse également de façon déterminée cet autre-chose par rapport auquel celui-ci est dit tel.

Quant à la tête, à la main et à chacun des termes de cette sorte, qui sont des substances, il est possible de connaître de façon déterminée cela même qu'ils sont sans qu'il soit nécessaire de connaître de façon déterminée ce relativement à quoi ils sont dits. En effet, il n'est pas <nécessaire> ² de connaître de façon déterminée de quel <animal> cette tête-ci est la tête, ou de quoi cette main est la main. De sorte que ces termes ne feront pas partie des relatifs. [20] Or, s'ils ne font pas partie des relatifs, il sera vrai qu'aucune substance ne fait partie des relatifs.

Mais il est sans doute difficile de se prononcer nettement sur des cas de cette sorte sans les avoir examinés à plusieurs reprises. En tout cas,

il n'est pas inutile d'avoir examiné les difficultés qui se présentent à propos de chacun d'eux.

Chapitre 8

Définition générale de la qualité

[25] J'appelle « qualité » ce d'après quoi on dit que certaines personnes sont telles ou telles. Mais la qualité fait partie des termes qui se disent de plusieurs façons.

États et dispositions

Disons, donc, que l'état et la disposition sont une première espèce de qualité ; l'état, cependant, diffère de la disposition parce qu'il est plus stable et dure plus longtemps. Telles sont les connaissances scientifiques et les vertus ; en effet, [30] on estime que la connaissance scientifique est parmi les états les plus stables et les plus difficiles à modifier, dès lors que quelqu'un a acquis ne fût-ce qu'un peu de connaissance scientifique, et à moins que ne survienne un profond changement du fait d'une maladie ou de quelque autre événement de cette sorte. Et il en va de même pour la vertu aussi : ainsi on estime que la justice, la modération et chacune des qualités de cette sorte, ne sont pas faciles à changer ni à modifier. [35] Alors qu'on appelle dispositions des qualités qui sont faciles à changer et qui se modifient rapidement, par exemple la chaleur et le refroidissement, la maladie et la santé et toutes les autres qualités de cette sorte. En effet, un homme est disposé d'une certaine façon d'après celles-ci, mais il change rapidement, passant du chaud au froid et de la santé à la maladie, [9a] et de même pour les autres dispositions ; à moins que, même parmi celles-ci, il ne s'en trouve une qui, à force de durer longtemps, ne fasse désormais partie de la nature de l'individu et ne soit désormais incurable ou vraiment difficile à changer, de sorte qu'on pourrait dès lors l'appeler un état. Et il est clair que ce que l'on veut dire [5] en parlant d'états, c'est ce qui est plus durable et plus

difficile à changer. Car ceux qui n'ont pas entièrement assimilé les connaissances scientifiques et qui peuvent facilement changer, on ne dit pas qu'ils possèdent <la science comme> un état, bien qu'ils soient de fait dans une certaine disposition, plutôt mauvaise ou plutôt bonne, en ce qui concerne la connaissance scientifique. De sorte qu'un état diffère d'une disposition parce que l'une est facile à changer, alors que l'autre dure plus longtemps et [10] est plus difficile à changer ; et les états sont des dispositions, alors que les dispositions ne sont pas nécessairement des états. En effet, ceux qui ont atteint un certain état sont aussi disposés d'une certaine façon conformément à cet état, alors que ceux qui sont disposés d'une certaine façon n'ont pas entièrement atteint du même coup l'état correspondant.

Aptitudes et incapacités naturelles

Un second genre de la qualité est ce d'après quoi nous disons que certains sont [15] bons pugilistes ou bons coureurs, ou encore sains ou malades, et en un mot tout ce que l'on dit d'après une certaine capacité ou incapacité naturelle. En effet chacun de ces termes se dit, non parce que l'on est disposé de telle ou telle façon, mais parce que l'on possède une certaine capacité naturelle de faire quelque chose facilement, ou de n'être nullement affecté <par quelque chose>. Ainsi, on dit que certains sont doués pour le pugilat ou la course, [20] non parce qu'ils sont dans une certaine disposition, mais parce qu'ils ont la capacité naturelle de faire facilement une certaine chose, et on dit que certains sont bien-portants parce qu'ils ont une capacité naturelle de ne pas être affectés facilement, en quoi que ce soit, par les circonstances qui se présentent, et d'autres malades parce qu'ils ont une incapacité naturelle à éviter d'être affectés facilement par les circonstances qui se présentent.

Le dur et le mou sont eux aussi dans une situation semblable à celle de ces [25] termes : car on dit que quelque chose est dur parce que cela a la capacité de ne pas être divisé facilement, et que quelque chose d'autre est mou parce que c'est incapable de cette même résistance.

« Effets qualitatifs » et affections

Un troisième genre de qualité, ce sont les effets qualitatifs et les affections. Les qualités de cette sorte sont par exemple la douceur et l'amertume, ainsi que [30] l'âcreté et toutes les qualités apparentées à

celles-ci, et encore la chaleur et le froid, la blancheur et la noirceur. Que ces termes soient des qualités, c'est manifeste, car les sujets qui les ont reçus sont qualifiés d'après eux. Par exemple on dit que le miel est doux parce qu'il a reçu la douceur et que le corps est blanc parce qu'il a reçu la blancheur, [35] et de même aussi pour les autres termes. Mais si l'on dit que ce sont des effets qualitatifs, ce n'est pas parce que ces sujets, en recevant ces qualités, [9b] auraient eux-mêmes subi quelque chose. En effet, ce n'est pas parce qu'il a subi quelque chose que l'on dit que le miel est doux, et de même pour tous les autres exemples de cette sorte. Et de façon semblable, si l'on dit que la chaleur et le froid sont des effets qualitatifs, ce n'est pas parce que les sujets qui les ont reçus ont eux-mêmes subi [5] quelque chose, mais parce que chacune des qualités que l'on a mentionnées est capable de produire une impression passive sur les sens. En effet, la douceur produit une impression passive dans le sens du goût, la chaleur dans le toucher, et de même aussi pour les autres.

Cependant, la blancheur, la noirceur et les autres couleurs [10] ne sont pas appelées effets qualitatifs de la même façon que celles qu'on a mentionnées, mais parce que elles-mêmes ont été produites par une affection subie. En tout cas, il est clair que beaucoup de changements de couleur se produisent du fait d'une affection subie. En effet, on devient rouge lorsqu'on a honte et pâle lorsqu'on a peur, et ainsi de suite, de sorte que s'il est dans la nature de quelqu'un, du fait de certaines concomitances naturelles, [15] d'éprouver une affection de cette sorte, il est probable qu'il aura la couleur correspondante. Car quelle que soit la disposition qui se produit en fait dans le corps à l'occasion de cet accès de honte, la même disposition pourrait se produire du fait de la constitution naturelle de l'individu, de sorte qu'une couleur semblable se produira naturellement. Parmi [20] les concomitances de ce genre, à vrai dire, on appelle qualités celles qui tirent leur origine de certaines affections difficiles à changer et tout à fait stables : si le teint pâle ou foncé fait partie de la constitution naturelle de l'individu, on l'appelle une qualité, car nous sommes qualifiés d'après cela ; et si ces mêmes caractères – le teint pâle ou foncé – [25] sont apparus du fait d'une longue maladie ou de la brûlure du Soleil et s'ils ne passent pas facilement, voire s'ils durent toute la vie, on les appellera également des qualités, car, de la même façon, nous sommes qualifiés d'après cela. Mais tout ce qui se produit à partir de conditions qui sont facilement supprimées et qui passent rapidement, on appelle cela des affections. Car les gens ne sont pas qualifiés [30] d'après celles-ci : celui qui rougit parce qu'il a honte, on ne l'appelle pas « rougeaud », ni « blafard » celui qui pâlit parce qu'il a peur, mais on dit plutôt qu'ils ont subi une certaine affection, si bien que des termes de cette sorte sont appelés des affections et non pas

des qualités.

D'une façon semblable à celle-ci, on parle également d'effets qualitatifs et d'affections à propos de l'âme. [35] En effet, tout ce qui, au cours d'un processus de génération, est apparu immédiatement à partir de certaines affections, cela s'appelle des qualités, comme l'égarément [10a] dû à la folie, la colère et les phénomènes de cette sorte ; car certaines personnes sont qualifiées à partir de ceux-ci : < on dit qu'elles sont > colériques ou folles. Il en va de même pour tous les égarements qui ne sont pas naturels mais qui sont apparus à partir d'autres circonstances, et qui sont difficiles à changer, voire tout à fait immuables : [5] de tels phénomènes sont également des qualités, car certaines personnes sont qualifiées d'après eux. Mais tout ce qui est apparu à partir de conditions qui s'installent rapidement, on appelle cela des affections, par exemple si quelqu'un est plus porté à la colère quand il éprouve du chagrin : car on n'appelle pas colérique celui qui est plus porté à la colère lorsqu'il se trouve dans une telle affection, mais on dit plutôt qu'il a éprouvé une affection. De sorte que de tels phénomènes sont appelés des affections, [10] mais non pas des qualités.

Configurations spatiales

Un quatrième genre de qualité, c'est la figure, et la forme qui est présente dans chaque chose particulière et, outre cela, la forme droite et la forme courbe, et tout ce qui peut être semblable à celles-ci. En effet, on dit que quelque chose est qualifié d'après chacun de ces termes ; car quelque chose est qualifié par le fait que c'est [15] triangulaire ou carré, ou que c'est droit ou courbe, et chaque chose est qualifiée d'après sa figure.

« Qualités » simplement apparentes

On peut penser que *rare* et *dense*, *rugueux* et *lisse*, indiquent un certain être qualifié ; mais il semble bien que des termes de cette sorte tombent en dehors de la division des genres de la qualité. En effet, [20] chacun de ces deux couples de termes paraît plutôt indiquer une position des parties. Car une chose est dense parce que ses parties sont rapprochées les unes des autres, rare parce qu'elles sont éloignées les unes des autres ; et elle est lisse parce que ses parties sont en quelque sorte disposées suivant une ligne droite, et rugueuse parce que telle de ses parties dépasse alors que telle autre est en retrait.

[25] Certes, on pourrait peut-être découvrir une autre sorte de qualités ; mais en tout cas celles qui se disent le plus sont, à peu près, celles que nous avons énumérées.

Les termes qualifiés

Sont donc des qualités les termes que l'on a mentionnés ; et sont qualifiés les objets dont on parle de façon dérivée d'après ceux-ci, ou de toute autre façon à partir d'eux. De fait, dans la plupart des cas et pour ainsi dire dans tous, ces termes <qualifiés> [30] se disent de façon dérivée, ainsi *blanc* à partir de la *blancheur*, *lettré* à partir des *lettres* et *juste* à partir de la *justice*, et de même pour les autres. Dans quelques cas cependant, parce qu'il n'existe pas de nom établi pour désigner les qualités, il n'est pas possible que le qualifié se dise de manière dérivée à partir de celles-ci. Par exemple le *bon coureur* ou le *bon pugiliste* [35], lorsqu'ils sont appelés ainsi en raison d'une capacité naturelle, ne sont pas nommés de façon [10b] dérivée à partir d'une qualité, car il n'existe pas de noms établis pour désigner les capacités d'après lesquelles ceux-ci sont qualifiés, comme il en existe pour les compétences techniques d'après lesquelles on appelle *bons pugilistes* ou *bons lutteurs* ceux qui sont tels du fait d'une disposition <acquise>. Car on parle d'une science du pugilat et d'une science de la lutte, et ceux [5] qui sont disposés <à bien pratiquer ces exercices> sont appelés ainsi de façon dérivée à partir de celles-ci. Parfois, alors même qu'il existe un nom établi, le sujet qui est qualifié d'après cette qualité n'est pas nommé de façon dérivée : ainsi l'homme de bien, à partir de la vertu. Car c'est parce que l'on possède la vertu que l'on est dit homme de bien, mais ce terme ne se dit pas de façon dérivée à partir de la vertu ; mais une telle situation ne se rencontre pas souvent. Ainsi donc, on dit [10] que sont qualifiés les termes qui se disent de façon dérivée à partir des qualités que l'on a mentionnées, ou de toute autre façon à partir de celles-ci.

Propriétés topiques des termes qualifiés

Il y a aussi de la contrariété dans le domaine de la qualification : ainsi la justice est le contraire de l'injustice, la blancheur de la noirceur, et de même pour les autres ; et sont contraires également les termes qui sont qualifiés d'après ces qualités : par exemple, [15] l'injuste est le contraire du juste, et le blanc du noir. Mais une telle situation ne se produit pas pour tous les cas, car il n'existe rien qui soit

contraire au rouge, au pâle ou aux couleurs de cette sorte, bien que ce soient des qualités.

En outre lorsque, de deux contraires, l'un est un terme qualifié, l'autre aussi sera un terme qualifié. C'est clair si l'on s'appuie sur les autres types de prédication : si par exemple [20] la justice est le contraire de l'injustice et si la justice est un terme qualifié, alors l'injustice elle aussi sera un terme qualifié. Car aucun des autres types de prédication ne s'appliquera convenablement à l'injustice : elle n'est ni une quantité, ni un terme relatif, ni un quelque part, ni en général aucun terme de cette sorte, mais rien d'autre qu'un terme qualifié. Et il en va de même des autres contraires selon [25] la qualité.

Les termes qualifiés admettent aussi le plus et le moins. En effet, on dit qu'une chose est plus blanche ou moins blanche qu'une autre, ou plus juste qu'une autre. Et cela admet l'accroissement, car quelque chose qui est blanc peut devenir encore plus blanc ; non pas [30] dans tous les cas cependant, mais dans la plupart ; car on pourrait se poser la question de savoir si l'on peut dire qu'une justice est *plus* ou *moins justice* qu'une autre justice, et de même pour les autres dispositions. Car certains expriment un désaccord au sujet des termes de cette sorte ; en effet ils nient absolument qu'on puisse dire qu'une justice est *plus* ou *moins justice* qu'une autre justice, ou une santé qu'une autre santé, [35] mais ils disent cependant qu'un homme peut avoir moins de santé qu'un autre, et qu'un homme [11a] peut avoir moins de justice qu'un autre, et de même pour ce qui est de savoir lire et des autres dispositions. Mais donc tous les termes qui sont qualifiés d'après celles-ci, eux, admettent incontestablement le plus et le moins. Car on dit qu'un homme sait mieux lire qu'un autre, ou qu'il est plus juste ou [5] en meilleure santé, et de même pour les autres. Mais on estime que le triangulaire et le carré n'admettent pas le plus, ni aucune des autres figures. En effet, les objets auxquels s'applique l'énonciation du triangle ou celle du cercle sont tous de la même façon des triangles ou des cercles, et quant à ceux qui ne l'admettent pas, on ne dira d'aucun d'entre eux [10] qu'il est davantage cercle ou triangle qu'un autre. En effet, le carré n'est pas du tout *plus un cercle* que le rectangle, car l'énonciation du cercle ne s'applique ni à l'un ni à l'autre. Et en général, lorsque de deux termes ni l'un ni l'autre n'admet l'énonciation d'un objet donné, on ne dira pas que l'un des deux est plus cela que l'autre. Donc les termes qualifiés n'admettent pas tous le plus et le moins.

[15] Parmi les traits que l'on a mentionnés, aucun n'est propre à la qualité ; en revanche, *semblable* ou *dissemblable* se disent seulement d'après des qualités. En effet, une chose n'est semblable à une autre d'après rien d'autre que ce qui fait qu'elle est qualifiée de telle façon. Par conséquent le fait que *semblable* et *dissemblable* se disent d'après

elle, sera propre à la qualité.

[20] Il ne faut pas être troublé par la crainte qu'on nous dise que, alors que nous avons annoncé un exposé au sujet de la qualité, nous avons inclus dans notre énumération de nombreux termes relatifs – car les états et les dispositions seraient des relatifs. De fait, pour presque tous les termes de cette sorte, leurs genres se disent relativement à quelque chose ; mais ce n'est le cas pour aucun des termes singuliers. En effet [25], la science, qui est un genre, est dite être cela même qu'elle est, de quelque chose d'autre (on dit en effet qu'elle est science de quelque chose) ; mais parmi les sciences particulières, aucune n'est dite être cela même qu'elle est, d'autre chose. Ainsi on ne dit pas que la grammaire est la grammaire de quelque chose, ni la musique la musique de quelque chose, mais on dira tout au plus qu'elles aussi sont relatives à quelque chose en les considérant du point de vue de leur genre. Ainsi, on dit que la grammaire [30] est la science de quelque chose, non pas la grammaire de quelque chose, et la musique la science de quelque chose, non la musique de quelque chose ; de sorte que les sciences particulières ne sont pas au nombre des relatifs. Or c'est par les sciences particulières que nous sommes qualifiés, car c'est aussi elles que nous possédons : en effet, on dit que nous sommes savants parce que nous possédons l'une des sciences particulières. De sorte que [35] celles-ci, les sciences particulières, seront également les qualités d'après lesquelles précisément nous sommes qualifiés¹ ; or elles ne font pas partie des relatifs.

De plus, s'il arrive que le même terme soit à la fois un terme qualifié et un terme relatif, il n'y a rien d'étrange à le compter dans les deux genres.

Chapitre 9

« Faire » et « subir »

[11b] Faire et subir admettent eux aussi la contrariété ainsi que le plus et le moins. En effet, chauffer est le contraire de refroidir, être chauffé, d'être refroidi, et éprouver du plaisir, d'éprouver de la peine, de sorte que tous admettent la contrariété. Et [5] ils admettent aussi le plus et le moins : car il est possible de chauffer plus et moins, et d'être chauffé plus et moins. Donc faire et subir admettent le plus et le moins.

Les autres catégories

Au sujet de ces termes, voilà tout ce qui a été dit. Mais on a également dit quelque chose au sujet de *être dans une position* au chapitre des termes relatifs, à savoir que cela se dit de façon dérivée [10] à partir des positions. Quant aux termes restants – à *un certain moment*, *quelque part* et *avoir* –, du fait qu'ils sont tout à fait clairs, on ne dit rien de plus à leur sujet que ce qui a été dit au début, à savoir que *avoir* indique le fait d'être chaussé ou armé ; *quelque part*, c'est par exemple au Lycée, et tout le reste de ce qui a été dit à leur sujet.

Chapitre 10

Les quatre types d'opposition

[15] Au sujet des genres que l'on a présentés au début, ce qui a été dit est suffisant¹ ; mais il faut parler des opposés et dire de combien de façons des termes s'opposent ordinairement.

On dit qu'un terme s'oppose à un autre de quatre façons : soit comme les termes relatifs, soit comme les contraires, soit comme la privation et la possession, soit comme l'affirmation et la négation. Et pour le dire sommairement, [20] voici ce qu'est chacune de ces oppositions : le double s'oppose à la moitié à la façon des relatifs, le mal s'oppose au bien à la façon des contraires, la cécité et la vue s'opposent selon la privation et la possession, et *il est assis*, *il n'est pas assis*, s'opposent à la façon de l'affirmation et de la négation.

Les relatifs

Tous les termes, donc, qui s'opposent à la façon des relatifs sont dits être cela même qu'ils sont [25] de leurs opposés, ou se rapportent à eux de quelque autre façon. Ainsi on dit que le double est cela même qu'il est, à savoir double, de l'autre terme de l'opposition ; en effet, il est double de quelque chose. La connaissance aussi s'oppose à l'objet de connaissance à la façon des relatifs ; et certes on dit que la connaissance est cela même qu'elle est de l'objet de connaissance, et on dit que l'objet de connaissance est cela même qu'il est par rapport à son [30] opposé, la connaissance. En effet, l'objet de connaissance est connu par quelque chose, à savoir la connaissance. Ainsi donc tous les termes qui s'opposent à la façon des relatifs sont dits être ce qu'ils sont de l'autre terme de l'opposition, ou se disent d'une façon ou d'une autre les uns par rapport aux autres.

Les contraires

Quant à ceux qui s'opposent à la façon des contraires, on ne dit nullement qu'ils sont cela même qu'ils sont les uns des autres, [35] mais on dit qu'ils sont le contraire les uns des autres. Car on ne dit pas que le bien est le bien du mal, mais que c'est son contraire ; ni que le blanc est le blanc du noir, mais que c'est son contraire ; de sorte que ces oppositions diffèrent entre elles.

Parmi les contraires, tous ceux qui sont constitués [12a] de telle sorte qu'il est nécessaire que soit l'un soit l'autre se trouve dans les objets où ils existent par nature ou auxquels ils s'appliquent, pour ces termes-là il n'y a aucun intermédiaire entre eux ; et quant à ceux dont il n'est pas nécessaire que soit l'un soit l'autre existe, entre ceux-ci il existe toujours quelque chose d'intermédiaire. Ainsi, la maladie et la santé existent par nature dans le corps d'un animal, [5] et il est nécessaire que l'une ou l'autre appartienne au corps de l'animal, soit la maladie, soit la santé ; et l'impair et le pair s'appliquent au nombre, et il est nécessaire que l'un ou l'autre appartienne au nombre, soit l'impair, soit le pair ; et il n'y a pas d'intermédiaire entre ces termes, ni entre la maladie et la santé, ni entre le pair et l'impair. En revanche, pour les termes [10] dont il n'est pas nécessaire que l'un ou l'autre appartienne à un sujet donné, il y a quelque chose d'intermédiaire entre eux. Ainsi le noir et le blanc existent par nature dans un corps, et il n'est certes pas nécessaire que l'un ou l'autre d'entre eux appartienne au corps ; en effet, tout corps n'est pas soit noir, soit blanc. De même, mauvais et bon s'appliquent à la fois à un homme et à [15] beaucoup d'autres objets ; or il n'est pas nécessaire que l'un ou l'autre d'entre eux appartiennent à ces objets auxquels on les applique, car toutes choses ne sont pas soit mauvaises soit bonnes. Et il y a certes quelque chose d'intermédiaire entre ces termes : entre le blanc et le noir, par exemple, il y a le gris, le pâle et toutes les autres couleurs, et entre le mauvais et le bon il y a ce qui n'est ni mauvais ni [20] bon. (Dans certains cas, il existe un nom établi pour les intermédiaires ; ainsi, les intermédiaires entre le blanc et le noir sont le gris, le pâle et les autres couleurs de cette sorte ; dans d'autres cas, il n'est pas facile de rendre l'intermédiaire au moyen d'un nom, mais on le définit par la négation des deux termes extrêmes, par exemple : « ce qui n'est ni bon ni mauvais » et [25] « ni juste ni injuste ».)

La privation et la possession

La privation et la possession se disent à propos d'une même chose,

par exemple la vue et la cécité se disent de l'œil ; et pour le dire de façon générale, l'une et l'autre se disent à propos de l'objet dans lequel la possession existe par nature. Nous disons que l'un des objets susceptibles de recevoir cet état [30] en est privé, chaque fois que cet état n'existe pas du tout dans un sujet où il devrait exister par nature, et au moment où ce sujet devrait le posséder par nature. Nous n'appelons pas *édenté* ce qui n'a pas de dents ou *aveugle* ce qui ne possède pas la vue, mais ce qui ne les possède pas au moment où par nature il devrait les posséder. En effet, certains êtres, à leur naissance, ne possèdent pas la vue et n'ont pas de dents, mais on ne dit pas qu'ils sont édentés ni aveugles. [35] Mais être privé et posséder ne sont pas la même chose que la possession et la privation : car la possession c'est la vue et la privation c'est la cécité ; mais posséder la vue n'est pas identique à la vue, et être aveugle n'est pas identique à la cécité. Car la cécité est une privation, et être aveugle, c'est être privé, ce n'est pas une privation ; et d'ailleurs, si la cécité était [40] identique à être aveugle, on pourrait appliquer les deux termes au même sujet. Mais on dit que l'homme est aveugle, alors qu'on [12b] ne dit jamais que l'homme est une cécité. Mais on estime que ces termes eux aussi, être privé et posséder, s'opposent à la façon de la privation et de la possession, car le mode d'opposition est le même : être aveugle s'oppose à posséder la vue de la même façon que [5] la cécité s'oppose à la vue.

(Ce à quoi l'affirmation et la négation font référence n'est pas non plus la même chose que l'affirmation et la négation. Car l'affirmation est un énoncé affirmatif et la négation un énoncé négatif, alors qu'aucun des faits auxquels l'affirmation et la négation font référence n'est [10] un énoncé. Mais on dit que ces faits, eux aussi, s'opposent les uns aux autres à la façon de l'affirmation et la négation ; et de fait, dans ce cas, le mode d'opposition est le même. Tout comme l'affirmation est opposée par rapport à la négation, par exemple *il est assis* à *il n'est pas assis*, de même [15] l'état de choses auquel réfère chacun de ces énoncés s'oppose à un autre ; *être assis* s'oppose à *ne pas être assis*.)

Que d'autre part la privation et la possession ne s'opposent pas à la façon des relatifs, c'est manifeste ; car on ne dit pas que l'une d'elles est cela même qu'elle est, de son opposé. En effet, la vue n'est pas la vue de la cécité, et en général elle ne se dit relativement à elle en aucune façon ; et de même on ne dirait pas non plus [20] que la cécité soit la cécité de la vue ; on dit que la cécité est la privation de la vue, mais on ne dit pas qu'elle est la cécité de la vue. En outre, tous les termes relatifs se disent relativement à un terme qui a avec eux la relation réciproque, de sorte que si vraiment la cécité faisait partie des relatifs, le terme par rapport auquel elle se dirait aurait avec elle la

relation réciproque ; mais il n'y a pas de réciprocité : en effet, on ne dit pas que la vue [25] soit la vue de la cécité.

Ce que l'on dit d'après la privation et d'après la possession ne s'oppose pas non plus à la façon des contraires, comme on le verra clairement à partir de ceci. En effet, de deux contraires entre lesquels il n'y a pas d'intermédiaire, il est nécessaire que dans chaque cas l'un ou l'autre existe dans les sujets où ils existent par nature et auxquels ils s'appliquent. [30] Car on a dit qu'il n'y a aucun intermédiaire entre deux termes lorsqu'il est nécessaire que l'un ou l'autre appartienne à un sujet capable de les recevoir, comme dans le cas de la maladie et de la santé, ou de l'impair et du pair. Mais pour les termes entre lesquels il existe quelque chose d'intermédiaire, il n'est nullement nécessaire que l'un ou l'autre appartienne à tout sujet <capable de les recevoir> ; en effet, il n'est pas nécessaire que tout sujet capable de les recevoir soit noir ou blanc, froid ou chaud. Car rien [35] n'empêche qu'il existe quelque chose d'intermédiaire entre ces termes. De plus, même pour ceux-ci, on a dit qu'il y a quelque chose d'intermédiaire entre deux termes lorsqu'il n'est pas nécessaire que l'un d'eux appartienne au sujet capable de les recevoir, si ce n'est ceux à qui l'un des deux appartient par nature, comme être chaud appartient au feu et être blanc à la neige. Dans ces cas, il est nécessaire que l'un des deux exclusivement appartienne au sujet, et non pas [40] l'un ou l'autre selon le cas, car il n'est pas possible que le feu soit froid ou la neige noire, de sorte qu'il est nécessaire, non pas que l'un ou l'autre [13a] appartienne à tout sujet capable de les recevoir, mais seulement aux sujets auxquels l'un des deux appartient par nature ; et, dans ce cas, c'est exclusivement l'un des deux contraires qui lui appartient, et non pas l'un ou l'autre selon le cas.

Alors que dans le cas de la privation et de la possession, aucune des deux éventualités que l'on vient d'exposer ne se vérifie. En effet, il n'est pas toujours nécessaire que [5] l'un des deux appartienne au sujet capable de les recevoir. Car d'un être qui n'est pas encore naturellement en situation de posséder la vue, on ne dit ni qu'il est aveugle ni qu'il possède la vue, de sorte que ces termes ne feraient pas partie de cette sorte de contraires entre lesquels il n'y a aucun intermédiaire. Mais ils ne font pas partie non plus de ceux entre lesquels il existe quelque chose d'intermédiaire. Car il est nécessaire que l'un ou l'autre appartienne à tout sujet capable de les recevoir à un moment donné. Car à partir du moment où [10] un animal est par nature en situation de posséder la vue, alors on dira ou bien qu'il est aveugle ou bien qu'il possède la vue, et non pas l'un des deux exclusivement, mais l'un ou l'autre selon le cas. En effet, il n'est pas nécessaire qu'il soit aveugle ni qu'il possède la vue, mais l'un ou l'autre selon le cas. Alors que pour les contraires entre lesquels il existe

quelque chose d'intermédiaire, on a dit qu'il n'est pas nécessaire que l'un ou l'autre appartienne à tout sujet, mais seulement à certains, [15] et, dans ce cas, l'un des deux exclusivement. De sorte qu'il est clair que les termes qui sont opposés selon la privation et la possession ne s'opposent d'aucune des façons dont les contraires s'opposent.

De plus, dans le cas des contraires, il est possible que se produise un changement de l'un en l'autre cependant que le sujet qui les reçoit subsiste, excepté dans le cas où un seul [20] des contraires appartient à une certaine nature, comme le fait d'être chaud appartient au feu. Et de fait, celui qui est en bonne santé peut tomber malade, ce qui est blanc peut devenir noir et ce qui est froid devenir chaud, et on peut devenir mauvais alors qu'on était bon et bon alors qu'on était mauvais (car l'homme mauvais que l'on conduit à des occupations et à des propos meilleurs peut progresser, ne serait-ce qu'un peu, [25] vers l'amélioration ; et une fois que l'on a fait ne serait-ce qu'un petit progrès, il est clair qu'on pourrait changer complètement, ou bien faire un progrès très important. Car on devient toujours plus apte à changer facilement vers la vertu, si petit que soit le progrès qu'on aura fait pour commencer, de sorte qu'il est vraisemblable qu'on puisse progresser encore davantage. Et lorsque cela se reproduit constamment, [30] on passe complètement dans l'état opposé si l'on n'en est pas empêché par le temps). Alors que dans le cas de la privation et de la possession, il n'est pas possible qu'il se produise de changement de l'une vers l'autre. Certes, il y a un changement à partir de la possession vers la privation, mais à partir de la privation vers la possession c'est impossible. En effet, quand on est devenu aveugle, [35] on ne recouvre pas la vue, quand on est chauve on ne redevient pas chevelu et quand on est édenté il ne vous repousse pas de dents.

L'affirmation et la négation

Pour tous les termes qui sont opposés à la façon de l'affirmation et de la négation, [13b] il est manifeste qu'ils ne s'opposent d'aucune des façons que l'on a dites. Car c'est seulement dans ce cas qu'il est nécessaire qu'à chaque fois l'un de ces opposés soit vrai et l'autre faux. En effet, que nécessairement et à chaque fois l'un des deux opposés soit vrai et l'autre faux, cela n'arrive ni dans le cas des contraires, ni dans celui [5] des relatifs, ni dans celui de la possession et de la privation : par exemple la santé et la maladie sont des termes contraires, et certes aucune d'elles n'est ni vraie ni fausse ; de même aussi le double et la moitié s'opposent à la façon de relatifs, et aucun d'eux n'est ni vrai ni faux, pas plus, certes, que les termes qui sont opposés selon la privation et la possession, comme la vue et [10] la

cécité ; et d'une façon générale, aucun des termes qui sont dits sans aucune combinaison n'est vrai ou faux. Or tous les couples d'opposés que l'on a mentionnés se disent sans combinaison.

Cependant, on peut penser qu'une situation de ce genre se produira bel et bien dans le cas des contraires qui sont dits selon une combinaison ; car *Socrate-bien-portant* est le contraire de *Socrate-malade*. [15] Or dans ce cas non plus il n'est pas toujours nécessaire que l'un soit vrai et l'autre faux. En effet, lorsque Socrate existe, l'un sera vrai et l'autre faux, mais lorsqu'il n'existe pas les deux sont faux : car ni *Socrate-malade* ni *Socrate-bien-portant* n'est vrai lorsque Socrate lui-même n'existe absolument pas. [20] Dans le cas de la privation et de la possession, assurément, lorsque le sujet n'existe pas du tout, aucun des deux contraires n'est vrai, mais lorsqu'il existe, ce n'est pas toujours le cas que l'un des deux soit vrai. Car *Socrate-possédant la vue* est opposé à *Socrate-aveugle* à la façon de la privation et de la possession, et même s'il existe il n'est certes pas nécessaire que l'un des deux soit vrai ou faux : en effet, lorsque Socrate [25] n'est pas encore en situation d'avoir la vue, les deux sont faux. Et lorsque Socrate n'est pas du tout, de cette façon aussi les deux – *il possède la vue* et *il est aveugle* – sont faux. Alors que pour l'affirmation et la négation, en tout cas, que Socrate existe ou qu'il n'existe pas, chaque fois l'un des deux – *Socrate est malade* [30] et *Socrate n'est pas malade* – sera faux et l'autre vrai : lorsqu'il existe il est clair que l'une des deux propositions est vraie et l'autre fausse, et de même lorsqu'il n'existe pas. En effet, lorsqu'il n'existe pas il est faux qu'il soit malade et il est vrai qu'il n'est pas malade. De sorte que le fait que l'un des deux opposés soit vrai et l'autre faux, sera uniquement le propre de ces termes qui s'opposent à la façon de l'affirmation [35] et de la négation.

Chapitre 11

Quatre remarques additionnelles sur les contraires

Le contraire d'un bien est nécessairement un mal. C'est clair par induction sur les cas particuliers : ainsi la maladie est le contraire de la santé, [14a] la justice de l'injustice, la lâcheté du courage, et de même pour les autres. Mais le contraire d'un mal est tantôt un bien, tantôt un mal, car le contraire de l'insuffisance, qui est un mal, c'est l'excès, qui est le mal contraire ; et de même la moyenne est également contraire à l'un et à l'autre, et c'est un bien. Mais on ne peut remarquer [5] une telle situation que dans quelques cas, alors que le plus souvent c'est chaque fois un bien qui est le contraire d'un mal.

De plus, dans le cas des contraires il n'est pas nécessaire, si l'un des deux existe, que l'autre existe aussi. Car si tous les hommes sont en bonne santé, la santé existera, mais pas la maladie, et de même si tous sont blancs, [10] la blancheur existera, mais pas la noirceur. De plus, si *Socrate-bien-portant* est le contraire de *Socrate-malade*, et s'il n'est pas possible que les deux appartiennent ensemble au même sujet, il ne sera pas possible que, lorsque l'un des deux contraires existe, l'autre existe aussi, car si c'est le cas que *Socrate est bien-portant*, ce ne peut pas être le cas que *Socrate est malade*.

[15] Et il est clair aussi que les contraires se produisent par nature à propos d'un sujet qui est le même par l'espèce ou par le genre. En effet, la maladie et la santé se produisent dans le corps d'un animal, la blancheur et la noirceur dans un corps tout court, et la justice et l'injustice dans l'âme.

Et il est nécessaire que tous les contraires existent dans le même genre, [20], ou dans des genres contraires, ou qu'ils soient eux-mêmes des genres. En effet, le blanc et le noir appartiennent au même genre (car leur genre est la couleur) ; la justice et l'injustice appartiennent à des genres opposés (le genre de l'une est la vertu, et celui de l'autre est le vice) ; et le bien et le mal n'appartiennent pas à un genre, mais se

trouvent être eux-mêmes les genres [25] de certaines réalités.

Chapitre 12

L'antérieur

On dit que quelque chose est antérieur à quelque chose d'autre de quatre façons.

Premièrement et principalement, selon le temps, d'après lequel une chose est dite plus vieille ou plus ancienne qu'une autre : car on dit que quelque chose est plus vieux ou plus ancien parce que sa durée est plus longue.

Deuxièmement, on appelle antérieur [30] ce qui ne se convertit pas quant à l'implication d'existence. Par exemple, *un* est antérieur à *deux*. Car lorsque *deux* existe, il s'ensuit de ce seul fait que *un* existe, alors que si *un* existe, il n'est pas nécessaire que *deux* existe. De sorte qu'on ne peut pas obtenir par conversion l'implication de l'existence de l'autre terme à partir de celle de *un*. Et on estime que ce qui est tel que [35] l'implication d'existence ne se convertit pas à partir de lui, est antérieur.

Troisièmement, on dit que quelque chose est antérieur selon un certain ordre, comme c'est le cas dans les sciences et les discours. En effet, il y a de l'antérieur et du postérieur selon l'ordre dans les sciences démonstratives, car selon l'ordre les éléments viennent avant [14b] les constructions ; et dans <l'apprentissage de> la lecture les lettres viennent avant les syllabes. Et de même dans les discours ; en effet, selon l'ordre, l'exorde est antérieur au développement.

De plus, et en dehors de ce qu'on a dit, on estime que ce qui est meilleur et plus admirable [5] est antérieur par nature ; et de même la plupart des hommes ont l'habitude de déclarer que les plus estimés et ceux que le peuple aime le plus, sont les premiers parmi eux ; mais à vrai dire, cette façon de parler est sans doute la plus impropre.

Il y a donc à peu près tous les modes de l'antériorité qu'on a dits. [10] Mais on peut estimer qu'à côté de ceux-ci il existe encore un autre mode de l'antérieur. En effet, de deux termes entre lesquels

l'implication d'existence se convertit, on peut dire à bon droit que celui qui est pour l'autre en quelque façon cause de son être, est par nature antérieur. Qu'il existe des cas de cette sorte, c'est clair. En effet, le fait que *ceci est un homme* se convertit, [15] quant à l'implication d'existence, avec le fait que la proposition qui énonce cela est vraie. Car si c'est un homme, l'énoncé par lequel nous affirmons que c'est un homme est vrai ; et cela se convertit bien, car si l'énoncé par lequel nous affirmons que c'est un homme est vrai, alors c'est un homme. Mais la proposition vraie n'est aucunement la cause de l'existence du fait, alors que [20] le fait paraît être en quelque sorte la cause de ce que la proposition est vraie. Car c'est parce que le fait existe ou n'existe pas que la proposition est dite vraie ou fausse. De sorte qu'il y a cinq façons de dire qu'une chose est antérieure à une autre.

Chapitre 13

Le simultané

On dit que sont simultanées, au sens absolu et principal du terme, les choses dont la génération [25] a lieu dans le même temps, car aucune des deux n'est antérieure ou postérieure à l'autre. De telles réalités sont dites simultanées dans le temps.

Sont simultanés par nature tous les termes qui admettent la conversion de l'implication d'existence, et qui ne sont en aucune façon cause de l'être l'un pour l'autre. Ainsi dans le cas du double et de la moitié : en effet, ces termes [30] se convertissent, car lorsqu'il y a un double il y a une moitié et lorsqu'il y a une moitié il y a un double ; et d'autre part aucun des deux n'est cause de l'être pour l'autre.

Et on dit aussi que les termes qui proviennent du même genre par une délimitation réciproque sont simultanés par nature. On dit que des termes se délimitent [35] réciproquement lorsqu'ils sont déterminés par la même division, par exemple *ailé* par rapport à *pédestre* et *aquatique*. Car ces termes proviennent du même genre et se délimitent réciproquement les uns les autres ; en effet, *animal* se divise en ces termes (c'est-à-dire en *ailé*, *pédestre* et *aquatique*), et certes aucun d'eux n'est antérieur ou postérieur aux autres, mais on estime que [15a] des termes de cette sorte sont simultanés par nature. Et chacun de ces termes (par exemple *pédestre*, *ailé* et *aquatique*) peut à son tour être divisé en espèces ; celles-ci seront elles aussi simultanées par nature chaque fois qu'elles proviendront du même genre selon la même division. Mais les genres [5] sont toujours antérieurs aux espèces, car ils ne se convertissent pas avec elles quant à l'implication d'existence. Ainsi, si quelque chose est un être aquatique, c'est un animal, mais si c'est un animal, ce n'est pas nécessairement un être aquatique.

On dit donc que sont simultanés par nature les termes qui admettent la conversion de l'implication d'existence et dont aucun n'est en quoi

que ce soit [10] cause de l'être pour un autre ; ainsi que les termes qui proviennent du même genre par délimitation réciproque des uns par les autres. Et on appelle simultanés au sens absolu, ceux dont la génération a lieu dans le même temps.

Chapitre 14

Les espèces du changement

Il y a six espèces du changement : la génération, la corruption, l'accroissement, la diminution, l'altération et le changement selon le lieu.

[15] On voit bien que les autres espèces du changement sont distinctes les unes des autres (car la génération n'est pas corruption, et l'accroissement, la diminution ou le changement selon le lieu ne le sont pas non plus, et de même pour les autres¹), mais il y a une difficulté dans le cas de l'altération : <on pourrait soutenir> que l'altération de ce qui est altéré résulte nécessairement [20] de l'un des autres types de changement. Mais ce n'est pas vrai. Car il nous arrive d'être altéré selon pratiquement toutes les affections, ou selon la plupart d'entre elles, sans avoir part à aucun autre changement. En effet, ce qui change selon une affection ne doit pas nécessairement s'accroître ni diminuer, et pas davantage pour les autres changements, de sorte que [25] l'altération serait un changement distinct à côté des autres. Car si elle était identique <à l'un d'eux>, alors ce qui s'altère devrait par le fait même s'accroître, ou diminuer, ou il devrait s'ensuivre <par le fait même> l'une des autres formes de changement ; mais ce n'est pas nécessaire. Et de même aussi, ce qui s'accroît ou change selon l'une des autres formes de changement devrait s'altérer ; mais il y a des choses qui s'accroissent et qui [30] ne s'altèrent pas. Ainsi le carré, lorsqu'on lui ajoute une équerre, s'accroît, mais ne devient nullement <une figure> différente de ce qu'il était ; et de même pour les autres changements de cette sorte. Il en résulte que les changements seront distincts les uns des autres.

Qu'est-ce qui est le contraire d'un changement ?

[15b] Absolument parlant, le changement est le contraire du repos, mais les changements particuliers sont le contraire des changements particuliers : la corruption est le contraire de la génération, la diminution de l'accroissement, et le repos selon le lieu du changement selon le lieu, mais il semble bien que c'est surtout le changement [5] en direction du lieu opposé qui s'oppose en outre <à un changement de lieu donné> : ainsi le mouvement de haut en bas s'oppose au mouvement de bas en haut, et le mouvement de bas en haut au mouvement de haut en bas. Quant à la dernière des formes de changement que nous avons énumérées, il n'est pas facile d'expliquer quel est son contraire ; il semble plutôt qu'elle n'a aucun contraire, à moins qu'on ne dise que dans ce cas aussi on lui oppose le repos selon la qualité ou le changement en direction de ce qui est contraire dans l'ordre de la qualité, [10] de la même façon que dans le cas du changement selon le lieu on avait opposé le repos selon le lieu ou le changement en direction du lieu contraire. Car l'altération est le changement selon la qualité, de sorte que ce qui s'oppose à ce changement selon la qualité, c'est le repos selon la qualité ou le changement en direction du contraire < dans l'ordre > de la qualité. Par exemple [15], devenir blanc s'oppose à devenir noir ; en effet, une chose est altérée lorsqu'il se produit un changement vers les contraires dans l'ordre de la qualité.

Chapitre 15

« Avoir »

Avoir se dit de plusieurs façons. En effet, cela se dit soit au sens où l'on a un état et une disposition, ou quelque autre qualité (en effet, on dit que nous avons une connaissance scientifique ou une vertu) ; soit au sens où l'on a une quantité, [20] par exemple la grandeur que quelqu'un se trouve avoir (en effet, on dit qu'il a une taille de trois ou de quatre coudées) ; soit au sens où l'on a les choses que l'on porte sur le corps, comme un manteau ou une tunique, ou sur une partie du corps (par exemple on porte un anneau à la main) ; soit au sens où l'on a une partie de soi-même, comme une main ou un pied ; soit au sens de ce qui est contenu dans un récipient, comme le boisseau contient les grains de blé et la cruche contient le vin (en effet, [25] on dit que la cruche « a du vin » ou que le boisseau « a du grain », donc on dit que l'on a toutes ces choses-là au sens de ce qui est contenu dans un récipient) ; soit au sens où l'on a un bien (en effet, on dit que nous avons une maison ou un champ). On dit encore que nous avons une femme, et que la femme a un mari ; mais cette dernière façon d'employer le mot semble bien être la plus impropre. En disant, en effet, [30] que quelqu'un a une femme, nous n'indiquons rien d'autre que le fait qu'il vit avec elle.

Sans doute pourrait-on découvrir d'autres façons d'avoir, mais on a énuméré ici pratiquement toutes celles qui se disent d'habitude.

Sur l'interprétation

Chapitre 1

Principes

[16a] Il faut d'abord poser ce que sont le *nom* et le *rhème* ; ensuite ce que sont la *négation* et l'*affirmation* et ce que sont la *déclaration* et la *proposition*.

On sait d'une part que ce qui relève du son vocal est symbole des affections de l'âme et que les écrits sont symboles de ce qui relève du son vocal ; de même que tout le monde n'utilise pas les mêmes lettres, [5] tout le monde n'utilise pas non plus les mêmes vocables ; en revanche, ce dont ces symboles sont en premier lieu des signes¹ – les affections de l'âme – sont identiques pour tous, comme l'étaient déjà les choses auxquelles s'étaient assimilées les affections. Voilà des points qui ont déjà été traités dans les développements sur l'âme², comme relevant d'un autre sujet d'étude.

[10] D'autre part, dans l'âme il y a parfois pensée indépendamment de vérité ou de fausseté, mais parfois une pensée qui implique nécessairement l'attribution de l'une ou l'autre : il en va de même au niveau de la voix. En effet, le vrai et le faux concernent une composition ou une séparation ; en eux-mêmes, *noms* et *rhèmes* ressemblent à une pensée indépendante de toute composition ou séparation (ainsi *homme* ou *blanc*, sans aucun ajout : [15] de fait, ce n'est encore ni vrai ni faux). En voici une preuve : même *bouc-cerf* signifie quelque chose mais ce n'est encore ni vrai ni faux, à moins qu'on ne lui ajoute l'être ou le non-être, d'une façon absolue ou en relation au temps.

Chapitre 2

Le nom

Un *nom* est donc un vocable signifiant par convention, sans référence à un temps, [20] et dont aucune partie, considérée séparément, n'est signifiante. Dans *Beaucheval*, *-cheval* ne signifie rien en lui-même, alors qu'il le fait dans l'expression *un beau cheval*. Néanmoins, le cas des noms simples diffère de celui des noms composés. [25] Dans les premiers, en effet, une partie ne peut signifier d'aucune façon ; dans les seconds, une partie veut bien dire quelque chose, mais ne signifie rien séparée de l'ensemble : ainsi *-kélès* dans *vaisseau-corsaire* (*épaktrokélès*)¹.

Je dis *par convention* parce que aucun vocable n'est un nom par nature ; il ne l'est que lorsqu'il devient symbole de quelque chose, puisque aussi bien les bruits non scriptibles, comme ceux des bêtes, indiquent bien eux aussi quelque chose, mais qu'aucun d'eux n'est un nom.

[30] *Non-homme* n'est pas un *nom*. Il n'est d'ailleurs pas de nom établi pour cette expression : ce n'est ni une proposition, ni une négation. Disons qu'il s'agit d'un *nom indéfini*.

De Philon, à *Philon*, et tous [16b] les mots de ce genre ne sont pas des *noms* mais des *noms fléchis*. Pour tout le reste leur définition est la même que celle du nom mais, alors que le nom accompagné de *est*, *était*, *sera*, dit toujours vrai ou faux, avec *est*, *était*, *sera*, les noms fléchis ne disent ni vrai ni faux. Par exemple, *est* ou *n'est pas de Philon* : il n'y a encore là rien [5] de vrai ni de faux.

Chapitre 3

Le rhème

Un *rhème* est ce qui ajoute une signification temporelle et dont aucune partie ne signifie séparément ; et il est toujours signe de choses dites d'une autre. Je dis qu'il « ajoute une signification temporelle » : par exemple *santé* (*hugieia*) est un nom, *est-en-bonne-santé* (*hugiainēi*) est un rhème car il signifie en plus que *c'est un attribut maintenant*. Et je dis qu'un rhème est toujours [10] signe d'attributs : par exemple, de choses qu'on dit d'un sujet.

N'est-pas-en-bonne-santé, n'est-pas-malade : pour moi, ce ne sont pas des rhèmes. Bien sûr, cela ajoute une signification temporelle et cela appartient toujours à quelque chose. Mais il n'y a pas de nom établi pour cette espèce d'expression. Disons que ce sont des *rhèmes indéfinis*, [15] parce qu'ils peuvent appartenir de la même façon à n'importe quel existant ou non-existant.

De même *était-en-bonne-santé, sera-en-bonne-santé* ne sont pas des *rhèmes* mais des *rhèmes fléchis*. Les rhèmes fléchis diffèrent du rhème : c'est le temps présent que le rhème signifie en plus, tandis que les premiers signifient le temps qui entoure ce présent.

Donc lorsqu'ils sont émis eux-mêmes par eux-mêmes, les rhèmes valent pour des noms. [20] Ils signifient bien une chose déterminée (en effet, le locuteur arrête le mouvement de pensée et l'auditeur s'est mis en repos), mais ils ne signifient pas encore si cette chose est ou n'est pas. En effet, il n'est pas vrai que *être*, avec ou sans négation, soit le signe de la pensée d'une réalité, et ce n'est pas vrai non plus si l'on dit *étant* tout seul. En soi, *<être>* n'est rien, mais il ajoute le signe d'une composition qu'il [25] n'est pas possible de concevoir sans ses composants.

Chapitre 4

La proposition

Une *proposition* est du son vocal signifiant dont une certaine partie, prise séparément, est signifiante en tant que *parole* sans pour autant être une affirmation. Je m'explique : *homme* signifie une certaine chose, sans signifier que cette chose existe ou n'existe pas (on n'aura une affirmation ou une négation que si l'on ajoute quelque chose) ; [30] mais ce n'est pas le cas d'une syllabe isolée d'*homme* – pas plus que pour *-ris* dans *souris* : on n'a alors qu'un simple son. D'autre part, on l'a vu, dans les noms doubles, <une partie> signifie, mais ne signifie pas par elle-même.

D'autre part, toute proposition [17a] est signifiante non pas sur le mode d'un instrument mais, comme nous l'avons dit, sur le mode de la convention. Et ce n'est pas toute proposition qui est *déclarative*, mais celle dans laquelle on peut dire qu'il y a vérité ou fausseté. Or on ne peut le dire de toutes les propositions. Par exemple, la prière est une proposition, mais elle n'est ni vraie ni fausse. [5] Laissons donc de côté toutes les autres propositions (le point de vue de la rhétorique et de la poétique leur est plus approprié). C'est la proposition déclarative qui appartient à la présente étude.

Chapitre 5

La proposition déclarative et ses espèces

La première proposition déclarative qui forme une unité est l'affirmation, vient ensuite la négation. Toutes les autres forment une unité par conjonction.

Il est nécessaire que [10] toute proposition déclarative ait pour constituant un rhème ou un rhème fléchi. Ainsi, la proposition qui dit l'homme, à moins qu'on n'ajoute *est, était, sera* ou quelque chose de ce genre, n'est pas encore une proposition déclarative. (Par ailleurs la raison pour laquelle *animal terrestre bipède* forme un ensemble unique et non une pluralité, étant entendu que l'unité ne viendra pas de la contiguïté dans l'élocution, c'est à une autre étude qu'il appartient de le dire.) [15] Mais une proposition déclarative est unitaire soit quand elle indique une unité, soit quand elle est une par conjonction ; sont multiples celles qui indiquent non pas une unité mais une multiplicité ou celles qui ne sont pas conjointes.

Disons qu'un *nom* ou un *rhème* ne sont que des *paroles* puisqu'il n'est pas possible d'aboutir à une déclaration en ne faisant qu'indiquer quelque chose avec la voix, qu'on vous pose une question ou qu'on décide spontanément de parler. [20] Il y a donc d'une part la déclaration simple de paroles (on attribue ou l'on nie quelque chose à quelque chose) et d'autre part la déclaration qui est elle-même constituée de déclarations (dans laquelle entre par exemple une certaine proposition déjà constituée). La *déclaration simple*, c'est du son signifiant concernant la question de savoir si quelque chose est attribuée ou non, selon une distinction temporelle.

Chapitre 6

La contradiction

[25] L'*affirmation* est la déclaration d'une chose qu'on attribue à une autre. La *négation* est la déclaration d'une chose qu'on sépare d'une autre.

Puisqu'il est possible d'affirmer l'appartenant comme non-appartenant, le non-appartenant comme appartenant, l'appartenant comme appartenant et le non-appartenant comme non-appartenant – et cela vaut tout aussi bien pour les temps [30] en dehors du maintenant – on pourrait aussi bien nier tout ce qu'on a affirmé qu'affirmer tout ce qu'on a nié. Il s'ensuit clairement qu'à toute affirmation correspond une négation qui lui est opposée, et qu'à toute négation correspond une affirmation opposée. Appelons *contradiction* l'ensemble de l'affirmation et de la négation opposées entre elles. Je dis qu'est opposée à une autre, [35] une proposition qui affirme ou nie la même chose de la même chose ; < quand je dis « la même chose » >, j'exclus l'homonymie, et j'ajoute toutes les autres distinctions destinées à nous défendre des sophistes.

Chapitre 7

Contradiction universelle et contradiction particulière

Puisque, parmi les réalités <signifiées> les unes sont universelles, les autres particulières (par *universel* j'entends ce qui est par nature prédicat d'une pluralité, par *particulier* ce qui ne l'est pas : par exemple, *homme* [17b] est un universel, *Callias* est un particulier), nécessairement la déclaration positive ou négative d'un prédicat se fait tantôt pour un universel, tantôt pour un particulier. Par conséquent, si l'on fait des déclarations universelles d'attribution positive ou négative, sur un universel, on aura [5] des déclarations contraires : quand je dis *faire des déclarations universelles sur un universel*, j'entends par exemple *tout homme (est) blanc*, *aucun homme n'(est) blanc*. En revanche, lorsque les déclarations se font sur des universaux sans être universelles, elles ne sont pas contraires entre elles, encore que <leurs termes> puissent parfois indiquer des contraires. Quand je parle de *déclarations non universelles sur des universaux*, j'entends par exemple [10] *un homme (est) blanc* et *un homme n'(est) pas blanc*. En effet, bien que *homme* soit un *universel*, la déclaration n'est pas faite sur le mode universel (< dans *tout homme est blanc* >, *tout* ne signifie pas *universel* mais signifie *qu'on déclare universellement*). D'autre part, s'agissant du prédicat, la prédication universelle d'un universel n'est pas vraie : on n'aura aucune affirmation [15] qui prédique universellement un prédicat universel, par exemple en disant *tout homme (est) tout animal*.

Je dis donc qu'une affirmation est opposée de façon contradictoire à une négation quand, en signifiant un universel, elle s'oppose à une déclaration identique mais de forme non universelle : *tout homme est blanc/ce n'est pas tout homme qui est blanc*, *aucun homme n'est blanc/un certain homme est blanc*. [20] En revanche, je dis que sont opposées de façon contraire l'affirmation et la négation d'un universel, par exemple

tout homme est juste/aucun homme n'est juste. Aussi, je dis qu'il n'est pas possible que ces dernières soient vraies ensemble, mais peuvent l'être leurs opposées portant sur le même <universel> : [25] ainsi *ce n'est pas tout homme qui est blanc/un certain homme est blanc*. Donc tous les couples de déclarations contradictoires de forme universelle sur un universel sont nécessairement faits d'une déclaration vraie et d'une déclaration fausse ; comme c'est aussi le cas pour celles qui portent sur des particuliers : *Socrate est blanc/il n'est pas vrai que Socrate soit blanc*. Mais tous les <couples> de déclarations non universelles sur des universaux [30] ne comprennent pas toujours une déclaration vraie et une autre fausse ; en effet, il est vrai de dire en même temps qu'un *homme blanc est* et *n'est pas* ou qu'un *homme beau est* et *n'est pas*. (En effet, si un homme est laid, il n'est pas beau non plus ; et s'il devient quelque chose, il n'est pas encore cette chose.) Sans doute, à première vue cela pourrait paraître absurde ; [35] car *il n'est pas un homme blanc* semble signifier en même temps qu'*aucun homme n'est blanc*. Mais cela ne signifie pas la même chose et par nécessité, cela n'est pas en même temps.

D'autre part, il est manifeste qu'à une affirmation ne correspond qu'une seule négation. En effet, la négation doit nier cela même que [40] l'affirmation a affirmé d'un même sujet [18a] (particulier ou universel), que les deux déclarations soient sur le mode universel ou non. Je dis par exemple *Socrate est blanc/Socrate n'est pas blanc* (et si je nie autre chose du même sujet ou si je nie la même chose d'un autre sujet, ce ne sera pas la négation contradictoire de l'affirmation mais ce sera une autre négation) ; à *tout homme est blanc* correspond [5] *ce n'est pas tout homme qui est blanc*, à *un certain homme est blanc* correspond *aucun homme n'est blanc* et à *un homme est blanc* correspond *un homme n'est pas blanc*.

Donc, qu'il n'y ait qu'une seule négation qui s'oppose de façon contradictoire à une seule affirmation, et quelles sont ces déclarations, voilà qui a été dit ; et l'on a dit que [10] les déclarations contraires sont autre chose et quelles elles sont, que les déclarations contradictoires ne sont pas toujours vraie pour l'une et fausse pour l'autre (et pourquoi) mais qu'il arrive¹ que l'une soit vraie et l'autre fausse.

Chapitre 8

Déclaration une, déclaration plurielle

La déclaration, positive ou négative, est unique quand elle signifie une seule chose attribuée à un seul sujet et, dans le cas où celui-ci est un universel, qu'il soit énoncé de façon universelle ou non : par exemple [15] *tout homme est blanc/un homme n'est pas blanc, aucun homme n'est blanc/un certain homme est blanc* » (à condition que *blanc* ne signifie qu'une seule chose).

Si en revanche, un seul nom est établi pour deux choses, l'affirmation n'est pas unique – à moins que les deux choses n'en fassent qu'une. Ainsi, supposons qu'on dénomme un homme et un cheval du nom *livrée*, [20] *il y a une livrée blanche* n'est pas une affirmation unique. Cela ne fait aucune différence de dire cela ou de dire *il y a un cheval et un homme blancs*, ce qui revient à dire *il y a un cheval blanc et il y a un homme blanc*. Puisque donc ces déclarations signifient plusieurs choses et sont plusieurs, il est clair [25] que la première ou bien signifie plusieurs choses ou bien ne signifie rien – car il n'existe pas d'*homme-cheval*. En conséquence, même dans le cas de ces déclarations, on n'a pas nécessairement un élément du couple de contradictoires qui soit vrai et l'autre faux.

Chapitre 9

Les déterminations temporelles de la déclaration

Portant sur des choses présentes ou passées, l'affirmation ou la négation est nécessairement vraie ou fausse ; de plus, [30] lorsqu'elles affirment ou nient de façon universelle sur des universaux ou sur des particuliers, on a toujours l'une qui est vraie et l'autre fausse, comme on l'a dit ; tandis que, lorsqu'elles portent de façon non universelle sur des universaux, on n'a pas nécessairement l'une qui est vraie et l'autre fausse : tout cela a été dit.

En revanche, s'agissant de déclarations au futur sur des choses particulières, il n'en va pas de même. En effet, si toute affirmation et toute négation est vraie ou fausse, [35] nécessairement aussi tout ce qu'on dit existe ou n'existe pas. Supposons en effet, que l'un affirme que quelque chose sera, et que l'autre le nie : il est clair que nécessairement l'un des deux dira vrai, puisque toute affirmation est vraie ou fausse (en effet pour ce genre de déclarations, ce qu'on affirme et ce qu'on nie ne coexistera pas). De fait, s'il est vrai de dire de quelque chose qu'il est ou n'est pas blanc, il est nécessaire qu'il soit ou ne soit pas blanc, [18b] et s'il est ou n'est pas blanc, il était vrai soit de l'affirmer soit de le nier. Et si cela n'existe pas, c'est faux, et si c'est faux, cela n'existe pas, en sorte que nécessairement c'est l'affirmation ou la négation qui est vraie. [5] Mais alors, il n'est rien qui soit ou qui devienne par hasard, ni selon n'importe lequel des deux membres de l'alternative : il n'est rien qui sera ou ne sera pas, mais nécessairement tout sera, et pas selon n'importe lequel des deux membres de l'alternative (en effet c'est ou bien celui qui affirme ou bien celui qui nie qui dit vrai). <Sinon>, tout aurait pu aussi bien se produire ou ne pas se produire, car ce qui est ou sera selon l'un des

deux membres de l'alternative n'a pas plus de raison d'être selon l'un que selon l'autre.

De plus, si c'est [10] blanc maintenant, c'était vrai de dire auparavant « ce sera blanc », si bien que ce serait toujours vrai de dire « ce sera » de quoi que ce soit qui est passé. Mais si c'était toujours vrai de dire « cela est ou sera », il ne serait pas possible que cela ne soit pas dans le présent ni dans le futur. Et ce qui n'est pas susceptible de ne pas se produire, il est impossible que cela ne se produise pas ; et ce dont il est impossible qu'il ne se produise pas, se produit nécessairement. Donc pour toutes les choses [15] dites au futur, il serait nécessaire qu'elles se produisent. Mais alors, rien ne sera selon l'un des deux membres de l'alternative, non plus que par hasard. En effet, si c'était par hasard, cela ne serait pas par nécessité.

Mais il n'est pas possible non plus de dire qu'aucun des deux membres de l'alternative n'est vrai, par exemple que ne sont vrais ni *ce sera* ni *ce ne sera pas*, en arguant d'abord que la négation n'est pas vraie même si l'affirmation est fausse et que si celle-là est fausse, [20] il arrive que l'affirmation n'est pas vraie. En outre, s'il est vrai de dire que quelque chose est blanc et noir, il faut que les deux attributs existent, et s'il est vrai de dire qu'ils existeront demain, ils existeront demain. Et si l'on nie à la fois que quelque chose sera et ne sera pas demain, *selon n'importe lequel des deux membres de l'alternative* serait impossible : ainsi une bataille navale ; [25] une bataille navale devrait et ne devrait pas ne pas se produire.

Ce sont là, entre autres, les conséquences absurdes auxquelles on arrive en admettant que pour tout ensemble constitué d'une affirmation et d'une négation contradictoires portant de façon universelle sur des universaux comme sur des particuliers, nécessairement l'une est vraie et l'autre est fausse, et que rien [30] dans les choses en devenir n'est selon *n'importe lequel des deux membres de l'alternative*, et que tout est et devient par nécessité. En conséquence, on n'aurait pas besoin de délibérer ni de se donner du mal, une fois admis que si nous faisons telle chose, telle autre arrivera, et que si nous ne faisons pas telle chose, telle autre n'arrivera pas.

En fait, rien n'empêche que dans dix mille ans quelqu'un dise *ceci sera* et un autre *ceci ne sera pas* [35] de sorte que celle des deux déclarations qui alors serait vraie le serait par nécessité. Mais c'est sans importance d'avoir ou non énoncé les contradictoires, car il est clair que les choses sont comme elles sont, indépendamment de toute affirmation et négation. Ce n'est pas à cause de l'affirmation ou de la négation que *ceci sera* ou *ne sera pas*, et pas plus [19a] dans dix mille ans que *n'importe quand*. En conséquence, si dans toute la durée temporelle les choses étaient agencées de telle façon que l'une des deux déclarations soit vraie, nécessairement cela se produirait et

chacun des événements passés serait chaque fois en état de se produire nécessairement. En effet, au moment où ce serait vrai de dire [5] *ce sera*, cela ne serait pas susceptible de ne pas se produire ; et il aurait toujours été vrai de dire d'un événement passé *ce sera*.

Mais ce sont là des choses impossibles : nous voyons en effet qu'il y a un principe des choses futures dans notre délibération et notre action et qu'en général, il y a la possibilité d'être et de ne pas être dans ce qui n'est pas toujours en acte [10] et qui est susceptible à la fois de l'être et du non-être et par conséquent aussi du devenir et du ne pas devenir. Et pour nous il est clair que beaucoup de choses sont ainsi : par exemple que ce manteau a la possibilité d'être coupé en deux mais qu'il ne sera pas coupé en deux et sera complètement usé avant de pouvoir être coupé. Mais il a également [15] la possibilité de ne pas être coupé. En effet, le fait d'avoir été complètement usé auparavant ne lui appartiendrait pas s'il n'avait pas eu la possibilité de ne pas être coupé. En conséquence, s'agissant des autres événements qu'on dit selon cette possibilité, il est clair que toutes les choses ne sont pas et ne deviennent pas par nécessité, et que certaines sont autant susceptibles de se produire que de ne pas se produire [20] (et que ni l'affirmation ni la négation ne l'emporte en vérité <sur sa contradictoire>), tandis que d'autres choses sont la plupart du temps plus susceptibles de se réaliser selon l'un des deux membres de l'alternative, sans exclure que l'autre membre puisse l'emporter au lieu du premier.

Que l'étant soit quand il est et que le non-étant ne soit pas quand il n'est pas, c'est nécessaire. Néanmoins, il n'est pas nécessaire que tout étant soit ni que [25] tout non-étant ne soit pas. En effet, ce n'est pas la même chose de dire que tout étant est par nécessité quand il est et de dire absolument qu'il est par nécessité (et il en va de même pour le non-étant). Je tiens le même raisonnement s'agissant de la contradiction. Certes, *toute chose est ou n'est pas*, c'est une nécessité, et aussi *toute chose sera ou ne sera pas*. Mais l'énoncé séparé de l'un des deux membres de l'alternative n'est pas un énoncé nécessaire. Je dis par exemple [30] que nécessairement *demain il y aura ou il n'y aura pas une bataille navale*, mais que *demain une bataille navale se produira ou demain elle ne se produira pas* ne sont pas des énoncés nécessaires. Il est pourtant nécessaire qu'elle se produise ou ne se produise pas.

Par conséquent, puisque sont vrais les énoncés qui sont en accord avec la réalité des choses, il est clair pour toutes les choses susceptibles de se produire selon l'un ou l'autre membre de l'alternative et susceptibles de contraires, [35] nécessairement la contradiction <qui correspond> aura elle aussi la même modalité.

C'est le cas des choses qui ne sont pas toujours existantes ou qui ne sont pas toujours non existantes. Pour ces choses en effet, l'un des

deux membres de la contradiction est nécessairement vrai ou faux, mais ne l'est pas nécessairement celui-ci ou celui-là ; et même si l'un des deux a plus de chances d'être vrai, néanmoins, il n'est pas déjà vrai ou faux. **[19b]** En conséquence, il est clair que pour toutes affirmation et négation qui s'opposent entre elles on n'a pas nécessairement l'une qui est vraie et l'autre qui est fausse. En effet s'agissant de choses qui ne sont pas et qui peuvent être ou ne pas être, il n'en va pas comme pour les choses qui sont ; il en va comme je l'ai dit.

Chapitre 10

Les contradictions dans les déclarations à troisième élément

[5] <On a vu> qu'une affirmation est une déclaration signifiant une certaine chose sur une certaine autre, que cette dernière corresponde ou non à un nom ; on a vu aussi que le contenu de l'affirmation doit être une seule chose et porter sur une seule autre ; par ailleurs, on a dit auparavant ce qu'est le nom et ce pour quoi il n'est pas de nom : je dis que *non-homme* n'est pas un nom mais un nom indéfini (car, en un sens, l'indéfini signifie une chose unique), de même que [10] *n'est-pas-en-bonne-santé* n'est pas un rhème. Compte tenu de cela, toute affirmation sera constituée d'un <ensemble> « nom et rhème » ou d'un <ensemble> « nom indéfini et rhème ». Et sans rhème, on n'a aucune affirmation ni aucune négation.

Est, sera, était, devient et tous les mots de ce genre, sont des *rhèmes* par suite de ce qui a été établi : en effet, ils signifient en plus le temps. [15] En sorte que le premier ensemble affirmation-négation est : *un homme est/un homme n'est pas*, ensuite on a *un non-homme est/ un non-homme n'est pas* ; puis *tout homme est/tout homme n'est pas* et *tout non-homme est/tout non-homme n'est pas* et c'est la même chose pour les temps en dehors du présent.

Par ailleurs, lorsqu'on ajoute *est* au prédicat comme troisième élément, [20] les contrapositions se font de deux façons. Je dis par exemple *est juste un homme* : j'affirme que *est*, le troisième élément, entre en composition comme *nom* ou comme *rhème* dans l'affirmation¹.

On aura donc quatre <combinaisons> : pour deux d'entre elles, le rapport entre affirmation et négation correspondra à celui des propositions de privation, pour les deux autres, ce ne sera pas le cas. Je veux dire que < dans l'affirmation >, *est*[25] s'ajoutera à *juste* ou à

non juste et que ce sera aussi le cas dans la négation : on aura donc quatre combinaisons. On peut comprendre ce que je veux dire d'après le schéma suivant :

Est juste un homme a pour négation *N'est pas juste un homme*.

Est non juste un homme a pour négation *N'est pas non juste un homme*.

Dans ces cas, *est* et *n'est pas* s'ajoutent à *juste* et à *non juste*. [30] Les déclarations sont disposées comme on le dit dans les *Analytiques*.

Le rapport est le même si l'affirmation du nom est universelle :

Tout homme est juste [a pour négation] *Pas tout homme est juste*.

Tout homme est non juste / *Ce n'est pas tout homme qui est non juste*,

[35] sauf que les déclarations diamétralement opposées ne sont pas susceptibles de la même façon d'être vraies ensemble, mais qu'elles en sont parfois susceptibles. On a donc là deux couples de déclarations opposées et on en aura deux autres en ajoutant *non-homme* comme une sorte de sujet :

Est juste un non-homme / *N'est pas juste un non-homme*.

Est non juste un non-homme / *N'est pas non juste un non-homme*.

[20a] On n'aura pas d'autres contrapositions que celles-là. Et les dernières sont à considérer indépendamment des autres parce qu'elles utilisent *non-homme* comme nom.

Dans tous les cas où *est* ne convient pas, par exemple dans le cas de *être-en-bonne-santé* et de *marcher*, dans ces cas, on a le même effet [5] en les supposant employés avec *est*. Par exemple :

Est-en-bonne-santé tout homme / *N'est-pas-en-bonne-santé tout homme*.

Est-en-bonne-santé tout non-homme / *N'est-pas-en-bonne-santé tout non-homme*.

En effet, on ne doit pas dire *non tout homme* mais c'est à *homme* que la négation *non* doit être ajoutée. *Tout* ne signifie pas l'universel mais que la déclaration est universelle. [10] C'est clair à partir de ceci :

Est-en-bonne-santé un homme / *N'est-pas-en-bonne-santé un homme*.

Est-en-bonne-santé un non-homme / *N'est-pas-en-bonne-santé un non-homme*.

Ces déclarations diffèrent des précédentes en ce qu'elles ne sont pas universelles. En sorte que *tout* ou *aucun* ne signifie rien d'autre, quand on les ajoute, que l'affirmation ou la négation universelle du nom. Par conséquent², les autres éléments doivent être gardés tels quels.

[15] Puisque la négation contraire à l'affirmation *tout animal est juste* est celle qui signifie qu'*aucun animal n'est juste*, il est manifeste que ces déclarations ne seront jamais vraies ensemble – ni jamais vraies du même sujet – mais que celles qui sont opposées à celles-là seront parfois vraies en même temps :

Ce n'est pas tout animal [20] *qui est juste* / *Un certain animal est juste*.

Tout homme est non juste entraîne *Aucun homme n'est juste*.

Un certain homme est juste entraîne *Ce n'est pas tout homme qui est*

non juste (cette dernière déclaration étant opposée à *Tout homme est non juste*). Car il est nécessaire qu'il y ait un homme juste.

Il est manifeste que s'agissant aussi de déclarations sur des individus, si la réponse négative à une question est vraie, il sera vrai aussi de le dire par une affirmation : [25] *Est-ce que Socrate est savant ? – Non. Alors Socrate est non savant*. En revanche, si les déclarations portent sur des universaux, la déclaration positive semblable n'est pas vraie et c'est la négation qui est vraie. Ainsi : <après> *Est-ce que tout homme est savant ? – Non*, <si on dit> *Alors tout homme est non savant*, c'est faux et ce qui est vrai, c'est : *Il n'est pas vrai que tout homme soit savant*. [30] Cette dernière déclaration est l'opposée, et l'autre est la contraire.

On pourrait croire que des prédications opposées portant sur des noms et de rhèmes indéfinis sont comme des négations sans nom ou sans rhème (par exemple si l'on avait *non-homme* et *non-juste*). Mais elles n'en sont pas. En effet, la négation dit nécessairement toujours vrai ou faux [35] et celui qui dit *non-homme* ne dit rien de plus que <celui qui dit> *homme* : il a même moins dit quelque chose de vrai ou de faux, à moins qu'on n'ajoute quelque chose. *Tout non-homme est juste* n'a la signification d'aucune des déclarations précédentes, non plus que celle qui lui est opposée (*Pas tout non-homme est juste*). Mais *Tout non-juste est non homme* revient à dire *qu'aucun juste* [40] *n'est non homme*.

[20b] Quand on permute les noms et les rhèmes, la signification est la même : par exemple *est blanc un homme/un homme est blanc*. Si l'on n'a pas la même signification, on aura plusieurs négations pour une même <affirmation>. Mais on a déjà montré qu'il n'y a qu'une <négation> pour une seule <affirmation>. En effet, la négation de *est blanc un homme* [5] c'est *n'est pas blanc un homme. Est un homme blanc* : si ce n'est pas la même chose que *est blanc un homme*, la négation sera ou bien *n'est pas un non-homme blanc* ou bien *n'est pas un homme blanc* ; mais la première est la négation de *est un non-homme blanc*, l'autre la négation de *est blanc un homme*. [10] En sorte qu'on aura deux négations pour une seule affirmation. Par conséquent, c'est clair qu'en permutant nom et rhème, on obtient la même affirmation et la même négation.

Chapitre 11

Les déclarations plurielles

Le fait d'affirmer ou de nier une seule chose de plusieurs ou plusieurs choses d'une seule ne constitue pas [15] une affirmation ou une négation unique, à moins que le composé d'une pluralité ne fasse une unité. Par unité, je n'entends pas celle qui est donnée par un nom unique, mais celle qui naît de cette pluralité, sans qu'on ait pourtant une unité composée de cette pluralité ; ainsi on peut dire qu'*un homme est animal et bipède et apprivoisé*. En revanche, avec *blanc, homme, marcher*, on ne forme pas une unité : si bien qu'à supposer même qu'on affirme une seule chose de cette pluralité, [20] on n'aurait pas une affirmation unique. On n'aurait là qu'une unité phonique et une pluralité d'affirmations ; et à supposer qu'on prédique cette pluralité d'une seule chose, on aurait semblablement plusieurs affirmations. Par conséquent, puisque l'interrogation – j'entends l'interrogation dialectique – réclame une réponse à la prémisse, c'est-à-dire à un membre d'un couple de contradictoires (la prémisse est un membre d'un couple de contradictoires), on ne pourrait avoir une seule réponse à une interrogation [25] sur cette pluralité ; d'ailleurs ce ne serait pas non plus une seule interrogation, quand bien même <la réponse> serait vraie. J'en ai traité dans les *Topiques*. Et en même temps, il est clair aussi que l'interrogation « Qu'est-ce que c'est ? » n'est pas dialectique. Il faut que l'interrogation permette de choisir celle des deux contradictoires qu'on veut déclarer. Et il faut que celui qui interroge pose une question définie : [30] « L'homme est-il telle chose ou ne l'est-il pas ? »

Parmi les choses prédiquées ensemble, certaines forment comme une unité, pourtant constituée de choses prédicables séparément, et d'autres ne forment pas d'unité : d'où vient cette différence ?

De fait, il est vrai de dire séparément de l'homme qu'il *est un animal* et de dire séparément que *l'homme est bipède*, comme il est vrai de dire de façon unitaire qu'il *est un animal bipède* ; et il est vrai aussi de dire <de quelqu'un> qu'il *est un homme* et [35] qu'il *est blanc*, et de dire de façon unitaire qu'il *est un homme blanc* ; mais ce n'est plus vrai si l'on dit qu'il *est cordonnier* et qu'il *est bon*, de dire qu'il *est un bon cordonnier*¹. En effet, si l'on admet que parce que deux prédicats sont vrais, ils sont vrais aussi pris ensemble, il s'ensuivra beaucoup d'absurdités. Si dire de tel homme qu'il *est homme* et dire qu'il *est blanc* est vrai, le tout sera vrai aussi ; et s'il est blanc, le tout sera blanc aussi en sorte qu'on aura [40] *l'homme blanc blanc* et ainsi de suite à l'infini ; et si l'on peut dire [21a] qu'il *est cultivé, blanc et marchant*, on pourra aussi dire ces prédicats en les combinant de plusieurs manières. Et encore, si *Socrate est Socrate* et qu'il *est un homme*, on dira aussi qu'il *est un homme Socrate*, et s'il *est homme et bipède*, il sera aussi *un homme bipède*.

[5] Par conséquent, il est clair que si l'on pose de façon absolue que les combinaisons se produisent, il s'ensuit beaucoup d'absurdités. Mais disons à présent la façon dont il faut le poser.

En réalité, parmi les choses prédiquées et celles sur lesquelles on vient à prédiquer, toutes celles qui sont dites par accident, qu'elles soient dites de la même chose ou l'une de l'autre, ne seront pas une unité : [10] par exemple, [on dira] *un homme est blanc et cultivé*, mais *blanc* et *cultivé* ne forment pas une unité, puisque ce sont deux accidents pour une même chose. Et s'il est vrai de dire que *le blanc est cultivé*, *blanc cultivé* ne sera pas pour autant une unité. C'est par accident que le cultivé est blanc en sorte qu'il n'y aura pas de *blanc cultivé*. Pour cette raison aussi, on ne dira pas de façon absolue que *le cordonnier est bon*, [15] mais on dira de façon absolue qu'il *est un animal bipède* car ce n'est pas accidentel. On ne fera pas non plus une unité de tous les attributs inclus dans une autre chose : ni en répétant *blanc* plusieurs fois ni en disant que *l'homme est homme animal* ou *homme bipède* (*bipède* et *animal* sont contenus dans *homme*).

D'un autre côté, il peut être vrai de prédiquer de façon absolue <ces attributs> d'un individu déterminé, par exemple de dire que [20] *tel homme est homme* ou que *tel blanc est un homme blanc* – mais pas toujours cependant. Lorsque l'ajout contient l'un des opposés qui entraînent un couple de déclarations contradictoires, ce n'est pas vrai mais faux (par exemple, c'est faux de dire *un homme mort est un homme*) ; en revanche, lorsque ce n'est pas le cas, c'est vrai – disons plutôt que lorsque <l'ajout contient l'un de ces opposés> c'est toujours non vrai, et que, lorsqu'il ne le contient pas, ce n'est pas toujours vrai. [25] (C'est comme lorsqu'on dit *Homère est quelque chose* – par exemple *Homère est poète* : dit-on aussi qu'il *est*, ou non ?

En fait, on prédique *est* d'Homère de façon accidentelle car on dit *il est poète* et l'on ne prédique pas *est* de façon absolue.)

En conséquence, dans toutes les prédications qui ne contiennent pas un ensemble de contraires lorsque des formules [30] remplacent des noms qui par ailleurs seraient des prédicats absolus et non accidentels, dans tous ces cas, il sera vrai de dire que *<c'est> quelque chose* et que *<c'est> tout court* ; mais il n'est pas vrai de dire du *non-étant* que, parce qu'il est un pensable, il est un certain étant. De fait, on pense de lui, non pas qu'il est mais qu'il n'est pas.

Chapitre 12

Les déclarations modales et leurs contradictions

Après avoir fait ces distinctions, il faut examiner les rapports [35] entre les propositions déclarant que c'est possible et celles qui nient que ce soit possible, entre celles déclarant que c'est susceptible de se produire et celles qui le nient, et entre celles qui traitent de l'impossible et du nécessaire. L'examen présente certaines difficultés.

Nous admettons que dans les déclarations complexes, celles qui présentent une opposition interne (c'est-à-dire les contradictions) sont classées selon l'« être et le *ne pas être* » ; [21b] par exemple, la négation d'*être un homme*, c'est *ne pas être un homme* et non pas *être un non-homme*, la négation d'*être un homme blanc*, c'est *ne pas être un homme blanc* et non pas *être un homme non blanc* ; (si en effet, l'affirmation ou la négation pouvaient se faire sur n'importe quel membre, [5] il serait vrai de dire que le bois est un homme non blanc). Et puisqu'il en est ainsi, même dans tous les cas où l'on n'ajoute pas *être*, ce qui est dit à la place de *être* produira le même résultat : par exemple, pour *un homme marche* la négation ne sera pas un *non-homme marche* mais *un homme ne marche pas*. En effet, il n'y a pas de différence entre dire qu'*un homme marche* et dire qu'*un homme est marchant*. [10] En conséquence, si c'est ainsi dans tous les cas, la négation de *il est possible d'être* serait aussi *il est possible de ne pas être* et non pas *il n'est pas possible d'être*.

Mais on est d'avis que la même chose peut aussi bien être que ne pas être. En effet, tout ce qui peut être coupé peut aussi ne pas être coupé ; tout ce qui peut marcher peut aussi ne pas marcher. La raison, c'est que tout ce qui est possible de cette façon [15] n'est pas toujours en acte, en sorte que la négation pourra aussi lui appartenir. En effet,

ce qui est capable de marcher peut aussi ne pas marcher, et ce qui est visible peut aussi ne pas être vu. D'autre part, il est impossible que des paroles opposées dites d'une même chose soient vraies. Donc, ce n'est pas *il est possible de ne pas être* qui est la négation. [20] En effet, par suite de ce qui précède, ou bien on affirme et on nie la même chose en même temps d'une même chose, ou bien les affirmations et négations ne se produisent pas selon qu'on ajoute *être* ou *ne pas être*. Comme le premier membre de l'alternative est impossible, il faudrait donc choisir le second. Mais alors, la négation d'*il est possible d'être*, c'est *il n'est pas possible d'être*.

Le même raisonnement vaut pour *il est contingent d'être* : la négation c'est *il n'est pas contingent d'être*. [25] Et il en va de même pour les autres expressions du même genre, par exemple *il est nécessaire d'être* et *il est impossible d'être*. En fait, de même que dans les cas précédents *être* et *ne pas être* sont ajoutés tandis que *blanc* et *homme* sont les réalités sous-jacentes, ici, *être* devient comme un sous-jacent auquel on ajoute les déterminations *être possible*, *être contingent* et, de même que dans les cas précédents [30] c'est *être* ou *ne pas être* qui déterminent le vrai <ou le faux>, de même ici ces formules sont déterminantes, s'agissant de l'*être possible* ou de l'*être non possible*.

La négation d'*il est possible de ne pas être*, c'est *il n'est pas possible de ne pas être*. [35] C'est pourquoi on pourrait même croire qu'*il est possible d'être* et *il est possible de ne pas être* sont en rapport de consécution mutuelle puisque la même chose peut être et ne pas être. (De fait *il est possible d'être* et *il est possible de ne pas être* ne sont pas des expressions contradictoirement opposées). En revanche, *il est possible d'être* et [22a] *il n'est pas possible d'être* ne sont jamais vraies ensemble d'une même chose, puisque ce sont des expressions opposées. Et bien sûr, <les expressions> *il est possible de ne pas être* et *il n'est pas possible de ne pas être* ne sont jamais vraies ensemble. De même aussi, la négation d'*il est nécessaire d'être* ce n'est pas *il est nécessaire de ne pas être* mais *il n'est pas nécessaire d'être* et celle de [5] *il est nécessaire de ne pas être* c'est *il n'est pas nécessaire de ne pas être*. Et celle de *il est impossible d'être* n'est pas *il est impossible de ne pas être* mais *il n'est pas impossible d'être* ; et celle de *il est impossible de ne pas être* c'est *il n'est pas impossible de ne pas être* ; et de façon générale, comme il a été dit, on a besoin de poser que *être* ou *ne pas être* sont comme des substrats et d'adjoindre à *être* ou *ne pas être* [10] ces expressions qui produisent une affirmation et une négation. Et il faut penser que les expressions opposées sont les suivantes :

il est possible / *il n'est pas possible*

il est contingent / *il n'est pas contingent*

il est impossible / *il n'est pas impossible*

il est nécessaire / *il n'est pas nécessaire*

il est vrai / il n'est pas vrai.

Chapitre 13

La consécution entre déclarations modales

En disposant ainsi les expressions, apparaissent aussi les rapports de consécution logique. [15] En effet, (I) *être contingent d'être* est convertible en *être possible d'être* et réciproquement ; de même pour *il n'est pas impossible d'être* et *il n'est pas nécessaire d'être* ; (II) *il n'est pas nécessaire de ne pas être* et *il n'est pas impossible de ne pas être* sont convertibles en *il est possible de ne pas être* et *il est contingent de ne pas être* ; (III) *il est nécessaire de ne pas être* et *il est impossible d'être* sont convertibles en *il n'est pas possible d'être* et *il n'est pas contingent d'être* ; (IV) [20] *il est nécessaire d'être* et *il est impossible de ne pas être* sont convertibles en *il n'est pas possible de ne pas être* et *il n'est pas contingent de ne pas être*.

Voyons ce qu'on veut dire dans le schéma ci-joint :

(II)

~~il est possible d'être~~
~~il est contingent d'être~~
~~il est impossible d'être~~
~~il est nécessaire d'être~~ [25]

(IV)

~~il est possible de ne pas être~~
~~il est contingent de ne pas être~~
~~il est impossible de ne pas être~~
~~il est nécessaire de ne pas être~~

Donc *il est impossible* et *il n'est pas impossible* sont en consécution avec *il est contingent* et *il est possible*, ainsi qu'avec *il n'est pas contingent* et *il n'est pas possible* d'une façon contradictoire par conversion inverse.

En effet, la négation de [35] *il est impossible d'être* suit *il est possible d'être*, et l'affirmation suit la négation puisque *il est impossible d'être* suit *il n'est pas possible d'être* (*il est impossible d'être* <forme> une affirmation et *il n'est pas impossible* <forme> une négation¹).

Mais qu'en est-il de *il est nécessaire* ? C'est ce qu'il faut voir. En fait, il est manifeste qu'il n'en va pas de même : ce sont les contraires qui suivent <les contradictoires> et les contradictoires sont séparées l'une de l'autre. [22b] En fait, la négation de *il est nécessaire de ne pas être* n'est pas *il n'est pas nécessaire d'être* ; car l'une et l'autre <expressions> sont susceptibles d'être vraies d'une seule et même chose : car *il est nécessaire de ne pas être*, ce n'est pas *il est nécessaire d'être*.

La raison pour laquelle *il est nécessaire* n'est pas en consécution de la même façon que les autres <modalités> est qu'on explique *impossible* comme équivalant au contraire de *nécessaire* : [5] si quelque chose est impossible, il est nécessaire non pas que cela soit, mais que cela ne soit pas ; et s'il est impossible que cela ne soit pas, il est nécessaire que cela soit. En sorte que s'il est vrai que les autres modalités suivent pareillement le possible et le non-possible, les <propositions> du nécessaire suivent les propositions contraires puisque *nécessaire* et *impossible* signifient la même chose, mais comme je l'ai dit, de façon contraire. [10] Ou serait-il impossible de disposer ainsi les couples de contradictoires <sur la modalité> du nécessaire ? En effet, *il est nécessaire d'être* vaut pour *il est possible d'être* ; sinon, ce serait la négation qui serait en consécution : en effet, c'est une nécessité d'affirmer ou de nier. En sorte que s'il n'était pas possible d'être, ce serait impossible d'être ; donc *il est nécessaire d'être* vaudrait pour *il est impossible d'être*, ce qui est absurde. Mais, en fait, [15] c'est *il n'est pas impossible d'être* qui est en consécution avec *il est possible d'être* ; et *il n'est pas nécessaire d'être* suit *il n'est pas impossible d'être*. Il en résulte donc que *il est nécessaire d'être* vaut pour *il n'est pas nécessaire d'être*, ce qui est absurde.

Et en fait, ni *il est nécessaire d'être* ni *il est nécessaire de ne pas être* ne sont en consécution avec *il est possible d'être*. En effet, la première formule implique bien que les deux autres puissent advenir mais quand l'une de ces deux formules est vraie, [20] alors les autres ne seront plus vraies. En effet, au même moment, une chose peut être et ne pas être, mais s'il y a nécessité qu'elle soit, ou qu'elle ne soit pas, elle n'aura plus les deux possibilités ; il reste cependant que *il n'est pas nécessaire de ne pas être* est en consécution avec *il est possible d'être* puisque c'est vrai aussi pour *il est nécessaire d'être*. Et, en effet, *il n'est pas nécessaire de ne pas être* est la contradictoire de la proposition en consécution avec [25] *il n'est pas possible d'être* puisque cette dernière peut avoir pour conséquence *il est impossible d'être* et *il est nécessaire de*

ne pas être, la négation de cette dernière étant *il n'est pas nécessaire de ne pas être*. Donc ces ensembles contradictoires sont en consécution de la façon que nous avons dite et en les disposant ainsi il ne résulte aucune absurdité.

Mais on pourrait se demander *s'il est possible d'être* suit *il est nécessaire d'être* : [30] en effet, si cela ne suit pas ceci, c'est la contradictoire *il n'est pas possible d'être* qui sera en consécution. Et si quelqu'un niait que ce soit la contradictoire, il faudra nécessairement dire que c'est *il est possible de ne pas être*. Mais, appliquées à *il est nécessaire d'être*, ces deux propositions sont fausses. Cependant, encore une fois, il semble que la même chose puisse être coupée et ne pas être coupée, comme elle peut être et ne pas être ; [35] en conséquence de quoi, *il est nécessaire d'être* vaudrait pour *il est contingent de ne pas être*. Mais c'est faux !

Il est donc manifeste que tout ce qui peut être ou qui peut marcher n'a pas aussi la puissance opposée et qu'il y a des choses pour lesquelles ce n'est pas vrai. Tout d'abord <ce n'est pas vrai> s'agissant de choses dont la puissance n'est pas rationnelle (par exemple le feu est capable de chauffer, c'est-à-dire qu'il a une puissance irrationnelle). Donc, tandis que les puissances rationnelles [23a] sont même puissances d'effets multiples et d'effets contraires, ce n'est pas le cas de toutes les puissances irrationnelles : comme nous l'avons dit, il n'est pas vrai que le feu soit capable de chauffer et de ne pas chauffer et toutes les autres choses qui sont toujours en acte n'ont pas non plus <cette double puissance>. Néanmoins, certaines choses même parmi celles qui se produisent sur le mode des puissances irrationnelles, ont ensemble des potentialités opposées. [5] On a dit cela pour la raison qu'il n'est pas vrai que toute puissance soit puissance d'opposés, pas même toutes celles qui sont définies selon la même espèce. D'autre part, quelques puissances sont puissances de façon homonyme : en effet, *possible* n'a pas un sens absolu, mais d'une part <on dit *il est possible*> parce que c'est vrai dans la mesure où c'est en acte : par exemple, *il est possible de marcher* parce qu'on marche et, de façon générale, on parle de possibilité d'être parce que ce qu'on dit [10] possible est déjà en acte ; mais d'autre part on dit *il est possible* parce que cela pourrait être en acte : par exemple *il est possible de marcher* parce qu'on pourrait marcher. Ce n'est que dans le cas des choses en mouvement qu'on a cette puissance alors que la première peut se trouver même dans le cas des choses immobiles. Des deux choses, à la fois de ce qui marche déjà et qui est en acte et de ce qui a la capacité de marcher, il est vrai de dire qu'il n'est pas impossible que cela marche ou que cela soit. [15] Il n'est donc pas vrai de parler de *possible* de façon absolue, s'agissant de ce qui est nécessaire et c'est l'autre sens qui est vrai. En conséquence,

puisque le particulier implique l'universel, *étant par nécessité* implique le *pouvoir être* – mais pas n'importe lequel. Et peut-être que *il est nécessaire* et *il n'est pas nécessaire d'être* ou *de ne pas être* est le principe de tous les énoncés et [20] qu'il faut considérer tous les énoncés comme suivant ces <formules>.

Il est donc manifeste d'après ce qui a été dit, que ce qui est par nécessité est en acte, en sorte que si les choses éternelles sont antérieures, l'acte est lui aussi antérieur à la puissance. Et dans certains cas, on a des actes sans avoir de puissance (ainsi pour les substances premières), alors que dans d'autres cas on a des actes avec la puissance (ce sont des actes [25] antérieurs par nature mais temporellement postérieurs) ; dans d'autres cas, on n'a jamais d'actes mais seulement des puissances.

Chapitre 14

Critère du jugement de contrariété (vrai-faux) sur des déclarations d'opinion : la contradiction

Une affirmation a-t-elle pour contraire une négation ou une autre affirmation, autrement dit, l'énoncé qui dit « tout homme est juste » a-t-il pour contraire « aucun homme n'est juste » [30] ou bien « tout homme est injuste » ? On a par exemple « Callias est juste », « Callias n'est pas juste », « Callias est injuste » : lesquelles de ces propositions sont-elles contraires <entre elles> ?

Si l'on admet que ce qui est du domaine du son vocal suit ce qui est dans le mouvement de pensée et que dans le mouvement de pensée l'opinion contenant un contraire est une opinion contraire (par exemple « tout homme est *juste* » est contraire à « tout homme est *injuste* »), [35] il est nécessaire qu'il en aille pareillement aussi s'agissant des affirmations vocales. En revanche, si dans le domaine de la pensée, l'opinion contenant un contraire n'est pas une opinion contraire, ce n'est pas non plus une affirmation qui sera contraire à une affirmation, mais bien la négation telle que nous l'entendons. En conséquence, il faut examiner quelle opinion vraie est contraire à une opinion fausse : sera-ce celle qui nie l'opinion fausse ou celle qui opine le contraire ? Voici comment je l'entends. [40] On peut avoir une opinion vraie sur le bien (« c'est bien »), [23b] une autre qui est fausse (« ce n'est pas bien ») et encore une autre (« c'est mal ») : laquelle des deux dernières est contraire à l'opinion vraie ? Ou plutôt, puisqu'il ne peut y avoir qu'une seule opinion contraire <à une autre>, de quelle façon s'énonce l'opinion contraire ?

Eh bien, il est faux de croire que les opinions contraires sont définies par le fait qu'elles contiennent des contraires : dire du bien qu'il est bien et du mal qu'il est mal, [5] cela correspond

probablement à la même opinion, qui est vraie, qu'on y voie une seule ou plusieurs opinions. Pourtant, « bien » et « mal » sont des contraires. Mais des opinions ne sont pas contraires par le fait qu'elles portent des contraires, elles le sont plutôt parce qu'elles sont <énoncées> de façon contraire.

Supposons donc qu'on ait une opinion sur le bien, « c'est bien », une seconde, « ce n'est pas bien », et encore une autre qui donne au bien n'importe quel attribut qui ne lui appartient pas et qui ne pourrait lui appartenir : dans ce cas, il ne faut poser comme contraire aucune de ces autres opinions, [10] ni celles qui donnent comme lui appartenant un attribut qui ne lui appartient pas, ni celles qui donnent comme ne lui appartenant pas un attribut qui lui appartient : les unes comme les autres (celles qui donnent ce qui ne lui appartient pas comme lui appartenant et celles qui donnent ce qui lui appartient comme ne lui appartenant pas) sont en nombre infini, mais l'opinion contraire est dans l'ensemble des opinions où réside l'erreur. Et ces dernières sont les points de départ des générations ; or des générations se produisent entre opposés, en sorte que les erreurs viennent aussi d'opposés. [15] Si donc on a « le bien est bien » et « le bien n'est pas mal », s'il s'agit pour le premier énoncé d'un attribut essentiel et pour le second d'un attribut accidentel (c'est par accident que le bien n'est pas un mal) ; puisque par ailleurs sur chaque chose, l'opinion la plus vraie est une opinion qui porte sur l'essence, et qu'il en va de même pour la plus fausse (puisque c'est le cas de la plus vraie), l'opinion « le bien n'est pas bien » est une opinion fausse sur un attribut essentiel, et l'opinion « le bien est mal » est une opinion fausse [20] sur un attribut accidentel : si bien que l'opinion sur le bien qui contient la négation serait plus fausse que celle qui contient le contraire.

Mais sur chaque chose, celui qui se trompe le plus est celui qui a l'opinion contraire : en effet, les contraires sont dans les choses les plus différentes concernant une même chose. Si donc l'opinion contraire est une des deux opinions ; si la plus contraire à une opinion est l'opinion de la contradictoire, il est clair que la contradictoire sera la contraire.

[25] Au reste, « le bien est mal » est une opinion complexe, car il est probablement nécessaire que la même personne <qui a l'opinion que le bien est mal> suppose aussi que « le bien n'est pas bien ».

En outre, s'il en va nécessairement de même dans les autres cas aussi, de cette façon aussi ce serait bien raisonner de dire que la formule de la contradictoire <est l'opinion contraire> dans tous les cas ou dans aucun. Or, dans tous les cas où il n'y a pas de contraires [30] l'opinion opposée à l'opinion vraie est fausse ; par exemple, celui qui croit que l'homme n'est pas homme est dans l'erreur. Si donc ces opinions <opposées> sont des contraires, le seront aussi les autres

opinions qui constituent la contradiction.

De plus, l'opinion que « le bien est bien » est dans une relation de similitude avec celle que « le non-bien n'est pas bien », comme l'est aussi celle que « le bien n'est pas bien » [35] avec celle que « le non-bien est bien ». Quelle est donc l'opinion contraire à celle qui est vraie, que « le non-bien n'est pas bien » ? En fait, ce n'est pas celle qui dit que « le non-bien est mal ». Car ce pourrait être vrai en même temps à un moment donné et jamais une opinion vraie n'est contraire à une opinion vraie. De fait, il existe un certain « non-bien qui est mal », en sorte que l'une et l'autre opinion pourraient être vraies en même temps. D'un autre côté, l'opinion contraire à celle qui est vraie n'est pas non plus que « le bien n'est pas mal » [il s'agit encore d'une opinion vraie] ; [40] en effet, ces deux opinions pourraient être elles aussi vraies en même temps. Il reste donc que le contraire de l'opinion « le non-bien n'est pas bien » [24a] est « le non-bien est bien », [opinion fausse car la première est vraie] ; l'autre conséquence, c'est que l'opinion « le bien n'est pas bien » est le contraire de « le bien est bien ».

Il est d'ailleurs manifeste que cela ne fera aucune différence si nous posons l'affirmation de façon universelle : c'est la négation universelle qui sera son contraire [5] (par exemple, le contraire de l'opinion « tout bien est bien » sera « aucun des biens n'est bien »). En effet, l'opinion « le bien est bien » si « le bien » est pris universellement est identique à l'opinion qui estime que « quoi que ce soit qui est bien est bien ». Et cela ne diffère en rien de « tout ce qui est bien est bien ». On raisonnera de même pour le « non-bien ». [24b] En conséquence, puisqu'il en va ainsi pour une opinion, et puisque les affirmations et négations du domaine vocal sont symboles de celles qui sont dans l'âme, il est clair qu'une négation sera contraire à une affirmation si elles portent sur la même chose prise universellement (par exemple « tout bien est bien » ou « tout homme est bon » [5] aura pour contraire « aucun bien n'est bien », « aucun homme n'est bon » et pour contradictoire « il n'est pas vrai que tout bien est bien », « il n'est pas vrai que tout homme est bon »). Et il est manifeste qu'il n'est pas recevable qu'une opinion vraie soit contraire à une autre opinion vraie, et que ce n'est pas recevable non plus pour l'élément d'un couple de contradictoires. En effet, <opinions et déclarations> qui portent sur des opposés sont des contraires, et une même personne est susceptible de dire vrai sur des contraires ; mais les contraires ne sont pas susceptibles d'appartenir ensemble au même sujet.

Premiers Analytiques

LIVRE I

Chapitre 1

Définitions liminaires

[24a10] Il faut dire pour commencer sur quoi porte notre étude et ce qu'elle étudie : elle porte sur la démonstration et elle étudie la science démonstrative. Puis il faut déterminer ce que c'est qu'une prémisse, ce que c'est qu'un terme et ce que c'est qu'une déduction ; quelle sorte de déduction est parfaite et laquelle est imparfaite ; et ensuite, ce que signifie : « ceci est (ou : « n'est pas ») dans cela tout entier », et ce que nous voulons dire par [15] *s'appliquer à tout* — ou à *aucun* —.

Une *prémisse*, donc, est une énonciation qui affirme ou qui nie quelque chose au sujet de quelque chose ; et cette énonciation est soit universelle, soit particulière, soit indéterminée. Par « universelle », j'entends que c'est le cas pour tout X ou pour aucun ; par « particulière », que c'est le cas, ou que ce n'est pas le cas, pour tel X, ou que ce n'est pas le cas pour tous ; par « indéterminée », j'entends que [20] c'est le cas ou que ce n'est pas le cas sans préciser si c'est universellement ou de façon particulière ; par exemple : « la même science est science des contraires » ou « le plaisir n'est pas un bien ».

Une prémisse démonstrative diffère d'une prémisse dialectique parce que la prémisse démonstrative consiste à poser l'un des deux membres d'une paire de contradictoires (en effet, celui qui démontre n'interroge pas, mais pose une affirmation), alors que la [25] prémisse dialectique est une question qui propose les deux thèses contradictoires. Mais cela ne fera aucune différence dans la façon d'obtenir la déduction dans l'un et l'autre cas : de fait, celui qui démontre aussi bien que celui qui interroge, en effectuant leur déduction, posent que quelque chose est ou n'est pas le cas au sujet de quelque chose. De sorte que l'affirmation ou la négation de quelque chose au sujet de quelque chose de la façon qu'on a dite sera une *prémisse déductive*, sans plus ; [30] elle sera *démonstrative* si elle est

vraie et si elle a été admise en raison des [24b10] hypothèses que l'on aura posées au départ ; une prémissse *dialectique* consistera, lorsqu'on s'adresse à un répondant, à lui demander de choisir entre des thèses contradictoires ; et, lorsqu'on déduit, à poser ce qui est bien connu et ce qui est généralement admis, comme on l'a dit dans les *Topiques*. Ce que c'est qu'une prémissse, et quelle différence il y a entre une prémissse déductive, une prémissse démonstrative et une prémissse dialectique, on l'expliquera avec précision dans la suite ; [15] les distinctions que l'on a faites ici suffiront pour nos besoins présents.

J'appelle *terme* l'élément qui résulte de la décomposition d'une prémissse, ainsi le prédicat et ce à quoi il est attribué ; « être » ou « n'être pas » réalisent soit l'adjonction <d'un terme à l'autre>, soit leur séparation.

La *déduction* est un discours dans lequel, certaines choses ayant été posées, une chose distincte de celles qui ont été posées s'ensuit nécessairement, [20] du fait que celles-là sont. Par « du fait que celles-là sont », je veux dire que cela s'ensuit à cause de celles-là, et par « cela s'ensuit à cause de celles-là », je veux dire qu'on n'a pas besoin de quoi que ce soit d'extérieur en plus pour que la nécessité en résulte. Et j'appelle donc *déduction parfaite* celle qui n'a besoin de rien d'autre, en dehors de ce qui a été posé explicitement, pour faire apparaître la nécessité, et *imparfaite* celle qui a besoin [25] en outre d'un ou plusieurs éléments qui sont certes nécessaires compte tenu des termes qui ont été posés, mais qui cependant n'ont pas été explicitement introduits au moyen de prémissses.

Qu'un terme soit *dans un autre tout entier*, ou qu'il s'*applique à toute occurrence* <de l'autre>, c'est la même chose : nous disons qu'un terme « s'applique à un autre tout entier » lorsqu'il n'est pas possible de trouver quelque instance que ce soit du sujet [30] dont l'autre terme ne se dise pas. Même chose lorsque nous disons qu'un terme « ne s'applique à aucun ».

Chapitre 2

Typologie des prémisses ; règles pour la conversion des propositions factuelles

[25a] Étant donné que toute prémisses énonce, ou bien que quelque chose est le cas, ou bien que c'est nécessairement le cas, ou bien qu'il se peut que ce soit le cas ; que, parmi ces prémisses, les unes sont affirmatives et les autres négatives, pour chacune de ces formules ; et qu'en outre, parmi les affirmatives comme parmi les négatives, les unes sont universelles, [5] d'autres particulières et d'autres encore indéterminées, la prémisses factuelle universelle et négative se convertit nécessairement par <la simple permutation de> ses termes : par exemple, si aucun plaisir n'est un bien, aucun bien ne sera non plus un plaisir.

La prémisses affirmative se convertit nécessairement ; cependant elle ne se convertit pas sous la forme d'une universelle, mais d'une particulière. Par exemple, si tout plaisir est un bien, il est vrai aussi que tel bien est un plaisir.

[10] Et parmi les prémisses particulières, l'affirmative se convertit nécessairement sous la forme d'une particulière (en effet, si tel plaisir est un bien, il est vrai aussi que tel bien est un plaisir), alors que ce n'est pas nécessaire pour la négative : car si « homme » n'est pas le cas pour tel animal, il n'est pas vrai pour autant que « animal » n'est pas le cas pour tel homme.

Soit ainsi, pour commencer, une prémisses AB négative universelle : [15] si donc A n'est le cas pour aucun des B, B non plus ne sera le cas pour aucun des A. En effet, s'il était le cas pour tel A, appelons-le C, il ne serait pas vrai que A n'est le cas pour aucun B ; car C fait partie des B.

Si A est le cas pour tout B, B est également le cas pour tel A. Car s'il n'était le cas pour aucun, A non plus ne serait le cas pour aucun B ; mais on a admis par hypothèse qu'il est le cas pour tout B.

[20] Même chose si la prémisse est particulière. En effet, si A est le cas pour tel des B, nécessairement aussi B sera le cas pour tel des A. Car s'il n'était le cas pour aucun, A non plus ne serait le cas pour aucun des B.

Et si A n'est pas le cas pour tel des B, il n'est pas nécessaire pour autant que B ne soit pas le cas pour tel A ; ainsi si B est *animal* et A *homme* : [25] en effet, *homme* n'est pas le cas pour tout animal, mais *animal* est le cas pour tout homme.

Chapitre 3

Règles pour la conversion des propositions nécessaires

Il en ira de même pour les prémisses nécessaires également. En effet, l'universelle négative se convertit sous la forme d'une universelle, et chacune des deux affirmatives se convertit sous la forme d'une particulière.

En effet, si nécessairement [30] A n'est le cas pour aucun B, il est nécessaire aussi que B ne soit le cas pour aucun A. Car s'il se pouvait qu'il soit le cas pour tel A, alors il se pourrait aussi que A soit le cas pour tel B.

Si A est nécessairement le cas pour tout B ou pour tel B, alors il est nécessaire aussi que B soit le cas pour tel A. Car si ce n'était pas nécessaire, il ne serait pas nécessaire non plus que A soit le cas pour tel B.

Quant à [35] la particulière négative, elle ne se convertit pas, pour la même raison que nous avons déjà dite précédemment.

Règles pour la conversion des propositions contingentes

Dans le cas des prémisses contingentes, étant donné que « *il se peut que —* » se dit de plusieurs façons (de fait, nous disons qu'« *il se peut que —* » aussi bien pour le nécessaire que pour le non-nécessaire et pour le possible) :

dans le cas des affirmatives [40] les faits de conversion se passeront de la même façon pour toutes. En effet, s'il se peut que A [25b] soit le cas pour tout B ou pour tel B, il se pourra aussi que B soit le cas pour tel A. Car s'il n'était le cas pour aucun A, A non plus ne serait le cas pour aucun B (on a établi cela précédemment).

Dans le cas des négatives cela ne se passe pas de la même façon,

mais dans tous les cas où on dit qu'« *il se peut que* — » parce que nécessairement ce n'est pas le cas, ou [5] parce qu'il n'est pas nécessaire que ce ne soit pas le cas, les conversions se feront de la même façon : ainsi, si quelqu'un disait qu'il se peut que l'homme ne soit pas *cheval*, ou que *blanc* ne soit le cas pour aucun vêtement (car de ces deux faits, l'un, nécessairement, n'est pas le cas et l'autre n'est pas nécessairement le cas), la prémisse, ici aussi, se convertit de la même façon. En effet, s'il se peut que *cheval* ne soit le cas pour aucun homme, de même [10] il se peut que *homme* ne soit le cas pour aucun cheval ; et s'il se peut que *blanc* ne soit le cas pour aucun vêtement, il se peut aussi que *vêtement* ne soit le cas pour aucune chose blanche. En effet, si *vêtement* était nécessairement le cas pour telle chose blanche, alors *blanc* serait nécessairement le cas pour tel vêtement (on a établi cela précédemment). Même chose dans le cas de la négative particulière.

Mais pour tout ce dont on dit qu'« *il se peut que* — » parce que cela se produit en règle générale et que c'est dans la nature des choses, [15] alors, selon cette définition du « contingent », les choses ne se passeront pas de la même façon pour la conversion des propositions négatives ; mais la proposition négative universelle ne se convertit pas, alors que la particulière se convertit. Cela se verra plus clairement lorsque nous parlerons du contingent. Pour le moment et au regard de ce qui a été dit, il suffira d'avoir fait voir clairement [20] que « il se peut que X ne soit le cas pour aucun Y » ou « ne soit pas le cas pour tel Y » se comporte comme une affirmation (en effet « *il se peut que* — » se construit de la même façon que « est » ; or « est », quels que soient les termes auxquels on l'ajoute, produit toujours une affirmation : par exemple « c'est non-bon », « c'est non-blanc », ou en général « c'est non-cesta » ; cela aussi sera montré par la suite), [25] et qu'en ce qui concerne les conversions elles se comporteront comme les autres propositions.

Chapitre 4

La première figure : deux prémisses universelles

Après avoir déterminé cela, disons maintenant à partir de quoi, quand, et comment, est obtenue toute déduction ; il faudra traiter ensuite de la démonstration. Mais il faut traiter de la déduction avant la démonstration, parce que la déduction est quelque chose de plus universel : [30] car la démonstration est une sorte de déduction, mais toute déduction n'est pas une démonstration.

Lorsque, donc, trois termes sont entre eux dans une relation telle que le dernier est dans le terme moyen tout entier, et que le moyen est, ou n'est pas, dans le premier tout entier, il y a nécessairement une déduction parfaite des termes extrêmes. [35] J'appelle *moyen* le terme qui est lui-même dans un autre et dans lequel un autre est, et qui est alors moyen par sa position même ; et j'appelle *extrêmes* celui qui est dans un autre et celui dans lequel un autre est.

En effet, si A s'applique à tout B et B à tout C, alors il est nécessaire que A s'applique à tout C (on a dit précédemment en quel sens [40] nous entendons « s'applique à tout »).

De même, si A ne s'applique à [26a] aucun B et B à tout C, <il est nécessaire> que A ne soit le cas pour aucun C.

Mais si le premier terme est le cas pour le moyen tout entier et que le moyen n'est le cas pour aucune instance du dernier, il n'y aura pas de déduction des termes extrêmes : car il n'y a rien qui résulte nécessairement du fait que les choses sont ainsi. [5] Et de fait il peut aussi bien arriver que le premier terme soit le cas pour tout le dernier, ou pour aucun, de sorte que ni la proposition universelle ni la particulière n'est rendue nécessaire par ces prémisses. Or puisque rien n'est nécessaire du fait de ces prémisses, il n'y aura pas de déduction.

Termes :

- pour « A est le cas pour tout C » : {animal, homme, cheval} ;
- pour « A n'est le cas pour aucun C » : {animal, homme, pierre}.

De même, lorsque le premier [10] n'est le cas pour aucun moyen, ni le moyen pour aucun dernier, là non plus il n'y aura pas de déduction.

Termes :

- pour « A est le cas pour C » : {science, ligne, médecine} ;
- pour « A n'est pas le cas pour C » : {science, ligne, unité}.

Pour cette figure, donc, lorsque donc les termes sont pris universellement, on voit clairement, quand il y aura déduction et quand il n'y en aura pas ; et que, s'il y a [15] déduction il est nécessaire que les termes soient disposés comme nous le disons, et s'ils sont dans cette disposition il y aura déduction.

Une prémisses universelle et une prémisses particulière

Si un terme est pris universellement, et un terme partiellement, par rapport à l'autre, alors, lorsque l'universelle est placée du côté du grand terme (que ce soit de façon affirmative ou de façon négative), cependant que la particulière est du côté du petit terme et qu'elle est affirmative, il y a nécessairement [20] une déduction parfaite ; mais lorsque l'universelle est placée du côté du petit terme, de quelque façon que les termes soient disposés, c'est impossible (j'appelle *grand terme* celui dans lequel est le moyen, et *petit* celui qui est sous le moyen).

Admettons en effet que A soit le cas pour tout B et B pour tel C. Donc, si *s'appliquer universellement* est bien ce qui a été dit au début, alors il est nécessaire [25] que A soit le cas pour tel C.

Et si A n'est le cas pour aucun B et B est le cas pour tel C, il est nécessaire que A ne soit pas le cas pour tel C (on a expliqué aussi en quel sens nous entendons « n'est le cas pour aucun »), de sorte qu'il y aura une déduction parfaite.

Même chose si la proposition BC est indéterminée, dès lors qu'elle est affirmative ; car on aura la même déduction [30] lorsque la proposition sera prise de façon indéterminée et lorsqu'elle sera prise de façon partielle.

Mais lorsque l'universelle est placée du côté du petit extrême, que ce soit d'une façon affirmative ou d'une façon négative, alors il n'y aura pas de déduction, ni d'une affirmative ni d'une négative, et pas plus d'une proposition indéterminée que d'une particulière. Ainsi si A est ou n'est pas le cas pour tel B, et B pour tout C.

Termes :

- [35] pour « A est le cas pour C » : {*bien, disposition, prudence*} ;
- pour « A n'est pas le cas pour C » : {*bien, disposition, ignorance*}.

Si maintenant B n'est le cas pour aucun C et si A est ou n'est pas le cas pour tel B, ou n'est pas le cas pour tout B, alors il n'y aura pas de déduction non plus dans cette disposition des termes.

Termes : {*blanc, cheval, cygne*} ; {*blanc, cheval, corbeau*} ; et les mêmes termes encore si AB est indéterminée.

De même, lorsque l'universelle, [26b] placée du côté du grand extrême, est affirmative ou négative, et que du côté du petit terme on a une négative particulière, il n'y aura pas de déduction (que <la négation> soit posée comme indéterminée ou comme partielle). Ainsi, si A est le cas pour tout B et si B n'est pas le cas pour tel C, ou s'il n'est pas le cas [5] pour tout C. En effet, le moyen terme n'étant pas le cas pour tel C, celui-ci pourra aussi bien impliquer tout entier le premier terme, que ne pas l'impliquer du tout. En effet, prenons comme termes {*homme, animal, blanc*} ; puis, comme êtres blancs auxquels *homme* ne s'applique pas, prenons *cygne* et *neige* : ainsi donc, *animal* s'appliquera à l'un d'entre eux tout entier et à l'autre pas du tout, de sorte [10] qu'il n'y aura pas de déduction.

Admettons maintenant que A n'est le cas pour aucun B et que B n'est pas le cas pour tel C, et soit les termes {*inanimé, homme, blanc*} ; puis prenons, comme êtres blancs auxquels *homme* ne s'applique pas, *cygne* et *neige* : *inanimé* s'applique à l'un d'eux tout entier et à l'autre pas du tout. De plus, puisque [15] « B n'est pas le cas pour tel C » est indéterminée, et que, aussi bien lorsqu'il n'est le cas pour aucun que lorsqu'il n'est pas le cas pour tous, il est vrai qu'il n'est pas le cas pour tel C ; et puisqu'en prenant des termes qui sont tels qu'ils ne sont le cas pour aucun C on n'obtient pas de déduction (on l'a dit précédemment), on voit clairement, donc, qu'il n'y aura pas de déduction en disposant les termes de cette façon : car il y en aurait eu [20] aussi dans ce cas-là.

Et on l'établira de la même façon pour le cas où l'on pose que l'universelle est négative.

Deux prémisses particulières

Et il n'y aura pas non plus de déduction, de quelque façon que ce soit, lorsque les deux intervalles sont énoncés de façon particulière (que ce soit avec des affirmations ou des négations, ou avec une affirmation et une négation), ou lorsqu'on a un énoncé indéterminé et l'autre déterminé, ou deux énoncés indéterminés.

Termes (les mêmes pour [25] tous ces cas) : {*animal*, *blanc*, *cheval*} ; {*animal*, *blanc*, *pierre*}.

Récapitulation

On voit donc, d'après ce qui a été dit, que lorsqu'il y a déduction d'une conclusion particulière dans cette figure, il est nécessaire que les termes soient disposés comme nous l'avons dit. S'ils sont dans une autre disposition, il n'y en aura d'aucune façon. Et il est clair que toutes les déductions qui se font dans cette figure sont parfaites, [30] car toutes sont achevées grâce aux prémisses qui ont été posées au départ ; il est clair aussi que toutes les conclusions qu'on peut proposer sont démontrées au moyen de cette figure : de fait, on peut montrer que quelque chose est le cas pour tout X, ou pour aucun, ou pour tel X, ou qu'il n'est pas le cas pour tel X. J'appelle cette figure *première figure*.

Chapitre 5

Deuxième figure

Et lorsque la même chose est le cas, d'une part, pour un terme tout entier, et d'autre part n'est le cas pour aucune instance d'un autre terme, [35] ou bien si c'est le cas pour l'un et l'autre tout entiers, ou pour aucune instance des deux, j'appelle une telle figure *la deuxième*, et je dis que dans cette figure le terme qui est prédiqué des deux autres est le moyen, et que les extrêmes sont ceux auxquels celui-ci est attribué ; que le grand extrême est celui qui est du côté du moyen, et le petit, celui qui est le plus éloigné du moyen. Le moyen est placé à l'extérieur des extrêmes et il est premier par sa position.

[27a] Dans cette figure, donc, il n'y aura pas de déduction parfaite, de quelque façon que ce soit ; mais il y aura une déduction potentielle, aussi bien avec des termes pris universellement qu'avec des termes pris non universellement.

Deux prémisses universelles

Dans le cas où ils sont pris universellement, il y aura une déduction lorsque le moyen est le cas pour tout X et pour aucun Y, de quelque côté [5] que soit la proposition négative, mais d'aucune autre façon.

Admettons en effet que M ne s'applique à aucun N et à tout P. Puisque, donc, la prémisse négative se convertit, N ne sera le cas pour aucun M. Or on a posé que M est le cas pour tout P, de sorte que N ne sera le cas pour aucun P (cela a été établi précédemment). Si maintenant M est le cas pour tout N et pour aucun P, [10] P non plus ne sera le cas pour aucun N (car si M n'est le cas pour aucun P, P non plus n'est le cas pour aucun M). Or on a posé que M est le cas pour tout N. Donc P ne sera le cas pour aucun N – et de fait on retrouve ici

encore la première figure. Et, puisque la négative se convertit, N de son côté ne sera le cas pour aucun P, de sorte que ce sera la même déduction. On peut aussi établir cela [15] au moyen d'une réduction à l'impossible. On voit donc qu'il y a une déduction lorsque les termes sont dans cette relation ; mais ce n'est pas une déduction parfaite, car la nécessité de la conclusion ne provient pas seulement de ce qui a été posé au commencement, mais aussi d'autre chose.

Si M s'applique à tout N et à tout P, il n'y aura pas de déduction.

Termes :

- pour une affirmative : {*substance, animal, homme*} ;
 - [20] pour une négative : {*substance, animal, nombre*} ;
- le moyen terme étant *substance*.

De même, lorsque M ne s'applique à aucun N ni à aucun P, il n'y a pas non plus de déduction.

Termes :

- pour l'affirmative : {*ligne, animal, homme*} ;
- pour la négative : {*ligne, animal, pierre*}.

On voit donc que lorsqu'il y a une déduction avec des termes pris universellement, il est nécessaire qu'ils soient dans la relation que nous avons dite au commencement ; [25] lorsqu'ils sont dans une autre disposition, il n'en résulte rien de nécessaire.

Une prémisses universelle et une prémisses particulière

Si le moyen terme est pris universellement par rapport à un seul des deux extrêmes, alors, lorsqu'il est posé universellement par rapport au grand (que ce soit de façon affirmative ou négative) et que par rapport au petit terme il est pris partiellement et à l'opposé de l'universelle (par « à l'opposé », je veux dire que si l'universelle est négative, [30] la particulière est affirmative, et si l'universelle est affirmative, la particulière sera négative), alors nécessairement il y a déduction d'une négative particulière. En effet, si M n'est le cas pour aucun N et est le cas pour tel P, alors, nécessairement, N n'est pas le cas pour tel P. Car puisque la négative se convertit, N n'est le cas pour aucun M. Or [35] on avait supposé que M était le cas pour tel P, de sorte que N ne sera pas le cas pour tel P (en effet, on a ici une déduction par la première figure).

Si maintenant M est le cas pour tout N et n'est pas le cas pour tel P, nécessairement N n'est pas le cas pour tel P ; car s'il était le cas pour

tout P, étant donné que par ailleurs M s'applique à tout N, il serait nécessaire que M [27b] soit le cas pour tout P ; mais on a supposé qu'il n'était pas le cas pour tel P.

Si M est le cas pour tout N mais n'est pas le cas pour tout P, il y aura une déduction de « N n'est pas le cas pour tout P » ; la démonstration est la même.

Et lorsque M s'applique à P tout entier, et à N pas tout entier, [5] il n'y aura pas de déduction.

Termes : {*animal, substance, corbeau*} et {*animal, blanc, corbeau*}.

Il n'y en a pas non plus lorsque M ne s'applique à aucun P, mais s'applique à tel N.

Termes :

- pour « c'est le cas » : {*animal, substance, unité*} ;
- pour « ce n'est pas le cas » : {*animal, substance, science*}.

Prémisses toutes deux négatives ou toutes deux affirmatives

Lorsque donc la prémisses universelle est à l'opposé de la particulière, [10] on a dit quand il y a et quand il n'y a pas de déduction. Mais lorsque les deux prémisses sont de la même sorte (par exemple toutes les deux négatives ou toutes les deux affirmatives), il n'y aura de déduction en aucune façon.

En effet, admettons d'abord qu'elles sont négatives et plaçons l'universelle du côté du grand terme : par exemple, que M n'est le cas pour aucun N et n'est pas le cas pour tel P. [15] Alors, il se peut que N soit le cas pour tout P, et aussi qu'il ne soit le cas pour aucun P.

Termes, pour « ce n'est pas le cas » : {*noir, neige, animal*}.

Pour l'affirmative universelle il n'est pas possible de donner des termes si M est le cas pour tel P mais n'est pas le cas pour tel autre. Car si N est le cas pour tout P alors que M n'est le cas pour aucun N, alors M ne sera le cas pour aucun P ; mais on a posé qu'il était le cas pour tel P. [20] De cette façon, donc, il n'est pas possible de donner des termes, mais on doit démontrer à partir de l'indéterminé, à savoir : s'il est vrai que M n'est pas le cas pour tel P y compris lorsqu'il ne s'applique à aucun, et si lorsqu'il ne s'applique à aucun – nous l'avons dit – il n'y a pas de déduction, alors on voit bien qu'il n'y en aura pas ici non plus.

Admettons maintenant que les prémisses sont affirmatives, et que le terme pris universellement est dans la même situation : par exemple,

que M est le cas pour tout N [25] et pour tel P. Alors il se peut et que N soit le cas pour tel P et qu'il ne soit le cas pour aucun.

Termes :

– pour « n'est le cas pour aucun » : {*blanc, cygne, pierre*}.

Pour « est le cas pour tous », il n'est pas possible d'en donner pour la même raison que tout à l'heure, mais on doit l'établir à partir de l'indéterminé.

Et si l'universel est du côté du petit extrême, c'est-à-dire si M n'est le cas pour aucun P [30] et n'est pas le cas pour tel N, il se peut et que N soit le cas pour tout P et qu'il ne soit le cas pour aucun.

Termes :

– pour « est le cas » : {*blanc, animal, corbeau*} ;

– pour « n'est pas le cas » : {*blanc, pierre, corbeau*}.

Si les prémisses sont affirmatives, on prendra comme termes, pour « n'est pas le cas » : {*blanc, animal, neige*}, et pour « est le cas » : {*blanc, animal, cygne*}.

On voit donc que lorsque les deux prémisses sont du même type [35] et que l'une est universelle et l'autre particulière, il n'y a de déduction d'aucune façon.

Deux prémisses particulières

Mais il n'y en a pas non plus si le moyen terme est le cas, ou n'est pas le cas, pour telles instances de chacun des deux extrêmes, ou s'il est le cas pour telle de l'un et pas pour telle de l'autre, ou pour aucun des deux, ou encore de façon indéterminée.

Termes (les mêmes pour tous ces cas) : {*blanc, animal, homme*} et {*blanc, animal, inanimé*}.

Récapitulation

[28a] On voit donc, à partir de ce qui précède, que lorsque les termes sont disposés les uns par rapport aux autres comme on l'a dit, il y a nécessairement déduction, et que lorsqu'il y a déduction il faut nécessairement que les termes soient disposés de cette façon.

Et il est clair aussi que les déductions dans cette figure sont toutes imparfaites, [5] car toutes sont achevées en introduisant certaines propositions qui sont soit nécessairement impliquées dans les termes, soit posées à titre d'hypothèse, comme lorsque nous établissons quelque chose par l'impossible ; et aussi que dans cette figure il n'y a

pas de déduction d'une conclusion affirmative, mais que toutes sont négatives, aussi bien celles qui sont universelles que celles qui sont particulières.

Chapitre 6

Troisième figure

[10] Lorsque deux termes sont le cas pour un même troisième, l'un pour celui-ci tout entier et l'autre pour aucun, ou bien l'un et l'autre pour ce terme tout entier, ou pour aucun, j'appelle cette sorte de figure *la troisième* ; et je dis que dans cette figure le moyen terme est celui auquel s'appliquent les deux prédicats ; que les prédicats sont les extrêmes, et que celui qui est le plus éloigné du moyen est le grand terme et le plus proche, le petit terme. Le moyen terme est placé [15] à l'extérieur des extrêmes, et il est dernier par sa position.

Il n'y a pas de déduction parfaite dans cette figure non plus, mais il y a des déductions potentielles, aussi bien lorsque les termes sont pris universellement par rapport au moyen que lorsqu'ils ne sont pas pris universellement.

Deux prémisses universelles

S'ils sont pris universellement :

Lorsque à la fois Q et R sont le cas pour tout S, il y aura nécessairement une déduction de « Q est le cas pour tel R ». En effet, puisque l'affirmative se convertit, [20] S sera le cas pour tel R ; de sorte que, puisque Q est le cas pour tout S et S pour tel R, il est nécessaire que Q soit le cas pour tel R (car cela donne une déduction par la première figure). Il est possible d'en donner une démonstration aussi bien par l'impossible que par une « mise en évidence¹ ». En effet, si l'un et l'autre sont le cas pour tout S, et en prenant tel des S – [25] appelons-le N –, Q et R seront l'un et l'autre le cas pour celui-ci, de sorte que Q sera le cas pour tel R.

Si R est le cas pour tout S cependant que Q n'est le cas pour aucun, il y aura nécessairement déduction de ce que Q n'est pas le cas pour tel R. Le mode de démonstration est le même, en convertissant la prémisse RS. On pourrait aussi l'établir par [30] l'impossible, comme dans le cas précédent.

Mais si R n'est le cas pour aucun S cependant que Q est le cas pour tout S, il n'y aura pas de déduction.

Termes :

- pour « Q est le cas pour R » : {*animal, cheval, homme*} ;
- pour « Q n'est pas le cas pour R » : {*animal, inanimé, homme*}.

De même lorsque l'un et l'autre ne sont le cas pour aucun S, il n'y aura pas de déduction.

Termes :

- pour « Q est le cas pour R » : {*animal, cheval, [35] inanimé*} ;
 - pour « Q n'est pas le cas pour R » : {*homme, cheval, inanimé*} ;
- le moyen terme étant *inanimé*.

Dans cette figure aussi, donc, les termes étant pris universellement, on voit quand il y aura déduction et quand il n'y en aura pas. C'est-à-dire que lorsque les deux termes seront affirmés, il y aura déduction de ce que l'un des extrêmes est le cas pour telle instance de l'autre, et lorsqu'ils seront niés il n'y en aura pas. [28b] Et lorsque l'un est nié et l'autre affirmé, si c'est le grand terme qui est nié et l'autre affirmé, il y aura déduction de ce que l'un des extrêmes n'est pas le cas pour telle instance de l'autre ; mais si c'est l'inverse, il n'y en aura pas.

Une prémisse universelle et une particulière

[5] Si l'un des termes est universel à l'égard du moyen et l'autre particulier, alors, s'ils sont affirmés l'un et l'autre il y aura nécessairement une déduction, quel que soit celui des deux termes extrêmes qui est pris universellement.

Car si R est le cas pour tout S et Q pour tel S, il est nécessaire que Q soit le cas pour tel R. En effet, puisque la prémisse affirmative se convertit, S sera le cas [10] pour tel Q ; de sorte que, puisque R est le cas pour tout S et S pour tel Q, R sera aussi le cas pour tel Q, de sorte que Q sera le cas pour tel R.

Si maintenant R est le cas pour tel S et Q pour tout S, il est nécessaire que Q soit le cas pour tel R ; car le mode de démonstration est le même ; et il est possible de le démontrer aussi par l'impossible et

par la « mise en évidence », [15] comme dans les cas précédents.

Lorsque l'un des termes est affirmé et l'autre nié et que le terme affirmé est pris universellement, alors, lorsque c'est le petit extrême qui est affirmé, il y aura déduction.

Car si R est le cas pour tout S cependant que Q n'est pas le cas pour tel S, il est nécessaire que Q ne soit pas le cas pour tel R. Car s'il est le cas pour tout R, comme R est le cas pour tout S, Q [20] sera lui aussi le cas pour tout S ; mais on a posé qu'il n'est pas le cas. Et on peut aussi le montrer sans cette abduction², en prenant tel des S pour lequel Q n'est pas le cas.

Mais lorsque c'est le grand extrême qui est affirmé, il n'y aura pas de déduction : ainsi lorsque Q est le cas pour tout S alors que R n'est pas le cas pour tel S.

Termes pour « Q est le cas pour tout R » : { *animé, homme, animal* }.

Pour « aucun R », [25] il n'est pas possible de donner des termes si R est le cas pour tel S mais pas pour tel autre. Car si Q est le cas pour tout S et R pour tel S, Q sera également le cas pour tel R ; mais on a supposé qu'il n'était le cas pour aucun. Mais il faut poser les termes comme précédemment, à savoir que — *n'est pas le cas pour tel* — étant indéterminé, il est vrai de dire que ce qui n'est le cas pour aucun n'est pas non plus le cas *pour tel* — ; [30] or nous avons vu que lorsqu'il n'est le cas pour aucun il n'y a pas de déduction. On voit donc qu'il n'y aura pas de déduction.

Si celui des termes qui est nié est pris universellement, alors, lorsque c'est le grand qui est nié et le petit qui est affirmé, il y aura déduction. En effet, si Q n'est le cas pour aucun S et si R est le cas pour tel S, Q ne sera pas le cas pour tel R. Car là encore, [35] on retrouve la première figure en convertissant la prémisse RS.

Mais lorsque c'est le petit terme qui est nié, il n'y aura pas de déduction.

Termes :

- pour « Q est le cas pour R » : { *animal, homme, sauvage* } ;
 - pour « Q n'est pas le cas pour R » : { *animal, science, sauvage* } ;
- le moyen terme, dans les deux cas, étant *sauvage*.

Deux prémisses négatives

Il n'y a pas non plus de déduction lorsqu'on pose que les deux termes sont niés, l'un universellement et l'autre de façon partielle.

Termes :

- [29a] lorsque c'est le petit extrême qui est nié universellement :

{*animal, science, sauvage*} et {*animal, homme, sauvage*} ;

– lorsque c'est le grand, pour « Q n'est pas le cas » : {*corbeau, neige, blanc*}.

Pour « Q est le cas », il n'est pas possible de donner des termes si R est le cas pour tel S mais pas pour tel autre. [5] Car si Q est le cas pour tout R et R pour tel S, alors Q aussi est le cas pour tel S ; or on a posé par hypothèse qu'il n'était le cas pour aucun. Mais il faut le montrer à partir de l'indéterminé.

Deux prémisses particulières

Et si les extrêmes sont l'un et l'autre le cas, ou ne sont pas le cas, pour telle instance du moyen ou si l'un est le cas pour tel S et l'autre pour tout S, ou bien s'ils sont le cas de façon indéterminée, il n'y aura pas non plus de déduction de quelque façon que ce soit.

Termes communs : [10] {*animal, homme, blanc*} ; {*animal, inanimé, blanc*}.

Récapitulation

Dans cette figure aussi, donc, on voit quand il y a déduction et quand il n'y en a pas, c'est-à-dire que lorsque les termes sont disposés comme on a dit, il en résulte nécessairement une déduction, et s'il y a une déduction il est nécessaire que les termes soient disposés de cette façon. Et on voit aussi que [15] dans cette figure, toutes les déductions sont imparfaites (car toutes sont achevées en introduisant certaines prémisses supplémentaires), et qu'il ne sera pas possible de déduire l'universel au moyen de cette figure, pas plus de façon négative que de façon affirmative.

Chapitre 7

Il est clair également que dans toutes les figures, lorsqu'il n'y a pas [20] de déduction, les termes étant tous les deux affirmatifs ou tous les deux négatifs, il n'y a en général aucune implication nécessaire, alors qu'avec un terme affirmatif et un terme négatif, si le terme négatif est pris universellement, il y a toujours déduction du petit terme rapporté au grand, par exemple si A est le cas pour tout B ou pour tel B, et B pour aucun C. Car en [25] convertissant les prémisses, il est nécessaire que C ne soit pas le cas pour tel A ; même chose pour les autres figures, car on obtient toujours une déduction au moyen de la conversion. Et il est clair que le remplacement de l'affirmative particulière par une indéterminée produira la même déduction dans toutes les figures.

Toutes ces formes déductives se ramènent aux déductions universelles de la première figure

[30] On voit aussi que toutes les déductions imparfaites sont achevées au moyen de la première figure. En effet, toutes aboutissent à leur conclusion ou bien directement, ou bien par l'impossible. Or dans les deux cas on obtient la première figure : lorsqu'on achève la déduction directement parce que, on l'a dit, toutes les déductions atteignent leur conclusion au moyen d'une conversion et que la conversion aboutit à la première figure ; [35] et lorsqu'on les démontre par l'impossible parce que, une fois qu'on a posé le faux, la déduction se fait par la première figure. Par exemple, dans la dernière figure, si A et B sont le cas pour tout C, <on établit de la façon suivante> que A est le cas pour tel B : s'il n'était le cas pour aucun, comme B est le cas pour tout C, A ne serait le cas pour aucun C, or on a dit qu'il l'était pour tout C. Même chose dans les autres cas.

[29b] Il est possible également de ramener toutes les déductions aux déductions universelles de la première figure. Pour celles de la deuxième figure, en effet, on voit bien qu'elles sont achevées au moyen de celles-là ; si ce n'est qu'elles ne le sont pas toutes de la même façon, mais les universelles le sont en convertissant leur prémisses négative, [5] et chacune des deux particulières au moyen de la réduction à l'impossible.

Quant à celles de la première figure qui sont particulières, elles sont certes achevées aussi bien par elles-mêmes, mais il est possible également de les démontrer par réduction à l'impossible au moyen de la deuxième figure. Ainsi, si A est le cas pour tout B et B pour tel C, <on établit de la façon suivante> que A est le cas pour tel C : s'il n'était le cas pour aucun C, comme [10] il est le cas pour tout B, B ne serait le cas pour aucun C (cela, en effet, nous le savons au moyen de la deuxième figure). La démonstration se fera de la même façon dans le cas d'une conclusion négative : car si A n'est le cas pour aucun B et B est le cas pour tel C, alors A ne sera pas le cas pour tel C. En effet, s'il était le cas pour tout C, comme il n'est le cas pour aucun B, B ne sera le cas pour aucun C (cela, nous avons vu que c'est [15] la figure intermédiaire). De sorte que, puisque les déductions de la figure intermédiaire se ramènent toutes aux déductions universelles de la première figure et que les déductions particulières de la première figure se ramènent à celles de la figure intermédiaire, on voit que les déductions particulières aussi, dans la première figure, se ramènent aux universelles.

Quant aux déductions [20] de la troisième figure, lorsque les termes sont pris universellement, elles sont directement achevées au moyen de ces déductions-là ; et lorsqu'ils sont pris de façon particulière, elles sont achevées au moyen des déductions particulières de la première figure. Or celles-ci se ramènent à celles-là, de sorte que cela vaut aussi pour les déductions de la troisième figure qui sont particulières.

On voit donc que toutes se ramènent aux [25] déductions universelles de la première figure.

Au sujet des déductions qui démontrent que quelque chose est ou n'est pas le cas, on a dit comment elles sont constituées : pour celles qui proviennent de la même figure, comment elles sont constituées en elles-mêmes ; et pour celles qui proviennent des autres figures, quelles relations elles ont avec d'autres déductions.

Chapitre 8

Mais étant donné que ce n'est pas la même chose que *c'est le cas*, *c'est nécessairement le cas* [30] et *il se peut que ce soit le cas* – car il y a beaucoup de choses qui sont le cas, mais pas de façon nécessaire ; et d'autres qui ne le sont pas nécessairement et qui même ne sont tout simplement pas le cas, mais qui peuvent être le cas –, il est clair que la déduction de chacune de ces sortes de conclusions sera différente, c'est-à-dire qu'elle ne se fera pas avec la même disposition des termes, mais tantôt à partir de prémisses nécessaires, tantôt à partir de prémisses qui sont le cas, et tantôt de prémisses qui [35] peuvent être le cas.

Deux prémisses nécessaires

Dans le cas de prémisses nécessaires, il en va, pourrait-on dire, de la même façon que pour celles qui sont le cas. En effet, c'est avec la même disposition des termes qu'il y aura et qu'il n'y aura pas déduction pour les choses qui sont le cas et pour celles qui par nécessité sont ou ne sont pas le cas, avec cette différence [30a] que l'on ajoutera aux termes la mention que c'est *par nécessité* qu'ils sont ou ne sont pas le cas. En effet, ce qui est négatif se convertit de la même façon, et l'on expliquera de la même façon « être dans X tout entier » et « s'appliquer à tout X ».

Dans les autres figures, on démontrera la conclusion nécessaire en recourant à la [5] conversion de la même façon que pour « c'est le cas » ; mais dans la figure intermédiaire lorsque l'universelle est affirmative et la particulière négative, et à nouveau dans la troisième lorsque l'universelle est affirmative et la particulière négative, la démonstration ne se fera pas de façon semblable, mais il est nécessaire de « mettre à part » les objets particuliers pour lesquels, chaque fois, l'autre terme [10] n'est pas le cas et de procéder à la déduction pour

le terme ainsi délimité. En effet, elle sera nécessaire pour eux. Or si elle est nécessaire pour le terme ainsi mis en évidence, elle le sera aussi pour tel X, car ce qui a été mis en évidence est précisément « tel X ». Chacune de ces deux déductions se fait selon sa propre figure.

Chapitre 9

Une prémissse nécessaire : première figure

[15] Il arrive parfois que la déduction soit nécessaire lorsque l'une des deux prémisses est nécessaire ; non pas n'importe laquelle, mais celle qui est du côté du grand terme. Par exemple si l'on a posé que, nécessairement, A est le cas (ou : n'est pas le cas) pour tout B, et que l'on a posé que B est le cas, sans plus, pour C. En effet, lorsque l'on a posé les prémisses de cette [20] façon, c'est nécessairement que A sera ou ne sera pas le cas pour C. Car si c'est nécessairement que A est ou n'est pas le cas pour tout B, et si C fait partie des B, on voit que l'un ou l'autre sera nécessairement le cas pour C également.

Mais si AB n'est pas nécessaire et BC est nécessaire, la conclusion ne sera pas nécessaire. [25] Car si elle l'est, il s'ensuivra que A sera nécessairement le cas pour tel B, aussi bien par la première figure que par la troisième. Or cela est faux, car il se peut que B soit tel que A ne soit le cas pour aucun B. D'ailleurs, à partir des termes aussi, on voit que la conclusion ne sera pas nécessaire. Par exemple si A = *mouvement*, [30] B = *animal*, et si on a en C *homme* : l'homme est nécessairement un animal, mais l'animal ne se meut pas nécessairement, et l'homme non plus. Même chose si la prémissse AB est négative ; car la démonstration est la même.

Dans le cas de déductions particulières, si c'est l'universelle qui est nécessaire, la conclusion aussi [35] sera nécessaire, et si c'est la particulière, elle ne sera pas nécessaire, que la proposition universelle soit négative ou qu'elle soit affirmative. Admettons d'abord que l'universelle est nécessaire, et que A est nécessairement le cas pour tout B, alors que B est le cas, sans plus, pour tel C ; alors il est nécessaire que A soit nécessairement le cas pour [40] tel C. Car C est sous B, et on avait dit que A est nécessairement [30b] le cas pour tout B. Même chose si la déduction est négative ; car la démonstration sera la même.

Mais si c'est la particulière qui est nécessaire, la conclusion ne sera pas nécessaire : en effet, elle ne s'accompagne d'aucune impossibilité, tout comme dans les déductions [5] universelles ; et il en va de même pour les négatives.

Termes : {*mouvement, animal, blanc*}.

Chapitre 10

Une prémissse nécessaire : deuxième figure

Dans la deuxième figure, si c'est la prémissse négative qui est nécessaire, la conclusion aussi sera nécessaire ; mais si c'est la prémissse affirmative, la conclusion ne sera pas nécessaire.

En effet, admettons d'abord que la [10] négative est nécessaire, c'est-à-dire qu'il ne se peut pas que A soit le cas pour aucun B, cependant qu'il est le cas, sans plus, pour C. Puisque donc la négative se convertit, B non plus ne peut être le cas pour aucun A. Or A est le cas pour tout C, de sorte que B ne peut être le cas pour aucun C (car C est sous A).

Même chose si on place la négative du côté de C. En effet, si [15] A ne peut être le cas pour aucun C, cela interdit aussi que C soit le cas pour aucun A. Or A est le cas pour tout B, de sorte que C ne peut être le cas pour aucun B (cela donne, ici encore, la première figure). Donc B non plus ne peut pas être le cas pour C, car cela se convertit de la même façon.

Si par contre c'est la prémissse affirmative qui est nécessaire, la conclusion ne sera pas nécessaire. [20] Posons en effet que A est nécessairement le cas pour tout B et qu'il n'est le cas (sans plus) pour aucun C. En convertissant la négative, donc, on obtient la première figure. Or on a montré que, dans la première figure, si la négative placée du côté du grand terme n'est pas nécessaire, la conclusion ne sera pas nécessaire non plus. De sorte que dans notre cas non plus elle ne sera pas nécessairement.

En outre, [25] si la conclusion est nécessaire, cela implique que nécessairement C n'est pas le cas pour tel A. Car si B nécessairement n'est le cas pour aucun C, de même C nécessairement ne sera le cas pour aucun B. Or B, lui, doit nécessairement être le cas pour tel A, s'il est vrai que, comme on l'a dit, A est nécessairement le cas pour tout B ; de sorte que nécessairement C [30] n'est pas le cas pour tel A.

Mais rien n'empêche de prendre A tel qu'il puisse être le cas pour tout C.

D'ailleurs, en mettant à part certains termes, on pourrait aussi montrer que la conclusion n'est pas absolument nécessaire, mais qu'elle est nécessaire sous certaines conditions. Ainsi, soit A = *animal*, B = *homme*, et C = *blanc*, et posons les prémisses de la même [35] façon. Il est possible en effet que *animal* ne soit le cas pour aucun des êtres blancs. Alors *homme* non plus ne sera le cas pour aucun des êtres blancs, mais pas de façon nécessaire, car il se pourrait qu'un homme devienne blanc (mais, bien sûr, pas alors que *animal* ne serait le cas pour aucun être blanc). De sorte que la conclusion sera nécessaire sous certaines conditions, mais elle ne sera pas absolument [40] nécessaire.

[31a] Il en ira de même pour les déductions particulières. En effet, lorsque la proposition négative est à la fois universelle et nécessaire, la conclusion aussi sera nécessaire. Mais lorsque l'affirmative est universelle et la négative particulière, la conclusion ne sera pas [5] nécessaire.

Dans ce cas, admettons pour commencer que la négative est universelle et nécessaire, c'est-à-dire que A ne peut être le cas pour aucun B, et d'autre part qu'il est le cas pour tel C. Puisque donc la négative se convertit, B non plus ne pourra être le cas pour aucun A. Or A est le cas pour tel des C ; de sorte que nécessairement B ne sera pas le cas pour tel [10] des C.

Admettons maintenant que c'est la prémisse affirmative qui est universelle et nécessaire, et que l'affirmation est placée du côté de B. Alors, si A est nécessairement le cas pour tout B et s'il n'est pas le cas pour tel C, on voit que B ne sera pas le cas pour tel C, mais pas par nécessité. En effet, pour la démonstration, on aura les mêmes termes [15] que dans le cas des déductions universelles. Mais la conclusion ne sera pas nécessaire non plus si la proposition négative nécessaire a été prise de façon particulière (la démonstration se fait au moyen des mêmes termes).

Chapitre 11

Une prémissse nécessaire : troisième figure

Dans la dernière figure, lorsque les termes sont universels par rapport au moyen terme et que les deux prémisses sont affirmatives, [20] si l'une des deux, quelle qu'elle soit, est nécessaire, la conclusion aussi sera nécessaire. Mais si l'une est négative et l'autre affirmative, lorsque c'est la négative qui est nécessaire, la conclusion aussi sera nécessaire, et lorsque c'est l'affirmative, elle ne sera pas nécessaire.

Admettons d'abord que les deux prémisses sont affirmatives, [25] c'est-à-dire que A et B sont le cas pour tout C, et que AC est nécessaire. Puisque donc B est le cas pour tout C, C sera aussi le cas pour tel B, du fait que l'universelle se convertit en particulière. De sorte que si A est nécessairement le cas pour tout C, et si C est le cas pour tel B, alors il est nécessaire que A soit le cas pour [30] tel B ; car B est sous C. On obtient donc la première figure. On l'établira de la même façon si c'est BC qui est nécessaire. Par conversion, en effet, C est le cas pour tel A, de sorte que si B est nécessairement le cas pour tout C, alors il sera aussi nécessairement le cas pour tel A.

Admettons maintenant que AC est négative et BC affirmative, [35] et que c'est la négative qui est nécessaire. Puisque donc, par conversion, C est le cas pour tel B, et puisque A nécessairement n'est le cas pour aucun C, de même A, nécessairement, ne sera pas le cas pour tel B ; car B est sous C.

Mais si c'est l'affirmative qui est nécessaire, la conclusion ne sera pas nécessaire. En effet, admettons que BC est affirmative et nécessaire, et AC négative et non nécessaire. [40] Puisque donc l'affirmative se convertit, C aussi sera le cas pour tel B, de sorte que si A n'est le cas pour aucun C alors [31b] que C est le cas pour tel B, A ne sera pas le cas pour tel B, mais pas de façon nécessaire. En effet, on a établi que, dans la première figure, si la prémissse négative n'est pas nécessaire, la conclusion non plus ne sera pas nécessaire.

D'ailleurs cela peut se voir aussi au moyen de termes : soit en effet [5] $A = \textit{bon}$, en $B : \textit{animal}$, et $C = \textit{cheval}$. Il se peut, donc, que *bon* ne soit le cas pour aucun cheval, et *animal* est nécessairement le cas pour tout cheval. Mais il n'est pas nécessaire que tel animal ne soit pas bon, si l'on admet qu'il se peut que tous soient bons. Ou bien, si on estime que ce n'est pas possible, que l'on prenne comme terme A *être éveillé* ou *dormir*, puisque [10] tout animal est susceptible de recevoir ces prédicats.

Si donc les termes sont pris universellement par rapport au moyen, on a dit dans quels cas la conclusion sera nécessaire. Mais si l'un d'eux est pris universellement et l'autre de façon particulière et que l'un et l'autre sont affirmés, alors, lorsque c'est l'universelle qui est nécessaire, la conclusion aussi sera nécessaire. [15] La démonstration est la même que précédemment, car la particulière affirmative se convertit elle aussi. Si donc il est nécessaire que B soit le cas pour tout C et si A est sous C , il est nécessaire que B soit le cas pour tel A . Or si B est le cas pour tel A , il est nécessaire que A soit le cas pour tel B , car cela se convertit. Même chose si AC [20] est nécessaire tout en étant universelle, car B est sous A .

Mais si c'est la particulière qui est nécessaire, la conclusion ne sera pas nécessaire. Admettons en effet que BC est particulière et nécessaire et que A soit le cas pour tout C , mais non pas cependant de façon nécessaire. En convertissant BC , donc, on obtient la première figure, avec la prémisse [25] universelle non nécessaire et la prémisse particulière nécessaire. Or on a vu que lorsque les prémisses sont disposées de cette façon la conclusion n'est pas nécessaire, de sorte qu'elle ne l'est pas non plus dans le cas présent.

D'ailleurs cela se voit aussi à partir des termes. Soit en effet $A = \textit{éveil}$, $B = \textit{bipède}$, et en $C : \textit{animal}$. B est donc nécessairement le cas pour tel C , il se peut que A soit le cas [30] pour C , et il n'est pas nécessaire que A soit le cas pour B : car il n'est pas nécessaire que tel bipède dorme ou soit éveillé. On l'établira de la même façon et au moyen des mêmes termes si c'est AC qui est particulière et nécessaire.

Si l'un des termes est affirmatif et l'autre négatif, alors, lorsque l'universel est négatif et nécessaire, la conclusion [35] aussi sera nécessaire. Car si A ne peut être le cas pour aucun C et B est le cas pour tel C , alors il est nécessaire aussi que A ne soit pas le cas pour tel B . Mais lorsque l'on prend l'affirmative nécessaire, qu'elle soit universelle ou particulière, ou encore la négative particulière, la conclusion ne sera pas nécessaire. En général, ce que nous avons dit pour les cas précédents [40] vaut de la même façon ici.

Quant aux termes :

– lorsque c'est l'universelle affirmative qui est nécessaire : {*éveil*,

animal, homme} (avec *homme* comme moyen terme) ;

– [32a] lorsque l'affirmative nécessaire est particulière : {*éveil, animal, blanc*} (en effet, il est nécessaire que *animal* soit le cas pour tel <être> blanc, mais il se peut que l'*éveil* ne soit le cas pour aucun et il n'est pas nécessaire que l'*éveil* ne soit pas le cas pour tel animal) ;

– lorsque la négative, étant particulière, [5] est nécessaire, les termes seront {*bipède, en mouvement, animal*}, avec *animal* comme moyen terme.

Chapitre 12

Une des prémisses doit être semblable à la conclusion

On voit donc qu'il n'y a pas de déduction de « X est le cas » lorsque les prémisses ne sont pas l'une et l'autre de la forme — *est le cas*, mais qu'il y a déduction du nécessaire y compris lorsqu'une seule des deux est nécessaire. Mais dans l'un et l'autre cas (aussi bien lorsque les déductions sont affirmatives que lorsqu'elles [10] sont négatives), il est nécessaire que l'une des prémisses soit semblable à la conclusion. Par « semblable », j'entends que si la conclusion est du type — *est le cas*, la prémisse doit être du type — *est le cas*, et si la conclusion est nécessaire, nécessaire. De sorte que ceci aussi est clair : la conclusion ne pourra pas être nécessaire, ni du type — *est le cas*, si on ne prend pas une prémisse nécessaire ou une prémisse du type — *est le cas*.

[15] En ce qui concerne le nécessaire, donc, comment il se produit et en quoi il est différent du factuel, ce qui a été dit pourrait suffire.

Chapitre 13

Définition du contingent

Après cela, il nous faut parler de ce qui « se peut » et dire quand et comment, et au moyen de quelles prémisses, il y aura déduction. Par « *il se peut que —* » et par « *contingent* », j'entends ce qui n'est pas nécessaire et que l'on peut supposer être le cas sans qu'il [20] en résulte une impossibilité (en effet, c'est de façon équivoque que nous disons que le nécessaire « se peut »).

Une note¹

Que le contingent soit cela, on le voit à partir des négations et des affirmations opposées. En effet, « il ne se peut pas que ce soit le cas », « il est impossible que ce soit le cas » et « il est nécessaire que ce ne soit pas le cas » sont la même proposition, ou bien s'impliquent les unes les autres ; de sorte que [25] leurs opposées aussi : « il se peut que ce soit le cas », « il n'est pas impossible que ce soit le cas » et « il n'est pas nécessaire que ce ne soit pas le cas », sont la même proposition, ou bien s'impliquent les unes les autres. En effet, à propos de tout sujet l'affirmation ou la négation <est vraie>. Donc le contingent sera non nécessaire et le non nécessaire sera contingent.

Conversion des propositions contingentes

Il s'ensuit [30] que toutes les prémisses du type « *il se peut que —* » se convertissent les unes dans les autres. Je ne parle pas des affirmatives et des négatives, mais <je veux dire que> celles qui ont une forme affirmative se correspondent entre opposées ; par exemple

« il se peut que ce soit le cas » correspond à « il se peut que ce ne soit pas le cas », « il se peut que ce soit le cas pour tout X » à « il se peut que ce ne soit le cas pour aucun X » ou « que ce ne soit pas le cas pour tout X », et [35] « pour tel X » à « pas pour tel X » ; et de la même façon pour toutes les autres. Car puisque le contingent n'est pas nécessaire et que ce qui n'est pas nécessaire peut ne pas être le cas, on voit que s'il se peut que A soit le cas pour B, il se peut aussi qu'il ne soit pas le cas, et que s'il se peut qu'il soit le cas pour tout B, il se peut aussi qu'il ne soit pas le cas pour tout B. [40] Même chose pour les affirmations particulières, car la démonstration est [32b] la même. Et des prémisses de cette sorte sont affirmatives et non négatives ; en effet, *il se peut que* — se construit comme *être* (on l'a dit précédemment).

Sémantique de « il se peut que — »

Ayant fait ces distinctions, disons maintenant que *il se peut que* — [5] se dit de deux façons : premièrement cela indique quelque chose qui se produit en règle générale ou quand la nécessité n'est pas constante : par exemple que l'homme grisonne, ou qu'il croît ou décline, et en général tout ce qui est le cas par nature. En effet, cela ne présente pas une nécessité constante, du fait que l'homme n'existe pas toujours ; lorsque l'homme existe, cependant, cela se produit [10] nécessairement ou bien en règle générale. Mais cela indique aussi l'indéterminé, ce qui est possible aussi bien ainsi qu'autrement, par exemple le fait qu'un animal marche ou que le sol tremble lorsqu'il marche, et en général tout ce qui se produit par hasard : car cela n'est pas disposé par nature à se produire de cette façon-ci plutôt que de celle-là.

Chacun de ces deux types de contingent, donc, se convertit aussi selon une opposition de prémisses ; [15] pas de la même façon cependant, mais ce qui est de nature à être le cas a pour correspondant « n'est pas nécessairement le cas » (c'est ainsi, en effet, qu'il se peut qu'un homme ne grisonne pas), et l'indéterminé a pour correspondant « pas plus de cette façon-ci que de celle-là ». Or il n'y a pas de science, c'est-à-dire de déduction démonstrative, des indéterminés, du fait que le moyen terme est irrégulier ; [20] alors qu'il y en a de ce qui est par nature, et en pratique nos arguments et nos recherches portent sur ce qui « se peut » de cette façon (mais il peut y avoir une déduction des autres propositions, même si on n'a pas l'habitude de la chercher). Ces choses seront précisées davantage par la suite. Pour le moment, disons quand et comment il y aura déduction à partir de prémisses contingentes, [25] et quel type de

déduction.

« Il se peut que ceci soit le cas pour cela » peut s'interpréter de deux façons, en considérant soit ce pour quoi ceci est le cas, soit ce pour quoi il se peut que ce soit le cas. En effet, « il se peut que A s'applique à ce qui est B » indique l'une de ces deux choses : soit ce dont on dit qu'il est B, soit ce dont il se peut qu'on le dise ; par ailleurs il n'y a aucune différence entre [30] « il se peut que A s'applique à ce qui est B » et « A peut être le cas pour tout B ». On voit donc qu'on peut entendre de deux façons « il se peut que A soit le cas pour tout B ».

Disons donc d'abord quelle déduction aura lieu, et de quelle sorte, s'il se peut que B s'applique à ce qui est C et A à ce qui est B ; de cette façon, en effet, on donne aux deux prémisses [35] la forme *il se peut que* —, alors que lorsqu'il se peut que A soit le cas pour ce pour quoi B est le cas, l'une est factuelle et l'autre contingente ; de sorte que, comme dans les autres cas, il nous faut commencer par celles qui sont de même type.

Chapitre 14

Première figure : deux prémisses contingentes

Lorsqu'il se peut, donc, que A soit le cas pour tout B et B pour tout C, il y aura une déduction parfaite de « il se peut que A soit le cas pour tout C ». [40] Cela se voit à partir de la définition. En effet, [33a] nous avons vu que « il se peut que ce soit le cas pour tout — » s'entend en ce sens.

De même, s'il se peut que A ne soit le cas pour aucun B, et B pour tout C, il y aura une déduction parfaite de « il se peut que A ne soit le cas pour aucun C ». En effet, qu'il se puisse que A soit le cas pour ce pour quoi il se peut que B soit le cas, cela revient, on l'a vu, à ne laisser de côté aucun [5] des objets qui pourraient être sous B. Et lorsqu'il se peut que A soit le cas pour tout B et que B ne soit le cas pour aucun C, on n'obtient pas de déduction avec les prémisses telles qu'elles ont été posées ; mais en convertissant BC selon les règles propres au contingent, on obtient la même déduction que précédemment. Car puisqu'il se peut que B ne soit le cas pour aucun C, [10] il se peut aussi qu'il soit le cas pour tous (nous l'avons dit précédemment). De sorte que, <s'il se peut que> B soit le cas pour tout C et A pour tout B, on aura à nouveau la même déduction.

Même chose si l'on ajoute à chacune des deux prémisses la négation accompagnée de « *il se peut que* — » : je veux dire, par exemple, s'il se peut que A ne soit le cas pour aucun des B, et [15] B pour aucun des C. En effet, on n'obtient pas de déduction au moyen des prémisses telles qu'elles ont été posées, mais en les convertissant on aura à nouveau la même, tout comme dans le cas précédent. On voit donc qu'en plaçant la négation du côté du petit terme ou sur les deux prémisses, ou bien il n'y a pas de démonstration, ou bien il y en a une, mais [20] elle n'est pas parfaite : en effet, sa nécessité résulte d'une conversion.

Si l'on prend une des prémisses universelle et l'autre particulière,

alors lorsque l'universelle est placée du côté du grand terme, il y aura une déduction parfaite. Car s'il se peut que A soit le cas pour tout B, et B pour tel C, alors il se peut que A soit le cas pour tel C. Cela se voit d'après la [25] définition de « il se peut que — ».

Si maintenant il se peut que A ne soit le cas pour aucun B et que B soit le cas pour tel des C, alors, nécessairement, il se peut que A ne soit pas le cas pour tel des C ; la démonstration est la même. Mais si on prend la prémisse particulière négative, et l'universelle affirmative, les propositions étant dans la même disposition (ainsi « il se peut que A soit le cas pour tout B » [30] et « il se peut que B ne soit pas le cas pour tel C »), alors il n'y a pas de déduction au moyen des prémisses telles qu'on les a prises, mais en convertissant la particulière, et en posant qu'il se peut que B soit le cas pour tel C, on aura la même conclusion que précédemment, comme dans tous les cas que nous avons vus depuis le début.

Lorsqu'on pose que la prémisse qui est du côté du grand [35] extrême est particulière et que celle qui est du côté du petit est universelle, qu'on les pose toutes deux affirmatives ou toutes deux négatives, ou pas du même type, ou qu'on les pose toutes deux indéterminées et partielles, il n'y aura de déduction d'aucune façon. En effet, rien n'empêche que B n'excède A et qu'ils ne soient pas attribués de façon égale ; posons que C est ce [40] dont B excède A. Pour ce terme $\langle c \rangle$, il ne « *se peut* » que A soit le cas ni « *pour tous* », [33b] ni « *pour aucun* », ni « *pour tel* », ni « *pas pour tel* », s'il est vrai que les prémisses du type « *il se peut que —* » se convertissent, et s'il se peut que B soit le cas pour davantage d'objets que A.

D'ailleurs cela se voit aussi à partir des termes. Nécessairement en effet, lorsque les prémisses sont dans cette disposition, il se peut que [5] le premier terme soit le cas pour la totalité de l'autre extrême, et qu'il ne soit le cas pour aucun.

Termes communs :

- pour « c'est nécessairement le cas » : { *animal, blanc, homme* } ;
- pour « il ne se peut pas que ce soit le cas » : { *animal, blanc, vêtement* }.

On voit donc que lorsque les termes sont dans cette disposition, il n'en résulte aucune déduction. En effet, toute déduction est déduction soit [10] du fait, soit du *nécessairement*, soit du *il se peut que —*. On voit bien qu'il n'y a pas de déduction du fait ni du nécessaire, car le terme affirmatif est supprimé par le terme négatif, et le négatif par l'affirmatif. Il reste alors que ce soit une déduction du *il se peut que —*. Mais c'est impossible ; car on a démontré qu'avec cette disposition des termes [15] il s'ensuit nécessairement qu'il se peut aussi bien que le premier extrême soit le cas pour toute instance du dernier ou qu'il ne

soit le cas pour aucune. De sorte qu'il n'y aurait pas de déduction du contingent ; car le nécessaire, on l'a vu, n'est pas quelque chose qui « *se peut* ».

On voit que dans le cas de prémisses contingentes, lorsque les termes sont pris universellement, il y a toujours déduction dans la première [20] figure, que les prémisses soient affirmatives ou qu'elles soient négatives ; avec cette différence, que lorsqu'elles sont affirmatives la déduction est parfaite et lorsqu'elles sont négatives elle est imparfaite. Et il faut poser que le *il se peut que* — n'est pas contenu implicitement dans les propositions nécessaires, mais il faut l'entendre selon la détermination qu'on a dite ; c'est quelque chose dont on ne se rend pas toujours compte.

Chapitre 15

Première figure : une prémisses contingente et une prémisses factuelle

[25] Si l'on pose comme l'une des prémisses une proposition du type « c'est le cas », et pour l'autre « *il se peut que* — », lorsque c'est celle qui est du côté du grand terme qui indique qu'« *il se peut que* — », toutes les déductions seront parfaites, et elles établiront qu'« *il se peut que* — » au sens que nous avons déterminé tout à l'heure ; mais lorsque c'est la prémisses qui est du côté du petit terme, les déductions seront toutes imparfaites, et celles d'entre elles qui sont négatives [30] ne seront pas des déductions du contingent au sens qui a été déterminé, mais des déductions de « pour aucun ce n'est nécessairement le cas » ou de « ce n'est pas nécessairement le cas pour tous » : en effet, si ce n'est nécessairement le cas pour aucun ou si ce n'est pas nécessairement le cas pour tous, nous disons qu'il se peut que ce ne soit le cas pour aucun ou que ce ne soit pas le cas pour tous.

Premier cas : les deux prémisses sont universelles, le contingent étant placé du côté du grand terme

Admettons donc qu'il se peut que A soit le cas pour tout B, et posons que B est le cas pour tout C. Puisque donc C est sous B, [35] et qu'il se peut que A soit le cas pour tout B, on voit qu'il se peut aussi qu'il soit le cas pour tout C ; alors on a une déduction parfaite. Même chose lorsque la prémisses AB est négative et BC affirmative, et que l'une pose qu'il se peut que ce soit le cas, et l'autre que c'est le cas : il y aura une déduction parfaite de « il se peut que A ne soit [40] le cas pour aucun C ».

[34a] On voit donc que lorsqu'on place la prémisse factuelle du côté du petit terme, on obtient des déductions parfaites.

Le contingent étant placé du côté du petit terme

Mais que dans la configuration opposée il y aura des déductions, il faut le montrer par l'impossible ; il sera clair du même coup que ce sont des déductions imparfaites, puisque la démonstration ne se fait pas à partir des prémisses [5] telles qu'elles ont été posées.

Lemmes généraux pour ce cas

Il faut dire d'abord que si, lorsque A est le cas, il est nécessaire que B soit, alors, lorsque A est possible, nécessairement B lui aussi sera possible.

Ceci étant établi, posons en A quelque chose de possible et en B quelque chose d'impossible. Si donc ce qui est possible, lorsque c'est possible, se produit, et si ce qui est impossible, lorsque c'est impossible, [10] ne se produit pas, et si à la fois A est possible et B impossible, il se pourra que A se produise sans B ; et s'il peut se produire, il se pourra aussi qu'il soit sans B (car ce qui s'est produit, une fois qu'il s'est produit, est le cas). Or il faut considérer l'impossible et le possible non seulement à propos des processus physiques, mais aussi à propos du discours vrai et de ce qui « est le cas », et en général dans tous les [15] sens dans lesquels on prend l'impossible et le possible : car il en va de même dans tous ces sens.

Par ailleurs il faut comprendre que « lorsque A est le cas, B est » signifie, non pas que si un certain fait unique A est le cas, alors B sera (car rien n'est par nécessité lorsqu'un fait unique est le cas), mais lorsque deux faits au moins sont ; ainsi lorsque deux prémisses sont disposées selon les règles de la déduction comme on l'a dit. Si en effet [20] C s'applique à D et D à F, nécessairement C aussi s'appliquera à F ; et si chacun des deux est possible, alors la conclusion aussi sera possible – de même, donc, que si on pose que les prémisses sont A et la conclusion B, il s'ensuivra non seulement que, A étant nécessaire, B sera nécessaire, mais que s'il est possible B sera possible.

[25] Ceci étant établi, on voit que si on pose par hypothèse quelque chose qui est faux et non impossible, ce qui résulte de cette hypothèse sera faux et non impossible. Par exemple, si A est faux mais non impossible et si, A étant, B est, alors B aussi sera faux mais non impossible. En effet, puisqu'il a été établi que [30] si A est, B est, et

que si A est possible B sera possible, et si on pose par hypothèse que A est possible, B aussi sera possible. Car s'il était impossible, la même chose serait en même temps possible et impossible.

AB affirmative factuelle, BC affirmative contingente

Ces points étant déterminés, admettons que A est le cas pour tout B [35] et qu'il se peut que B soit le cas pour tout C. Nécessairement, donc, il se peut que A soit le cas pour tout C. Admettons en effet que ce ne soit pas le cas, et posons que B est le cas pour tout C (cela est faux, mais cependant pas impossible). Si donc il ne se peut pas que A soit le cas pour tout C et si B est le cas pour tout C, alors il ne se peut pas que A soit le cas pour tout B [40] (car cela donne une déduction par la troisième figure). Mais la supposition initiale était qu'il se peut qu'il soit le cas pour tout B. Donc, nécessairement, il se peut que A soit [34b] le cas pour tout C, car en ayant posé une prémisse fausse et non impossible, il s'ensuit une conséquence impossible.

[On peut aussi établir cette impossibilité au moyen de la première figure, en posant que B est le cas pour C. Car si B est le cas pour tout C, et s'il se peut que A soit [5] le cas pour tout B, il se pourra aussi que A soit le cas pour tout C. Mais l'hypothèse était qu'il se pouvait qu'il ne soit pas le cas pour tout C.]

Il faut prendre *est le cas pour tout* — sans le délimiter temporellement (par exemple « maintenant » ou « pendant ce temps-ci »), mais absolument. Car c'est aussi à partir de prémisses de cette sorte que nous produisons des déductions, [10] étant donné que si l'on prend une prémisse uniquement selon le maintenant, il n'y aura pas de déduction ; car sans doute rien n'empêche qu'à un moment donné *homme* ne soit le cas pour tout objet en mouvement (au cas où rien d'autre ne serait en mouvement) ; or il se peut que *en mouvement* soit le cas pour tout cheval ; et pourtant *homme* ne peut être le cas pour aucun cheval. Ou encore, posons que le premier terme soit *animal*, le terme moyen [15] *en mouvement* et le dernier terme *homme*. Les prémisses sont donc dans la même disposition et la conclusion est nécessaire et non contingente, car l'homme est nécessairement un animal. On voit donc qu'il faut prendre l'universel sans plus de spécifications, et sans le délimiter temporellement.

AB négative, BC affirmative contingente

Admettons maintenant que la prémisses AB est négative et universelle, et [20] posons que A n'est le cas pour aucun B et qu'il se peut que B soit le cas pour tout C. Une fois que l'on a posé ces prémisses, nécessairement, il se peut que A ne soit le cas pour aucun C.

En effet, admettons que ce ne soit pas possible et posons que B est le cas pour C (comme dans la preuve précédente). Alors il est nécessaire que A soit le cas pour tel B (car on obtient une déduction par [25] la troisième figure) ; mais ceci est impossible. De sorte qu'il se peut que A ne soit le cas pour aucun C. En effet, ayant supposé la fausseté de cette proposition, il s'ensuit une conséquence impossible. Cette déduction, donc, n'est pas la déduction du contingent (au sens de la définition qui en a été donnée), mais une déduction de « il n'est pas nécessaire que A soit le cas pour un C ». En effet, c'est cela qui est l'opposé de la supposition qui a été faite : car on avait posé que A est [30] nécessairement le cas pour tel C, or la déduction par l'impossible est une déduction de l'assertion opposée à l'hypothèse initiale.

D'ailleurs, à partir des termes aussi on voit que la conclusion ne sera pas contingente. Soit A = *corbeau*, en B : *doué de réflexion* et en C : *homme*. A, alors, n'est le cas pour aucun B, car aucun être [35] doué de réflexion n'est un corbeau. Or il se peut que B soit le cas pour tout homme : car *réfléchir* convient à tout homme. Mais A, nécessairement, n'est le cas pour aucun C ; donc la conclusion n'est pas contingente. Mais elle n'est pas non plus nécessaire dans tous les cas : soit en effet A = *en mouvement*, B = *science* et en C : *homme*. A, donc, ne sera le cas pour aucun B, [40] et il se peut que B soit le cas pour tout C, et la conclusion ne sera pas nécessaire. En effet, il n'est pas nécessaire qu'aucun homme ne soit en mouvement ; mais [35a] il n'est pas nécessaire que tel homme soit en mouvement. Il est donc clair que la conclusion est que ce n'est nécessairement le cas pour aucun ; mais il faut choisir plus soigneusement les termes.

AB affirmative factuelle, BC négative contingente

Si l'on place la négative du côté du petit terme et si elle indique qu'il se peut que —, alors il n'y aura pas de déduction à partir des prémisses [5] telles qu'elles ont été posées ; mais, comme dans les cas précédents, il y en aura une en convertissant la prémisses qui indique qu'il se peut que —.

Admettons en effet que A soit le cas pour tout B et qu'il se peut que B ne soit le cas pour aucun C. Dans cette disposition des termes, il n'y aura pas de déduction ; mais si on convertit la prémisses BC et que l'on pose qu'il se peut que B soit le cas pour tout C, [10] il y a une

déduction comme précédemment, car les termes sont dans la même configuration, du fait qu'on a posé cela.

AB négative, BC négative contingente

Et de la même façon si les deux intervalles sont négatifs, lorsque AB signifie que ce n'est le cas pour aucun et BC qu'il se peut que ce ne soit le cas pour aucun. En effet, au moyen des prémisses telles qu'elles ont été posées, il n'y a aucune sorte de conclusion nécessaire ; mais en convertissant [15] la prémisses qui indique qu'il se peut que —, il y aura une déduction. En effet, posons que A n'est le cas pour aucun B, et qu'il se peut que B ne soit le cas pour aucun C. Au moyen de ces prémisses il ne se produit rien de nécessaire ; mais si on pose qu'il se peut que B soit le cas pour tout C, ce qui est vrai, et si la prémisses AB est maintenue telle quelle, on aura encore [20] une fois la même déduction.

Et si l'on pose que B n'est pas le cas pour tout C, et non pas qu'il se peut qu'il ne soit pas le cas, il n'y aura pas de déduction, que la prémisses AB soit négative ou qu'elle soit affirmative.

Termes communs ;

- pour « — est nécessairement le cas » : {*blanc, animal, neige*} ;
- pour « il ne se peut pas que — » : {*blanc, animal, poix*}.

[25] On voit donc que si les termes sont universels et que l'on pose une prémisses factuelle et l'autre contingente, lorsqu'on pose que c'est la prémisses qui est du côté du petit terme qui indique qu'il se peut que —, il y a toujours déduction, avec cette réserve que tantôt cela se fait avec les prémisses elles-mêmes et tantôt en convertissant cette prémisses. Dans quels cas on a l'un ou l'autre <genre de solution>, [30] et pour quelle raison, on l'a dit.

Deuxième cas : une prémisses universelle et l'autre particulière

Si on prend l'un des intervalles universel et l'autre particulier, lorsqu'on prend universel et contingent celui qui est du côté du grand terme, qu'il soit négatif ou qu'il soit affirmatif, et que l'intervalle particulier est négatif et factuel, il y aura une déduction parfaite, tout comme lorsque les [35] termes sont universels. La démonstration est la même que précédemment.

Lorsqu'on pose que l'intervalle qui est du côté du grand terme est universel, mais factuel et non contingent, et que l'autre est particulier et contingent, alors, que l'on pose que l'une et l'autre prémisses sont négatives ou affirmatives, ou que l'on pose l'une des deux affirmative et l'autre négative, de toutes ces façons il y aura une déduction [40] imparfaite – avec cette différence que certaines se démontreront par l'impossible, [35b] et les autres par la conversion de la prémisses contingente, comme dans les cas précédents.

Il y aura déduction par conversion aussi lorsque la prémisses universelle, étant placée du côté du grand terme, indique ce qui est le cas, cependant que la particulière, étant négative, [5] pose qu'*il se peut que* — : ainsi si A est ou n'est pas le cas pour tout B et qu'il se peut que B ne soit pas le cas pour tel C ; car en convertissant BC selon les règles propres au contingent, on obtient une déduction.

Mais lorsque la prémisses qui a été prise particulière pose que ce n'est pas le cas, il n'y aura pas de déduction.

Termes :

– pour « c'est le cas » : [10] {*blanc, animal, neige*} ;

– pour « ce n'est pas le cas » : {*blanc, animal, poix*}

(en effet, on obtiendra cette démonstration par l'indéterminé).

Et si l'on place l'universel du côté du petit terme et le particulier du côté du grand, que l'un ou l'autre soit négatif ou affirmatif, ou contingent ou factuel, d'aucune manière il n'y aura de déduction.

Troisième cas : deux prémisses particulières ou indéfinies

Il n'y en aura pas davantage [15] lorsqu'on prend des prémisses particulières ou indéfinies, soit qu'elles posent qu'*il se peut que* —, soit qu'elles posent que c'est le cas, ou encore une combinaison des deux : de cette façon non plus il n'y aura pas de déduction. La démonstration est la même que précédemment.

Termes communs :

– pour « — est <nécessairement> le cas » : {*animal, blanc, homme*} ;

– pour « il ne se peut pas que — » : {*animal, blanc, vêtement*}.

[20] On voit donc que si l'on pose que c'est l'intervalle situé du côté du grand terme qui est universel, il y a toujours une déduction, mais que lorsque c'est celui qui est du côté du petit, il n'y a jamais de déduction de quoi que ce soit.

Chapitre 16

Première figure ; une prémisse nécessaire et une prémisse contingente

Lorsque l'une des prémisses indique que c'est nécessairement le cas et l'autre qu'il *se peut que* —, la déduction aura lieu lorsque les termes seront [25] disposés de la même manière, et elle sera parfaite lorsqu'on pose le nécessaire du côté du petit terme.

La conclusion, si les termes sont affirmatifs, énoncera qu'« *il se peut que* — » et non que c'est le cas, qu'on prenne les termes de façon universelle ou de façon non universelle.

Lorsque l'un <des intervalles> est affirmatif et l'autre négatif, alors, lorsque c'est <l'intervalle> affirmatif [30] qui est nécessaire, la conclusion énoncera qu'il se peut que ce ne soit pas le cas et non que ce n'est pas le cas ; et lorsque c'est la négative, elle énoncera qu'il se peut que ce ne soit pas le cas aussi bien que « ce n'est pas le cas », que les termes soient universels ou qu'ils soient non universels (dans la conclusion, la contingence est à prendre de la même façon que précédemment).

Mais il n'y aura pas de déduction de « nécessairement [35] ce n'est pas le cas » (car « ce n'est pas nécessairement le cas » n'est pas la même chose que « nécessairement ce n'est pas le cas »).

Que donc, lorsque les termes sont affirmatifs, la conclusion qui en résulte n'est pas nécessaire, cela se voit. Admettons en effet que A est le cas nécessairement pour tout B, et qu'il se peut que B soit le cas pour tout C. [40] Il y aura alors une déduction imparfaite de ce qu'il se peut que A soit le cas [36a] pour tout C (cette déduction sera imparfaite, on le voit à sa démonstration ; en effet, on le démontrera de la même façon que précédemment). Admettons maintenant qu'il se peut que A soit le cas pour tout B, et que B est nécessairement le cas pour tout C. Alors, il y aura déduction de « il se peut que A soit le cas

[5] pour tout C », mais non pas de ce qu'il est le cas, et ce sera une déduction parfaite, et non pas imparfaite. Car elle est directement achevée à partir des prémisses qui ont été posées au départ.

Si les prémisses ne sont pas du même type, posons d'abord que la négative est nécessaire, c'est-à-dire posons que A ne peut être le cas pour aucun B, et qu'il se peut que B soit le cas pour tout C. [10] Alors, il est nécessaire que A ne soit le cas pour aucun C. Posons en effet qu'il soit le cas pour tout C, ou pour tel C ; or on a posé qu'il ne peut être le cas pour aucun B. Puisque donc la négative se convertit, il n'est pas non plus possible que B soit le cas pour aucun A. Mais on a posé que A est le cas pour C (soit pour tout C, soit pour tel C) ; de sorte que B ne pourra pas être le cas pour C (soit pour aucun C, soit pas pour tel C). [15] Mais on a supposé au départ qu'il <se pouvait qu'il> soit le cas pour tout C. On voit qu'il y a déduction de « il se peut que ce ne soit pas le cas », dès lors qu'il y en a une de « ce n'est pas le cas ».

Admettons maintenant que la prémisse affirmative est nécessaire, c'est-à-dire posons qu'il se peut que A ne soit le cas pour aucun des B, et que B est nécessairement le cas pour tout C. La déduction sera certes [20] parfaite, mais elle n'établira pas que A n'est pas le cas, mais <seulement> qu'il se peut qu'il ne soit pas le cas. Car c'est une prémisse de ce type qu'on a posée du côté du grand terme, et il n'est pas possible de procéder par réduction à l'impossible. En effet, si l'on supposait que A est le cas pour tel C, alors qu'il a été posé qu'il se peut aussi qu'il ne soit le cas pour aucun B, de ces prémisses il ne s'ensuit aucune impossibilité.

[25] Si c'est du côté du petit terme que l'on place la négative, alors, lorsqu'elle indique qu'il *se peut que* —, il y aura une déduction par conversion, comme dans les exemples précédents ; et lorsqu'elle indique qu'il *ne se peut pas que* —, il n'y aura pas de déduction. Il n'y en aura pas non plus si l'on pose que les deux intervalles sont négatifs, et si celui qui est du côté du petit terme n'est pas contingent.

Les termes sont les mêmes :

- pour « c'est [30] le cas » : {*blanc, animal, neige*} ;
- pour « ce n'est pas le cas » : {*blanc, animal, poix*}.

Il en ira de même pour la déduction des propositions particulières. Lorsque c'est la négative qui est nécessaire, la conclusion aussi sera que <A> n'est pas le cas <pour C> .

Ainsi, si A ne peut être le cas pour aucun des B, [35] et s'il se peut que B soit le cas pour tel C, il est nécessaire que A ne soit pas le cas pour tel C. En effet, s'il est le cas pour tout C et s'il ne peut être le cas pour aucun B, alors B ne peut être le cas pour aucun A non plus. De

sorte que si A est le cas pour tout C, B ne peut être le cas pour aucun des C ; mais la supposition était qu'il se peut qu'il soit le cas pour tel C.

Lorsque c'est la proposition particulière affirmative [40] qui est nécessaire (dans la déduction d'une conclusion négative), par exemple BC, ou l'universelle [36b] dans la déduction d'une conclusion affirmative, par exemple AB, il n'y aura pas de déduction de « c'est le cas ». La démonstration est la même que précédemment.

Lorsqu'on pose que l'universelle est du côté du petit terme (qu'elle soit affirmative ou négative) et qu'elle est contingente, et que la particulière, située du côté du grand extrême, est [5] nécessaire, il n'y aura pas de déduction.

Termes :

- pour l'affirmative nécessaire : {*animal, blanc, homme*} ;
- pour « il ne se peut pas que — » : {*animal, blanc, vêtement*} ;

lorsque l'universelle est nécessaire et la particulière contingente, les termes sont :

- pour « c'est le cas » : {*animal, blanc, corbeau*} ;
- pour [10] « ce n'est pas le cas » : {*animal, blanc, poix*} ;

et si l'universelle est affirmative, les termes sont :

- pour « c'est le cas » : {*animal, blanc, cygne*} ;
- pour l'impossibilité : {*animal, blanc, neige*}.

Lorsqu'on prend des prémisses indéterminées ou toutes deux particulières, il n'y aura pas de déduction non plus de cette façon.

Termes communs :

- pour « c'est le cas » : {*animal, blanc, homme*} ;
- pour [15] « ce n'est pas le cas » : {*animal, blanc, inanimé*}.

Et de fait, *animal* est le cas pour tel objet blanc et *blanc* pour tel objet inanimé, et de façon nécessaire, en même temps qu'il ne se peut pas qu'ils soient le cas pour tels autres. Et il en va de même pour la contingence, de sorte que ces termes sont utilisables contre toutes ces formules.

À partir de ce qui a été dit, on voit donc que c'est avec des termes qui sont dans la même configuration [20] qu'il y a et qu'il n'y a pas de déduction dans le contingent et dans les propositions nécessaires ; excepté, on l'a vu, qu'il y a une déduction de *il se peut que* — lorsqu'on pose que la proposition négative est du type *c'est le cas*, et qu'il y a de déduction à la fois de *il se peut que* — et de *ce n'est pas le cas* lorsqu'on pose que la proposition négative est nécessaire.

[Et il est clair que toutes ces déductions sont imparfaites [25] et qu'elles sont achevées au moyen des figures qui ont été exposées précédemment.]

Chapitre 17

Deuxième figure

Dans la deuxième figure, lorsque les prémisses posent l'une et l'autre qu'il *se peut que* —, il n'y aura aucune déduction, qu'on les pose affirmatives ou négatives, universelles ou particulières.

Si l'une indique que c'est le cas et l'autre qu'il *se peut que* —, [30] alors, si c'est l'affirmative qui indique que c'est le cas, il n'y aura jamais de déduction ; mais si c'est la négative universelle, il y en aura toujours. Il en va de même lorsque l'on prend l'une des prémisses nécessaire et l'autre contingente. Mais dans ce cas aussi, il faut prendre le *il se peut que* — de la conclusion comme dans le cas précédent.

Deuxième figure ; deux prémisses contingentes

[35] Il faut établir d'abord que, dans le contingent, la négative ne se convertit pas. Ainsi, s'il se peut que A ne soit le cas pour aucun des B, il n'est pas nécessaire que B puisse n'être le cas pour aucun A.

Posons en effet cela, et admettons que B peut n'être le cas pour aucun des A. Par suite, puisque dans le contingent les affirmatives se convertissent dans les négatives (aussi bien les contraires [40] que les opposées) et qu'il se peut que B ne soit le cas pour aucun A, [37a] on voit qu'il peut aussi bien être le cas pour tout A. Mais cela est faux ; car ce n'est pas parce qu'il se peut que X soit le cas pour tout Y, que nécessairement Y est le cas pour X ; de sorte que la négative ne se convertit pas. D'ailleurs, rien n'empêche que A puisse n'être le cas pour aucun B et que nécessairement [5] B ne soit pas le cas pour tel des A : ainsi il se peut que *blanc* ne soit le cas pour aucun homme (et de fait, il est contingent que ce soit le cas), mais il n'est pas vrai de dire qu'il se peut que *homme* ne soit le cas pour aucun être blanc, car il y en a

beaucoup pour lesquels c'est nécessairement qu'il n'est pas le cas, et nous avons vu que le nécessaire n'est pas contingent.

En outre, on ne peut pas non plus montrer par l'impossible qu'elle se [10] convertit : ainsi, si quelqu'un estimait que, puisqu'il est faux que B puisse n'être le cas pour aucun A, il est vrai qu'il ne peut pas n'être le cas pour aucun (en effet, ces deux énoncés sont l'affirmation et la négation <du même contenu>) et que, si ceci est vrai, B est nécessairement le cas pour tel des A, de sorte que A aussi sera nécessairement le cas pour tel des B, or cela est impossible. C'est que ce n'est pas parce qu'il ne se peut pas [15] que B ne soit le cas pour aucun des A, qu'il est nécessaire qu'il soit le cas pour tel d'entre eux. Car « il ne se peut pas que ce ne soit le cas pour aucun X » peut signifier deux choses : d'une part, que c'est nécessairement le cas pour tel d'entre eux ; d'autre part, que nécessairement ce n'est pas le cas pour tel d'entre eux. En effet, ce qui doit nécessairement ne pas être le cas pour tel des A, il n'est pas vrai de dire qu'il se peut que ce ne soit pas le cas, tout comme il n'est pas vrai de dire de ce qui doit nécessairement être le cas pour tel A qu'il [20] se peut que ce soit le cas pour tout A. Si donc quelqu'un pensait que puisqu'il n'est pas vrai de dire qu'il se peut que C soit le cas pour tout D, il doit nécessairement ne pas être le cas pour tel D, il admettrait quelque chose de faux : C est en effet le cas pour tout D ; mais du fait que pour certains il est le cas de façon nécessaire, pour cette raison nous disons qu'il ne se peut pas qu'il soit le cas pour tout D : de sorte qu'à « il se peut que ce soit le cas pour tous » s'opposent à la fois « c'est [25] nécessairement le cas pour tel » et « nécessairement ce n'est pas le cas pour tel » ; même chose pour « il se peut que ce ne soit le cas pour aucun ». Il est donc clair qu'en relation avec « il se peut que — » et « il ne se peut pas que — », tels que nous les avons définis en commençant, il faut considérer non seulement « c'est nécessairement le cas pour tel », mais aussi « nécessairement ce n'est pas le cas pour tel », et qu'en posant cela il ne s'ensuit aucune [30] impossibilité, de sorte que dans le cas qui nous occupe il n'y a pas de déduction. On voit donc, à partir de ce qui a été dit, que la négative ne se convertit pas.

Maintenant que cela est établi, admettons qu'il se peut que A ne soit le cas pour aucun B et soit le cas pour tout C.

D'abord, il n'y aura pas de déduction par conversion, car on a dit qu'une telle prémisse ne se convertit pas. [35] Mais il n'y en a pas non plus par l'impossible. Car en posant qu'il se peut que B soit le cas pour tout C, il ne s'ensuit aucune fausseté ; car A pourrait aussi bien être le cas pour tout C ou n'être le cas pour aucun.

Plus généralement, s'il y a déduction, il est clair qu'elle établira

qu'« il se peut que » (puisqu'aucune des deux prémisses n'a été prise factuelle) [40] et qu'elle sera affirmative ou négative : or ni l'un ni l'autre [37b] n'est possible. Car si on pose qu'elle est affirmative, on montrera au moyen des termes qu'il ne se peut pas que ce soit le cas ; et si on pose qu'elle est négative, que la conclusion n'est pas contingente mais nécessaire. Soit en effet A = *blanc*, B = *homme* et en C, *cheval* : alors [5] il se peut que A, *blanc*, soit le cas pour tous d'un côté et pour aucun de l'autre. Mais il ne se peut ni que B soit le cas pour C, ni qu'il ne le soit pas. Qu'il ne se peut pas qu'il soit le cas, cela se voit, car aucun cheval n'est un homme ; mais il n'est pas non plus contingent qu'il ne soit pas le cas : car c'est par nécessité qu'aucun cheval n'est un homme, et le nécessaire, avons-nous dit, [10] n'est pas quelque chose qui « *se peut* ». Donc il n'y aura pas de déduction.

On le démontrera de la même façon si on prend la négative de l'autre côté, ou si on prend les prémisses toutes deux affirmatives ou toutes deux négatives (car la démonstration se fera au moyen des mêmes termes) ; et encore lorsque l'une est universelle et l'autre particulière, ou toutes deux particulières ou indéterminées, ou de toutes [15] les autres façons dont il est possible de faire varier les prémisses. Car la démonstration se fera toujours au moyen des mêmes termes. On voit donc que lorsqu'on prend les deux prémisses sur le mode du *il se peut que* —, il n'y a aucune déduction.

Chapitre 18

Deuxième figure ; une prémisses factuelle et une prémisses contingente

Si l'une indique que c'est le cas et l'autre que cela se peut, alors, lorsqu'on pose que c'est [20] l'affirmative qui indique que c'est le cas et la négative qu'il *se peut que* —, il n'y aura jamais de déduction, que l'on prenne les termes de façon universelle ou qu'on les prenne de façon particulière (la démonstration est la même et se fait sur les mêmes termes) ; mais lorsque l'affirmative indique qu'il *se peut que* — et la négative indique l'état de fait, il y aura déduction.

Admettons en effet que [25] A n'est le cas pour aucun B et qu'il se peut qu'il soit le cas pour tout C. En convertissant la prémisses négative, donc, B ne sera le cas pour aucun A. Or on a dit qu'il se peut que B soit le cas pour tout C ; on a alors, par la première figure, une déduction de ce qu'il se peut que B ne soit le cas pour aucun C. Même chose en posant la négative du côté de C.

Lorsque les deux [30] prémisses sont négatives et que l'une indique que ce n'est pas le cas et l'autre qu'il *se peut que* —, alors rien ne s'ensuit nécessairement des prémisses telles qu'elles ont été posées, mais, en convertissant la prémisses du type *il se peut que* —, il y a une déduction établissant qu'il se peut que B ne soit le cas pour aucun C, comme dans le cas précédent : [35] car ce sera encore une fois la première figure. Mais lorsque l'on pose les deux prémisses affirmatives, il n'y aura pas de déduction.

Termes :

- pour « c'est le cas » : {santé, animal, homme} ;
- pour « ce n'est pas le cas » : {santé, cheval, homme}.

Il en ira de même pour les déductions particulières. [40] Lorsque c'est l'affirmative qui indique que c'est le cas, qu'elle soit prise [38a] universellement ou de façon particulière, il n'y aura aucune

déduction ; cela se démontre de façon semblable, et au moyen des mêmes termes, que les cas précédents. Mais lorsque c'est la négative, il y aura déduction par conversion, comme dans les cas précédents.

Si maintenant on prend les deux intervalles négatifs [5] et que l'on prend universellement le « *ce n'est pas le cas* », il n'y aura pas de nécessité à partir des prémisses telles quelles, mais, en convertissant le « *il se peut que —* » comme dans les cas précédents, il y aura déduction.

Lorsque c'est la négative qui est du type *c'est le cas* et qu'elle est prise de façon particulière, il n'y aura pas de déduction, que l'autre prémisses soit affirmative ou [10] qu'elle soit négative.

Il n'y en a pas non plus si on les prend toutes deux indéfinies (qu'elles soient affirmatives ou négatives), ou toutes deux particulières ; la démonstration est la même et se fait par les mêmes termes.

Chapitre 19

Deuxième figure ; une prémissse nécessaire et une prémissse contingente

Lorsque l'une des deux prémisses indique que c'est nécessairement le cas et l'autre qu'« *il se peut que* — », alors, lorsque c'est la négative qui est nécessaire, il y aura [15] déduction, non seulement de ce qu'il se peut que ce ne soit pas le cas, mais même de ce que ce n'est pas le cas ; mais si c'est l'affirmative, il n'y aura pas de déduction.

Posons en effet que A doit nécessairement n'être le cas pour aucun B, et qu'il se peut qu'il soit le cas pour tout C. En convertissant, donc, la prémissse négative, B non plus ne sera le cas pour aucun A. Or on a dit qu'il se peut que A soit le cas pour tout C. [20] Alors on a encore une fois, selon la première figure, une déduction de ce qu'il se peut que B ne soit le cas pour aucun C. En même temps, il est clair que B ne sera le cas pour aucun des C. Posons en effet qu'il soit le cas. Donc, si A ne peut être le cas pour aucun B et si B est le cas pour tel des C, alors A ne peut pas être le cas pour tel des C. Mais on a supposé [25] qu'il se peut qu'il soit le cas pour tout C.

On le démontrera de la même façon si on place la négation du côté de C.

Posons maintenant que c'est la proposition affirmative qui est nécessaire et que l'autre est contingente, et posons qu'il se peut que A ne soit le cas pour aucun B, mais qu'il est nécessairement le cas pour C : les termes, donc, étant dans cette disposition, il n'y aura pas de déduction. [30] Car il s'ensuit que nécessairement B n'est pas le cas pour C. Soit en effet A = *blanc*, en B : *homme*, et en C : *cygne*. En fait *blanc* est nécessairement le cas pour un cygne, et il se peut qu'il ne soit le cas pour aucun homme ; et nécessairement *homme* n'est le cas pour aucun cygne.

Que, donc, il n'y a pas de déduction du *il se peut que* —, [35] c'est

manifeste : car on a dit que le nécessaire n'est pas quelque chose qui « *se peut* ».

Mais par ailleurs il n'y a pas non plus de déduction du nécessaire. En effet, nous avons vu que le nécessaire se conclut soit de prémisses toutes deux nécessaires, soit d'une négative nécessaire. D'ailleurs il est même possible, lorsqu'on a posé ces prémisses, que B soit le cas pour C. Car rien n'empêche que C soit contenu dans B, cependant que A, [40] d'une part aurait la possibilité d'être le cas pour tout B, et d'autre part serait nécessairement le cas pour C – par exemple si C est *éveillé*, B *animal*, et en A, *mouvement*. Car le *mouvement* est nécessairement le cas pour un être [38b] éveillé et il se peut qu'il soit le cas pour tout animal ; et tout ce qui est éveillé est un animal. On voit donc qu'il n'y aura pas de déduction de « ce n'est pas le cas », dès lors que c'est nécessairement le cas dans cette configuration des termes.

Il n'y aura pas non plus de déduction des assertions opposées ; de sorte qu'il n'y aura aucune déduction. Et on l'établira [5] de la même façon lorsque l'affirmation est placée de l'autre côté.

Lorsque les prémisses sont de même type :

Si elles sont négatives, il y a toujours déduction, en convertissant la prémisses du type « il se peut que — », comme dans les cas précédents. Posons en effet que nécessairement A n'est pas le cas pour B et qu'il [10] se peut qu'il ne soit pas le cas pour C. En convertissant les prémisses, donc, B n'est le cas pour aucun A, cependant qu'il se peut que A soit le cas pour tout C : on obtient alors la première figure. Et il en va de même également si l'on place la négative du côté de C.

Mais si on pose des prémisses affirmatives, il n'y aura pas de déduction. Car on voit, d'abord, qu'il n'y aura pas de déduction de « ce n'est pas [15] le cas » ni de « nécessairement ce n'est pas le cas », du fait qu'on n'a pas pris de prémisses négatives ; ni dans « c'est le cas » ni dans « c'est nécessairement le cas ». Mais par ailleurs il n'y en a pas non plus de « il se peut que ce ne soit pas le cas » ; car dans cette disposition des termes, c'est nécessairement que B ne sera pas le cas pour C ; ainsi, si l'on pose que A [20] = *blanc*, en B : *cygne*, et C = *homme*. Mais il n'y en aura pas davantage des énoncés opposés, puisqu'il a été montré que nécessairement B n'est pas le cas pour C.

Donc il n'y aura absolument aucune déduction.

Il en ira de même aussi dans le cas des déductions partielles. [25] En effet, lorsque la négative est universelle et nécessaire, il y aura toujours déduction, aussi bien de *il se peut que* — que de *ce n'est pas le cas* ; la démonstration se fait par conversion.

Mais lorsque c'est l'affirmative qui est universelle et nécessaire, il n'y en aura jamais ; on le démontre de la même façon que pour les universelles et avec les mêmes termes.

Il n'y en aura pas non plus [30] lorsqu'on prend les deux prémisses affirmatives ; et de fait, la démonstration de ce point est la même que précédemment.

Lorsque les deux sont négatives et que celle qui indique que ce n'est pas le cas est universelle et nécessaire, il n'y aura aucune déduction du nécessaire à partir des prémisses telles qu'elles ont été posées ; mais il y aura une déduction en convertissant celle qui est [35] du type *il se peut que* —, comme dans les cas précédents.

Et lorsque toutes les deux sont prises indéfinies ou particulières, il n'y aura pas de déduction ; la démonstration est la même et se fait avec les mêmes termes.

On voit, à partir de ce qui a été dit, que lorsque la prémisse négative universelle a été prise nécessaire, il y a toujours déduction, [40] non seulement de « il se peut que ce ne soit pas le cas », mais aussi de « ce n'est pas le cas » ; alors que lorsque c'est la prémisse affirmative il n'y en a jamais ; et aussi que c'est avec la même disposition des prémisses qu'il y a, ou qu'il n'y a pas, de déduction, dans les prémisses nécessaires [39a] et dans les factuelles. Et il est clair aussi que toutes ces déductions sont imparfaites et qu'elles sont achevées au moyen des figures précédemment exposées.

Chapitre 20

Troisième figure ; deux prémisses contingentes

Dans la dernière figure, il y aura déduction aussi bien lorsque les deux [5] prémisses sont contingentes que lorsque l'une des deux l'est.

Lorsque donc les deux prémisses indiquent qu'il *se peut que* —, la conclusion elle aussi sera contingente, et aussi lorsque l'une des deux indiquera que cela se peut, et la seconde que c'est le cas. Lorsque l'on posera que la seconde est nécessaire, alors si elle est affirmative, la conclusion ne sera ni nécessaire [10] ni factuelle, mais si elle est négative, il y aura déduction de ce que « ce n'est pas le cas », tout comme précédemment. Et, ici aussi, il faudra prendre de la même façon le contingent dans les conclusions.

Ainsi donc, admettons d'abord que les prémisses sont contingentes, et qu'il se peut que A, et aussi [15] que B, soit le cas pour tout C. Puisque donc l'affirmative se convertit en particulière, et qu'il se peut que B soit le cas pour tout C, alors il se pourra aussi que C soit le cas pour tel B. De sorte que s'il se peut que A soit le cas pour tout C, et que C soit le cas pour tel B, il se peut aussi que A soit le cas pour tel des B, car on a la première figure. Et [20] s'il se peut que A ne soit le cas pour aucun C, et que B soit le cas pour tout C, alors nécessairement il se peut aussi que A ne soit pas le cas pour tel B. Car on aura ici encore, par conversion, la première figure.

Si on pose les deux prémisses négatives, la nécessité ne résultera pas des prémisses telles qu'elles ont été prises ; mais il y aura [25] déduction, comme précédemment, en convertissant les prémisses. Car s'il se peut que A, et aussi que B, ne soient pas le cas pour C, alors si l'on transpose « il se peut que ce soit le cas », on aura à nouveau la première figure par conversion.

Si l'un des termes est universel et l'autre particulier, alors il y aura (ou il n'y aura pas) une déduction [30] pour les mêmes dispositions des termes que dans le cas de prémisses factuelles.

Admettons en effet qu'il se peut que A soit le cas pour tout C, et B pour tel C. Alors on aura encore une fois la première figure en convertissant la prémisses particulière. Car s'il se peut que A soit le cas pour tout C, et C pour tel des B, alors il se peut que A soit le cas pour tel [35] B. Et si l'on place l'universel du côté de BC, il en va de même ; même chose si AC est négatif et BC affirmatif : car on aura à nouveau la première figure par conversion.

Si on pose les deux prémisses négatives, l'une étant universelle et l'autre particulière, il n'y aura pas de déduction [39b] en prenant telles quelles les prémisses qui ont été posées, mais il y en aura en les convertissant, comme précédemment.

Et lorsqu'on prend les deux prémisses indéfinies ou particulières, il n'y aura pas de déduction. Car en fait il arrive, et que A soit nécessairement le cas pour tout B, et que nécessairement il ne le soit pour aucun.

Termes :

- pour « c'est le cas » : [5] {*animal, homme, blanc*} ;
 - pour « ce n'est pas le cas » : {*cheval, homme, blanc*}
- (le moyen terme est *blanc*).

Chapitre 21

Troisième figure ; une prémisse factuelle et une prémisse contingente

Et lorsque l'une des prémisses indique que c'est le cas et l'autre que cela se peut, la conclusion sera que cela se peut et non que c'est le cas, et il y aura déduction lorsque les termes seront disposés [10] comme dans les cas précédents.

Posons d'abord qu'ils sont affirmatifs, c'est-à-dire que A est le cas pour tout C et qu'il se peut que B soit le cas pour tout C. En convertissant donc BC, on aura la première figure, et la conclusion sera qu'il se peut que A soit le cas pour tel des B. En effet lorsque, dans la première figure, [15] l'une des deux prémisses indique que cela se peut, alors la conclusion aussi, nous l'avons vu, est contingente.

Même chose si BC indique que c'est le cas et AC que cela se peut, et si AC est négative et BC affirmative, quelle que soit celle des deux qui indique que c'est le cas, d'une façon comme de l'autre la conclusion sera contingente. Car on a [20] à nouveau la première figure, or on a montré que dans celle-ci, si l'une des deux prémisses indique qu'il se peut que —, alors la conclusion aussi sera contingente.

Et si l'on pose que la proposition négative est du côté du petit extrême, ou encore si l'on prend deux prémisses négatives, il n'y aura pas de déduction à partir des prémisses telles qu'elles ont été posées ; mais il y en aura une en les [25] convertissant, comme dans les cas précédents.

Si l'une des deux prémisses est universelle et l'autre particulière, l'une et l'autre étant affirmatives, ou encore si l'universelle est négative et la particulière affirmative, les déductions < ainsi obtenues > seront du même genre. Car toutes sont achevées au moyen de la [30] première figure. De sorte qu'on voit que la déduction ne sera pas une déduction de *c'est le cas*, mais de *il se peut que* —.

Si l'affirmative est universelle et la négative particulière, la démonstration se fera par l'impossible. Posons en effet que B est le cas pour tout C, et qu'il se peut que A ne soit pas le cas pour tel C : alors, nécessairement, il se [35] peut que A ne soit pas le cas pour tel B. Car si A était nécessairement le cas pour tout B, comme il a été posé que B est le cas pour tout C, alors A serait nécessairement le cas pour tout C (cela a été montré dans ce qui précède). Mais on a supposé qu'il se pouvait qu'il ne soit pas le cas pour tel C.

[40a] Et lorsque les deux prémisses ont été prises indéterminées ou particulières, il n'y aura pas de déduction. La démonstration est la même que dans les cas précédents, et au moyen des mêmes termes.

Chapitre 22

Troisième figure : une prémissse nécessaire et une prémissse contingente

Si l'une des prémisses est nécessaire et l'autre contingente, [5] alors, lorsque les termes sont affirmatifs, la déduction sera toujours une déduction du *il se peut que* — ; et lorsque l'une des propositions est affirmative et l'autre négative, si c'est l'affirmative qui est nécessaire, il y aura déduction de *il se peut que ce ne soit pas le cas*, et si c'est la négative il y aura déduction de *il se peut que* — ainsi que de *ce n'est pas le cas*. Mais il n'y aura pas de déduction de [10] *nécessairement ce n'est pas le cas*, pas plus qu'il n'y en a dans les autres figures.

Posons d'abord que les termes sont affirmatifs, c'est-à-dire que A est nécessairement le cas pour tout C et qu'il se peut que B soit le cas pour tout C. Puisque, donc, il est nécessaire que A soit le cas pour tout C, et qu'il se peut que C soit le cas pour tel B, alors A aussi [15] pourra être le cas pour tel B sans être effectivement le cas : car telle était la situation dans la première figure. On le montrera de la même manière si on pose que BC est nécessaire et AC contingent.

Posons maintenant que l'une est affirmative et l'autre négative, et que c'est l'affirmative qui est nécessaire : c'est-à-dire posons qu'il se peut que A ne soit le cas [20] pour aucun des C et que B est nécessairement le cas pour tout C. Alors on aura à nouveau la première figure. Et de fait la prémissse négative indique que « cela se peut » ; on voit donc que la conclusion sera contingente : car lorsque, dans la première figure, les prémisses se trouvent dans cette disposition, la conclusion aussi, nous l'avons vu, est [25] contingente.

Si c'est la prémissse négative qui est nécessaire, la conclusion sera aussi bien qu'il est possible que ce ne soit pas le cas pour tel B ou que ce n'est pas le cas pour tel B. En effet, posons que nécessairement A n'est pas le cas pour C et qu'il se peut que B soit le cas pour tout C. En

convertissant, donc, la prémisse affirmative BC, on aura la première figure, avec la prémisse [30] négative nécessaire. Or lorsque les prémisses sont ainsi disposées, il s'ensuit à la fois, avons-nous dit, que A peut ne pas être le cas pour tel C et que <de fait> il n'est pas le cas ; de sorte que nécessairement A n'est pas le cas pour tel B.

Lorsque l'on place la négative du côté du petit terme, alors, si cette proposition est contingente, il y aura déduction par conversion de la prémisse, [35] comme dans les exemples précédents ; et si elle est nécessaire, il n'y en aura pas : de fait, il faut nécessairement et que cela puisse être le cas pour tous et que cela puisse n'être le cas pour aucun.

Termes :

- pour « c'est le cas pour tous » : {*sommeil, chevalendormi, homme*} ;
- pour « ce n'est le cas pour aucun » : {*sommeil, chevaléveillé, homme*}.

Il en ira de même si l'un des deux termes est universel et l'autre [40] particulier par rapport au moyen (en effet, s'ils sont tous deux affirmatifs [40b] il y aura déduction de « cela se peut » et non de « c'est le cas »), et aussi lorsque l'on prend l'un des deux négatif et l'autre affirmatif, le terme affirmatif étant nécessaire.

Lorsque c'est le terme négatif qui est nécessaire, la conclusion établira aussi que ce n'est pas le cas. On aura en effet [5] le même mode de démonstration que lorsque les termes sont universels. Car il est nécessaire que les déductions soient achevées au moyen de la première figure, de sorte qu'il est nécessaire que la conséquence soit exactement la même que dans ces cas-là.

Lorsque l'on met la négative, prise universellement, du côté du petit extrême, alors, lorsqu'elle [10] est contingente, il y aura déduction par conversion, et lorsqu'elle est nécessaire, il n'y aura pas de déduction. On le montrera de la même façon que dans le cas des propositions universelles, et au moyen des mêmes termes.

On voit donc, dans cette figure aussi, quand et comment il y aura déduction, et quand ce sera une déduction de *il se peut que* — et quand ce sera de *c'est le cas*. [15] Et il est clair aussi que toutes ces déductions sont imparfaites, et qu'elles sont achevées au moyen de la première figure.

Chapitre 23

Toutes les déductions sont obtenues au moyen des figures exposées ci-dessus

Il est donc clair, d'après ce qui a été dit, que les déductions qui ont lieu dans ces figures sont achevées au moyen des déductions universelles de la première figure et qu'elles se laissent ramener à celles-ci. [20] Que toute déduction, sans exception, est dans ce cas, ce sera désormais manifeste, dès lors qu'on aura démontré que toute déduction est obtenue au moyen de l'une de ces figures.

C'est que, nécessairement, toute démonstration et toute déduction établit soit que quelque chose est le cas, soit que ce n'est pas le cas, et cela ou bien universellement [25] ou bien de façon partielle, et en outre ou bien par déduction directe ou bien à partir d'une hypothèse (la réduction à l'impossible étant une partie de la déduction à partir d'une hypothèse). Présentons d'abord le cas des déductions directes et, lorsque nous aurons montré ce qu'il en est de celles-ci, ce sera clair aussi pour les réductions à l'impossible et pour les déductions à partir d'une hypothèse en général.

Cas des déductions directes

[30] En effet, s'il faut déduire A à propos de B (soit qu'il est le cas, soit qu'il n'est pas le cas), il faut nécessairement prendre une prémisse énonçant quelque chose à propos de quelque chose. Si donc on prend celle qui énonce A à propos de B, on aura posé dès le départ <la conclusion visée>.

Si on prend celle qui l'énonce à propos de C, cependant que C n'est énoncé à propos de rien, ni quoi que ce soit à son sujet, ni un autre terme à propos de A, il n'y aura pas de [35] déduction : car il n'y a rien qui suive nécessairement du fait de poser un seul terme à propos

d'un seul autre ; de sorte qu'il faut introduire une seconde prémisse.

Si on en pose une qui énonce A à propos d'un autre terme, ou un autre terme à propos de A, ou encore un terme différent à propos de C, rien n'empêche certes qu'il y ait une déduction ; cependant elle ne concernera pas B en raison des prémisses qui auront été posées. [40] De même lorsque C est le cas pour un second terme, celui-ci pour un autre et celui-là pour encore un autre terme, sans que [41a] cela se relie à B, il n'y aura pas non plus de déduction au sujet de B dans un tel cas.

En fait, c'est une règle générale qu'il n'y aura jamais de déduction énonçant un terme à propos d'un autre si on ne prend pas un certain terme intermédiaire qui se trouve avec l'un et avec l'autre dans une certaine relation prédicative déterminée. Car la [5] déduction, considérée en elle-même, résulte de prémisses ; la déduction qui porte sur tel objet particulier résulte de prémisses qui concernent cet objet, et la déduction qui établit ceci à propos de cela résulte de prémisses qui concernent ceci dans sa relation à cela. Or il est impossible de poser une prémisse qui concerne B sans prédiquer ou sans nier quelque chose à son sujet ; et encore de poser des prémisses qui concernent A dans sa relation à B sans [10] poser quelque chose qui leur soit commun et en se contentant d'attribuer ou de nier certains termes particuliers à propos de chacun séparément. De sorte qu'il faut poser un certain terme intermédiaire entre les deux, qui fera le lien entre les prédications, s'il doit y avoir une déduction établissant ceci à propos de cela.

Si donc il est nécessaire de prendre un terme commun en relation avec l'un et l'autre et s'il est possible de le faire de trois façons (car on peut énoncer A à propos de C et C à propos [15] de B, ou bien énoncer C à propos de l'un et de l'autre, ou l'un et l'autre à propos de C), et si ce sont là les figures qu'on a exposées, on voit que toute déduction se fait nécessairement par l'une de ces figures. Car le même argument vaut également si l'on relie A à B par l'intermédiaire de termes plus nombreux : en effet, on aura aussi bien la même figure [20] dans le cas de termes multiples.

Que les déductions directes, donc, se font par les figures que l'on a exposées jusqu'ici, on le voit.

Cas des réductions à l'impossible

Que celles qui réduisent à l'impossible se feront elles aussi par ces figures, ce sera clair d'après ce qui suit.

En effet, toutes celles qui aboutissent à leur conclusion par l'impossible déduisent d'une part la proposition fausse ; quant à ce

<qu'elles se proposent> [25] au départ, elles l'établissent à partir d'une hypothèse¹, lorsqu'une conséquence impossible s'ensuit une fois qu'on a posé la contradictoire. Par exemple on établit que la diagonale est incommensurable parce qu'une fois qu'on a supposé qu'elle est commensurable, un nombre impair se trouve égal à un nombre pair. Qu'un nombre impair se trouve être égal à un nombre pair, donc, on le déduit ; alors qu'on montre à partir d'une hypothèse que la diagonale est incommensurable, [30] parce qu'une proposition fausse résulte de la contradictoire. Or c'est cela, a-t-on dit, la déduction par l'impossible : établir quelque chose d'impossible à partir de l'hypothèse posée au départ.

De sorte que, puisqu'une déduction directe du faux se trouve contenue dans les arguments qui réduisent à l'impossible, cependant que ce <qu'on se proposait> au départ est établi par hypothèse, et puisque [35] nous avons dit précédemment que les déductions directes sont atteintes par les figures en question, on voit que les déductions par l'impossible se feront par ces figures. Et il en va de même pour toutes les autres déductions qui reposent sur une hypothèse ; car dans toutes il y a d'une part une déduction visant une forme modifiée <de la thèse à établir>, et [40] d'autre part ce <qu'on se propose> au départ est atteint au moyen d'un accord ou en général d'une hypothèse. [41b] Or si cela est vrai, alors nécessairement toute démonstration et toute déduction se font par les trois figures que l'on a exposées précédemment. Et, ceci étant établi, il est clair que toute déduction est achevée au moyen de la première figure et [5] se ramène aux déductions universelles contenues dans celle-ci.

Chapitre 24

Relation entre la nature des prémisses et la conclusion

En outre, il faut que dans toute déduction l'un des termes soit affirmatif, et que l'universel s'y trouve présent ; car sans l'universel ou bien il n'y aura pas de déduction, ou bien elle ne portera pas sur ce qui était proposé, ou alors on postulera dès le départ. En effet, admettons que l'on ait proposé <de montrer> que la musique est un plaisir honorable : [10] si donc on estime que « le plaisir est honorable », sans préciser « *tout* plaisir », il n'y aura pas de déduction : si on estime que c'est « un certain plaisir », alors, s'il s'agit d'un autre plaisir, ce n'est pas pertinent pour la conclusion proposée, et si c'est ce plaisir lui-même, on pose ce qui est en question.

Cela se voit encore mieux avec les figures géométriques, par exemple que dans un triangle isocèle les angles à la base [15] sont égaux. Soit A et B les lignes menées vers le centre. Si donc on prend comme prémisses que l'angle AC est égal à l'angle BD sans admettre comme une vérité générale que les angles des demi-cercles sont égaux ; et encore que l'angle C est égal à l'angle D sans poser en outre que les angles d'un <même> segment de cercle sont toujours égaux, <on postulera ce qui est en question>. Ensuite : « si des angles entiers, qui sont égaux, on retranche des angles égaux, [20] les angles restants E et F seront égaux » : on le postulera dès le départ si on ne pose pas que, lorsque de quantités égales on retranche des quantités égales, les restes seront égaux.

On voit donc qu'il faut que l'universel soit présent dans toute déduction et que l'universel se démontre à partir de termes tous universels, alors que le particulier se démontre de l'une et l'autre façon ; de sorte que, [25] si la conclusion est universelle, il est nécessaire que les termes soient universels eux aussi, alors que si les termes sont universels, il se peut que la conclusion ne soit pas universelle.

Il est clair aussi que dans toute déduction il faut nécessairement que les deux prémisses, ou l'une d'elles, soient du même type que la conclusion : je veux dire, non seulement en ce qu'elle sera affirmative [30] ou négative, mais encore en ce qu'elle sera nécessaire, factuelle ou contingente ; et il faut considérer encore les autres types de prédications¹.

Conclusion générale

On voit donc à la fois quand il y aura, absolument parlant, une déduction et quand il n'y en aura pas, et quand ce sera une déduction en puissance et quand elle sera complète ; et aussi que, lorsqu'il y a déduction, les termes doivent nécessairement être disposés de l'une [35] des façons que l'on a dites.

Chapitre 25

Nombre des conclusions, nombre des termes et nombre des prémisses

Il est clair aussi que toute démonstration se fera au moyen de trois termes et pas davantage, lorsqu'on n'obtient pas la même conclusion en passant par des termes différents à chaque fois, par exemple lorsqu'on arrive à E par A et B et par C et D, ou par A et B, A et C et B et C (car rien n'empêche qu'il y ait plusieurs moyens termes [40] entre les mêmes extrêmes) ; lorsque c'est le cas, il n'y a pas une, mais [42a] plusieurs déductions. Ou encore lorsque chacune des deux <propositions> A et B est obtenue par déduction, par exemple A au moyen de D et E, et B à son tour au moyen de F et H, ou bien lorsque l'une est obtenue par une induction et l'autre par une déduction. Mais de cette façon aussi il y a plusieurs déductions, car il y a plusieurs [5] conclusions, à savoir A, B et C.

Si au contraire il n'y en a pas plusieurs mais une seule, alors il se peut que dans ce cas on obtienne la même conclusion au moyen de termes plus nombreux ; mais de la façon dont on obtient C au moyen de A et B, c'est impossible.

Admettons en effet que E a été conclu à partir de A, B, C et D. Donc il faut nécessairement que l'un d'eux ait été posé en relation avec un autre [10] et que l'un soit comme le tout, l'autre comme une partie. Car cela a été établi précédemment : lorsqu'il y a déduction, il est nécessaire que certains des termes soient disposés ainsi. Admettons donc que ce soit A qui est dans cette relation avec B. Donc il y a une certaine conclusion qui en résulte : celle-ci est donc soit E, soit l'un des deux <termes> C et D, soit quelque chose d'autre, distinct de ces trois-là. Or si c'est E, alors la déduction de E résulte uniquement [15] de A et B. Et si C et D sont dans une relation telle que l'un est comme le tout et l'autre comme une partie, alors il y aura aussi quelque chose qui résulte d'eux, et ce sera ou bien E, ou bien l'un des deux

< termes > A et B, ou bien quelque chose d'autre, distinct de ces trois-là. Et si c'est E ou l'un des deux < termes > A et B, ou bien il y aura plusieurs déductions, ou bien on se trouve dans le cas où on obtient la même conclusion au moyen [20] de plusieurs jeux de termes (comme nous avons vu que cela se peut). Si c'est quelque chose d'autre distinct de ces trois-là, il y aura plusieurs déductions sans lien entre elles. Et si C n'est pas par rapport à D dans une relation telle qu'ils produisent une déduction, alors on les aura posés pour rien, à moins que ce ne soit en vue d'une induction, d'une manœuvre de dissimulation, ou de quelque autre chose de ce genre.

Et si, de A et B, [25] il ne résulte pas E mais quelque autre conclusion, cependant que de C et D il résulte ou bien l'un de ces deux-là ou bien quelque chose d'autre, distinct d'eux, alors il en résulte plusieurs déductions, qui d'ailleurs ne donnent pas la conclusion proposée, puisqu'on avait posé qu'il s'agissait de déduire E. Et si de C et D il ne résulte aucune déduction, il en résulte qu'on les aura posés pour rien et [30] que la déduction ne conclut pas ce qui était proposé au départ. De sorte qu'on voit bien que toute démonstration et toute déduction se feront au moyen de trois termes seulement.

Une fois que cela est manifeste, il est clair également qu'elles se feront à partir de deux prémisses et pas davantage (car trois termes donnent deux prémisses), à moins que l'on n'ajoute quelque chose de plus, comme on l'a dit dans l'exposé initial, [35] en vue de donner aux déductions une forme achevée. On voit donc que si, dans un argument déductif, les prémisses par lesquelles on obtient la conclusion principale ne sont pas en nombre pair (en notant bien qu'il est nécessaire de compter certaines des conclusions préliminaires comme des prémisses), cet argument n'est pas concluant, ou alors on a demandé plus de choses qu'il n'était nécessaire en vue de sa [40] thèse.

[42b] Donc en comptant les prémisses au sens strict du mot, toute déduction résultera d'un nombre pair de prémisses et d'un nombre impair de termes (car le nombre des termes est supérieur d'une unité à celui des prémisses), et le nombre des conclusions sera la moitié de celui des prémisses ; [5] mais lorsqu'on atteint la conclusion au moyen de déductions préliminaires ou de plusieurs moyens termes en série continue, par exemple AB au moyen de C et de D, de la même façon le nombre des termes excédera d'une unité celui des prémisses. En effet, le terme additionnel sera posé ou bien à l'extérieur ou bien à l'intérieur ; mais dans les deux cas il en résulte que les intervalles seront moins nombreux d'une unité [10] que les termes ; or les prémisses sont en nombre égal à celui des intervalles.

Cependant les prémisses ne seront pas toujours en nombre pair et

les termes en nombre impair ; mais alternativement, lorsque les prémisses seront en nombre pair les termes seront en nombre impair, et lorsque les termes seront en nombre pair les prémisses seront en nombre impair. Car en même temps qu'on ajoute un terme, à quelque endroit qu'on l'ajoute, on ajoute une prémisse ; de sorte que, [15] puisque les unes étaient en nombre pair et les autres en nombre impair, il faut nécessairement que cela alterne lorsqu'on procède à la même addition de part et d'autre. Mais les conclusions n'auront plus la même relation ni avec les termes ni avec les prémisses ; car lorsqu'on ajoute un seul terme on ajoute des conclusions en nombre inférieur d'une unité à celui des termes déjà posés, car c'est seulement [20] par rapport au dernier terme que cette addition ne produit pas de conclusion nouvelle, alors qu'elle en produit par rapport à tous les autres. Ainsi, si l'on ajoute à la série ABC le terme D, on ajoute du même coup deux conclusions, l'une par rapport à A et l'autre par rapport à B ; même chose dans les autres cas. Et même lorsqu'il est inséré à l'intérieur de la série, cela se passera de la même façon, car c'est seulement par rapport à un seul terme qu'il ne produira pas [25] de conclusion nouvelle. De sorte que les conclusions seront beaucoup plus nombreuses, et que les termes, et que les prémisses.

Chapitre 26

Quels problèmes sont plus faciles ou plus difficiles

Et puisque nous savons sur quoi portent les déductions, c'est-à-dire quelle sorte de proposition est déductible dans chacune des figures et de combien de façons, nous pouvons aussi voir clairement quelle sorte de conclusion proposée est difficile et quelle sorte est facile à établir. Car [30] celle que l'on atteint dans un plus grand nombre de figures et par un plus grand nombre de cas est plus facile, et celle que l'on atteint dans un plus petit nombre de figures et par des cas moins nombreux est plus difficile à établir.

Ainsi donc, l'affirmative universelle se démontre uniquement par la première figure et, dans celle-ci, d'une seule façon ; la négative se démontre à la fois par la première figure et par la figure intermédiaire [35] (d'une seule façon dans la première et de deux façons dans la figure intermédiaire). L'affirmative particulière se démontre par la première et par la dernière figure, d'une seule façon par la première et de trois façons par la dernière. Et la négative particulière se démontre dans toutes les figures, si ce n'est que dans la première elle se démontre une seule fois, alors que dans la figure intermédiaire [40] et dans la dernière elle se démontre, pour l'une de deux façons, et de trois façons pour l'autre.

On voit [43a] donc que l'affirmative universelle est la plus difficile à établir et la plus facile à réfuter ; et en général les universelles sont plus faciles pour celui qui attaque que les particulières : c'est qu'elles sont réfutées aussi bien lorsque ce n'est le cas pour aucun X que lorsque ce n'est pas le cas pour tel X ; or, de ces deux propositions, « ce n'est pas le cas pour tel X » se démontre dans [5] toutes les figures, et « ce n'est le cas pour aucun X », dans les deux premières. Et il en va de même pour les propositions négatives : car ce qui a été proposé au départ est renversé aussi bien si c'est le cas « pour tout X » que « — pour tel X » : or cela se déduit, avons-nous dit, dans deux

figures. Pour les propositions particulières, on ne les réfute que d'une seule façon, soit en montrant que c'est le cas pour tout X, soit que ce n'est le cas pour aucun. Pour celui qui doit les établir, en revanche, les particulières sont plus faciles : en effet [10] elles se démontrent dans des figures plus nombreuses et de plus nombreuses façons.

En somme, il ne faut pas perdre de vue que l'on peut réfuter les unes par les autres, aussi bien les universelles par les particulières que celles-ci par les universelles, mais qu'il n'est pas possible d'établir les universelles par les particulières, alors que celles-ci peuvent l'être par celles-là. Et en même temps il est clair aussi que réfuter [15] est plus facile qu'établir.

On voit donc clairement, d'après ce qui précède, comment est formée toute déduction, et par combien de termes et de prémisses, et quelles relations celles-ci ont entre elles ; et aussi quelle sorte de conclusion proposée est démontrée dans chaque figure, et quelle sorte est démontrée dans un plus grand ou dans un plus petit nombre de figures.

Chapitre 27

[20] Mais comment nous pourrions nous-mêmes disposer facilement de déductions en vue d'une conclusion donnée, et par quelle méthode nous poserons les principes pour chacune, c'est ce qu'il nous reste à dire désormais. Car sans doute il ne suffit pas de connaître théoriquement la formation des déductions, mais il faut avoir en plus la capacité d'en produire.

Trois types de termes

[25] Parmi tous les étants, certains sont tels qu'ils ne s'appliquent à rien de façon vraie et universellement (par exemple Cléon ou Callias, c'est-à-dire le sensible singulier), alors que d'autres peuvent s'appliquer à eux (et de fait, ils sont l'un et l'autre *homme* et *animal*). D'autres étants s'appliquent eux-mêmes à d'autres, mais il n'y a pas avant eux d'autres termes qui s'appliquent à eux ; les autres s'appliquent à d'autres [30] cependant que d'autres s'appliquent à eux : par exemple *homme* s'applique à Callias et *animal* à l'homme. Que certains étants sont de nature à n'être dits de rien, en tout cas, c'est clair. En effet, pratiquement chacun des sensibles est tel qu'il ne s'applique à rien, si ce n'est par accident : [35] car nous disons quelquefois que cette forme blanche que voici est Socrate ou que celui qui approche est Callias. Qu'il y a aussi un arrêt quelque part en allant vers le haut, nous le dirons plus tard ; pour le moment, admettons-le comme un postulat.

À propos de ces termes, il n'est pas possible de démontrer qu'un autre terme s'applique à eux (si ce n'est, peut-être, selon l'opinion), mais on peut démontrer que ceux-ci s'appliquent à d'autres ; et on ne peut pas non plus [40] démontrer que les singuliers ne s'appliquent pas à d'autres, mais on peut démontrer que d'autres s'appliquent à ceux-là. Quant aux étants qui sont entre les deux, il est clair qu'il est

possible de démontrer cela à leur sujet dans les deux directions, car ils se diront de certains autres et d'autres termes se diront d'eux ; et pour l'essentiel les arguments et les recherches portent principalement sur eux.

Les listes canoniques

[43b] Pour se procurer les prémisses qui concernent chaque terme, il faut présenter les données de la façon suivante : en posant d'abord la chose elle-même, ses définitions et tout ce qui lui est propre ; puis, après cela, tout ce qui est impliqué par cette chose, et encore tout ce qui l'implique, et tout ce qui ne [5] peut pas être le cas pour elle. Ce pour quoi elle ne peut pas être le cas, il n'est pas nécessaire de l'inclure dans la présentation, du fait que la proposition négative se convertit.

Parmi les termes que cette chose implique, il faut encore distinguer ce qui est compris dans son *ce que c'est* et les termes qui lui sont propres, et ceux qui s'appliquent à elle comme des accidents ; et, parmi ceux-ci, lesquels s'appliquent à elle selon l'opinion et lesquels selon la vérité. Car si l'on dispose de termes de cette sorte [10] en grand nombre, on atteindra d'autant plus vite la conclusion ; et plus ils seront vrais, plus on pourra démontrer.

Il faut faire la liste, non pas de ce qu'implique telle chose particulière, mais bien la chose dont on parle dans toute son étendue : rechercher, par exemple, non pas ce qui est impliqué dans tel homme, mais ce qui est impliqué dans tout homme. Car la déduction se fait grâce à des prémisses universelles ; si donc on ne fait pas cette distinction, [15] on ne saura pas bien si la prémisse est universelle, alors qu'en la faisant ce sera manifeste. De la même façon, il faut faire la liste des termes qui impliquent la chose dans toute leur extension, pour la raison qu'on vient de dire. Mais quant au terme lui-même qui est impliqué dans un autre, il n'y a pas lieu de poser qu'il est pris dans toute son extension (je veux dire, par exemple, qu'il n'y a pas lieu de dire que « tout animal » suit de *homme*, ou « toute science » de *musique*), mais seulement qu'il est impliqué, sans plus, de la même façon que nous le faisons dans les prémisses. [20] De fait, l'autre façon de dire (par exemple que « tout homme est tout animal » ou que « la justice est tout bien ») serait inutile et impraticable. Le terme que quelque chose implique, c'est à son sujet que l'on dit « *tout* — ».

Lorsque le sujet à partir duquel on doit prendre les termes qu'il implique est contenu dans quelque autre terme, il n'est pas nécessaire d'inclure dans la liste, à ce niveau, les termes qui sont impliqués ou non par ce terme universel, [25] car ils ont déjà été pris au niveau de

celui-là (puisque tout ce qui est impliqué dans *animal* suit également d'*homme*, et de même tout ce qui n'est pas le cas pour *animal*) ; mais il faut, pour chaque terme, prendre les implications qui lui sont propres. En effet, il existe certains prédicats qui sont propres à l'espèce indépendamment du genre, car nécessairement il doit exister certains prédicats propres aux espèces différentes. Et, bien sûr, il ne faut pas non plus inclure dans la liste relative au terme universel ce qui est impliqué dans un terme qui est contenu en lui, [30] par exemple pour l'*animal*, ce qui implique *homme* : car il est nécessaire, si *animal* est impliqué dans *homme*, qu'il soit également impliqué dans tous ceux-là, et ces termes sont mieux à leur place dans la série de *homme*.

Il faut prendre aussi ce qui est impliqué en règle générale et ce qui implique en règle générale. Car pour les conclusions proposées qui valent en règle générale, les déductions se font à partir [35] de prémisses qui valent elles aussi en règle générale, soit toutes, soit certaines d'entre elles : car dans chaque cas, la conclusion est du même type que les principes.

En outre, il ne faut pas inclure dans la liste les termes qui sont impliqués dans tous, car il n'y aura pas de déduction à partir d'eux ; pour quelle raison, cela apparaîtra dans la suite.

Chapitre 28

La découverte du moyen terme par la confrontation des listes canoniques

Lorsque donc on a l'intention d'établir quelque chose à propos d'un sujet pris dans son ensemble, [40] il faut examiner les sujets auxquels il arrive qu'on applique le terme à établir ; et, pour le sujet auquel on doit l'appliquer, tous ceux qui sont impliqués en lui. Car si un terme est identique dans ces deux groupes, alors nécessairement l'un des deux termes est le cas pour l'autre.

Lorsqu'on veut établir non pas qu'il est le cas *pour tout* — mais *pour tel* —, il faut considérer ceux qui [44a] impliquent chacun des deux ; car si un terme de ces deux listes est le même, alors nécessairement il est le cas *pour tel* —.

Lorsqu'il faut qu'il ne soit le cas pour aucun, il faut considérer, pour ce pour quoi cela ne doit pas être le cas, ce qu'il implique, et, pour ce qui ne doit pas être le cas, ce qui est incompatible avec lui. Ou symétriquement, pour ce pour quoi cela ne doit pas être le cas il faut considérer [5] ce qui est incompatible avec lui, et pour ce qui ne doit pas être le cas, ce qu'il implique. Si l'un de ces termes se trouve identique d'un côté ou de l'autre, il ne se peut pas que l'un des deux soit le cas pour l'autre : car on a tantôt une déduction de la première figure, tantôt une déduction de la figure intermédiaire.

Et s'il faut que ce ne soit pas le cas pour tel X, il faut considérer, pour le terme pour lequel cela doit ne pas être le cas, ce qui l'implique, [10] et, pour le terme qui ne doit pas être le cas, ce qui est incompatible avec lui. Car si un terme de ces séries est le même, alors nécessairement ce n'est pas le cas pour tel X.

Chacun des points que nous venons d'indiquer sera sans doute plus évident en les présentant comme suit :

Appelons B les termes impliqués dans A, C ceux qui l'impliquent, et

D ceux qui sont incompatibles avec lui ; et pour E, maintenant, [15] appelons F ceux qui sont le cas pour lui, G ceux qui sont impliqués dans lui, et H ceux qui sont incompatibles avec lui.

A

(~~subject~~)cat)

~~E~~ que — implique

~~E~~ qui implique —

~~E~~ qui ne peut pas être le cas pour —

Si donc l'un des C est identique à l'un des F, nécessairement A est le cas pour tout E : car F est le cas pour tout E et A pour tout C, de sorte que A est le cas pour tout E.

Si C et [20] G sont identiques, alors nécessairement A est le cas pour tel des E : car A est le cas pour C et E pour tout G.

Si F et D sont identiques, A ne sera le cas pour aucun des E, moyennant une déduction préliminaire : car puisque la négative se convertit et que F est identique à D, A ne sera le cas pour aucun des F et F pour tout E.

[25] Si maintenant B et H sont identiques, A ne sera le cas pour aucun des E, car B sera le cas pour tout A, mais ne sera le cas pour aucun des E (en effet, nous avons dit qu'il est identique à H et que H n'est le cas pour aucun des E).

Si D et G sont la même chose, A ne sera pas le cas pour tel des E : car il ne sera pas le cas pour G puisqu'il n'est pas le cas pour D ; or G est sous [30] E ; de sorte que A ne sera pas le cas pour tel des E.

Et si B est identique à G, il y aura une déduction par conversion. En effet E sera le cas pour tout A, car B est le cas pour A et E pour B (celui-ci, avons-nous dit, est identique à G) ; cependant que A ne sera pas nécessairement le cas pour tout E, mais nécessairement pour tel E du fait que la prémisses universelle se convertit [35] en une prémisses particulière.

On voit donc que pour chaque problème, il faut examiner les listes que nous avons déterminées ci-dessus pour chacun des deux termes de la conclusion : car toutes les déductions s'obtiennent grâce à ces listes. Mais il faut considérer avant tout, aussi bien parmi les termes qui sont impliqués que parmi ceux qui impliquent, ceux qui sont premiers et les plus universels : par exemple, dans les listes pour [40] E, considérer KF¹ plutôt que F seul, et dans celles de A, [44b] considérer KC plutôt que C seul. En effet, si A est le cas pour KF, alors il est aussi le cas pour F et pour E ; alors que s'il n'est pas impliqué dans celui-ci, il se peut qu'il soit impliqué dans F.

Il faut examiner de la même façon les termes dans lesquels lui-même est impliqué : car s'il est impliqué par les premiers d'entre eux, il le sera aussi par ceux qui sont contenus dans [5] ceux-ci ; et s'il ne

l'est pas par ceux-là, il est possible qu'il le soit par ceux qui sont inclus en eux.

Par ailleurs, il est clair aussi que cette recherche se fait au moyen de trois termes et de deux prémisses, et que toutes les déductions se font au moyen des figures précédemment exposées.

En effet, on établit que A est le cas pour tout E en posant un certain terme identique dans C et dans F. Or ce terme sera [10] le moyen, et les extrêmes seront A et E : on a donc la première figure.

Et A est le cas pour tel E, lorsqu'on pose que C et G sont identiques : cela, c'est la dernière figure, car G devient moyen terme.

A n'est le cas pour aucun E, lorsque D et F sont identiques : de cette façon on a la première figure et la figure intermédiaire : la première, parce que A n'est le cas pour aucun F (puisque la négative [15] se convertit) et F est le cas pour tout E ; la figure intermédiaire parce que D n'est le cas pour aucun A et est le cas pour tout E.

Et A n'est pas le cas pour tel E, lorsque D et G sont identiques : cela, c'est la dernière figure, car A ne sera le cas pour aucun G, et E sera le cas pour tout G.

On voit donc que toutes les déductions [20] se font au moyen des figures que l'on a exposées précédemment et qu'il n'est pas nécessaire de dresser la liste des termes qui sont impliqués dans tous, parce que aucune déduction n'est constituée au moyen de ceux-ci. Plus généralement, nous avons vu qu'il n'est pas possible d'établir une conclusion affirmative au moyen des termes impliqués, et qu'il n'est pas possible de réfuter à partir des termes impliqués par tous : car <pour qu'il y ait réfutation> il faut un terme qui soit le cas pour l'un et pas pour l'autre.

[25] Et on voit que les autres recherches qu'on peut faire sur ces listes – par exemple si les termes impliqués par l'un et par l'autre sont identiques, ou ceux qui impliquent A et ceux qui sont incompatibles avec E, ou encore ceux qui sont incompatibles avec l'un et avec l'autre – sont inutiles pour produire une déduction, car il ne se produit pas de déduction par le moyen de ces termes.

Si [30] en effet les termes impliqués (dans notre exemple : B et F) sont les mêmes, on obtient la figure intermédiaire avec des prémisses affirmatives.

Si c'est ce qui implique A et ce qui est incompatible avec E (dans notre exemple : C et H), on a la première figure avec la prémisse du côté du petit terme négative.

Et si ce sont les termes incompatibles avec l'un et avec l'autre (dans notre exemple : [35] D et H), on a deux prémisses négatives, soit dans la première figure, soit dans la figure intermédiaire. Or, de ces façons, il n'y a aucun moyen d'avoir une déduction.

On voit aussi que pour cet examen il faut prendre des termes qui sont susceptibles d'être identiques et non pas ceux qui sont de nature à être distincts ou contraires ; avant tout [40] parce que l'examen vise le moyen terme et que le moyen ne doit pas être pris distinct, [45a] mais identique ; ensuite parce que dans tous les cas où il y a quand même une déduction en posant des termes qui sont contraires ou incompatibles, cela se ramène toujours aux cas exposés précédemment, par exemple si B et F sont contraires ou s'il ne [5] se peut pas qu'ils soient le cas pour un même objet. En prenant ces termes, en effet, il y aura certes une déduction de ce que A n'est le cas pour aucun des E, mais ce ne sera pas à partir de ces termes eux-mêmes, mais de la façon que nous venons d'exposer. Car B sera le cas pour tout A et pour aucun E, de sorte que nécessairement B sera identique à tel des H.

Et encore, si B et G ne peuvent pas être attribués [10] à un même terme, on peut déduire que A ne sera pas le cas pour tel des E. De cette façon, en effet, on aura la figure intermédiaire, car B sera le cas pour tout A et pour aucun E, de sorte que nécessairement B sera identique à tel des H ; car il n'y a aucune différence entre « B et G ne peuvent pas être le cas <en même temps> pour un même terme » et « B est identique à tel [15] des H » ; car on a pris tous les termes incompatibles avec E.

On voit donc qu'à partir de l'examen de ces relations-là on n'obtient pas de déduction, et qu'il est nécessaire, si B et F sont contraires, que B soit identique à l'un des H et que la déduction [20] résulte de cela. En fait, s'il arrive que ceux qui recherchent de cette façon envisagent une autre voie que celle qui est nécessaire, c'est qu'ils ne s'aperçoivent pas de cette identité des B et des H.

Chapitre 29

Cas de la réduction à l'impossible

Les déductions qui réduisent à l'impossible se comportent de la même façon que les déductions directes. Car elles aussi sont constituées [25] à partir des termes impliqués par l'un et l'autre extrême et de ceux qui les impliquent. Et il faut faire attention aux mêmes choses dans les deux cas. Car ce qu'on établit par une démonstration directe, il est possible également de le déduire par l'impossible au moyen des mêmes termes, et ce que l'on établit par l'impossible s'établit aussi par démonstration directe.

Par exemple, que A n'est le cas pour aucun des E : posons qu'il soit le cas pour tel E. Donc, puisque [30] B est le cas pour tout A, et A pour tel E, B sera le cas pour tel des E ; mais on avait posé qu'il n'était le cas pour aucun.

Ou encore, que A est le cas pour tel E : si A n'est le cas pour aucun des E, et E pour tout G, A ne sera le cas pour aucun des G ; mais on avait posé qu'il était le cas pour tout G.

Même chose pour les autres conclusions proposées : toujours et dans tous les cas [35] la démonstration par l'impossible se fait à partir des termes qui sont impliqués par l'un et l'autre terme et de ceux qui les impliquent.

On procédera au même examen pour chaque conclusion proposée, que l'on veuille conclure de façon démonstrative ou réduire à l'impossible ; car les deux démonstrations se feront à partir des mêmes termes.

Par exemple, s'il a été établi que A n'est le cas pour aucun E, <montrer> qu'il s'ensuit également [40] que B est le cas pour tel des E, ce qui précisément est impossible. Si l'on pose que B n'est le cas pour aucun E cependant qu'il est le cas pour tout A, on voit [45b] que A ne sera le cas pour aucun E.

Si maintenant on a déduit directement que A n'est le cas pour aucun

E, on établira par réduction à l'impossible qu'il n'est le cas pour aucun en partant de la supposition qu'il est le cas pour E ; même chose dans les autres cas. Dans tous, en effet, il est nécessaire de prendre [5] un certain terme commun, différent de ceux qui ont été supposés, par rapport auquel on fera la déduction du faux, de telle sorte que, en renversant cette prémisse cependant que l'autre demeure semblable, il en résultera une déduction directe par les mêmes termes. Car la déduction directe diffère de la réduction à l'impossible par le fait que dans la déduction directe [10] les deux prémisses sont posées conformément à la réalité alors que dans la réduction à l'impossible l'une des deux est posée de façon fautive.

Tout cela, à vrai dire, sera plus évident grâce à ce qu'on dira plus loin, lorsque nous traiterons de l'impossible. Pour le moment, contentons-nous d'avoir montré qu'il faut considérer les mêmes termes lorsqu'on [15] veut démontrer déductivement et lorsqu'on veut réduire à l'impossible.

Autres déductions à partir d'une hypothèse

Quant aux autres déductions à partir d'une hypothèse, par exemple celles qui se font par substitution ou selon une certaine qualification, l'examen portera sur les sujets sous-jacents, non pas sur ceux qui sont posés au départ mais sur ceux qu'on leur aura substitués ; cependant la façon de considérer sera la même. Mais il faut examiner [20] les déductions à partir d'une supposition et distinguer de combien de façons elles se produisent.

Chacune des conclusions proposées, donc, se démontre de cette façon ; mais il est possible de déduire certaines d'entre elles encore autrement : ainsi on peut déduire les universelles à partir de la considération du particulier moyennant une supposition.

Si en effet les C et les G sont la même chose, et si on pose que [25] E est le cas seulement pour les G, alors A sera le cas pour tout E. Et encore, si les D et G sont identiques et si E se prédique seulement des G, il s'ensuit que A n'est le cas pour aucun des E. On voit donc qu'il faut considérer les choses aussi de cette façon.

Conclusion d'ensemble : exhaustivité de la méthode proposée

Il en va de même pour les propositions nécessaires et pour les

contingentes ; l'examen est le même, et la déduction [30] du *il se peut que* — et celle du fait se feront par les mêmes termes quant à leur disposition. Dans le cas des contingentes, il faut poser également ce qui n'est pas le cas mais qui peut être le cas. Car on a montré que la déduction du contingent se fait aussi par ceux-ci ; et de même aussi dans le cas des autres [35] types de prédication.

On voit donc, à partir de ce qui vient d'être dit, non seulement qu'il est possible de constituer toutes les déductions par cette méthode, mais aussi qu'il est impossible d'en constituer par une autre voie. En effet, il a été établi que toute déduction est constituée par l'une des figures dont on a parlé auparavant, [40] or il n'est pas possible de les construire autrement qu'au moyen des termes impliqués et de ceux qui impliquent chaque terme. Car c'est d'eux [46a] que proviennent les prémisses et la détermination du moyen, de sorte qu'il n'est pas possible non plus qu'une déduction soit constituée au moyen d'autres termes.

Chapitre 30

Réflexions épistémologiques sur cette méthode

La voie est donc la même dans tous les domaines, aussi bien en philosophie que dans tout art et dans toute connaissance apprise. En effet, il faut [5] considérer avec attention, pour chacun des deux termes, ceux qui sont le cas pour lui et ceux pour lesquels il est le cas, en posséder le plus possible et les examiner au moyen des trois termes, de telle façon pour réfuter, de telle autre façon pour établir ; on démontre conformément à la réalité à partir de listes qui ont été établies conformément à la réalité, et, lorsqu'on veut établir des déductions dialectiques, à partir de prémisses [10] conformes à l'opinion.

On a exposé de façon universelle les principes de la démonstration : de quelle façon ils sont disposés et de quelle façon il faut aller à leur recherche, afin que nous n'allions pas considérer tout ce qui est dit, ni examiner les mêmes termes pour établir et pour réfuter, pour établir à propos de tout ou de tel, ou pour réfuter [15] à propos de tout ou de tel ; au lieu de cela, on considérera un nombre restreint et déterminé de termes. <Il faut> aussi en dresser la liste pour chacun des étants, par exemple pour le bien, ou pour la science.

Remarque : la plupart des principes viennent de l'expérience

La plupart <des principes> sont propres à chaque domaine particulier. C'est pourquoi il revient à l'expérience de fournir les principes propres pour chaque sujet – je veux dire par exemple que c'est l'expérience astronomique qui donne les principes propres à la science [20] astronomique. Car une fois que l'on a suffisamment établi les phénomènes, c'est de cette façon que l'on a trouvé les

démonstrations astronomiques ; et il en va de même pour chacun des autres arts ou sciences. C'est pourquoi, si l'on pose ce qui est le cas pour chaque chose, il est dès lors en notre pouvoir de faire apparaître aisément les démonstrations. En effet, si, dans notre enquête, nous ne laissons rien échapper des [25] prédicats qui sont véritablement le cas pour l'objet, alors nous serons à même, pour tout ce dont il y a démonstration, de trouver cette démonstration et de la donner ; et, là où il n'y a pas de démonstration, de mettre ce fait en évidence.

On a donc dit de façon à peu près complète comment il faut choisir les prémisses ; et nous l'avons exposé en détail dans notre [30] traité sur la dialectique.

Chapitre 31

Critique de la diérèse platonicienne

Que la division par les genres n'est qu'une petite partie de la méthode que nous exposons ici, il est facile de le voir. Car la division est en quelque sorte une déduction sans force. En effet, ce qu'il faut montrer, elle le postule, et ce qu'elle déduit, c'est toujours l'un des termes supérieurs. Mais au commencement, [35] aucun de ceux qui ont pratiqué cette méthode ne s'est aperçu de cela ; et ils entreprenaient de convaincre en partant de l'idée qu'il était possible qu'il existe une démonstration de l'essence et du ce que c'est. De sorte qu'ils ne se rendaient compte ni de ce qu'il est possible de déduire en divisant, ni que cela se pouvait de la façon que nous avons dite. Dans les démonstrations du moins, lorsqu'il faut déduire [40] que quelque chose est le cas, il faut que le moyen terme, grâce auquel la déduction a lieu, [46b] à la fois soit moins étendu et ne s'applique pas universellement au premier des termes extrêmes. Or la division entend faire le contraire, car elle prend l'universel comme moyen terme.

En effet, soit en A *animal*, *mortel* en B et *immortel* en C, et *homme* – le terme [5] dont on doit saisir la notion – en D. On pose alors que tout animal est ou bien mortel ou bien immortel, c'est-à-dire que tout ce qui est A est soit B soit C. Ensuite, en continuant la division, on pose que l'homme est animal, de sorte qu'on pose que A est le cas pour D. Donc la déduction est que tout D sera ou bien B ou bien C, [10] de sorte qu'il faudra nécessairement que l'homme soit ou bien mortel ou bien immortel. Cependant il n'est pas nécessaire qu'il soit un animal mortel, mais c'est une chose que l'on demande d'admettre, alors que c'est cela qu'il aurait fallu déduire. Et à nouveau, en posant A = *animal mortel*, en B, *pédestre*, en C, *sans pieds*, et *homme* = D, on pose de la même façon [15] que A est soit dans B soit dans C (car tout animal mortel est soit pédestre soit sans pieds). Or A est le cas pour D (en effet, on a posé que l'homme est un animal mortel), de

sorte qu'il est nécessaire que l'homme soit ou un animal pédestre ou un animal sans pieds ; cependant il n'est pas nécessaire qu'il soit pédestre, mais on l'a posé. Or c'est là, une fois encore, ce qu'il aurait fallu établir.

[20] Pour ceux qui divisent toujours de cette façon, il en résulte qu'ils posent l'universel comme moyen terme, et comme termes extrêmes le terme à propos duquel il fallait montrer cela, et les différences. Mais ce qui est le but, à savoir de montrer que c'est cela qui est un homme (ou quel que soit l'objet de notre recherche), ils ne disent rien de clair d'où il résulterait que ce soit nécessaire. Et de fait, [25] ne voyant pas les solutions aisées qui sont possibles, ils parcourent en entier l'autre voie.

Et il est clair que par cette voie il n'est pas possible de réfuter ni de déduire quelque chose à propos du propre ou de l'accident, ni à propos du genre, ni non plus dans les matières où l'on ignore s'il en est ainsi ou bien ainsi, par exemple si la diagonale est incommensurable.

En effet, si on pose que toute [30] grandeur est soit commensurable soit incommensurable, et que la diagonale est une grandeur, on aura déduit que la diagonale est soit commensurable soit incommensurable. Si on postule qu'elle est incommensurable, on aura postulé ce qu'il fallait déduire. Il n'est donc pas possible de le montrer. En effet, le parcours est celui-ci (par lequel ce n'est pas possible) : *être incommensurable ou commensurable* = A, [35] *grandeur* = B, *diagonale* = C. On voit donc que cette façon d'examiner n'est pas appropriée à toute recherche, et que, pour celles auxquelles on croit qu'elle est plus particulièrement appropriée, elle est inefficace.

À partir de quels éléments et de quelle façon sont formées les démonstrations, et quels sont les points qu'il faut prendre en considération pour chaque conclusion proposée, cela se voit [40] d'après ce qui précède.

Chapitre 32

Comment nous réduirons les déductions aux [47a] figures qui ont été exposées précédemment, c'est ce qu'il faudrait dire après cela, car c'est là ce qu'il nous reste encore à examiner. Car si nous pouvons à la fois connaître théoriquement la façon dont se produisent les déductions et avoir la capacité d'en trouver, et en outre analyser les déductions existantes dans les figures que nous [5] avons énumérées, nous aurons achevé notre programme initial. En même temps, ce que nous avons dit jusqu'ici se trouvera corroboré par ce que nous allons dire maintenant, et on verra encore plus clairement qu'il en est ainsi ; car tout ce qui est vrai doit s'accorder de bout en bout avec soi-même.

Il faut dégager les prémisses

[10] Il faut donc, tout d'abord, s'efforcer de dégager les deux prémisses de la déduction (car il est plus facile de diviser en grandes parties qu'en plus petites, et les composés sont plus grands que ce dont ils sont composés), puis voir laquelle est englobante et laquelle est partielle, y compris, si les deux n'ont pas été posées, en posant soi-même celle qui ne l'a pas été. Quelquefois [15] en effet, on avance l'universelle sans poser explicitement celle qui y est contenue, que ce soit en écrivant ou en interrogeant. Ou bien on avance celles-ci, mais on laisse de côté celles grâce auxquelles elles sont concluantes, cependant qu'on interroge inutilement sur d'autres points. Il faut donc regarder si l'on a posé quelque chose de superflu et si on a laissé de côté tel des éléments indispensables ; et <en ce cas> poser celui-ci et [20] supprimer celui-là, jusqu'à ce qu'on en arrive aux deux prémisses : car sans elles il n'est pas possible de réduire les arguments <aux figures> lorsqu'on a posé les questions de cette façon.

Du sentiment de nécessité à la reconnaissance précise d'une forme déductive

Pour certains, il est facile de voir ce qui leur manque, alors que pour d'autres le défaut passe inaperçu et on pense qu'ils sont déductifs parce que, des propositions que l'on a posées, il résulte quelque chose de nécessaire.

Par exemple, si on posait qu'une substance n'est pas supprimée lorsque l'on [25] supprime quelque chose qui n'est pas substance, alors que lorsqu'on supprime les éléments constituants, ce qui en est constitué est détruit lui aussi. Une fois posées ces hypothèses, il s'ensuit nécessairement que ce qui est partie d'une substance est substance ; pourtant on ne l'a pas déduit de ce que l'on a posé, mais il manque des prémisses. Ou encore, si l'on pose que si <un certain être> est homme, il est nécessairement animal, et si c'est un animal, c'est une substance ; alors si c'est un [30] homme c'est nécessairement une substance ; mais cela, on ne l'a pas encore déduit : car les prémisses ne sont pas disposées comme nous l'avons dit.

Dans des cas de cette sorte, nous nous trompons parce que quelque chose de nécessaire résulte de ce qui a été posé, et que la déduction elle aussi est nécessaire. Or la nécessité s'étend au-delà de la déduction ; car la déduction est toujours nécessaire, [35] mais ce qui est nécessaire n'est pas toujours une déduction. De sorte que ce n'est pas parce que quelque chose s'ensuit lorsque certaines propositions ont été posées, qu'il faut tout de go entreprendre de le ramener aux figures. Mais il faut d'abord saisir les deux prémisses, puis les décomposer en leurs termes de cette façon, à savoir en posant comme moyen entre les termes de la conclusion celui qui est énoncé dans l'une et l'autre prémisses. En effet, dans toutes les figures, il est nécessaire que [40] le moyen terme soit présent dans les deux prémisses.

Si donc [47b] le moyen terme est prédiqué de quelque chose et se voit prédiquer quelque chose, ou s'il est lui-même prédiqué cependant qu'un autre terme est nié de lui, on aura la première figure ; lorsqu'il est prédiqué ou nié d'autre chose, la figure moyenne ; et lorsque d'autres termes sont prédiqués de lui, ou que l'un est nié et [5] l'autre affirmé de lui, la dernière figure. Car c'est ainsi, avons-nous dit, que le moyen terme est situé dans chacune des figures. Même chose lorsque les prémisses ne sont pas universelles, car la caractéristique du moyen terme est la même.

On voit donc que, dans un argument où le même terme n'est pas énoncé à plusieurs reprises, il n'y a pas de déduction, car on n'a pas posé de moyen terme. Et puisque nous avons établi à quelle sorte de conclusion proposée [10] on parvient dans chaque figure, et dans

laquelle on a l'universel, et dans laquelle le particulier, on voit qu'il n'y a pas lieu d'examiner toutes les figures, mais <seulement> celle qui est appropriée pour chaque conclusion proposée. Pour celles auxquelles on parvient de plusieurs façons, on reconnaîtra la figure d'après la position du moyen terme.

Chapitre 33

Erreurs dues à la disposition extérieure des termes

[15] Il arrive souvent que l'on se trompe au sujet des déductions, à cause de la nécessité, comme on l'a dit précédemment ; parfois aussi du fait d'une ressemblance dans la position des termes : c'est un point que nous ne devons pas perdre de vue.

Ainsi, si A se dit de B et B de C ; car dans cette disposition des termes on pourrait croire qu'il y a [20] déduction. Mais il n'en résulte rien de nécessaire, ni une déduction. En effet, soit A = *être toujours*, B = *Aristomène-connaissable*, et C = *Aristomène*. Alors il est vrai que A est le cas pour B, car Aristomène est toujours connaissable. Mais B aussi est le cas pour C, car Aristomène est Aristomène-connaissable.

[25] Mais A n'est pas le cas pour C, car Aristomène est mortel. En effet, nous l'avons vu, il n'y a pas de déduction dans cette disposition des termes, mais il fallait prendre la prémisse AB de façon universelle. Or ceci est faux, à savoir qu'*Aristomène-connaissable*, tout entier, est toujours le cas, alors qu'*Aristomène* est mortel.

Ou encore, [30] posons que C = *Miccalos*, B = *Miccalos-instruit*, et A = *disparaître demain*. Eh bien, il est vrai d'appliquer B à C : car Miccalos est Miccalos-instruit. Mais il est vrai aussi d'appliquer A à B : car demain Miccalos l'homme instruit peut disparaître. Mais A, lui, n'est pas vrai de C. Le cas [35] est en réalité le même que précédemment : il n'est pas vrai que *Miccalos-instruit*, tout entier, disparaîtra demain ; or si on ne pose pas cela, avons-nous dit, il n'y a pas de déduction. Cette erreur, donc, tient à peu de chose : nous donnons notre accord comme si cela ne faisait aucune différence de dire que ceci est le cas pour cela, ou que [40] ceci est le cas pour cela tout entier.

Chapitre 34

Erreurs de catégorie

Souvent, il nous arrivera [48a] de nous tromper parce que nous n'aurons pas bien mis en évidence les termes dans <l'énoncé de> la prémisse.

Par exemple si A est la *santé*, B la *maladie* et C l'*homme*. En effet, il est vrai de dire que A ne peut être le cas pour aucun B (car *santé* n'est le cas [5] pour aucune maladie), et en outre que B est le cas pour tout C (car tout homme est susceptible de maladie). On pourrait donc penser qu'il s'ensuit que la *santé* ne pourrait être le cas pour aucun homme. La cause de cela est qu'on n'a pas bien mis les termes en évidence au moment de les exprimer ; puisque, si on les remplace par les sujets qui sont dans ces dispositions, [10] il n'y aura pas de déduction : ainsi si au lieu de *santé* on avait pris *bien portant*, et au lieu de *maladie*, *malade*. Car il n'est pas vrai de dire qu'il est impossible que *bien portant* puisse être le cas pour celui qui souffre d'une maladie, et si on ne pose pas cela, il n'y aura pas de déduction, si ce n'est du contingent. Cette déduction-là n'est pas impossible, car il se peut que la *santé* [15] ne soit le cas pour aucun homme.

Et une erreur semblable se rencontre à nouveau dans le cas de la figure intermédiaire ; car la *santé* ne peut être le cas pour aucune maladie, alors qu'il se peut qu'elle soit le cas pour tout homme, si bien qu'il en résulterait que la *maladie* ne pourrait être le cas pour aucun homme.

Dans la troisième figure, cette erreur se produit sur le *il se peut que* — ; et de fait il se peut que la *santé* et la *maladie*, ou la science [20] et l'ignorance, et en général les contraires, soient le cas pour un même terme, mais ils ne peuvent pas être le cas l'un pour l'autre. Or ceci ne s'accorde pas avec ce qui a été dit précédemment : en effet on avait dit que lorsqu'il se peut que plusieurs termes soient le cas pour un même terme, il se peut également qu'ils soient le cas l'un pour l'autre.

On voit donc que, dans tous ces exemples, l'erreur dépend de [25] la façon de mettre les termes en évidence car, en les remplaçant par les sujets qui sont dans ces dispositions, il ne se produit pas d'erreur. Clairement, donc, avec des prémisses de cette sorte, il faut toujours remplacer la disposition par le sujet qui est dans cette disposition, et c'est cela qu'il faut poser comme terme.

Chapitre 35

Termes pour lesquels il n'y a pas de nom établi

Et il ne faut pas chercher toujours à dégager les termes au moyen d'un nom ; [30] car il y aura souvent des notions pour lesquelles il n'y a pas de nom établi. C'est pourquoi il est difficile de réduire des déductions de cette sorte, et il arrivera même qu'on commette des erreurs parce qu'on conduira sa recherche de cette façon : par exemple sur le fait qu'il y a des déductions pour des propositions immédiates.

Soit $A = \text{deux angles droits}$, $B = \text{triangle}$ et $C = \text{isocèle}$. A est donc le cas [35] pour C par l'intermédiaire de B , mais pour B il ne l'est plus par l'intermédiaire d'un autre terme (car c'est par soi-même que le triangle vaut deux angles droits), de sorte qu'il n'y aurait pas de moyen terme pour AB ; alors que c'est matière à démonstration.

En effet, on voit que le moyen terme ne doit pas toujours être recherché de cette façon, comme si cela devait être un ceci, mais parfois sous la forme d'un énoncé plus long (comme cela se produit notamment dans le cas qu'on vient de dire).

Chapitre 36

Les flexions et le sens de « — est le cas pour — »

[40] Quant au fait que le premier terme est le cas pour le moyen et celui-ci pour le dernier terme, il ne faut pas le prendre comme si à chaque fois l'un devait être prédiqué [48b] de l'autre, ou comme si le premier terme devait être prédiqué du moyen de la même façon que celui-ci est prédiqué du dernier ; et de même dans les cas de propositions négatives. En fait, autant il y a de sens de « être » et de manières de dire de façon vraie que ceci est cela, autant il faut estimer qu'il y a de significations de *être le cas pour* —.

Soit par exemple la thèse qu'il [5] *y a une seule science des contraires*. En effet, soit A = *il y a une seule science*, B = *les termes contraires l'un à l'autre*. Alors A est le cas pour B, non pas comme si les contraires « étaient » le fait qu'il y a une seule science d'eux ; mais parce qu'il est vrai de dire qu'il y a une seule science d'eux.

[10] Il arrive parfois que le premier terme se dise à propos du moyen et que le moyen ne se dise pas à propos du troisième : ainsi si la sagesse est une science et si la sagesse concerne le bien, et que la conclusion est qu'il y a une science du bien : dans ce cas, le bien n'est pas une science, mais la sagesse est une science.

Parfois le [15] moyen se dit à propos du troisième, mais le premier ne se dit pas à propos du moyen : ainsi s'il y a une science de toute qualité ou de tout contraire et si le bien est une qualité, et aussi un contraire, la conclusion est qu'il y a une science du bien ; mais le bien n'est pas une science, pas plus que la qualité ni le contraire ; par contre, le bien est < une qualité et un contraire >.

[20] Et il arrive que ni le premier ne se dise à propos du moyen ni celui-ci à propos du dernier alors que le premier, tantôt se dit, et tantôt ne se dit pas, à propos du troisième : ainsi, si ce dont il y a une science, il en existe un genre, et s'il y a une science du bien, la conclusion est que le bien est un genre ; pourtant aucun de ces termes

ne s'applique à aucun. Mais si ce *dont* il y a science [25] est un genre et s'il y a une science *du bien*, la conclusion est que le bien est un genre. Ainsi donc, le premier terme s'applique au terme extrême, mais ils ne se disent pas les uns des autres.

Il faut poser les termes de la même façon dans les cas de propositions négatives également. En effet, « ceci n'est pas le cas pour cela » ne signifie pas toujours que ceci n'est pas cela, mais [30] parfois que ceci n'est pas *de* cela ou que ce n'est pas *pour* cela.

Par exemple : il n'y a pas de mouvement de mouvement, ni de génération de génération, or il y en a du plaisir ; donc le plaisir n'est pas une génération. Ou encore : il existe un signe du rire, or il n'existe pas de signe de signe, si bien que le rire n'est pas un signe ; même chose dans les autres cas dans lesquels la conclusion proposée est rejetée en s'appuyant sur le fait [35] que le genre se rapporterait d'une certaine façon à soi-même.

Ou encore : l'occasion n'est pas le moment dont on a besoin ; en effet, il peut y avoir une occasion pour un dieu, alors qu'il n'y a pas de « moment dont il ait besoin », parce qu'il n'y a rien d'utile pour un dieu. En effet, il faut poser comme termes *occasion*, *moment dont on a besoin* et *dieu*, mais déterminer les prémisses en tenant compte de la flexion du nom. Car nous disons cela [40] de façon simple pour tous les cas : qu'il faut toujours poser les termes au nominatif, ainsi *homme*, *bien* ou *contraires*, [49a] et non pas *de l'homme*, *du bien* ou *des contraires* ; par contre il faut déterminer les prémisses en tenant compte des flexions pour chaque cas : soit « à cela » (par exemple pour *égal*), soit « de cela » (par exemple pour *double*), soit « cela » (par exemple pour *qui frappe* ou *qui voit*), soit « celui-là » (par exemple « l'homme » *est un animal*), ou [5] toute autre forme fléchie du nom qui puisse être requise selon la prémisse.

Chapitre 37

Que ceci soit le cas pour cela, ou qu'il soit vrai de dire ceci à propos de cela, il faut le prendre d'autant de façons que celles dans lesquelles on divise les prédications, et cela soit sous un certain point de vue, soit absolument, et en outre ces prédications sont soit simples, soit complexes ; même chose pour « ne pas être le cas ». Il faut [10] examiner cela et préciser les distinctions.

Chapitre 38

Cas des expressions « redoublées »

La répétition d'un terme dans une prémisse doit être rattachée au premier terme et non pas au moyen.

Je veux dire que s'il y a une déduction de ce qu'il existe un savoir portant sur la justice, le savoir qu'elle est un bien, il faut placer « qu'elle est un bien » ou « en tant que bien » du côté du premier terme. [15] Ainsi, soit A = *savoir que — est un bien*, en B, le *bien*, et en C *la justice*. Alors l'application de A à B est vraie : car il y a un savoir de ce qu'un bien est un bien. Mais l'application de B à C est vraie aussi, car la justice est réellement un bien. C'est de cette façon qu'il y a une analyse. Au contraire, si on rattache *que c'est un bien* à B, il n'y [20] en aura pas. Car A sera vrai de B, mais B ne sera pas vrai de C ; car prédiquer « le bien, que c'est un bien », de la justice, est faux et n'a même pas de sens. Même chose si l'on montrait que le sain est l'objet d'un savoir en tant que bien, ou le bouc-cerf en tant que non-étant, ou que l'homme est périssable en tant [25] qu'être sensible. Car dans tous ces prédicats additionnels, il faut rattacher la répétition au terme extrême.

La façon de poser les termes n'est pas la même lorsqu'on déduit simplement quelque chose à propos du sujet et lorsqu'on déduit qu'il a telle détermination sous un certain point de vue ou d'une certaine façon – je veux dire par exemple lorsqu'on montre que le bien est connaissable et lorsqu'on montre que quelque chose est connaissable comme un bien. [30] En réalité, si on a simplement établi que <quelque chose> est connaissable, il faut poser comme moyen terme ce que c'est, alors que si on a montré qu'on peut savoir que c'est un bien, il faut poser comme moyen terme que cela a telle détermination. En effet, soit A = *savoir que c'est tel*, en B, *étant tel*, et en C le *bien* ; alors l'application de A à B est vraie, car, avons-nous dit, on peut savoir, à propos de ce qui est tel, que c'est tel. Mais l'application de B

à C est vraie aussi, car le terme en C est tel. [35] De sorte qu'il est vrai aussi de prédiquer A de C. Donc il y aura une connaissance du bien en tant que bien. En effet, le terme *étant tel* est, disons-nous, un signe de la nature propre. Si donc on avait posé *étant* comme moyen terme et si, du côté du terme extrême, on avait énoncé l'*étant* au sens absolu et non pas l'*étant tel*, alors il n'y aurait pas eu de déduction qu'il y a une science du bien en tant que bien, mais simplement en tant qu'il est. Ainsi, A = *savoir* [49b] *que cela est*, B = *étant*, C = *bien*.

On voit donc que dans les déductions partielles c'est de cette façon qu'il faut prendre les termes.

Chapitre 39

Expressions synonymes

Il faut substituer les uns aux autres des termes qui ont la même signification, des mots à la place de mots et des expressions à la place d'expressions, ou bien un mot et [5] une expression, et toujours prendre le nom à la place de l'expression : car ainsi la mise en évidence des termes est facilitée. Par exemple, si cela ne fait aucune différence de dire que *objet de croyance* n'est pas le genre de l'objet d'opinion, ou que l'objet d'opinion n'est pas essentiellement un certain objet de croyance (car ce qui est indiqué par ces formules est identique), il faut poser comme termes « l'objet de croyance » et « l'objet d'opinion » au lieu de l'expression qui les indique.

Chapitre 40

Expressions à distinguer

[10] Puisque ce n'est pas la même chose de dire que « le plaisir est un bien » ou que « le plaisir est le bien », il ne faut pas poser les termes de la même façon ; mais si la déduction est que le plaisir est le bien, il faut poser *le bien*, et si c'est que c'est un bien, *bien* ; même chose dans les autres cas.

Chapitre 41

L'application des quantificateurs

Ce n'est pas la même chose, ni dans la réalité ni dans l'expression, que : *ce pour quoi B [15] est le cas, A est le cas pour cela tout entier*, et : *ce pour quoi, tout entier, B est le cas, A aussi est le cas pour cela tout entier*. Car rien n'empêche que B soit le cas pour C, mais pas tout entier. Ainsi, soit $B = \text{beau}$, $C = \text{blanc}$. Si *beau* est le cas pour tel blanc, il est vrai de dire que *beau* est le cas pour le blanc – mais peut-être pas pour [20] tout blanc. Si A est bien le cas pour B, mais pas pour tout ce dont B se dit, alors, que B soit le cas pour tout C ou qu'il soit seulement le cas pour C, il ne s'ensuit pas nécessairement que A soit le cas pour tout C, ni même qu'il soit le cas pour C. Mais si, ce dont B se dit de façon vraie, B est le cas pour cela tout entier, il s'ensuivra que A se dira tout entier [25] de la totalité de ce dont B se dit. Si cependant A se dit d'un terme dont B se dirait sans exception, rien n'empêche que B soit le cas pour C, mais que A ne soit pas le cas pour tout C, voire qu'il ne soit pas du tout le cas pour C.

Alors, dans cet ensemble de trois termes, il est clair que « A se dit de tout ce dont B se dit » revient à dire que « quels que soient les termes dont B se dit, A se dit aussi [30] d'eux tous » ; et si B se dit de C tout entier, alors A aussi, de la même façon ; alors que s'il ne se dit pas de C tout entier, il n'est pas nécessaire que A se dise de lui tout entier.

La « mise en évidence » (ecthèse)

Il ne faut pas croire que la mise en évidence entraîne des conséquences étranges. En effet, nous n'utilisons nullement le fait que cela a telle détermination, [35] tout comme le géomètre dit que cette ligne-ci est longue d'un pied, qu'elle est droite et qu'elle est sans largeur, alors que ses lignes ne le sont pas, mais il s'en sert comme s'il

déduisait à partir de ces propriétés. Car, généralement parlant, ce qui n'est pas comme un tout par rapport à sa partie (ou inversement ce qui n'est pas par rapport à lui comme la partie par rapport au tout), celui qui démontre ne démontre jamais à partir de cela, de sorte qu'il n'y a tout simplement pas [50a] de déduction <à partir de ces autres traits>. Mais nous avons recours à cette mise en évidence comme pour demander que celui qui apprend se serve de la perception. En effet, nous n'avons pas recours à elle comme si sans elle il était impossible de démontrer – comme c'est le cas pour les termes à partir desquels on déduit.

Chapitre 42

Présence de plusieurs figures au sein d'une même déduction

[5] Il ne faut pas perdre de vue que dans la même déduction, toutes les conclusions ne se font pas au moyen d'une seule et même figure, mais que l'une se fera par celle-ci et l'autre par une autre. Il est donc clair qu'il faut faire les analyses aussi de cette façon. Et puisque toute conclusion proposée ne se déduit pas dans toute figure, mais que des conclusions bien déterminées se déduisent dans chacune, on verra clairement à partir de [10] la conclusion quelle est la figure dans laquelle il faut chercher.

Chapitre 43

Remplacement d'une expression longue par une expression courte

Lorsque des discours tendent vers une définition : pour toutes les discussions qui se trouvent aboutir à un élément unique (parmi ceux qui sont contenus dans le terme), il faut poser comme terme ce <terme unique> qui résulte de la discussion, et non pas <récapituler> la discussion tout entière. Il en résultera que l'on sera moins embarrassé par la longueur des formules. Par exemple, s'il s'agissait de montrer que *l'eau est*[15] *un liquide potable*, il faut poser comme termes *eau* et *potable*.

Chapitre 44

On ne peut pas analyser complètement les déductions qui reposent sur une hypothèse

Par ailleurs, il ne faut pas chercher à réduire les déductions qui résultent d'une supposition initiale ; car il n'est pas possible de les réduire à partir des principes qui ont été posés. C'est qu'elles n'ont pas été établies par voie de déduction, mais toutes ont fait l'objet d'un accord conventionnel : par exemple si on suppose au départ que lorsqu'il n'existe pas une certaine puissance [20] une qui soit puissance des contraires, il n'y en aura pas non plus une science une, et si ensuite on établit dialectiquement que toute puissance n'est pas puissance des contraires, comme par exemple celle de ce qui est bon ou de ce qui est mauvais pour la santé (car la même chose serait en même temps bonne et mauvaise pour la santé). Ainsi donc, qu'il n'y a pas toujours une puissance unique pour les contraires, cela a été démontré ; mais qu'il n'y en a pas toujours une science unique, cela n'a pas été établi. Pourtant, on doit [25] nécessairement le reconnaître, mais cela non pas par suite d'une déduction, mais en raison d'une supposition initiale. Cette inférence, il n'est pas possible de la réduire ; mais celle qu'il n'y a pas de puissance unique, oui. Car celle-ci était sans doute elle-même une déduction, alors que l'autre était une supposition initiale.

Même chose pour les conclusions auxquelles on parvient par l'impossible. [30] Il n'est pas possible non plus de les analyser ; mais on peut analyser l'inférence qui aboutit à l'impossible, car cela est établi par déduction ; quant au reste de l'argument, ce n'est pas possible, car cela résulte d'une supposition initiale. Ces cas diffèrent pourtant des précédents, parce que dans ceux-là on doit s'entendre à l'avance, s'il doit y avoir un accord <à la fin>, par exemple : « si l'on montre qu'il y a une puissance unique pour des contraires, [35] alors

ils relèvent aussi de la même science ». Alors qu'ici, même si on ne s'est pas entendu au préalable, on donne son accord, du fait que la fausseté est manifeste : ainsi, si l'on pose que la diagonale est commensurable, la conclusion qu'un nombre impair est égal à un nombre pair < est manifestement fausse > .

Beaucoup de déductions très diverses sont atteintes par hypothèse ; il faut [40] les examiner et les caractériser nettement. Maintenant, quelles sont les [50b] différences entre elles et de combien de façons se produit l'inférence à partir d'une hypothèse, nous le dirons plus tard. Pour le moment, qu'il nous suffise d'avoir fait voir qu'il n'est pas possible d'analyser les déductions de cette sorte ; et pour quelle raison, nous l'avons dit.

Chapitre 45

Comment les différentes figures peuvent se ramener les unes aux autres

[5] Lorsque des conclusions proposées se démontrent dans plusieurs figures, si elles se déduisent dans l'une, il est possible de les ramener à l'autre : ainsi on peut réduire la déduction négative de la première figure à la seconde, et celle de la figure moyenne à la première figure. Cependant ce n'est pas le cas pour toutes, mais <seulement> pour certaines, comme on le verra dans ce qui suit.

En effet, si [10] A n'est le cas pour aucun B et si B est le cas pour tout C, A n'est le cas pour aucun C. De cette façon, donc, c'est la première figure, et si l'on convertit la négative, ce sera la figure intermédiaire : car B n'est le cas pour aucun A et pour tout C. Même chose lorsque la déduction n'est pas universelle mais particulière. Ainsi, si A n'est le cas pour aucun B et [15] B pour tel C, car en convertissant la prémisse négative on aura la figure intermédiaire.

Parmi les déductions qui ont lieu dans la seconde figure, celles qui sont universelles se ramènent à la première, mais seulement l'une des deux particulières. En effet, posons que A n'est le cas pour aucun B et pour tout C. [20] En convertissant la proposition négative, on aura donc la première figure. Car B ne sera le cas pour aucun A et A pour tout C. Si l'affirmative est du côté de B et la négative du côté de C, il faudra poser C comme premier terme ; car il ne sera le cas pour aucun A et A pour tout B, de sorte que C ne sera le cas pour aucun B. Donc B également ne sera le cas pour aucun C, [25] car la négative se convertit.

Quand la déduction est partielle, lorsque la négative est du côté du grand terme, elle se réduira à la première figure, ainsi si A n'est le cas pour aucun B et pour tel C. Car en convertissant la négative, on aura

la première figure. En effet, B ne sera le cas pour aucun A, et A pour tel [30] C.

Mais lorsque c'est l'affirmative <qui est du côté du grand terme>, l'analyse sera impossible. Ainsi, si A est le cas pour tout B, et pour C, mais pas tout entier ; car AB n'admet pas la conversion, et si on procédait à la conversion on n'obtiendrait pas de déduction.

Les déductions qui se font dans la troisième figure, maintenant, ne se réduisent pas toutes à la première, mais celles de la première se réduisent toutes à la [35] troisième. En effet, posons que A est le cas pour tout B et B pour tel C. Donc, puisque la particulière affirmative se convertit, C sera le cas pour tel B. Or A, avons-nous dit, est le cas pour tel B, de sorte qu'on a la troisième figure. Et si la déduction est négative, il en va de même : car la proposition particulière affirmative se convertit, de sorte que [40] A ne sera le cas pour aucun B et C sera le cas pour tel B.

[51a] Parmi les déductions de la dernière figure, une seule ne s'analyse pas dans la première, à savoir lorsque la négative n'est pas universelle ; et toutes les autres s'analysent. Admettons en effet que A et B s'appliquent à tout C. Donc, C se convertira partiellement [5] par rapport à l'un et à l'autre. Donc il est le cas pour tel B. De sorte qu'on aura la première figure, si A est le cas pour tout B et B pour tel des C.

Si A est le cas pour tout B et B pour tel C, on aura le même argument, car B se convertit avec C.

Si B est le cas pour tout C et A pour tel C, il faut poser B [10] comme premier terme. En effet, B est le cas pour tout C, C pour tel A, de sorte que B est le cas pour tel A. Or, puisque la particulière se convertit, A sera aussi le cas pour B.

Et si la déduction est négative, les termes étant universels, il faut prendre les prémisses de la même façon. Admettons en effet que B est le cas pour tout C et A pour aucun : donc C sera le cas pour tel des B, [15] et A pour aucun C, de sorte que C sera le moyen terme.

Même chose si la négative est universelle et l'affirmative particulière. En effet, A ne sera le cas pour aucun C et C pour tel des B. Et si on pose que c'est la négative qui est particulière, il n'y aura pas d'analyse possible, par exemple si B est le cas pour tout C tandis que A n'est pas le cas pour tel C. [20] Car en convertissant BC, les deux prémisses seront particulières.

Et on voit que pour analyser les figures l'une dans l'autre il faut, dans les deux figures, convertir la prémisse qui est du côté du petit terme. Car nous avons vu que c'est en déplaçant celle-ci que se fait [25] le passage de l'une à l'autre.

Parmi les déductions dans la figure intermédiaire, l'une s'analyse, et

l'autre ne s'analyse pas, dans la troisième. En effet, lorsque l'universelle est négative, elle s'analyse. Car si A n'est le cas pour aucun B mais est le cas pour tel C, l'un et l'autre terme se convertissent de la même façon par rapport à A, [30] de sorte que B ne sera le cas pour aucun A, et C pour tel A ; donc le moyen terme sera A.

Lorsque A est le cas pour tout B et n'est pas le cas pour tel C, il n'y aura pas d'analyse, car aucune des deux prémisses ne sera universelle à la suite de la conversion.

Et les déductions qui relèvent de la troisième figure s'analyseront dans [35] la figure intermédiaire, lorsque l'universelle est négative, par exemple si A n'est le cas pour aucun C, et si B est le cas pour tel ou pour tout C. Et de fait C ne sera le cas pour aucun A et pour tel B.

Mais lorsque la négative est particulière, il n'y aura pas d'analyse possible, car la particulière négative n'admet pas la conversion.

[40] On voit donc que les déductions qui ne s'analysent pas dans ces figures sont les mêmes qui ne s'analysaient pas non plus dans la première, [51b] et que parmi les déductions qui se ramènent à la première figure, celles-ci seules sont atteintes par l'impossible.

De quelle façon, donc, il faut réduire les déductions ; et que les figures s'analysent les unes dans les autres, on le voit d'après ce qui a été dit.

Chapitre 46

Les contradictoires

[5] Mais pour établir ou pour réfuter une thèse, cela fait une différence de déterminer si « ne pas être ceci » et « être non-ceci » signifient la même chose ou des choses distinctes : par exemple, si « ne pas être blanc » signifie la même chose que « être non-blanc ».

En fait, cela ne signifie pas la même chose, et ce n'est pas « être non-blanc », mais « ne pas être blanc », qui est la négation [10] de « être blanc ».

Analogie entre « être » et « connaître » et « être capable de »

La raison de ce fait est la suivante : — *peut marcher* est par rapport à — *peut ne pas marcher* dans la même relation que — *est blanc* par rapport à — *est non-blanc*, et de même — *connaît le bien* par rapport à — *connaît le non-bien*. Car — *connaît le bien* n'est pas différent de — *est quelqu'un qui connaît le bien*, et de même pour — *peut marcher* [15] et — *est capable de marcher* ; de sorte qu'il en va de même pour les opposés, — *ne peut pas marcher* et — *n'est pas capable de marcher*. Si donc — *n'est pas capable de marcher* signifie la même chose que — *est capable de ne pas marcher*, les deux prédicats seront le cas ensemble pour le même sujet (en effet, le même être peut marcher et ne pas marcher, [20] et le même homme a la connaissance du bien et du non-bien) ; or l'affirmation et la négation opposées ne sont pas le cas ensemble pour le même sujet. De même, donc, que *ne pas connaître le bien* et *connaître le non-bien* ne sont pas la même chose, de même *être non-bon* et *ne pas être bon* ne sont pas la même chose non plus. Entre des termes analogues, en effet, lorsque les uns [25] sont distincts, les autres aussi sont distincts.

Distinction entre contraires et contradictoires

Être non-égal et ne pas être égal ne sont pas la même chose non plus : car l'une de ces expressions présuppose un certain quelque chose qui est sous-jacent à *qui est non-égal* (ce quelque chose, c'est l'inégal), alors que l'autre expression ne présuppose aucun sujet. C'est précisément pour cela que tout n'est pas égal ou inégal, alors que tout est égal ou non-égal. Ou encore, — *est du bois non-blanc* et — *n'est pas du bois blanc* ne sont pas < toujours > le cas ensemble. Car si quelque chose est [30] du bois non-blanc, ce sera du bois, alors que ce qui n'est pas du bois blanc n'est pas nécessairement du bois. Par conséquent, on voit que — *est non-bon* n'est pas la négation de — *est bon*. Si donc, pour tout prédicat un, l'affirmation ou la négation est vraie, alors, si ce n'est pas la négation, ce sera une sorte d'affirmation, et il y a une négation de toute [35] affirmation ; ainsi donc, la négation de celle-ci est — *n'est pas non-blanc*. Ces termes ont entre eux l'ordre que voici. Posons *être bon* en A ; *ne pas être bon* en B ; *être non-bon* en C, sous B ; et *ne pas être non-bon* en D, sous A.

A

~~être bon~~ *être bon*

D

~~être non-bon~~ *être non-bon*

Alors, soit A soit B sera le cas pour tout sujet, et ils ne seront jamais le cas pour le même ; et soit C, soit D seront le cas pour tout sujet et jamais pour le même.

En outre, il est nécessaire que B soit le cas pour tout ce pour quoi C est le cas (en effet, s'il [52a] est vrai de dire que c'est non-blanc, alors il est vrai aussi de dire que ce n'est pas blanc : car il est impossible d'être ensemble blanc et non-blanc, ou d'être du bois blanc et d'être du bois non-blanc, de sorte que si l'affirmation n'est pas le cas, c'est la négation qui sera le cas) ; mais ce pour quoi C est le cas ne sera [5] pas toujours le cas pour ce pour quoi B est le cas, car ce qui n'est pas du tout du bois ne sera pas non plus du bois non-blanc.

Symétriquement, D est le cas pour tout ce pour quoi A est le cas ; en effet, ou bien C ou bien D est le cas pour cela ; mais puisqu'il n'est pas possible d'être ensemble non-blanc et blanc, c'est D qui s'appliquera, car il est vrai de dire de ce qui est blanc que ce n'est pas non-blanc ; mais A ne s'applique pas à tout D ; de ce [10] qui n'est pas du tout du bois, en effet, il n'est pas vrai de dire A (c'est-à-dire, que c'est du bois blanc), de sorte que D sera vrai, mais A (à savoir, que c'est du bois blanc) ne sera pas vrai.

Et il est clair aussi que A et C ne sont jamais le cas pour le même sujet, alors qu'il se peut que B et D soient le cas pour un même sujet.

[15] Les privations elles aussi sont dans la même relation par rapport aux attributions : posez *égal* en A ; *non-égal* en B ; *inégal* en C ; *non-inégal* en D.

Et dans beaucoup d'autres cas, lorsque le même terme est le cas pour les uns et n'est pas le cas pour les autres, la négation se trouve vraie dans les mêmes conditions, à savoir que [20] toutes choses ne sont pas blanches ou que chaque chose n'est pas blanche ; mais que chaque chose soit non-blanche, ou que toutes choses soient non-blanches, c'est faux. De même encore, la négation de « tout animal est blanc » n'est pas « tout animal est non-blanc » (car les deux propositions sont fausses), mais « il n'est pas vrai que tout animal soit blanc ».

Conséquence : le type de démonstration approprié à chaque type de proposition

Et puisqu'il est clair que [25] — *est non-blanc* et — *n'est pas blanc* ne signifient pas la même chose, et que l'un est une affirmation alors que l'autre est une négation, on voit que les deux ne se démontrent pas de la même façon : par exemple, que tout ce qui peut être animal n'est pas blanc (ou qu'il se peut que ce ne soit pas blanc), et qu'il est vrai de dire qu'il est non-blanc ; car c'est cela, être non-blanc. Alors que dire qu'il est [30] vrai qu'il est blanc (ou non-blanc), cela se démontrera de la même façon : car l'une et l'autre proposition se démontrent positivement par la première figure. C'est que *vrai* se construit de la même façon que *est*. En effet, la négation de « il est vrai de le dire blanc » n'est pas « il est vrai de le dire non-blanc », mais « il n'est pas vrai de le dire blanc ». Si donc il est vrai [35] de dire que ce qui peut être homme est cultivé (ou non-cultivé), il faudra poser l'hypothèse que ce qui peut être animal est ou bien cultivé, ou bien non-cultivé ; cela a été établi. Quant à la thèse que ce qui peut être homme n'est pas cultivé, elle se démontre par voie de réfutation, des trois manières qui ont été dites.

La structure du système des oppositions¹

En général, lorsque A et B sont dans une telle relation qu'il [40] ne se peut pas qu'ils soient le cas ensemble pour le même sujet mais qu'il faut nécessairement [52b] que l'un des deux soit le cas pour lui, et qu'en outre C et D sont dans la même relation, et que A est impliqué par C et non l'inverse, alors B implique D et non l'inverse ; et il se peut

que A et D soient le cas pour le même sujet, alors que pour B et C cela ne se peut pas.

Premièrement, donc, que D [5] s'ensuit de B, cela se voit à partir de ceci : étant donné que C ou D est nécessairement le cas pour tout sujet, et que ce pour quoi B est le cas, il ne se peut pas que C soit le cas pour lui (du fait qu'il implique A, et qu'il ne se peut pas que A et B soient le cas pour le même sujet), on voit que B impliquera D.

Puisque, maintenant, C ne se convertit pas avec A, et que C ou D est le cas pour tout sujet, alors il se peut que A [10] et D soient le cas pour le même ; mais pour B et C cela ne se peut pas, du fait que A est impliqué par C : en effet, il s'ensuit alors quelque chose d'impossible. Il est donc clair que B non plus ne se convertit pas avec D (puisque, disions-nous, il est possible que D et A soient le cas ensemble).

Erreur due à l'ignorance de cette distinction

Il arrive parfois, même avec cette disposition des termes, [15] que l'on commette une erreur du fait que l'on ne prend pas correctement les opposés dont l'un ou l'autre doit nécessairement être le cas pour tout sujet. Par exemple s'il ne se peut pas que A et B soient le cas ensemble pour le même sujet, et si, nécessairement, l'un des deux doit être le cas pour un sujet pour lequel l'autre n'est pas le cas ; si en outre C et D sont dans la même relation ; et si, pour tout sujet pour lequel C est le cas, A s'ensuit. En effet, cela aurait pour conséquence que B serait nécessairement le cas [20] pour ce pour quoi D est le cas, ce qui est faux.

Admettons en effet que F est la négation de AB, et G la négation de CD. Alors il est nécessaire que soit A, soit F, soit le cas pour tout sujet (car soit l'affirmation, soit la négation, est le cas pour tout sujet) ; et aussi soit C, soit G (car ce sont l'affirmation et la négation). Et ce pour quoi A est le cas, c'est par hypothèse le cas pour tout ce pour quoi C est le cas. [25] De sorte que G sera le cas pour tout ce pour quoi F est le cas. Maintenant, puisque l'un des deux termes F, B, est le cas pour tout sujet, et de même l'un des deux termes G, D, et que G suit de F, alors on aura aussi « B suit de D » (cela, en effet, nous le savons). Donc, si A suit de C, alors B suit de D également. Or ceci est faux ; car on a dit que lorsque les termes sont dans cette disposition, la conséquence se fait en sens inverse.

En fait, il n'est sans doute pas nécessaire [30] que A ou F s'applique à tout sujet, ni F ou B, car F n'est pas la négation de A. En effet, la négation de *bon* est *non-bon* ; or le *non-bon* n'est pas la même chose que *ce qui n'est ni bon ni non-bon* ; de même dans le cas de C et D ; en effet, les négations qui ont été posées sont deux.

LIVRE II

Chapitre 1

Récapitulation du livre I

Dans combien de figures, donc, et au moyen de quelles sortes de prémisses et de combien ; et quand, et comment, il y a déduction ; [40] et aussi quelle sorte de choses il faut considérer pour réfuter une thèse et pour l'établir ; [53a] comment il faut conduire la recherche au sujet de la conclusion proposée, quelle que soit la voie suivie ; et enfin par quelle sorte de voie nous pourrons poser les principes nécessaires pour chaque conclusion, nous l'avons désormais exposé en détail.

Conclusions additionnelles que l'on peut tirer de certains jeux de prémisses

Et puisque, parmi les déductions, les unes sont universelles et les autres particulières, toutes les universelles [5] produisent chacune plusieurs conclusions, alors que parmi les particulières les affirmatives en produisent plusieurs, mais les négatives produisent seulement leur <propre> conclusion. Car les autres prémisses se convertissent, mais la négative ne se convertit pas. La conclusion consiste à dire quelque chose de quelque chose : c'est pourquoi les autres déductions en produisent plusieurs. [10] Par exemple, si on a établi que A est le cas pour tout B ou pour tel B, nécessairement aussi, B est le cas pour tel A ; et si A n'est le cas pour aucun B, B non plus n'est le cas pour aucun A ; et cette proposition est distincte de la précédente. Mais s'il n'est pas le cas pour tel B, il n'est pas nécessaire que B non plus ne soit pas le cas pour tel A ; en fait il se peut qu'il soit le cas pour tout A.

[15] Cette explication est commune à toutes les déductions, universelles comme particulières. Mais dans le cas des universelles, on

peut aussi présenter les choses d'une autre façon. Car pour tous les termes qui sont sous le moyen terme ou sous la conclusion, il y aura la même déduction si on pose les termes contenus dans le moyen ou ceux qui sont contenus dans la conclusion.

Ainsi, si la conclusion AB [20] est obtenue grâce à C, il est nécessaire que A soit le cas pour tout ce qui est sous B ou sous C. Car si D est contenu dans B tout entier, et B dans A, D aussi sera dans A. Si maintenant E est contenu dans C tout entier, et C dans A, E aussi sera contenu dans A ; même chose si la déduction est négative.

[25] Mais dans le cas de la deuxième figure, il ne sera possible de déduire que ce qui est sous la conclusion, par exemple si A n'est le cas pour aucun B et pour tout C : la conclusion sera que B n'est le cas pour aucun C. Alors, si D est sous C, on voit que B n'est pas le cas pour lui ; mais qu'il ne soit pas le cas pour les termes qui sont sous A, ce n'est pas au moyen de cette déduction que cela apparaîtra. [30] Pourtant il n'est pas le cas pour E, s'il est sous A. Mais le fait que B n'est le cas pour aucun C a été établi au moyen d'une déduction, alors que le fait qu'il ne soit pas le cas pour A a été posé sans démonstration, de sorte que ce n'est pas de cette déduction qu'il résulte que B n'est pas le cas pour E.

Dans les cas de conclusions particulières, pour les termes qui sont sous [35] la conclusion, il n'y aura pas de nécessité (en effet, il n'y a pas de déduction lorsque cette conclusion est posée comme une prémisses particulière) ; et pour tous les termes qui sont sous le moyen terme, il y aura bien nécessité, si ce n'est que celle-ci ne résultera pas de la déduction : ainsi si A est le cas pour tout B et B pour tel C. En effet, si l'on pose ce qui est sous C, il n'y aura pas de déduction ; si on pose ce qui est contenu dans B, il y en aura une, [40] mais elle ne résultera pas des propositions avancées auparavant.

Même chose pour les autres figures : il n'y aura pas de nécessité de ce qui est sous la conclusion, [53b] alors qu'il y en aura de ce qui est sous l'autre terme, si ce n'est que celle-ci ne résultera pas de la déduction ; ou alors, même dans l'universelle, nous avons vu que les termes qui sont sous le moyen sont établis à partir d'une prémisses posée sans être démontrée. De sorte que ou bien il n'y en aura pas dans le premier cas, ou bien il y en aura ici aussi.

Chapitre 2

Il est possible, certes, que les choses soient de telle sorte que les prémisses au moyen desquelles a lieu la déduction [5] soient vraies ; mais elles peuvent aussi être de telle sorte que les prémisses soient fausses, ou que l'une soit vraie et l'autre fausse. Quant à la conclusion, elle doit nécessairement être vraie ou fausse. Il est impossible, certes, de déduire le faux à partir de prémisses vraies, mais il est possible, à partir de fausses, de déduire le vrai (si ce n'est que cette déduction n'est pas une déduction du pourquoi, mais du fait, car il n'y a pas de déduction du pourquoi à partir de prémisses fausses). [10] Pour quelle raison, on le dira dans ce qui suit.

Il n'est pas possible de déduire le faux à partir de prémisses vraies

Premièrement, donc, qu'il n'est pas possible de déduire le faux à partir de prémisses vraies, c'est clair à partir de ceci : si, A étant, B doit nécessairement être, alors, B n'étant pas, A doit nécessairement ne pas être. Si donc A est vrai, il est nécessaire que B soit vrai, sans quoi il s'ensuivra [15] que la même chose est et n'est pas à la fois ; or c'est impossible. (Bien que A soit posé comme un terme unique, il ne faut pas supposer que, un seul terme étant posé, il serait possible que quelque chose s'ensuive nécessairement. En fait ce n'est pas possible, car ce qui suit par nécessité est la conclusion, et le plus petit nombre d'éléments par lesquels une conclusion est produite, c'est trois termes et [20] deux intervalles ou prémisses.) Si donc il est vrai que A est le cas pour tout ce pour quoi B est le cas, et que B est le cas pour ce pour quoi C est le cas, alors il faut nécessairement que A soit le cas pour ce pour quoi C est le cas, et il n'est pas possible que ce soit faux : car ce serait le cas et ce ne serait pas le cas à la fois. (A est posé comme une chose unique, les deux prémisses étant prises ensemble.)

Même chose dans le cas des [25] négatives : car il n'est pas possible de montrer le faux à partir de prémisses vraies.

Dédution du vrai à partir de prémisses fausses : première figure

Cependant il est possible de déduire le vrai à partir de prémisses fausses, aussi bien lorsque les deux prémisses sont fausses que lorsqu'une seule l'est – mais celle-ci ne doit pas être n'importe laquelle, mais la seconde, si du moins on pose qu'elle est entièrement fausse. Si on ne pose pas qu'elle est entièrement fausse, c'est [30] n'importe laquelle.

Admettons en effet que A soit le cas pour C tout entier, mais qu'il ne soit le cas pour aucun des B, et que B ne soit pas non plus le cas pour C (cela se peut : par exemple *animal* n'est le cas pour aucune *pierre*, ni *pierre* pour aucun *homme*). Lorsque, donc, on pose que A est le cas pour tout B et B pour tout C, A sera le cas pour tout C, de sorte qu'à partir de prémisses toutes deux fausses la conclusion sera vraie : [35] car tout homme est un animal.

Il en va de même pour la négative. Car il est possible que ni A ni B ne soit le cas pour C, et que cependant A soit le cas pour B tout entier : par exemple lorsque, en prenant les mêmes termes, on pose comme moyen terme *homme* : car ni *animal* ni *homme* ne sont le cas pour aucune *pierre*, mais *animal* est le cas pour tout *homme*. De sorte que si [40] on pose que ce qui est le cas n'est le cas pour aucun, et que ce qui n'est pas le cas est le cas pour tous, la conclusion résultera de prémisses toutes deux fausses.

[54a] On l'établira de la même façon si on pose que l'une ou l'autre est fausse jusqu'à un certain point.

Si l'on pose que l'une des deux est fausse, alors, la première, par exemple AB, étant entièrement fausse, la conclusion ne sera jamais vraie ; mais elle pourra l'être si c'est BC qui est fausse. Par « entièrement fausse », j'entends la proposition [5] contraire, par exemple si, alors que ce n'est le cas pour aucun, on posait que c'est le cas pour tous ; ou si, alors que c'est le cas pour tous, on posait que ce ne l'est pour aucun.

Admettons en effet que A n'est le cas pour aucun B et que B est le cas pour tout C. Alors, si je pose la prémisse BC entièrement vraie et la prémisse AB entièrement fausse, c'est-à-dire si je pose que A est le cas pour B tout entier, il est impossible que la conclusion soit vraie. Car on a vu que ce n'était le cas pour aucun [10] des C, s'il est vrai que A n'est le cas pour aucun des termes pour lesquels B est le cas, et si B est

le cas pour tout C.

Pas davantage si A est le cas pour tout B et B pour C, et si l'on pose que la prémisse BC est vraie et la prémisse AB entièrement fausse, et que A n'est le cas pour aucun de ceux pour lesquels B est le cas – la conclusion sera fausse là encore : car A sera le cas pour tout C, [15] s'il est vrai que A est le cas pour tout ce pour quoi B est le cas, et B pour tout C. On voit donc que si la première prémisse est posée entièrement fausse, aussi bien lorsqu'elle est affirmative que lorsqu'elle est négative, et que l'autre est vraie, la conclusion n'est pas vraie.

Mais en ne la prenant pas entièrement fausse, il pourra y avoir une conclusion vraie.

Car si A est le cas pour tout C et [20] pour tel B, et B pour tout C (ainsi, *animal* est le cas pour tout *cygne*, et pour tel être *blanc*, cependant que *blanc* est le cas pour tout *cygne*), alors, si on pose que A est le cas pour tout B et B pour tout C, A sera le cas pour tout C, de façon vraie (car tout *cygne* est un *animal*).

Même chose si AB est négative : car il est possible que A soit le cas pour tel B, [25] mais pour aucun C, cependant que B sera le cas pour tout C ; par exemple, que *animal* soit le cas pour tel être *blanc*, mais pour aucune *neige*, cependant que *blanc* sera le cas pour toute *neige*. Si donc on posait que A n'est le cas pour aucun B et B pour tout C, A ne sera le cas pour aucun C.

Si on prend la prémisse AB entièrement vraie et BC entièrement fausse, il pourra y avoir une déduction vraie.

[30] Car rien n'empêche que A soit le cas pour B et pour C tout entier, et que cependant B ne soit le cas pour aucun C ; ainsi tous les termes qui sont espèces d'un même genre et qui ne sont pas contenus les uns dans les autres : car *animal* est le cas pour le *cheval* aussi bien que pour *l'homme*, mais *cheval* n'est le cas pour aucun *homme*. Si donc on pose que A est le cas pour tout B et B pour tout C, la conclusion sera vraie, [35] alors que la prémisse BC sera entièrement fausse.

Même chose lorsque la prémisse AB est négative. En effet, il se peut que A ne soit le cas pour aucun B ni pour aucun C, ni B pour aucun C ; par exemple, un genre n'est pas le cas pour les espèces d'un autre genre. En effet, *animal* n'est le cas ni pour la *musique* ni pour la *médecine*, et [54b] *musique* n'est pas le cas non plus pour la *médecine*. Si donc on pose que A n'est le cas pour aucun B et que B est le cas pour tout C, la conclusion sera vraie.

Si BC n'est pas fausse entièrement, mais jusqu'à un certain point, de cette façon aussi la conclusion pourra être vraie. Car rien n'empêche que A soit le cas à la fois pour B tout entier et pour C tout entier, [5] cependant que B serait le cas pour tel C ; ainsi le genre pour l'espèce et la différence : car *animal* est le cas pour tout *homme* et pour tout être

pourvu de pieds ; et *homme* est le cas pour tel être *pourvu de pieds* et non pour tous. Si donc on posait que A est le cas pour tout B et B pour tout C, A sera le cas pour tout C – ce qui, avons-nous dit, est vrai.

Même chose si la prémisse AB [10] est négative. Car il se peut que A ne soit le cas pour aucun B ni pour aucun C, cependant que B serait le cas pour tel C ; par exemple le genre pour l'espèce qui relève d'un autre genre et pour la différence : car *animal* n'est le cas pour aucune *sagesse* ni pour aucune *connaissance théorique*, alors que la *sagesse* est le cas pour telle *connaissance théorique*. Si donc on posait que A n'est le cas pour aucun [15] B et que B est le cas pour tout C, A ne sera le cas pour aucun C ; or ceci, avons-nous dit, est vrai.

Dans le cas des déductions particulières, il se peut que la conclusion soit vraie lorsque la première prémisse est entièrement fausse et la seconde vraie ; et aussi lorsque la première est fausse jusqu'à un certain point [20] et la seconde vraie ; et encore lorsque la première est vraie et la particulière fausse, et lorsque les deux sont fausses.

Car rien n'empêche que A ne soit le cas pour aucun B mais soit le cas pour tel C, et B pour tel C : ainsi *animal* n'est le cas pour aucune neige et pour tel être blanc, et *neige* est le cas pour tel être blanc. Si donc on prend comme moyen terme *neige* [25] et comme premier terme *animal*, et si on pose que A est le cas pour B tout entier et B pour tel C, la prémisse AB est entièrement fausse, BC est vraie, et la conclusion est vraie.

Même chose lorsque la prémisse AB est négative. Car il est possible que A soit le cas pour B tout entier et qu'il ne soit pas le cas pour tel C, et que cependant [30] B soit le cas pour tel C. Ainsi, *animal* est le cas pour tout homme ; *blanc* ne s'applique pas à tel homme, et *homme* est le cas pour tel être blanc. De sorte que si, en prenant *homme* comme moyen terme, on pose que A n'est le cas pour aucun B et que B est le cas pour tel C, la conclusion sera vraie alors que la prémisse AB sera entièrement fausse.

[35] Si la prémisse AB est fausse jusqu'à un certain point, la conclusion pourra être vraie. En effet, rien n'empêche que A soit le cas pour tel B et tel C et que B soit le cas pour tel C, par exemple *animal* pour tel être beau et tel être grand, et que *beau* soit le cas pour tel être grand. Si donc on pose que A est le cas pour tout B et B pour tel C, [55a] la prémisse AB sera fausse jusqu'à un certain point, BC sera vraie, et la conclusion sera vraie.

Même chose lorsque la prémisse BC est négative : en fait les termes seront les mêmes, et dans la même disposition en ce qui concerne la démonstration.

Si maintenant AB est vraie [5] et BC fausse, la conclusion pourra être vraie.

Car rien n'empêche que A soit le cas pour B tout entier et pour tel C, et que B ne soit le cas pour aucun C. Par exemple, *animal* est le cas pour tout cygne et pour tel être noir, cependant que *cygne* n'est le cas pour aucun être noir, de sorte que si on pose que A est le cas pour tout B et B pour tel C, la conclusion [10] sera vraie alors que BC sera fausse.

Même chose si on prend la prémisse AB négative. Car il est possible que A ne soit le cas pour aucun B et ne soit pas le cas pour tel C, et que cependant B ne soit le cas pour aucun C : ainsi le genre pour l'espèce relevant d'un autre genre et pour une propriété de ses propres espèces : en effet, *animal* [15] n'est le cas pour aucun nombre et est le cas pour tel être blanc ; mais *nombre* n'est le cas pour aucun être blanc. Si donc on prend le *nombre* comme moyen terme et si on pose que A n'est le cas pour aucun B et que B est le cas pour tel C, A ne sera pas le cas pour tel C, ce qui, avons-nous dit, est vrai ; et la prémisse AB est vraie et BC fausse.

Si AB est fausse jusqu'à un certain point [20] et si BC aussi est fausse, la conclusion pourra être vraie. Car rien n'empêche que A soit le cas aussi bien pour tel B que pour tel C, mais que B ne soit le cas pour aucun C ; par exemple si B est contraire de C et si les deux sont des propriétés d'un même genre. En effet, *animal* est le cas pour tel être blanc et pour tel être noir, mais *blanc* n'est le cas pour aucun être noir. [25] Si donc on pose que A est le cas pour tout B et B pour tel C, la conclusion sera vraie.

Il en va de même si on prend AB négative : les termes seront les mêmes et dans la même disposition en ce qui concerne la démonstration.

Lorsque les deux prémisses sont fausses, la conclusion pourra être vraie : en effet, il est possible que A [30] ne soit le cas pour aucun B et soit le cas pour tel C, et que cependant B ne soit le cas pour aucun C : ainsi le genre pour l'espèce relevant d'un autre genre et pour la propriété des espèces qui sont en lui : car *animal* n'est le cas pour aucun nombre, mais est le cas pour tel être blanc ; et *nombre* n'est le cas pour aucun être blanc. Si donc on pose que A est le cas pour tout B et B pour tel C, la [35] conclusion sera vraie, alors que les deux prémisses seront fausses.

Même chose lorsque AB est négative. Car rien n'empêche que A soit le cas pour B tout entier et ne soit pas le cas pour tel C, et que B ne soit le cas pour aucun C : ainsi *animal* est le cas pour tout cygne et n'est pas le cas pour tel être noir ; et *cygne* n'est le cas pour aucun être noir. De sorte que si [40] on pose que A n'est le cas pour aucun B et que B est le cas pour tel C, A ne sera pas le cas pour [55b] tel C ; la conclusion est donc vraie alors que les prémisses sont fausses.

Chapitre 3

Déduction du vrai à partir de prémisses fausses : deuxième figure

Dans la figure intermédiaire, il est possible de toutes les façons de déduire une proposition vraie au moyen de prémisses fausses : aussi bien en prenant les deux prémisses [5] entièrement fausses qu'avec l'une et l'autre fausses dans une certaine mesure, ou si l'une est vraie et l'autre entièrement fausse (quelle que soit celle des deux qui est prise fausse), [et si l'une et l'autre sont fausses dans une certaine mesure, et si l'une est absolument vraie et l'autre fausse dans une certaine mesure, et si l'une est absolument fausse et l'autre vraie dans une certaine mesure], aussi bien dans les déductions universelles que dans les déductions [10] particulières.

Car si A n'est le cas pour aucun B et est le cas pour tout C – par exemple, *animal* n'est le cas pour aucune pierre mais est le cas pour tout cheval –, si on prend des prémisses contraires, en posant que A est le cas pour tel B mais n'est le cas pour aucun C, la conclusion sera vraie à partir de prémisses qui seront entièrement fausses.

Même chose si A est le cas pour [15] tout B et pour aucun C : car ce sera la même déduction.

Même chose encore si l'une des prémisses est entièrement fausse et l'autre entièrement vraie.

En effet, rien n'empêche que A ne soit le cas et pour B et pour C tout entiers et que cependant B ne soit le cas pour aucun C : ainsi le genre pour les espèces qui ne sont pas contenues l'une dans l'autre. Car *animal* est le cas pour tout cheval [20] aussi bien que pour tout homme, et aucun homme n'est un cheval. Si donc on pose qu'il est le cas pour l'un des deux tout entier, et pas du tout pour l'autre, l'une des deux propositions sera entièrement fausse et l'autre entièrement vraie, et la conclusion sera vraie, de quelque côté que l'on place la négative.

Et aussi si l'une des deux est fausse dans une certaine mesure et l'autre entièrement vraie.

En effet, il est possible que A soit le cas pour tel [25] B et pour tout C et que cependant B ne soit le cas pour aucun C ; ainsi *animal* est le cas pour tel être blanc et pour tout corbeau, et *blanc* n'est le cas pour aucun corbeau. Si donc on pose que A n'est le cas pour aucun B et est le cas pour C tout entier, la prémisse AB sera fausse dans une certaine mesure et AC entièrement vraie, et la conclusion aussi sera vraie. [30] Et il en ira de même si l'on déplace la négative, car la démonstration se fait au moyen des mêmes termes.

Et aussi lorsque la prémisse affirmative est fausse dans une certaine mesure et la négative entièrement vraie.

En effet, rien n'empêche que A soit le cas pour tel B et ne soit pas le cas pour C tout entier, et que B ne soit le cas pour aucun C : ainsi, *animal* est le cas pour tel être blanc, mais pour aucune [35] poix, et *blanc* n'est le cas pour aucune poix. De sorte que si l'on pose que A est le cas pour B tout entier et pour aucun C, la prémisse AB sera fausse dans une certaine mesure, AC sera entièrement vraie, et la conclusion sera vraie.

Et si les deux prémisses sont fausses dans une certaine mesure, la conclusion pourra être vraie.

Car il est possible que A soit le cas pour tel B et pour [40] tel C, et que B ne soit le cas pour aucun C : ainsi *animal* est le cas pour tel [56a] être blanc et pour tel être noir, mais *blanc* n'est le cas pour aucun être noir. Si donc on pose que A est le cas pour tout B et n'est le cas pour aucun C, les deux prémisses seront fausses dans une certaine mesure et la conclusion sera vraie.

Même chose en déplaçant la négative, au moyen des mêmes termes.

[5] Cela se voit clairement aussi dans le cas des déductions partielles.

En effet, rien n'empêche que A soit le cas pour tout B et pour tel C, et que B ne soit pas le cas pour tel C : ainsi, *animal* sera le cas pour tout homme et pour tel être blanc, et *homme* ne sera pas le cas pour tel être blanc. Si donc on pose que A n'est le cas pour aucun B et est le cas pour tel C, [10] la prémisse universelle est entièrement fausse, la particulière est vraie, et la conclusion est vraie.

Il en va de même en prenant AB négative : car il est possible que A ne soit le cas pour aucun B et ne soit pas le cas pour tel C, et que B ne soit pas le cas pour tel C : ainsi *animal* n'est le cas pour aucun être inanimé mais [15] est le cas pour tel être blanc, et *inanimé* n'est pas le cas pour tel être blanc. Si donc on pose que A est le cas pour tout B mais n'est pas le cas pour tel C, la prémisse AB, l'universelle, est

entièrement fausse, AC est vraie, et la conclusion est vraie.

Et aussi en posant que l'universelle est vraie et la particulière fausse : car rien [20] n'empêche que A ne suive ni de B ni de C, et que cependant B ne soit pas le cas pour tel C. Ainsi *animal* ne suit d'aucun nombre ni d'aucun être inanimé, et *nombre* ne s'applique pas à tel être inanimé. Si donc on pose que A n'est le cas pour aucun B et est le cas pour tel C, la conclusion sera vraie, de même que la prémisse universelle, et la particulière [25] sera fausse.

Et de même en posant que l'universelle est affirmative. Car il est possible que A soit le cas pour B et pour C tout entiers, et que cependant B ne suive pas de tel C : ainsi le genre pour l'espèce et la différence : car *animal* s'applique à tout homme et au genre *pédestre* tout entier, mais *homme* ne s'applique pas à tout *pédestre*. De sorte que lorsqu'on pose que A est le cas [30] pour B tout entier mais n'est pas le cas pour tel C, la prémisse universelle est vraie, la particulière fausse, et la conclusion est vraie.

On voit clairement aussi qu'à partir de deux prémisses fausses, la conclusion pourra être vraie, s'il se peut que A soit le cas pour B et pour C tout entiers, cependant que B ne suit pas de tel C. [35] Car en posant que A n'est le cas pour aucun B mais est le cas pour tel C, les deux prémisses seront fausses et la conclusion sera vraie.

Même chose si la prémisse universelle est affirmative et la particulière négative. Car il est possible que A ne s'applique à aucun B et à tout C, et que B [40] ne soit pas le cas pour tel C : ainsi *animal* ne s'applique à aucune science, mais s'applique à tout homme, et *science* ne s'applique pas à tout homme. [56b] Lorsque donc on pose que A est le cas pour B tout entier, mais ne s'applique pas à tel C, les prémisses sont fausses mais la conclusion est vraie.

Chapitre 4

Dédution du vrai à partir de prémisses fausses : troisième figure

Dans la dernière figure aussi il y aura [5] une conclusion vraie résultant de prémisses fausses, aussi bien lorsque les deux seront entièrement fausses que lorsqu'elles le seront dans une certaine mesure, et lorsque l'une sera entièrement vraie et l'autre fausse, et lorsque l'une sera fausse dans une certaine mesure et l'autre vraie, et inversement, et en général de toutes les façons dont il est possible de distribuer les prémisses.

En effet, rien n'empêche que ni A ni B ne soit le cas pour aucun [10] C et que cependant A soit le cas pour tel B : ainsi, ni *homme* ni *pédestre* ne s'appliquent à aucun être inanimé, et cependant *homme* est le cas pour tel être pédestre. Si donc on pose que A aussi bien que B est le cas pour C tout entier, les prémisses seront entièrement fausses et la conclusion vraie.

De même lorsque l'une des deux est affirmative et l'autre [15] négative.

En effet, il est possible que B ne soit le cas pour aucun C et que A soit le cas pour tout C, et que A ne soit pas le cas pour tel B. Ainsi, *noir* n'est le cas pour aucun cygne et *animal* n'est pas le cas pour tout être noir. De sorte que si l'on pose que B est le cas pour tout C et A pour aucun, A ne sera pas le cas pour tel B ; et la conclusion sera vraie [20] alors que les prémisses seront fausses.

Et encore, si chacune des deux prémisses est fausse dans une certaine mesure, la conclusion pourra être vraie.

En effet, rien n'empêche que A aussi bien que B soit le cas pour tel C, et que A soit le cas pour tel B : par exemple *blanc* et *beau* sont le cas pour tel animal, et *blanc* est le cas pour tel être beau. Si donc on pose que A et [25] B sont le cas pour tout C, les prémisses seront fausses dans une certaine mesure, et la conclusion sera vraie.

Même chose en posant la prémisse AC négative.

En effet, rien n'empêche que A ne soit pas le cas pour tel C et que B soit le cas pour tout C, cependant que A n'est pas le cas pour tout B ; ainsi, *blanc* n'est pas le cas pour tel animal, *beau* [30] est le cas pour tel animal, et *blanc* n'est pas le cas pour tout être beau. De sorte que si on pose que A n'est le cas pour aucun C, et B pour tout C, les deux prémisses seront fausses dans une certaine mesure et la conclusion sera vraie.

De même en prenant l'une des prémisses entièrement fausse et l'autre entièrement vraie.

Car il est possible que A et B [35] s'appliquent à C tout entier, cependant que A ne sera pas le cas pour tel B. Ainsi, *animal* et *blanc* s'appliquent à tout cygne, et cependant *animal* n'est pas le cas pour tout être blanc. En posant donc ces termes, si on pose que B est le cas pour C tout entier et que, pour C tout entier, A n'est pas le cas, BC sera entièrement vraie et AC entièrement fausse, et [40] la conclusion sera vraie.

Même chose si BC est fausse et AC vraie. En effet, on a les mêmes termes pour la démonstration : [57a] {*noir, cygne, inanimé*}.

Mais cela se peut également si on prend les deux prémisses affirmatives.

Car rien n'empêche que B s'applique à C tout entier et que pour C tout entier A ne soit pas le cas, et que A soit le cas pour tel B : ainsi, *animal* est le cas pour tout cygne, *noir* [5] n'est le cas pour aucun cygne ; et *noir* est le cas pour tel animal. De sorte que lorsqu'on pose que A et B sont le cas pour tout C, BC est entièrement vraie, AC entièrement fausse, et la conclusion est vraie.

Même chose lorsqu'on pose que AC est vraie ; car la démonstration se fera avec les mêmes termes.

Et encore lorsque l'une des prémisses est entièrement vraie [10] et l'autre fausse dans une certaine mesure.

Car il est possible que B soit le cas pour tout C, A pour tel C, et A pour tel B ; ainsi, *bipède* est le cas pour tout homme, *beau* n'est pas le cas pour tous, et *beau* est le cas pour tel bipède. Lorsque donc on pose que A et B sont le cas pour C tout entier, BC est entièrement vraie, [15] AC est fausse dans une certaine mesure, et la conclusion est vraie.

Même chose en prenant AC vraie et BC fausse dans une certaine mesure : en effet, on en aura la démonstration en combinant autrement les mêmes termes.

Et aussi lorsque l'une est négative et l'autre affirmative : puisqu'il est possible que B soit le cas pour C tout entier et A pour [20] tel C, et que, alors qu'ils sont dans cette disposition, A ne soit pas le cas pour

tout B ; alors, lorsqu'on pose que B est le cas pour tout C et A pour aucun, l'une des prémisses est fausse dans une certaine mesure, l'autre est entièrement vraie, et de même la conclusion. Et encore, puisqu'il a été établi que, A n'étant le cas pour aucun C et B étant le cas pour tel C, il est possible que A ne soit pas le cas pour [25] tel B, on voit que, AC étant entièrement vraie et BC partiellement fausse, il est possible que la conclusion soit vraie. Si donc on pose que A n'est le cas pour aucun C, et B pour tout C, AC est entièrement vraie et BC partiellement fausse.

On voit clairement aussi que dans les cas de déductions particulières il y aura, dans toutes les dispositions, du vrai résultant de prémisses fausses. Il faut prendre les mêmes termes que lorsque les prémisses sont universelles, en posant comme affirmatifs les termes qui sont contenus dans les termes affirmatifs <des universelles>, et comme négatifs ceux qui sont inclus dans les négatifs. Car cela ne fait aucune différence pour la mise en évidence des termes, si ce n'est le cas pour aucun, de poser que c'est le cas pour tous et, lorsque c'est le cas pour tel, de poser que cela est le cas universellement ; [35] et de même dans le cas de propositions négatives.

Conclusion sur la déduction du vrai à partir de prémisses fausses

On voit donc que, lorsque la conclusion est fausse, les éléments dont est constitué l'argument doivent nécessairement être faux, soit tous, soit quelques-uns d'entre eux ; mais que lorsque la conclusion est vraie, il n'est pas nécessaire qu'ils soient vrais, ni l'un d'entre eux ni tous ; au contraire, il est possible que, alors qu'aucun des éléments de la déduction n'est vrai, la conclusion [40] soit tout aussi vraie ; mais ce n'est pas nécessaire.

La raison en est [57b] que lorsque deux faits sont l'un par rapport à l'autre dans une relation telle que, si l'un des deux est, il faut nécessairement que l'autre soit, alors, si celui-ci n'est pas, celui-là ne sera pas non plus ; cependant que, s'il est, il n'est pas nécessaire que l'autre soit. Mais il est impossible qu'un même fait soit nécessairement si un même fait est et s'il n'est pas ; je veux dire par exemple que, [5] A étant blanc, B soit nécessairement grand, et, que, A n'étant pas blanc, B soit nécessairement grand. Si en effet, ceci étant blanc, à savoir A, cela, à savoir B, doit nécessairement être grand, et si, B étant grand, C doit nécessairement être non-blanc, alors il est nécessaire, si A est blanc, que C ne soit pas blanc. Et lorsque, de deux faits, si l'un des deux est, [10] il est nécessaire que l'autre soit, alors, si celui-ci

n'est pas, il est nécessaire que le premier ne soit pas. Alors, B n'étant pas grand, il n'est pas possible que A soit blanc. Or, si, A n'étant pas blanc, il est nécessaire que B soit grand, il s'ensuit que nécessairement, B n'étant pas grand, le même B doit être grand ; mais c'est impossible. Car si B n'est pas grand, [15] A doit nécessairement ne pas être blanc. Si donc, celui-ci n'étant pas blanc, B doit être grand, il s'ensuit que, si B n'est pas grand, il est grand, selon une relation à trois termes.

Chapitre 5

Définition de la déduction en cercle

Démontrer « en cercle », ou « les uns par les autres », consiste à prendre la conclusion plus l'une des deux prémisses à rebours de la façon dont elle est prédiquée, pour aboutir [20] à conclure l'autre prémisses, celle que l'on avait posée dans l'autre déduction. Par exemple, s'il fallait établir que A est le cas pour tout C et si on l'avait établi au moyen de B, et si cette fois on démontre que A est le cas pour B en posant que A est le cas pour C et C pour B (alors qu'on avait posé, [25] au rebours, que B était le cas pour C). Ou, s'il faut montrer que B est le cas pour C, si on pose A à propos de C – ce qui était la conclusion – et si on pose que B est le cas au sujet de A (auparavant on avait posé, au rebours, que A était le cas au sujet de B).

Il n'y a pas d'autre façon de démontrer des propositions l'une par l'autre. Car si l'on prend un autre moyen terme, ce n'est plus un cercle ; [30] en effet, on n'a rien pris qui fasse partie du même <ensemble de propositions> ; et si on prend quelque chose de celles-ci, il faut nécessairement que ce soit l'une des deux et une seule, car si on prend les deux, on aura la même conclusion ; or il faut une conclusion distincte.

Dans le cas de termes qui ne se convertissent pas, bien sûr, la déduction a lieu en admettant l'autre prémisses sans la démontrer, car il n'est pas possible, au moyen de ces termes, de démontrer que le troisième terme est le cas pour le moyen [35] ou le moyen pour le premier. Mais dans le cas de termes qui se convertissent, il est toujours possible d'établir les propositions les uns par les autres.

Déductions en cercle : première figure

Par exemple si A et B et C se convertissent les uns avec les autres ;

admettons alors que AC soit établie par le moyen terme B, et en outre que AB le soit au moyen de la conclusion et de la prémisse BC une fois convertie ; de la même façon [40] BC aussi sera établie au moyen de la conclusion et de la prémisse AB [58a] une fois convertie. Mais il faut démontrer la prémisse CB et la prémisse BA ; car nous les avons simplement admises sans démonstration. Si donc on pose que B est le cas pour tout C et C pour tout A, il y aura une déduction de B au sujet de A. Si [5] maintenant on pose que C est le cas pour tout A et A pour tout B, il est nécessaire que C soit le cas pour tout B. Dans l'une et l'autre de ces déductions, la prémisse CA a été admise sans démonstration (de fait, les deux autres avaient été démontrées). De sorte que si nous démontrons celle-ci, toutes auront été démontrées les unes par les autres. Si [10] donc on pose que C est le cas pour tout B et B pour tout A, et si les deux prémisses sont posées comme démontrées, alors, nécessairement, C aussi doit être le cas pour A.

On voit donc que c'est seulement dans le cas de termes qui se convertissent qu'on peut avoir des démonstrations en cercle et les unes par les autres, alors que dans les autres cas, c'est comme nous l'avons dit précédemment. [15] Et même dans ce cas-là, il se trouve que l'on utilise le démontré lui-même en vue de la démonstration : car on établit C au sujet de B et B au sujet de A en posant que C se dit de A, et on établit C de A au moyen de ces prémisses, de sorte que nous nous servons de la conclusion en vue de la [20] démonstration.

Dans le cas des déductions négatives, la démonstration des unes à partir des autres se fait comme ceci : admettons que B soit le cas pour tout C et A pour aucun des B ; la conclusion est que A n'est le cas pour aucun des C. Si maintenant il faut établir que A n'est le cas pour aucun des B – ce que précédemment on avait posé –, [25] admettons que A n'est le cas pour aucun des C et C pour tout B (car de cette façon la prémisse sera inversée). S'il faut conclure que B est le cas pour C, il n'est plus possible de convertir AB de la même façon (car c'est la même proposition que de dire que A n'est le cas pour aucun B et que B n'est le cas pour aucun A), mais il faut poser que ce pour quoi A est le cas, B est toujours le cas pour lui. [30] Admettons que A n'est le cas pour aucun des C, ce qui était la conclusion, et posons que ce pour quoi A n'est jamais le cas, B est toujours le cas pour lui. Nécessairement, donc, B doit être le cas pour tout C. De sorte que, étant donné ces trois propositions, chacune a été obtenue comme conclusion ; et c'est cela, démontrer en cercle : en posant la conclusion et [35] l'une des deux prémisses sous forme inversée, établir la prémisse restante.

Dans le cas des déductions partielles, il n'est pas possible de démontrer la prémisse universelle au moyen des autres propositions,

mais pour la prémissse particulière c'est possible.

Qu'il n'est pas possible de démontrer l'universelle, en tout cas, c'est facile à voir. Car l'universel se démontre au moyen de prémisses universelles ; mais la [40] conclusion n'est pas universelle, or il faut démontrer à partir de la conclusion et de l'autre prémissse. Et plus généralement, il n'y a pas non plus [58b] de déduction en convertissant la prémissse, car il en résulte que les deux prémisses sont particulières.

En revanche, la prémissse particulière peut être établie. Admettons que A a été démontré à propos de tel C au moyen de B. Si donc on pose que B est le cas pour A tout entier et que la conclusion demeure inchangée, B sera le cas [5] pour tel C. Car on a la première figure, avec A comme moyen terme. Et si la déduction est négative, il n'est pas possible d'établir la prémissse universelle, pour la raison qui a déjà été dite ci-dessus ; mais pour la particulière c'est possible, lorsque l'on convertit AB de la même façon que dans le cas des universelles. Par exemple : si A n'est pas le cas [10] pour tel X, alors B doit être le cas pour tel X. Autrement il n'y a pas de déduction, du fait que la prémissse particulière est affirmative.

Chapitre 6

Déductions en cercle : deuxième figure

Dans la deuxième figure, il n'est pas possible d'établir l'affirmative par ce procédé, mais c'est possible pour la négative.

L'affirmative, [15] à coup sûr, ne se démontre pas, du fait que les prémisses ne sont pas toutes deux affirmatives. En effet, la conclusion est négative ; or nous avons vu que l'affirmative se démontre à partir de deux prémisses affirmatives.

Quant à la négative, elle se démontre comme ceci : admettons que A soit le cas pour tout B et pour aucun C : la conclusion est que B n'est le cas [20] pour aucun C. Si donc on pose que B est le cas pour tout A et pour aucun C, nécessairement A ne sera le cas pour aucun C. On a en effet la deuxième figure, avec B comme moyen terme.

Si on prend AB négative et l'autre affirmative, on aura la première figure. Car C sera le cas pour tout A et B pour aucun C, de sorte que [25] B ne sera le cas pour aucun A ; donc A ne sera le cas pour aucun B. En fait, il n'y aura pas de déduction au moyen de la conclusion et d'une seule prémisses ; mais en en introduisant une autre, il y aura déduction.

Si la déduction n'est pas universelle, la prémisses générale ne se démontre pas, pour la même raison que nous avons donnée précédemment ; mais la particulière [30] se démontre, lorsque c'est l'universelle qui est affirmative. Admettons en effet que A est le cas pour tout B, et pour C pas tout entier ; la conclusion est BC. Si donc on pose que B est le cas pour tout A, et pour C pas tout entier, A ne sera pas le cas pour tel C ; le moyen terme est B. Et si c'est l'universelle qui est négative, AC ne se démontre pas en convertissant AB. [35] Car il s'ensuit ou bien que les deux deviennent négatives, ou bien l'une des deux, de sorte qu'il n'y aura pas de déduction. Mais on l'établira d'une façon semblable à celle qui a été dite dans le cas des universelles, si l'on pose que ce pour quoi B parfois n'est pas le cas, A est parfois le cas

pour lui.

Chapitre 7

Déductions en cercle : troisième figure

Dans le cas de la troisième figure, lorsque les deux prémisses [40] sont prises universellement, il n'est pas possible de les démontrer les unes par les autres. En effet l'universel se démontre au moyen d'universelles ; or [59a] dans cette figure la conclusion est toujours particulière ; de sorte qu'on voit bien qu'avec cette figure il n'est pas possible de démontrer la prémisse universelle.

Mais lorsque l'une est universelle et l'autre particulière, ce sera parfois possible et parfois non. Lorsque, donc, les prémisses sont prises l'une et l'autre [5] affirmatives et que l'universelle est du côté du petit terme, ce sera possible ; mais lorsqu'elle sera de l'autre côté, ce ne sera pas possible.

Admettons en effet que A est le cas pour tout C et B pour tel C ; la conclusion est AB. Si donc on pose que C est le cas pour tout A, on a montré que C est le cas pour tel B, mais on n'a pas montré que B soit le cas pour tel C. [10] Pourtant il faut nécessairement, si C est le cas pour tel B, que B soit le cas pour tel C. Mais ce n'est pas la même chose de dire : *ceci est le cas pour cela*, et : *cela est le cas pour ceci* ; et il faut poser en outre que, si ceci est le cas pour tel cela, l'autre aussi sera le cas pour tel ceci. Mais ayant posé cela, la déduction n'est plus obtenue à partir de la conclusion et de l'autre prémisse.

[15] Si B est le cas pour tout C et A pour tel C, il sera possible de démontrer AC, en posant que C est le cas pour tout B et pour tel A. Car si C est le cas pour tout B et A pour tel B, il faut nécessairement que A soit le cas pour tel C ; le moyen terme est B.

Lorsque l'une est affirmative et l'autre négative et que c'est l'affirmative qui est universelle, [20] l'autre se démontrera. Admettons en effet que B est le cas pour tout C et que A n'est pas le cas pour tel C ; conclusion : A n'est pas le cas pour tel B. Si donc on pose en outre que C est le cas pour tout B, il faut nécessairement que

A ne soit pas le cas pour tel C ; le moyen terme est B.

Lorsque c'est la négative qui est universelle, l'autre prémisses ne se démontre pas, [25] si ce n'est, comme dans le cas précédent, à la condition de poser que, ce pour quoi ceci n'est parfois pas le cas, l'autre terme n'est parfois pas le cas pour lui ; par exemple, si A n'est le cas pour aucun C et B pour tel C, la conclusion étant que A n'est pas le cas pour tel des B. Si donc on pose que ce pour quoi B ne sera parfois pas le cas, C doit parfois être le cas pour lui, il faut nécessairement que C soit le cas pour tel des B. [30] Mais il n'y a pas d'autre manière d'établir l'autre prémisses en convertissant la prémisses universelle ; car il n'y aura de déduction d'aucune façon.

Conclusion d'ensemble sur les déductions en cercle

On voit donc que dans la première figure, établir des propositions les unes par les autres se fait au moyen de la première et de la troisième figure. En effet, lorsque la conclusion est affirmative, cela se fait par [35] la première figure et, lorsqu'elle est négative, par la dernière figure. Car on admet que, ce pour quoi l'un des termes n'est jamais le cas, l'autre est toujours le cas pour lui. Dans la figure intermédiaire, si la déduction est universelle, cela se fait par cette même figure et par la première ; et, si elle est particulière, par cette même figure et par la dernière. Et dans la dernière, ces déductions se font toutes par cette même figure. Et on voit aussi [40] que dans la troisième figure et dans la figure intermédiaire les déductions qui ne se font pas par elles-mêmes ou bien ne sont pas conformes au modèle de la démonstration en cercle, ou bien sont imparfaites.

Chapitre 8

Définition du renversement

[59b] Renverser, c'est, en remplaçant la conclusion, produire la déduction, ou bien de ce que le terme extrême n'est pas le cas pour le moyen, ou bien celui-ci pour le dernier terme. En effet, lorsque la conclusion est renversée et que l'une des deux prémisses demeure inchangée, il faut nécessairement que la prémisses [5] restante soit rejetée. Car, si elle demeure, la conclusion demeurera aussi. Mais il y a une différence selon que l'on renverse la conclusion de façon opposée ou de façon contraire, car on n'obtient pas la même déduction en renversant de l'une ou de l'autre façon ; ce point deviendra clair grâce à ce qui suit : je veux dire que *est le cas pour tous* s'oppose à *pas pour tous* et *pour tel* à *pour aucun*, [10] alors que *pour tous* est contraire à *pour aucun* et *pour tel* à *pas pour tel*.

Renversement : première figure

Admettons que A est démontré pour C grâce au moyen terme B. Si donc on pose que A n'est le cas pour aucun C et pour tout B, alors B ne sera le cas pour aucun C. Et si A n'est le cas pour aucun C et B pour tout C, alors A ne sera pas le cas pour tout B, [15] et non pas universellement pour aucun. En effet, nous avons vu qu'on ne peut pas démontrer l'universel par la dernière figure.

En général, il n'est pas possible d'attaquer au moyen d'un renversement la prémisses qui est du côté du grand terme. En effet, celle-ci est toujours rejetée au moyen de la troisième figure, car il est nécessaire de prendre les deux prémisses du côté du terme dernier.

[20] Et si la déduction est négative, il en va de même. Admettons qu'il a été établi, grâce à B, que A n'est le cas pour aucun des C. Donc, si l'on pose que A est le cas pour tout C et pour aucun B, B ne sera le

cas pour aucun des C. Et si on pose que A et B sont le cas pour tout C, A sera le cas pour tel B (alors qu'on avait posé qu'il n'était le cas pour aucun).

[25] Lorsque l'on renverse la conclusion à l'opposé, les déductions elles aussi seront opposées et non pas universelles, car l'une des deux prémisses se trouvera être particulière, de sorte que la conclusion sera particulière elle aussi.

Admettons en effet que la déduction est affirmative et renversons-la de cette façon. Donc, si A n'est pas le cas pour tout [30] C et est le cas pour tout B, B ne sera pas le cas pour tout C. Et si A n'est pas le cas pour tout C et que B est le cas pour tout C, A ne sera pas le cas pour tout B. Même chose si la déduction est négative. En effet, si A est le cas pour tel C et n'est le cas pour aucun B, B ne sera pas le cas pour tel C (et non pas absolument « pour aucun C »). Et si A est le cas pour tel C [35] et B pour tout C, comme on l'a dit en commençant, A sera le cas pour tel B.

Dans le cas de déductions particulières, lorsque la conclusion est renversée à l'opposé, les deux prémisses sont rejetées ; mais lorsqu'elle est renversée en son contraire, aucune des deux n'est rejetée. Car le résultat n'est plus, [40] comme dans les déductions universelles, que par le renversement on réfute en réduisant la portée de la conclusion, mais il n'est plus du tout possible de [60a] réfuter.

Admettons en effet que A a été établi à propos de tel C. Donc, si l'on pose que A n'est le cas pour aucun C et B pour tel C, A ne sera pas le cas pour tel B. Et si A n'est le cas pour aucun C, et pour tout B, B ne sera le cas pour aucun C. De sorte que les deux sont rejetées.

[5] Mais si on renverse la conclusion en son contraire, aucune des deux ne le sera. Car si A n'est pas le cas pour tel des C, mais est le cas pour tout B, B ne sera pas le cas pour tel des C ; mais on n'aura pas rejeté la prémisse originelle pour autant : car il est possible que la même chose soit le cas pour tel sujet et ne soit pas le cas pour tel autre.

Quant à la prémisse AB universelle, il n'y en aura absolument aucune déduction. Car si A [10] n'est pas le cas pour tel des C et si B est le cas pour tel des C, aucune des deux prémisses n'est universelle. Même chose si la déduction est négative. Car si l'on pose que A est le cas pour tout C, l'une et l'autre prémisse sont rejetées ; mais si on pose qu'il est le cas pour tel C, ni l'une ni l'autre ne sont rejetées ; la démonstration est la même.

Chapitre 9

Renversement : deuxième figure

[15] Dans la deuxième figure, il n'est pas possible de rejeter la prémisse située du côté du grand terme par renversement en son contraire, de quelque façon que l'on fasse le renversement. Car la conclusion se fera toujours dans la troisième figure, et nous avons vu qu'il n'y a pas de déduction universelle dans cette figure.

Quant à l'autre prémisse, nous la rejeterons d'une façon semblable au renversement de la conclusion (par « d'une façon semblable », je veux dire [20] que si <la conclusion> est renversée en son contraire, on rejettera <la prémisse> pour sa contraire, et si on renverse à l'opposé, on rejettera pour l'opposée). Admettons en effet que A est le cas pour tout B, et pour aucun C ; conclusion = BC. Si donc on pose que B est le cas pour tout C et que l'on conserve AB, A sera le cas pour tout C ; car on a la première figure. Et si B est le cas [25] pour tout C et A pour aucun C, A ne sera pas le cas pour tout B : la figure est la dernière. Mais si BC a été renversée à l'opposé, AB sera établie de la même façon, cependant que AC le sera à l'opposé. Car si B est le cas pour tel C et A pour aucun des C, A ne sera pas le cas pour tel des B. Si maintenant B est le cas pour tel des C et A pour tout [30] B, A sera le cas pour tel des C, de sorte que l'on obtient la déduction opposée.

On démontrera de la même façon si les prémisses sont dans la disposition inverse.

Si la déduction est particulière, en renversant la conclusion en son contraire, aucune des deux prémisses n'est rejetée, tout comme elles ne l'étaient pas non plus dans la première figure ; [35] mais, en renversant à l'opposé, elles le seront toutes les deux.

Admettons en effet que A n'est le cas pour aucun B mais est le cas pour tel C ; conclusion = BC. Si donc on pose que B est le cas pour tel C et que l'on conserve AB, on aura une conclusion : que A n'est pas le

cas pour tel C ; mais la proposition originelle n'aura pas été rejetée : car il est possible que la même chose soit le cas pour tel sujet et **[40]** ne soit pas le cas pour tel autre. Si maintenant B est le cas pour tel C et A pour tel C, il n'y aura pas de déduction : car aucune des deux propositions ainsi posées n'est universelle ; **[60b]** de sorte que AB n'est pas rejetée.

Alors que si l'on renverse à l'opposé, l'une et l'autre sont rejetées. En effet, si B est le cas pour tout C et A pour aucun B, alors A ne sera le cas pour aucun C ; or la prémisse était qu'il était le cas pour tel C. Si maintenant B est le cas pour tout C et A pour tel C, A sera le cas pour tel B. **[5]** Et la démonstration est la même si c'est l'universelle qui est affirmative.

Chapitre 10

Renversement : troisième figure

Dans le cas de la troisième figure, lorsque la conclusion est renversée en son contraire, aucune des deux prémisses n'est rejetée, selon aucune des déductions ainsi produites ; et lorsqu'elle est renversée à l'opposé, elles le sont toutes les deux, et selon toutes les déductions.

Admettons en effet que l'on a établi que A est le cas pour tel des B, [10] que l'on a pris comme moyen terme C, et que les prémisses sont universelles. Donc, si l'on pose que A n'est pas le cas pour tel des B et que B est le cas pour tout C, cela ne produit pas de déduction pour A et C. Et pas davantage, lorsque A n'est pas le cas pour tel B et que C est le cas pour tout B, il n'y aura de déduction de B et C.

On l'établira [15] de la même façon si les prémisses ne sont pas universelles. Car il arrivera nécessairement ou bien que, par ce renversement, les deux prémisses seront particulières, ou bien que l'universelle se trouvera du côté du petit terme. Or, dans ces dispositions, on a vu qu'il n'y a pas de déduction, ni dans la première figure, ni dans la figure intermédiaire.

Si on renverse les conclusions à l'opposé, l'une et l'autre prémisses sont rejetées. [20] En effet, si A n'est le cas pour aucun B et B pour tout C, A ne sera le cas pour aucun C. Si maintenant A n'est le cas pour aucun B mais est le cas pour tout C, B ne sera le cas pour aucun C. Et si l'une des deux prémisses n'est pas universelle, il en va de même. En effet, si A n'est le cas pour aucun B, et B est le cas pour tel des C, A ne sera pas le cas pour tel des C. Et si A n'est le cas [25] pour aucun des B, et est le cas pour tout C, B ne sera le cas pour aucun C.

Même chose si la déduction est négative. Admettons en effet qu'il a été démontré que A n'est pas le cas pour tel B, et posons que BC est affirmative et AC négative (car c'est ainsi, nous l'avons vu, que la déduction est obtenue). Lorsque donc on pose le contraire de la

conclusion, il n'y aura pas [30] de déduction. Car nous avons vu que si A est le cas pour tel B et B pour tout C, il n'y a pas de déduction de A et C. De même si A est le cas pour tel des B, mais pour aucun C, nous avons vu qu'il n'y a pas de déduction de B et C ; si bien que les prémisses ne sont pas rejetées.

Mais lorsqu'on renverse à l'opposé, elles sont rejetées. Car si A est le cas pour tout B et B pour C, [35] A sera le cas pour tout C ; mais on avait posé qu'il n'était le cas pour aucun. Si maintenant A est le cas pour tout B et pour aucun C, B ne sera le cas pour aucun C : mais on avait posé qu'il est le cas pour tout C.

On démontre de la même façon lorsque les prémisses ne sont pas universelles ; car il en résulte que AC est universelle et négative, et que l'autre prémisses est particulière et affirmative. Si donc A est le cas pour tout [40] B, et B pour tel C, il s'ensuit que A est le cas pour tel C ; mais on avait posé qu'il n'était le cas pour aucun. Si maintenant A est le cas pour tout B et pour aucun C, [61a] B ne sera le cas pour aucun C ; mais on a posé qu'il était le cas pour tel C. Mais si A est le cas pour tel B et B pour tel C, il n'y a pas de déduction. Et de même si A est le cas pour tel B et pour aucun C – de cette façon non plus. De sorte que dans l'autre disposition les prémisses sont rejetées, alors que dans celle-ci elles ne le sont pas.

Récapitulation des résultats sur le renversement

[5] On voit donc, grâce à ce qui a été dit, de quelle façon on obtient une déduction en renversant la conclusion dans chacune des figures ; on voit aussi quand cette déduction est le contraire de la prémisses et quand elle en est l'opposé ; et que dans la première figure ces déductions se font au moyen de la première figure et de la dernière, et qu'à chaque fois la prémisses qui est du côté du [10] petit terme est rejetée grâce au moyen terme, alors que celle qui est du côté du grand terme est rejetée grâce au terme dernier.

Dans la deuxième figure, le rejet d'une prémisses est obtenu au moyen de la première figure et de la dernière ; chaque fois la prémisses qui est du côté du petit terme est rejetée par la première figure, et celle qui est du côté du grand terme au moyen de la dernière figure.

Et dans la troisième, cela se fait au moyen de la première et de la figure intermédiaire, et chaque fois la prémisses [15] située du côté du grand terme est rejetée au moyen de la première figure alors que celle qui est du côté du petit terme l'est au moyen de la figure intermédiaire.

Ce qu'est, donc, le renversement, et comment on obtient une déduction, et laquelle, dans chacune des figures, c'est clair.

Chapitre 11

Définition de la réduction à l'impossible

On établit une déduction par l'impossible lorsque l'on pose <une prémisses qui contredit> [20] la conclusion et que l'on introduit une autre prémisses.

Cela se produit dans toutes les figures ; car cette procédure est semblable au renversement, avec cette différence que là, on renverse après que la déduction a eu lieu et en posant les deux prémisses ; et on réduit à l'impossible non pas en se mettant préalablement d'accord [25] sur l'opposé, mais parce qu'il est manifeste que c'est vrai. Mais les termes sont disposés de façon semblable dans l'une et l'autre procédure, et la façon de prendre les prémisses est la même dans l'une et dans l'autre.

Par exemple si, alors que A est le cas pour tout B (moyen terme C), on suppose que A, soit n'est pas le cas pour tout B, soit n'est le cas pour aucun B, et qu'il est le cas pour tout C (ce qui, nous l'avons vu, est vrai), alors C doit nécessairement soit n'être [30] le cas pour aucun B, soit ne pas être le cas pour tout B. Or ceci est impossible, de sorte que la supposition est fausse. Donc ce qui est vrai, c'est l'opposé. Même chose pour les autres figures, car toutes les configurations qui permettent le renversement permettent aussi la déduction par l'impossible.

Réduction à l'impossible : première figure

Toutes les autres conclusions proposées se démontrent par [35] l'impossible dans toutes les figures, mais l'universelle affirmative se démontre dans la figure intermédiaire et dans la troisième et ne se démontre pas dans la première.

Supposons en effet que A n'est pas le cas pour tout B, ou n'est le cas

pour aucun B, et introduisons une autre prémisse, peu importe de quel côté : soit que C est le cas pour tout A, soit que B est le cas pour [40] tout D (car c'est ainsi qu'on obtient la première figure). Si donc on suppose que A n'est pas le cas pour tout B, il n'en résulte pas de déduction, [61b] quel que soit le côté où l'on a posé la prémisse. Et si <on suppose que A n'est le cas> pour aucun B, alors, lorsqu'on introduira la prémisse BD, il y aura bien une déduction du faux, mais elle n'établit pas la conclusion proposée. Car si A n'est le cas pour aucun B et B pour tout D, alors A n'est le cas pour aucun D ; [5] cela, admettons-le, est impossible ; donc il est faux que A ne soit le cas pour aucun B. Mais ce n'est pas parce que — *n'est le cas pour aucun* — est faux que — *est le cas pour tout* — est vrai. Et si on introduit la prémisse CA, il n'y a pas de déduction, pas même lorsque l'on suppose que A n'est pas le cas pour tout B. On voit ainsi que — *est le cas pour tout* — ne se démontre pas par l'impossible dans la [10] première figure.

Mais que c'est le cas *pour tel* —, ou *pour aucun* —, ou *pas pour tout* —, cela se démontre.

Supposons en effet que A n'est le cas pour aucun B, et posons que B est le cas pour tout C, ou pour tel C. Donc, nécessairement, A doit n'être le cas pour aucun C, ou pas pour tout C. Or cela est impossible (admettons en effet qu'il est vrai et manifeste que A est le cas pour tout C), [15] de sorte que si cela est faux, A doit nécessairement être le cas pour tel B. Mais si on prend l'autre prémisse du côté de A, il n'y aura pas de déduction ; il n'y en aura pas non plus lorsque l'on suppose le contraire de la conclusion, par exemple que cela *n'est pas le cas pour tel* —. On voit donc qu'il faut supposer l'opposé.

Supposons maintenant que A est le cas pour tel B, et [20] posons que C est le cas pour tout A. C doit donc nécessairement être le cas pour tel des B. Or cela est, admettons-le, impossible, de sorte que ce qui a été supposé est faux. S'il en est ainsi, il est vrai que ce n'est le cas pour aucun. Même chose si l'on a posé CA négative. Mais si on a pris la prémisse du côté de B, il n'y aura pas de déduction.

Si on suppose le contraire, [25] il y aura bien une déduction et une impossibilité, mais elle n'établit pas la conclusion proposée. Supposons en effet que A est le cas pour tout B, et posons que C est le cas pour tout A. Donc C doit nécessairement être le cas pour tout B. Or ceci est impossible, de sorte qu'il est faux que A soit le cas pour tout B. Mais qu'il ne soit pas le cas pour tout B, cela ne suffit pas pour que nécessairement [30] il ne soit le cas pour aucun.

Même chose si l'on prend la seconde prémisse du côté de B ; en effet, il y aura une déduction et une impossibilité, mais la supposition ne sera pas rejetée. De sorte que ce qu'il faut supposer, c'est l'opposé.

Afin d'établir que A n'est pas le cas pour tout B, il faut supposer qu'il

est le cas pour tout B. En effet, si A est le cas pour tout B [35] et C pour tout A, alors C est le cas pour tout B ; de sorte que si ceci est impossible, la supposition initiale est fausse. Même chose si on a pris la seconde prémisse du côté de B.

Si CA est négative, il en va de même, car de cette façon aussi on obtient une déduction. Lorsque la négative est du côté de B, on ne démontre rien. Lorsque l'on suppose que $\langle A \rangle$ est le cas non pour tout $\langle B \rangle$, mais pour [40] tel $\langle B \rangle$, on ne démontre pas que *ce n'est pas le cas pour tout* —, mais que *ce n'est le cas pour aucun*. Car si A est le cas pour tel B et C pour tout A, [62a] C sera le cas pour tel B. Si cela, donc, est impossible, il sera faux que A soit le cas pour tel B, de sorte qu'il sera vrai qu'il n'est le cas pour aucun. Or, ayant démontré cela, on va jusqu'à rejeter le vrai : en effet, on a dit que A était le cas pour tel B et n'était pas le cas pour tel autre. De plus, la supposition ne produit pas d'impossibilité. [5] En effet, cela doit être faux, puisqu'il est impossible de déduire le faux de prémisses vraies – mais en réalité c'est vrai : car A est le cas pour tel des B. De sorte qu'il ne faut pas supposer que cela est le cas « pour tel $\langle B \rangle$ », mais « pour tous ».

Même chose si nous démontrons que A n'est pas le cas pour tel B. Étant donné que cela revient au même que de *ne pas être le cas pour tel* — et de [10] *ne pas être le cas pour tout* —, la démonstration est la même pour les deux.

On voit donc que dans toutes ces déductions, ce n'est pas le contraire qu'il faut supposer, mais l'opposé. Car c'est ainsi que $\langle$ la déduction $\rangle$ sera nécessaire et que la thèse qu'on soutient sera légitime. Car si, pour tout $\langle$ sujet $\rangle$, l'affirmation ou la négation est vraie, alors, une fois démontré que ce n'est pas la négation, [15] il est nécessaire que ce soit l'affirmation qui est vraie. Inversement, si on ne pose pas que l'affirmation est vraie, il est légitime de soutenir que c'est la négation. Alors que selon l'opposition des contraires, il n'est pas admissible de prendre position, ni dans un sens ni dans l'autre ; car il n'est pas nécessaire, s'il est faux que ce ne soit le cas pour aucun X, qu'il soit vrai que c'est le cas pour tout X ; et il n'est pas non plus légitime, si l'autre est faux, de soutenir que celui-là soit vrai.

Chapitre 12

Réduction à l'impossible : deuxième figure

[20] On voit donc que, dans la première figure, toutes les autres conclusions proposées se démontrent par l'impossible, mais que l'universelle affirmative ne se démontre pas ; alors que dans la figure intermédiaire et dans la dernière elle se démontre elle aussi.

En effet, étant admis que A n'est pas le cas pour tout B, posons que A est le cas pour tout C ; [25] donc, si A n'est pas le cas pour tout B et est le cas pour tout C, C ne sera pas le cas pour tout B. Or cela est impossible – admettons en effet qu'il est manifeste que C est le cas pour tout B, de sorte que ce qui a été supposé est faux. Donc il est vrai qu'il est le cas pour tout B.

Mais si on suppose le contraire, il y aura bien une déduction et <un résultat> impossible, mais on ne démontrera pas la conclusion [30] proposée. Car si A n'est le cas pour aucun B et pour tout C, C n'est le cas pour aucun B. Or c'est impossible, de sorte qu'il est faux que A ne soit le cas pour aucun B. Mais ce n'est pas parce que ceci est faux, que *A est le cas pour tout B* sera vraie.

< Afin d'établir > que A est le cas pour tel B, supposons que A n'est le cas pour aucun B, et posons qu'il soit le cas pour tout C. C doit donc nécessairement n'être le cas pour [35] aucun B. De sorte que, si ceci est impossible, A doit nécessairement être le cas pour tel B. Si on suppose qu'il n'est pas le cas pour tel B, on aura la même situation que dans la première figure.

Supposons maintenant que A est le cas pour tel des B, et posons qu'il n'est le cas pour aucun des C. C doit donc nécessairement ne pas être le cas pour tel B. Mais on a dit qu'il était le cas pour tout B, de sorte que [40] la supposition qui a été faite est fausse ; donc A n'est le cas pour aucun B.

< Afin d'établir > que A n'est pas le cas pour tout B, supposons qu'il est le cas pour tout B, et pour [62b] aucun C. Il est donc nécessaire

que C ne soit le cas pour aucun B. Or cela est impossible, de sorte qu'il est vrai qu'il n'est pas le cas pour tout B. On voit donc qu'au moyen de la figure intermédiaire on a toutes les déductions.

Chapitre 13

Réduction à l'impossible : troisième figure

[5] De même au moyen de la dernière figure. Posons en effet que A n'est pas le cas pour tel B, et que C est le cas pour tout B. Donc A n'est pas le cas pour tel C. Si donc cela est impossible, il est faux qu'il ne soit pas le cas pour tel B, de sorte qu'il est vrai qu'il est le cas pour tout B.

Mais si l'on suppose qu'il n'est le cas pour aucun B, on aura bien une déduction et un <résultat> impossible, mais on ne [10] démontrera pas la conclusion proposée. Car si l'on suppose le contraire, on aura la même situation que dans les cas précédents. Mais afin d'établir « — *est le cas pour tel* — », c'est cela qu'il faut prendre comme hypothèse initiale. En effet, si A n'est le cas pour aucun B alors que C <est le cas> pour tel B, A ne sera pas le cas pour tout C. Si donc ceci est faux, il est vrai que A est le cas pour tel B.

< Afin d'établir > que A n'est le cas pour aucun B, [15] supposons qu'il est le cas pour tel B, et posons aussi que C est le cas pour tout B. Donc A doit nécessairement être le cas pour tel C. Mais on a admis qu'il n'était le cas pour aucun ; de sorte qu'il est faux que A soit le cas pour tel B.

Si on suppose que A est le cas pour tout B, on ne démontrera pas la conclusion proposée ; mais c'est en vue de — *n'est pas le cas pour tout* — [20] qu'il faut prendre cela comme supposition initiale. En effet, si A est le cas pour tout B et C pour tout B, A est le cas pour tel C. Or on a admis que ce n'est pas le cas, de sorte qu'il est faux que A soit le cas pour tout B. S'il en est ainsi, il est vrai qu'il n'est pas le cas pour tout B. Mais si l'on suppose qu'il est le cas pour tel B, on aura la même situation que dans les cas précédents.

Conclusion d'ensemble sur les réductions à

l'impossible

[25] On voit donc que dans toutes les déductions au moyen de l'impossible, il faut supposer l'opposé. Et il est clair aussi que dans la figure intermédiaire on établit d'une certaine façon l'affirmative, et dans la dernière l'universelle.

Chapitre 14

Réduction à l'impossible et déduction directe

La déduction par réduction à l'impossible diffère de la déduction qui établit directement [30] par le fait de poser ce que l'on entend rejeter et de le ramener à quelque chose qui a été reconnu d'un commun accord comme faux, alors que la démonstration directe prend pour point de départ des thèses sur lesquelles on s'est accordé. L'une et l'autre, certes, prennent deux prémisses sur la base d'un accord ; mais pour l'une ce sont les prémisses à partir desquelles se fait la déduction, alors que l'autre pose une prémisse qui est l'une de celles-là, et une autre qui est la contradictoire de la conclusion. [35] Et dans l'une il n'est pas nécessaire que la conclusion soit connue, ni de présumer que quelque chose est ou n'est pas le cas ; alors que dans l'autre il est nécessaire de présumer que quelque chose n'est pas le cas. Par ailleurs cela ne fait aucune différence que la conclusion soit une affirmation ou une négation ; mais les choses se passent de la même façon dans les deux cas.

Toute conclusion peut être atteinte par l'une et l'autre voie

Toute conclusion que l'on atteint par voie directe se démontrera aussi par l'impossible, [40] et ce qui se démontre par l'impossible se démontrera par voie directe, au moyen des mêmes termes.

En effet, lorsque la déduction [63a] a lieu dans la première figure, le vrai sera dans la figure moyenne ou dans la dernière : la négation dans la figure intermédiaire et l'affirmative dans la dernière. Lorsque la déduction a lieu dans la figure intermédiaire, le vrai sera dans la première figure pour toutes les conclusions [5] proposées. Lorsque la déduction a lieu dans la dernière figure, le vrai sera dans la première

et dans la figure intermédiaire : les conclusions affirmatives dans la première et les négatives dans l'intermédiaire.

Admettons en effet qu'il a été établi que A n'est le cas pour aucun B, ou pas pour tout B, au moyen de la première figure. Donc la supposition initiale était que A est le cas pour tel B, [10] et on a admis que C est le cas pour tout A et pour aucun B (car c'est de cette façon que l'on obtenait une déduction et un <résultat> impossible). Or cela, c'est la figure intermédiaire : si C est le cas pour tout A et pour aucun B. Et on voit bien, à partir de là, que A n'est le cas pour aucun B.

Même chose s'il a été établi qu'il n'est pas le cas pour tout B. [15] La supposition initiale est qu'il est le cas pour tous, et on a admis que C est le cas pour tout A et n'est pas le cas pour tout B. Et si l'on prend CA négative, il en va de même ; car de cette façon aussi on a la seconde figure.

Admettons maintenant qu'il a été établi que A est le cas pour tel B. La supposition initiale est qu'il n'est le cas pour aucun, et on a admis [20] que B est le cas pour tout C et que A est le cas soit pour tout C, soit pour tel C (car c'est de cette façon qu'on obtiendra l'impossibilité). Or cela, c'est la dernière figure, si A et B sont le cas pour tout C. Et à partir de là, on voit que nécessairement A doit être le cas pour tel B. Même chose si l'on pose que B ou A sont le cas pour tel C.

[25] Dans la figure intermédiaire, maintenant, admettons qu'il a été établi que A est le cas pour tout B. Donc la supposition initiale était que A n'est pas le cas pour tout B, et on a admis que A est le cas pour tout C et C pour tout B (car c'est de cette façon que se produira l'impossibilité). Or cela, c'est la première figure : A est le cas pour tout C et C pour tout B.

Même chose [30] s'il a été établi qu'il est le cas pour tel B : car la supposition initiale était qu'il n'est le cas pour aucun B, et on a admis que A est le cas pour tout C et C pour tel B.

Si la déduction est négative, la supposition initiale est que A est le cas pour tel B, et on a admis que A n'est le cas pour aucun C et C est le cas pour tout B, de sorte qu'on obtient la première [35] figure.

Et si la déduction n'est pas universelle et qu'on a établi que A n'est pas le cas pour tel B, il en va de même. La supposition initiale est que A est le cas pour tout B, et on admettait que A n'est le cas pour aucun C et C <est le cas> pour tel B : de cette façon, en effet, on a la première figure.

[40] Dans la troisième figure, maintenant, admettons qu'il a été établi que A est le cas pour tout B. Donc, la supposition initiale était que A n'est pas le cas pour [63b] tout B, et on a admis que C est le cas pour tout B, et A pour tout C (c'est de cette façon, en effet, qu'on

obtiendra l'impossibilité) ; or cela, c'est la première figure.

De même si la démonstration porte sur tel B. La supposition initiale était que A n'est le cas pour aucun B, et on a admis que [5] C est le cas pour tel B et A pour tout C. Si la déduction est négative, la supposition initiale est que A est le cas pour tel B, et on a admis que C n'est le cas pour aucun A, et est le cas pour tout B. Or cela, c'est la figure intermédiaire.

Même chose si la démonstration n'est pas universelle. La supposition initiale sera que A est le cas pour tout B, [10] et on aura admis que C n'est le cas pour aucun A et est le cas pour tel B : or cela, c'est la figure intermédiaire.

On voit donc qu'il est possible, au moyen des mêmes termes, d'établir directement toutes les conclusions proposées. De la même façon, lorsque les déductions sont directes, il y aura également moyen de les ramener à [15] l'impossible dans les termes qui ont été posés <pour la démonstration directe> lorsqu'on prend la prémisse opposée à la conclusion. En effet, on aura alors les mêmes déductions que celles qu'on a obtenues en pratiquant le renversement, de sorte que nous avons aussi, immédiatement, les figures au moyen desquelles se fait chacune de ces déductions.

Il est donc clair que toute conclusion proposée se démontre de deux façons, [20] par l'impossible et directement, et qu'il n'est pas possible de séparer l'une de ces procédures de l'autre.

Chapitre 15

La déduction à partir de prémisses opposées

Dans quelles figures il est possible de déduire à partir de prémisses opposées et dans lesquelles cela ne l'est pas, on le verra clairement à partir de ce qui suit. Je veux dire que, verbalement, les prémisses opposées sont au nombre de quatre : [25] ainsi, *pour tout* — s'oppose à *pour aucun* —, et *pour tout* — à *pas pour tout* — ; et *pour tel* — à *pour aucun* —, et *pour tel* — à *pas pour tel* — ; mais en réalité il y en a trois, car *pour tel* — ne s'oppose à *pas pour tel* — que verbalement. Parmi celles-ci, les universelles sont contraires : *est le cas pour tout* — est le contraire de *pour aucun* —, par exemple « toute science est moralement bonne » est le contraire de [30] « aucune science n'est moralement bonne » ; les autres sont opposées.

Première figure

Dans la première figure, donc, il n'y a pas de déduction à partir de prémisses opposées – ni déduction affirmative ni déduction négative. Pas d'affirmative, parce qu'il faut que les deux prémisses soient affirmatives, alors que les propositions opposées sont l'affirmation et [35] la négation ; pas de déduction négative, parce que les propositions opposées affirment et nient le même fait à propos du même objet, alors que le moyen terme, dans la première figure, ne se dit pas des deux autres, mais quelque chose d'autre est nié de lui, et lui-même est appliqué à un autre terme. Or ces prémisses ne sont pas opposées.

Deuxième figure

[40] Dans la figure intermédiaire, il est possible d'obtenir une déduction aussi bien à partir des opposées qu'à partir des contraires. En effet, posons [64a] en A le *bien*, et *science* en B et C. Alors, si on a posé comme prémisses que toute science est un bien et qu'aucune ne l'est, A est le cas pour tout B et pour aucun C, de sorte que B n'est le cas pour aucun C. Donc aucune science n'est science. Même chose si, en posant que toute [5] science est moralement bonne, on pose que la médecine n'est pas moralement bonne. Car B sera le cas pour tout A et pour aucun C, de sorte que telle science ne sera pas une science. Et si A est le cas pour tout C et pour aucun B, avec B = *science*, C = *médecine* et A = *conjecture* : c'est-à-dire que tout en posant qu'aucune science n'est conjecture, on a posé [10] que telle science est conjecture. Cette configuration diffère de celle de tout à l'heure du fait qu'on a opéré une conversion sur les termes : tout à l'heure l'affirmative était du côté de B, maintenant elle est du côté de C.

Et lorsque la seconde prémisses n'est pas universelle, il en va de même. En effet, le moyen terme est toujours ce qui est dit négativement à propos de l'un et affirmativement [15] à propos de l'autre. De sorte qu'il est possible de conclure les opposées, sauf que ce n'est pas toujours ni de toutes les façons, mais lorsque les termes qui sont sous le moyen terme sont pris de telle façon qu'ils sont ou bien identiques, ou bien dans la relation de tout à partie. Autrement, c'est impossible ; en effet, d'aucune autre façon les prémisses ne seront contraires, ni opposées.

Troisième figure

[20] Dans la troisième figure, il n'y aura jamais de déduction affirmative à partir de prémisses contraires, pour la raison qui a déjà été dite à propos de la première figure. Mais il y aura une déduction négative, aussi bien avec des termes universels qu'avec des termes non universels. Posons en effet *science* en B et C, et *médecine* en A. Si [25] donc on pose comme prémisses que toute médecine est science et qu'aucune médecine n'est science, on aura posé que B est le cas pour tout A et pour aucun C, de sorte que telle science ne sera pas une science. Même chose si on ne prend pas la prémisses BA universelle ; en effet, si telle médecine est une science, et que par ailleurs aucune médecine n'est science, il s'ensuit que telle [30] science n'est pas science (en posant les termes universellement, les prémisses sont contraires, et en posant l'un des deux particulier, elles sont opposées).

Préceptes pour l'usage dialectique

Il faut avoir bien conscience qu'il est certes possible de prendre les opposés comme cela (à savoir : « toute science a de la valeur [35] morale » en face de : « aucune science n'a de valeur morale » ou de : « telle science n'a pas de valeur morale »), ce qui normalement ne passe pas inaperçu ; mais qu'il est possible de déduire l'un des deux en passant par d'autres interrogations, ou de les prendre de la façon qu'on a dite dans les *Topiques*.

Et puisque les oppositions d'affirmations sont au nombre de trois, il s'ensuit qu'il y a six façons de prendre les opposés : soit *pour tout* — et *pour aucun* —, soit *pour tout* — [40] et *pas pour tout* —, soit *pour tel* — et *pour aucun* —, et <il est possible aussi> de renverser l'ordre [64b] des termes, par exemple : A est le cas pour tout B, et pour aucun C ; ou pour tout C, et pour aucun B ; ou pour l'un tout entier, et pas pour tout l'autre – et, ici encore, de renverser l'ordre des termes. Même chose pour la troisième figure. De sorte qu'on voit de combien de façons, [5] et dans quelles figures, il est possible d'avoir une déduction au moyen de prémisses opposées.

Et on voit aussi qu'il est possible de déduire le vrai de prémisses fausses, comme on l'a dit auparavant, mais qu'à partir des contraires ce n'est pas possible : car alors la déduction obtenue se trouve toujours être contraire à <ce qu'est> [10] le sujet : par exemple, si quelque chose est un bien, <la conclusion sera> que ce n'est pas un bien ; ou, si c'est un animal, que ce n'est pas un animal, du fait que la déduction a lieu à partir de propositions contradictoires et que les termes posés comme sujet sont, ou bien les mêmes, ou bien l'un le tout et l'autre la partie.

Il est clair aussi que dans les faux raisonnements rien n'empêche qu'on ait la contradictoire de la supposition, par exemple que si un nombre est impair, [15] on ne conclue qu'il n'est pas impair. Car on a vu qu'en partant de prémisses opposées la déduction était contraire. Si donc on prend des prémisses de cette sorte, on aboutira à la contradictoire de la supposition.

Et il faut avoir bien conscience qu'il n'est certes pas possible de conclure des contraires de cette façon (de telle sorte que la conclusion soit que ce qui n'est pas un bien est un bien ou quelque chose de ce genre) à partir d'une déduction unique [20] (à moins qu'on ne prenne d'emblée une prémisse de ce genre, par exemple que tout animal est blanc et non blanc, et que l'homme est un animal), mais qu'il faut ou bien introduire la proposition contradictoire comme une prémisse supplémentaire (poser, par exemple, que toute science est certitude,

puis poser que la médecine est certes une science, mais qu'aucune médecine n'est certitude, comme cela se passe dans les réfutations), [25] ou bien avoir recours à deux déductions. Mais afin que les prémisses qu'on a posées soient contraires selon la vérité, il n'y a pas d'autre façon de faire que celle-ci, tout comme on l'a dit précédemment.

Chapitre 16

« Postuler dès le départ »

Pour le situer <d'abord> dans une classe plus large, « postuler (ou « poser ») au départ » est une façon de ne pas démontrer la conclusion proposée ; mais cela [30] peut se produire encore de plusieurs façons différentes : en effet, cela se produit si en général on ne déduit pas, et si on déduit à partir de prémisses moins bien connues ou pareillement connues, et si on déduit ce qui est antérieur à partir de ce qui vient ensuite (car la démonstration repose sur des propositions plus certaines et antérieures). En fait, aucune de ces façons de faire n'est « postuler dès le départ » ; mais puisque certaines choses sont de nature à être connues [35] par elles-mêmes, et les autres au moyen d'autre chose (c'est-à-dire que les principes sont de nature à être connus par eux-mêmes, alors que ce qui est subordonné aux principes doit être connu par autre chose), alors, lorsque quelqu'un entreprend d'établir par soi-même quelque chose qui n'est pas connaissable par soi, il postule dès le départ.

Or cela peut se faire de telle sorte que d'emblée on déclare vrai ce qui est à démontrer, mais il se peut aussi qu'on démontre ce qui est demandé en passant [40] par certaines autres propositions, parmi celles qui sont de nature à être démontrées au moyen de <ce qui est demandé>. [65a] Ainsi, si on établit A au moyen de B et B au moyen de C, alors que C est de nature à être établi au moyen de A ; car il s'ensuit que ceux qui déduisent ainsi démontrent A lui-même au moyen de lui-même. C'est ce que font ceux qui pensent construire [5] les parallèles : ils ne s'aperçoivent pas qu'ils admettent eux-mêmes des propositions qui sont telles qu'on ne pourrait pas les démontrer si les parallèles n'existaient pas. De sorte que ce qui arrive à ceux qui raisonnent ainsi, c'est de dire que X est le cas si X est le cas ; mais de cette façon-là tout sera connaissable par soi-même, ce qui est impossible.

[10] Si donc quelqu'un, alors qu'il n'est pas évident que A est le cas pour C ni, de même, que A est le cas pour B, demande qu'on admette que A est le cas pour B, cela ne montre pas encore clairement qu'il postule dès le départ, mais il est clair qu'il ne démontre pas ; car ce qui est tout aussi peu évident que la conclusion n'est pas le point de départ de la démonstration. Si toutefois B et C sont dans une relation telle qu'ils sont la même chose, ou [15] s'il est clair qu'ils se convertissent, ou si l'un est le cas pour l'autre, alors on postule au départ. Et de fait, à partir de ces prémisses-là, on pourrait démontrer que A est le cas pour B, s'il faisait la conversion. En réalité cela l'interdit, mais la forme <du raisonnement> ne l'interdit pas ; et si quelqu'un faisait cela, il ferait ce qu'on a dit, c'est-à-dire qu'il reviendrait au point de départ à travers trois <propositions>.

De même, si l'on pose que B est le cas [20] pour C alors que ce serait tout aussi peu clair que « A est le cas pour C », ce ne serait pas encore postuler dès le départ, mais on ne démontrerait pas. Mais si A et B reviennent au même, soit parce qu'ils se convertissent, soit parce que A suit de B, alors, pour la même raison, on postulera dès le départ. Car ce que signifie « <postuler> dès le départ », nous l'avons dit : c'est établir par soi-même [25] quelque chose qui n'est pas évident par soi-même.

Étant admis, donc, que « postuler au départ » consiste à établir par soi-même ce qui n'est pas évident par soi-même (ce qui revient à ne pas établir) lorsque, alors que ce qui est établi et ce au moyen de quoi on établit sont aussi peu clairs l'un que l'autre, soit du fait que l'on pose que les mêmes faits sont le cas pour le même objet, soit parce que le même fait est le cas pour les mêmes objets ; s'il en est ainsi, dans [30] la figure intermédiaire et dans la troisième, il est sans doute possible de « postuler au départ » de l'une et de l'autre façon. Pour une déduction affirmative, c'est possible et dans la première et dans la troisième ; et lorsque l'on déduit une négative, c'est possible lorsque l'on nie les mêmes faits d'un même objet ; et cela ne se fait pas de la même façon pour les deux prémisses (même chose dans la figure intermédiaire), du fait que [35] les termes ne se convertissent pas dans les déductions négatives.

(Dans les démonstrations, « postuler au départ » se produit lorsque les termes sont dans cette relation selon la vérité ; dans les déductions dialectiques, lorsqu'on est d'avis qu'ils sont dans cette relation.)

Chapitre 17

« Ceci ne dépend pas de cela »

Le fait qu'une conclusion fausse « ne dépend pas de cela » – formule que nous utilisons couramment dans nos discussions – se rencontre, premièrement, dans [40] les réductions à l'impossible, lorsqu'on l'emploie pour contredire [65b] ce qui a été établi par réduction à l'impossible.

En effet, on ne dira pas : « ceci ne dépend pas de cela » si on n'a pas énoncé de contradictoire, mais on dira qu'il y a quelque chose de faux dans ce qui a été posé précédemment ; on ne le dira pas non plus dans la démonstration directe, car celle-ci ne pose pas <explicitement> quelle est la thèse contredite. En outre, lorsqu'on réfute quelque chose par voie de démonstration directe au moyen des termes A, B, C, il n'y a pas lieu non plus [5] de dire que la déduction ne dépend pas de ce qui a été posé. En effet nous disons : « ceci ne dépend pas de cela » lorsqu'en supprimant cela la déduction n'en atteint pas moins sa conclusion, ce qui ne se produit pas dans les déductions directes : car une fois supprimée la thèse, il n'y aura pas non plus de déduction en relation avec celle-ci. On voit donc que c'est dans les [10] réductions à l'impossible que l'on dit « ceci ne dépend pas de cela », et plus précisément lorsque la supposition initiale est par rapport à l'impossibilité dans une relation telle que, qu'elle soit ou qu'elle ne soit pas vraie, l'impossibilité n'en advient pas moins.

Le cas le plus manifeste où la conclusion fausse « ne dépend pas de la thèse » se rencontre lorsque la déduction de la proposition impossible se fait à partir de moyens termes [15] qui ne se rattachent pas à l'hypothèse, ce qui a été exposé aussi dans les *Topiques*. Car c'est cela, poser ce qui n'est pas une cause comme si c'était la cause ; comme si, voulant montrer que la diagonale est incommensurable, on entreprenait d'attaquer l'argument de Zénon selon lequel il n'est pas possible que quelque chose se meuve, et qu'on voulait ramener la

thèse à cet impossible-là. Dans ce cas, en effet [20] le faux n'est, d'aucune façon et à aucun point de vue, en continuité avec l'affirmation initiale.

Un autre cas <de cette erreur> se rencontre si l'impossible est continu avec la supposition <initiale>, mais que cependant il ne se produit pas à cause d'elle. Car cela peut avoir lieu aussi bien en prenant la continuité vers le haut que vers le bas : par exemple si l'on pose que A est le cas pour B, [25] B pour C et C pour D, et que ceci est faux, à savoir que B est le cas pour D. En effet, si, en écartant A, B n'en est pas moins le cas pour C et C pour D, la conclusion fausse ne dépendra pas de la supposition initiale.

Ou encore, en prenant la continuité vers le haut : si par exemple A est le cas pour B, E pour [30] A et F pour E, et qu'il est faux que F soit le cas pour A. De cette façon, en fait, l'impossibilité ne serait pas moins réelle une fois supprimée la supposition initiale. Mais il faut rattacher l'impossibilité aux termes <de la supposition> initiale, car c'est de cette façon que ce sera à cause de la supposition. Ainsi si on prend la continuité vers le bas, [35] du côté de celui des termes qui est prédiqué : en effet, s'il est impossible que A soit le cas pour D, en supprimant A la conclusion fausse ne subsistera plus. Et vers le haut, du côté de celui dont on prédique : en effet, si F ne peut pas être le cas pour B, en supprimant B la conclusion impossible n'existera plus. Même chose lorsque les déductions sont [40] négatives.

[66a] On voit donc que lorsque l'impossibilité n'est pas en relation avec les termes <de la supposition> initiale, la conclusion fausse ne dépend pas de ce qui a été posé.

Ou bien est-ce que, même ainsi, le faux ne dépendra pas toujours de la supposition ? De fait, si on avait posé que A est le cas non pour B, mais pour K, que K est le cas pour C [5] et celui-ci pour D, de cette façon aussi l'impossibilité subsiste (et de même si l'on prend les termes vers le haut) ; de sorte que puisque, que celui-ci soit ou qu'il ne soit pas le cas, l'impossibilité se produit, elle ne dépendrait pas de ce qui a été posé. À moins que la clause : « le faux ne se produit pas moins lorsque ceci n'est pas le cas » ne doive être entendue au sens où ce serait en posant autre chose que se produirait [10] l'impossibilité, cependant que, lorsque cet autre chose serait supprimé, la même impossibilité résulterait des prémisses restantes, puisqu'il n'y a sans doute rien d'étrange à ce que la même proposition fausse résulte de plusieurs suppositions différentes. Ainsi, les parallèles se coupent aussi bien si l'angle intérieur est plus grand que l'angle extérieur, et si le triangle vaut plus que deux [15] angles droits.

Chapitre 18

La source de l'erreur dans les prémisses

Un argument faux dépend d'une fausseté initiale. En effet, toute déduction est constituée de deux prémisses ou davantage. Si donc elle résulte de deux, il est nécessaire que l'une des deux, ou toutes les deux, soient fausses. En effet, nous avons vu qu'il n'y a pas de déduction fausse à partir de prémisses **[20]** vraies. Si la déduction résulte d'un plus grand nombre de prémisses, si par exemple C résulte de A et B et celles-ci de D, E, F et G, l'une de ces propositions antérieures sera fausse, et l'argument sera faux à partir de là, car A et B sont obtenues à partir de celles-là, de sorte que c'est de quelque chose qui est contenu en elles que dépendent la conclusion et sa fausseté.

Chapitre 19

Préceptes pour parvenir à une réfutation

[25] Afin de ne pas permettre à l'adversaire de parvenir jusqu'à la déduction, il faut, lorsque l'interrogation porte sur l'argument sans ses conclusions, prendre garde à ne pas accorder deux fois le même terme dans les prémisses, puisque justement nous savons que sans moyen terme il n'y a pas de déduction et que le moyen terme est celui qui est énoncé plus d'une fois. De quelle façon il faut prendre garde au moyen terme en relation avec chaque [30] conclusion, cela se voit clairement une fois qu'on sait quelle sorte de conclusion est démontrée dans chaque figure. Et cela ne nous échappera pas, parce que nous savons comment soutenir un argument.

Or, ce que nous recommandons de surveiller quand on répond, il faut essayer de le faire sans se faire remarquer lorsque nous attaquons nous-mêmes une thèse. Cela se fait, [35] premièrement, lorsqu'on n'a pas tiré les conclusions de déductions préliminaires mais que, alors qu'on a posé les prémisses indispensables, elles ne sont pas manifestes ; et aussi lorsqu'on ne fait pas porter les questions sur les termes à la suite l'un de l'autre, mais <qu'elles se succèdent>, autant que possible, sans moyen terme : par exemple, supposons qu'il faille conclure que A s'applique à F avec comme moyens termes B, C, D et E ; il faut donc demander si A est le cas pour B ; et ensuite, non pas si B est le cas [40] pour C, mais si D est le cas pour E ; puis si B est le cas pour C, et ainsi [66b] de suite pour le reste. Et si la déduction résulte d'un seul moyen terme, il faut commencer par ce moyen terme : car c'est comme cela que cela échappera le plus facilement au répondant.

Chapitre 20

Maintenant que nous savons quand, et avec quelles dispositions des termes, il y a [5] déduction, on voit quand il y aura et quand il n'y aura pas de réfutation. En effet, quand tout a été accordé, ou si l'on a donné des réponses inverses – ainsi, l'une négative et l'autre affirmative –, il est possible qu'il y ait une réfutation. Car nous avons vu qu'il y a déduction aussi bien avec cette disposition-là des termes qu'avec celle-ci, de sorte que si ce qui [10] est proposé est contraire à la conclusion, il doit nécessairement y avoir une réfutation, car la réfutation est la déduction de la contradictoire. Mais si rien n'a fait l'objet d'un accord, il est impossible qu'il y ait une réfutation, car, nous l'avons vu, il n'y a pas de déduction lorsque tous les termes sont niés, de sorte qu'il n'y a pas non plus de réfutation ; car lorsqu'il y a réfutation, il doit nécessairement y avoir déduction ; [15] alors que lorsqu'il y a déduction, il n'y a pas nécessairement de réfutation. Même chose si dans la réponse rien n'a été posé de façon universelle ; car la même condition caractéristique vaudra pour la réfutation et pour la déduction.

Chapitre 21

Erreurs liées à nos croyances

De même que nous nous trompons en posant les termes, il arrive parfois que l'erreur tienne à ce que nous croyons.

[20] Ainsi, s'il se peut que la même chose soit le cas de façon immédiate pour plusieurs termes, et que pour les uns cela échappe (c'est-à-dire que l'on pense que ce n'est le cas pour aucun de ceux-ci) alors que pour les autres on sait que c'est le cas : posons que A est le cas pour B et pour C en eux-mêmes, et que ceux-ci, de la même façon, sont le cas pour tout D. Si donc quelqu'un estime que A est le cas pour tout B et que celui-ci est le cas pour D, et que d'autre part il pense que A n'est le cas pour [25] aucun C et celui-ci pour tout D, il aura la connaissance et l'ignorance de la même chose à propos du même sujet.

Même chose encore si quelqu'un commet une erreur à propos de termes appartenant à la même série : ainsi si A est le cas pour B, celui-ci pour C et C pour D et si l'on estime que A est le cas pour tout B et par ailleurs pour aucun C, alors on saura quelque chose et en même temps [30] on croira que ce n'est pas le cas. Mais, à partir de ces prémisses, est-ce que ce que l'on estime ne pas croire n'est vraiment pas autre chose que ce que l'on sait ? Car on sait d'une certaine façon, par l'intermédiaire de B, que A est le cas pour C, au sens où on connaît le particulier par l'intermédiaire de l'universel. De sorte que ce que l'on sait d'une certaine façon, on estime qu'on ne le croit pas du tout – ce qui est impossible.

Pour revenir à ce que nous disions au commencement, [35] si le moyen terme ne provient pas de la même série, il n'est pas possible de croire vraies ensemble les deux prémisses selon chacun des deux moyens termes, par exemple de croire que A est le cas pour tout B et n'est le cas pour aucun C, et que ces deux termes sont le cas pour tout D. Car cela revient à poser la première prémisse contraire <à elle-même>, soit absolument, soit dans une certaine mesure. [40] Car si

on croit que A est le cas pour tout ce pour quoi B est le cas, [67a] et qu'on sait que B est le cas pour D, alors on sait que A est le cas pour D, de sorte que si par ailleurs on pense que A n'est le cas pour rien de ce pour quoi C est le cas, alors on pense que A n'est pas le cas pour telle chose pour laquelle B est le cas. Or penser que ce qu'on pense être le cas pour tout ce pour quoi B est le cas, n'est pas le cas pour telle chose pour laquelle on pense que B est le cas, c'est contraire <à soi-même>, soit [5] absolument, soit dans une certaine mesure.

Il ne se peut pas, donc, qu'on ait un tel <ensemble de> croyances ; mais rien n'empêche de croire une seule et même prémisse selon les deux moyens termes ; ou les deux prémisses selon l'un des deux : par exemple, de penser que A est le cas pour tout B et B pour D, et par ailleurs que A n'est le cas pour aucun C. Une erreur de cette sorte est semblable à la façon dont nous nous trompons à propos de faits particuliers : ainsi si A est le cas pour tout [10] ce pour quoi B est le cas, et que B est le cas pour tout C, A sera le cas pour tout C. Si donc quelqu'un sait que A est le cas pour tout ce pour quoi B est le cas, il sait que c'est le cas pour tout C. Mais rien n'empêche qu'il ignore que C existe, par exemple si A = *deux droits*, en B : *triangle*, et en C : *un certain triangle sensible*. Car quelqu'un peut croire [15] que C n'existe pas, tout en sachant que tout triangle vaut deux droits, de sorte qu'à la fois il saura et ignorera la même chose. En effet, savoir, de tout triangle, qu'il vaut deux droits, n'est pas une chose simple, mais tient d'une part au fait d'avoir la connaissance universelle, et de l'autre au fait d'avoir la connaissance particulière. Il sait donc que C vaut deux droits au sens de la connaissance universelle, [20] mais il ne le sait pas au sens de la connaissance particulière, de sorte qu'il n'aura pas de convictions contraires.

L'argument du *Ménon* – à savoir qu'apprendre, c'est se ressouvenir – ressemble lui aussi à cela. En effet, il n'implique nullement que l'on connaisse à l'avance le singulier ; mais ce qui se passe, c'est qu'on acquiert instantanément la connaissance scientifique des singuliers, par induction, comme quand on lit. Car il y a des choses [25] que nous savons immédiatement, par exemple que cela vaut deux droits, dès lors que nous voyons que c'est un triangle, et de même aussi dans les autres cas.

Nous avons donc une connaissance théorique des cas particuliers à travers la prémisse universelle, mais nous ne les connaissons pas par une proposition spéciale. De sorte qu'il est possible aussi de se tromper à leur sujet, sans que ce soit contradictoire pour autant ; on aura alors la proposition universelle tout en se représentant le cas [30] particulier de façon fausse. Ce qui se produit dans les cas dont nous venons de parler, donc, est semblable à cela. En effet, l'erreur commise sur le moyen terme n'est pas contraire à la connaissance scientifique

qui résulte de la déduction, pas plus que la croyance que l'on a à propos de chacun des moyens termes. Et rien n'empêche qu'en sachant que A est le cas pour B tout entier, et par ailleurs celui-ci pour C, on pense que A n'est pas le cas [35] pour C : rien n'empêche, par exemple, en sachant que toute mule est stérile, et que cette bête-ci est une mule, de penser qu'elle est pleine. Car on ne sait pas que A est le cas pour C si on ne rassemble pas l'une et l'autre prémisse dans un acte de pensée.

De sorte qu'il est clair que si d'un côté on sait et de l'autre on ne sait pas, on se trompera ; c'est précisément ce qui se produit pour les sciences universelles dans leur relation aux particulières. Car nous ne connaissons aucun [67b] des objets sensibles lorsqu'il est en dehors de notre sensation (pas même s'il se trouve que nous en avons eu la sensation auparavant), si ce n'est de la façon dont on connaît par l'universel, et par la possession de la connaissance propre, et non pas par l'actualisation. Car « savoir » se dit de trois façons, ou bien comme savoir par l'universel, ou comme savoir par la connaissance propre, [5] ou comme savoir par l'actualisation, de sorte que « se tromper » se dira d'autant de façons. Rien donc n'empêche que l'on sache et que l'on se trompe au sujet de la même chose, seulement ce n'est pas de façon contraire. C'est précisément ce qui arrive à celui qui connaît selon l'une et l'autre prémisse et qui n'a pas réfléchi avant. Car lorsqu'il croit que la mule est pleine, il n'a pas la connaissance scientifique selon l'actualisation. [10] Mais avec cette croyance il ne commet pas non plus une erreur contraire à sa science ; car l'erreur contraire à la science universelle <serait> une déduction.

Celui qui croit que « être bien » est « être mal » pensera que « être bien » et « être mal » sont la même chose. Posons en effet en A « être bien », « être mal » en B, et posons encore une fois [15] « être bien » en C. Donc puisqu'il croit que B et C sont la même chose, il croira aussi que C est B, et en outre, de la même façon, que B est A, de sorte qu'il croira aussi que C est A. De même en effet, nous l'avons vu, que s'il est vrai que B s'applique à ce à quoi C s'applique et que A s'applique à ce à quoi B s'applique, alors A s'applique à C réellement, de même [20] en ce qui concerne la croyance. Et de même aussi pour l'être : lorsque C et B sont la même chose, et que par ailleurs B est A, alors C aussi, nous l'avons dit, est la même chose que A. De sorte qu'il en va de même aussi pour ce qui est de la croyance. N'est-ce donc pas nécessaire, si l'on accorde les prémisses initiales ? Mais peut-être cela est-il faux, à savoir que quelqu'un croie que « être bien » soit « être mal », [25] à moins que ce ne soit le cas par accident ; car il y a plusieurs façons possibles de croire cela ; et il faudra examiner ce point plus soigneusement.

Chapitre 22

Cas de termes extrêmes coextensifs

Lorsque les termes extrêmes se convertissent, il est nécessaire que le moyen terme se convertisse lui aussi par rapport à l'un et à l'autre. Car si A est le cas à propos de C par l'intermédiaire de B, s'ils se convertissent, c'est-à-dire que C est le cas pour tout ce pour quoi A est le cas, [30] alors, de même, B se convertit par rapport à A, et B sera le cas pour tout ce pour quoi A est le cas par l'intermédiaire du moyen terme C ; et C se convertit par rapport à B par l'intermédiaire du moyen terme A.

Il en va de même pour — *n'est pas le cas*. Par exemple, si B est le cas pour C et A n'est pas le cas pour B, A ne sera pas non plus le cas pour C. Alors, si B se convertit par rapport à A, [35] C aussi se convertira par rapport à A. Posons en effet que B n'est pas le cas pour A : donc C ne le sera pas non plus, car nous avons vu que B est le cas pour tout C.

Et si B se convertit par rapport à C, A aussi se convertit. En effet, tout ce dont B se dit, C se dit aussi de lui.

Et si C se convertit par rapport à A, B aussi se convertit. Car ce pour quoi B est le cas, [68a] C est le cas pour lui ; et ce pour quoi C est le cas, A n'est pas le cas pour lui. Et seul ce dernier cas a son point de départ dans la conclusion ; le reste ne se comporte pas de la même façon que dans la déduction affirmative.

Si maintenant A et B se convertissent, et de même C et D, et s'il est nécessaire [5] que A ou bien B soit le cas pour tout sujet, alors B et D aussi seront dans une relation telle que l'un des deux soit <nécessairement> le cas pour tout sujet. En effet, puisque B est le cas pour ce pour quoi A est le cas, et que D est le cas pour ce pour quoi C est le cas, et que pour tout sujet, A ou C est le cas et jamais les deux à la fois, on voit que pour tout sujet, B ou D est le cas et jamais les deux à la fois. Par exemple, si ce qui n'est pas engendré est indestructible, et que ce qui est indestructible n'est pas engendré,

alors, nécessairement, ce qui a été engendré est destructible et [10] ce qui est destructible a été engendré. En effet, deux déductions sont combinées ici. Si maintenant A ou bien B, et C ou bien D, sont le cas pour tout sujet et ne sont pas le cas ensemble, alors, si A et C se convertissent, B et D se convertissent aussi. Car si B n'est pas le cas pour tel objet, alors il est clair que A est le cas. [15] Mais si A, alors C, car ces termes se convertissent, de sorte que C et D sont le cas ensemble ; or ceci est impossible.

Et lorsque A est le cas pour B tout entier et pour C tout entier et ne s'applique à rien d'autre, et que par ailleurs B est le cas pour tout C, A et B doivent nécessairement se convertir. En effet, puisque A se dit uniquement des B et C, et que B s'applique [20] et à lui-même et à C, on voit que B se dira de toutes les choses dont A se dit, excepté de A lui-même.

Maintenant, lorsque A et B sont le cas pour C tout entier et que B se convertit par rapport à C, A doit nécessairement être le cas pour tout B. Car, puisque A est le cas pour tout C, et C pour B du fait qu'ils se convertissent, A aussi sera le cas [25] pour tout B.

Arguments axiologiques

Lorsque, de deux termes distincts et opposés, A est préférable à B, si de la même façon D est préférable à C, alors, si A plus C est préférable à B plus D, A est préférable à D. En effet, c'est au même degré qu'il faut rechercher A et éviter B (car ils sont opposés), et <de même> C par rapport à D (car ceux-ci aussi sont opposés). Si donc [30] A est souhaitable au même degré que D, de même B est à éviter au même degré que C. Car chacun est à éviter au même degré que l'autre est à rechercher ; de sorte qu'il en va de même des deux pris ensemble, à savoir AC par rapport à BD. Mais s'ils le sont davantage, il n'est pas possible que <les termes pris un par un> le soient au même degré. De fait si, comme on l'a dit, B et D le sont au même degré, alors, si D est préférable à A, B de son côté doit être moins à éviter que C ; car ce qui est moins [35] est opposé à ce qui est moins. Or ce qui est un plus grand bien ou un moindre mal est préférable à ce qui est un moindre bien ou un plus grand mal ; et donc le total, BD, est préférable à AC. Mais en réalité il ne l'est pas ; donc A est préférable à D, et donc C est moins à éviter que B.

Si donc tout amoureux choisirait, en fonction de son [40] amour, d'avoir avec l'être aimé une relation telle que celui-ci soit disposé à lui accorder ses faveurs (A), cependant qu'il n'en jouirait pas (C), plutôt que d'en jouir (D) et [68b] de ne pas être celui à qui on les accorderait (B), il est clair que A, être celui à qui on les accorderait,

est préférable à en jouir. Donc être aimé est préférable, du point de vue de l'amour, à l'union physique. Donc le désir amoureux porte davantage sur l'amour que sur l'union physique. Et s'il [5] est davantage désir de cela, c'est aussi cela qui est la fin. Donc l'union physique n'est pas du tout une fin, ou bien l'est en vue d'être aimé. Et de fait il en va ainsi dans les autres désirs et dans les arts en général.

Chapitre 23

On voit donc quelles relations il y a entre les termes en ce qui concerne leurs conversions et en ce qui concerne le fait d'être préférables ou plus à éviter. Mais [10] il convient de dire maintenant que non seulement les déductions dialectiques et démonstratives, mais aussi les déductions rhétoriques, ont lieu selon les figures que nous avons exposées précédemment – et en général toute certitude, quelle que soit la discipline dans laquelle elle est obtenue. En effet, toutes nos certitudes sont acquises soit par une déduction, soit à partir d'une induction.

L'induction

[15] *L'induction*, donc, ou la déduction qui provient d'une induction, consiste à déduire, au moyen de l'un des deux termes, que l'autre est le cas pour le moyen. Par exemple, si B est moyen terme entre A et C, cela consiste à montrer au moyen de C que A est le cas pour B. En effet, c'est ainsi que nous formons nos inductions. Soit par exemple A = *qui vit longtemps* ; en B : *qui n'a pas de fiel* ; [20] et en C : les animaux qui vivent longtemps pris un par un, par exemple *l'homme*, le *cheval* et le *mulet*. A est le cas pour C tout entier (en effet, tout ce qui est sans fiel vit longtemps). Mais B aussi, *ne pas avoir de fiel*, est le cas pour tout C. Si donc C se convertit par rapport à B et si le moyen terme ne s'étend pas au-delà, alors A doit nécessairement être le cas pour B. En effet, [25] on a montré précédemment que si deux termes quelconques sont le cas pour un même terme, et si ce terme extrême se convertit avec l'un ou l'autre des deux, alors le second terme prédiqué sera lui aussi le cas pour celui qui se convertit. Mais il faut concevoir C comme constitué de tous les termes particuliers ; car l'induction se fait au moyen de tous.

[30] C'est une déduction de cette sorte qui établit la prémisse

première et immédiate. En effet, pour les propositions qui admettent un moyen terme, la déduction se fait grâce au moyen terme, mais, pour celles qui n'en admettent pas, par induction. Et d'une certaine façon, l'induction est l'opposé de la déduction, car celle-ci établit que le terme extrême est le cas pour le troisième grâce au moyen terme, alors que celle-là établit au moyen du troisième terme [35] que le terme extrême est le cas pour le moyen. Par nature, donc, la déduction par le moyen terme est première et mieux connue, alors que pour nous celle qui provient de l'induction est plus claire.

Chapitre 24

L'exemple

On a un *exemple* lorsqu'on montre que le terme extrême est le cas pour le moyen terme grâce à un terme semblable au troisième.

Mais il faut qu'il soit bien connu que [40] le moyen est le cas pour le troisième, et que le premier est le cas pour ce terme semblable. Ainsi, soit A = *mauvais*, B = *déclarer la guerre à des [69a] voisins*, en C : *les Athéniens par rapport aux Thébains* et en D : *les Thébains par rapport aux Phocidiens*. Si nous voulons montrer qu'il est mauvais de faire la guerre aux Thébains, il faut poser que faire la guerre à ses voisins est mauvais. Or la conviction sur ce point proviendra des cas [5] semblables, par exemple du fait que la guerre contre les Phocidiens a été un mal pour les Thébains. Puisque donc la guerre contre les voisins est une mauvaise chose, et que la guerre contre les Thébains est une guerre contre des voisins, on voit que faire la guerre aux Thébains serait un mal. Que donc B est le cas pour C et pour D, c'est clair (car l'un et l'autre consistent à entreprendre une guerre contre des voisins), et aussi que A est le cas pour [10] D (car la guerre contre les Phocidiens n'a pas été avantageuse pour les Thébains). Mais que A est le cas pour B, on le montrera au moyen de D. Et il en va de même lorsque la certitude que le moyen est le cas pour le terme extrême est obtenue grâce à plusieurs cas semblables.

On voit donc que l'exemple n'est ni comme la partie par rapport au tout ni comme le tout par rapport à la partie, [15] mais qu'il est comme une partie par rapport à une partie, lorsque les deux tombent sous un même <genre> et que l'un des deux cas est bien connu. Et l'exemple diffère de l'induction parce que celle-ci démontrait que le terme extrême est le cas pour le moyen terme à partir de tous les cas indivisibles, et qu'elle ne rattachait pas sa déduction au terme extrême, alors que l'exemple l'y rattache, et qu'il ne démontre pas à partir de tous les cas.

Chapitre 25

L'abduction

[20] Il y a *abduction* lorsqu'il est clair que le premier terme est le cas pour le moyen, alors que le fait que le moyen soit le cas pour le dernier n'est pas clair, tout en étant quand même aussi certain, ou davantage, que la conclusion. Et aussi lorsque les moyens termes entre le terme extrême et le moyen sont peu nombreux. Car de toutes ces conditions il résulte qu'on se rapproche de la connaissance scientifique.

Ainsi, soit A = *enseignable*, [25] en B : *science*, et C = *vertu*. Que la science, en tout cas, soit enseignable, c'est évident ; mais si la vertu est ou non science, ce n'est pas clair. Si donc BC est aussi certain, ou davantage, que AC, on aura une abduction, car on se rapprochera d'une connaissance scientifique du fait d'avoir introduit AB, scientifiquement certaine, qu'on n'avait pas <prise en compte> auparavant.

Et encore, si les moyens termes entre B et C sont [30] peu nombreux, car de cette façon aussi on se rapproche de la connaissance scientifique. Par exemple, si on a D = *quarrer* ; en E : *figure rectiligne* ; en F : *cercle* ; s'il y a un seul moyen terme entre E et F, à savoir le fait que le cercle soit égal à une figure rectiligne avec des lunules, on se rapprochera du savoir scientifique. Mais lorsque BC n'est pas plus certain que AC et que [35] les moyens termes ne sont pas non plus en petit nombre, je ne parle pas d'abduction. Il n'y en a pas non plus lorsque BC est immédiat, car dans ce cas-là c'est un savoir scientifique.

Chapitre 26

L'objection

L'*objection* est une prémisses contraire à une prémisses. Elle diffère de la prémisses par le fait qu'elle peut être particulière, alors que la prémisses, ou bien ne peut absolument pas l'être, ou, du moins, pas dans les [69b] déductions universelles.

On porte une objection de deux façons et au moyen de deux figures : de deux façons, parce que toute objection est soit universelle, soit partielle, et au moyen de deux figures parce que porter une objection consiste à prendre l'opposé des prémisses et que c'est seulement dans la première et dans la troisième [5] figure que les opposés produisent une conclusion. En effet, lorsqu'on estime que quelque chose est le cas pour tout objet, nous objectons soit que ce n'est le cas pour aucun, soit que ce n'est pas le cas pour tel d'entre eux. De ces deux objections, « *n'est le cas pour aucun —* » relève de la première figure, et « *n'est pas le cas pour tel —* », de la dernière.

Par exemple, soit A = *il y a une seule science*, et en B : *les contraires*. Alors, lorsque quelqu'un pose comme prémisses qu'il y a une seule [10] science des contraires, on objecte soit qu'en général il n'y a pas une même science pour des opposés, et que les contraires sont des opposés, de sorte qu'on obtient la première figure ; soit qu'il n'y a pas une science unique pour le connaissable et l'inconnaissable, et ceci, c'est la troisième figure : car <on dit> à propos de C, le connaissable et l'inconnaissable, qu'il est vrai que ce sont des contraires, mais qu'il est faux qu'ils soient objets de la même science. [15] Et par ailleurs, il en va de même pour la prémisses négative : si on estime qu'il n'y a pas une science unique des contraires, nous disons, soit qu'il y a la même science pour tous les opposés, soit que pour certains contraires il y a la même, par exemple la science du sain et du malade ; l'objection « pour tous » relève de la première figure, et « pour tel », de la troisième.

Car en général, lorsque nous objectons de façon [20] universelle, il

est nécessaire d'opposer à celui qui a posé la prémisse une proposition au sujet de l'universel. Ainsi, si le répondant estime que ce n'est pas la même science qui considère les contraires, il faut dire qu'« il y en a une seule pour tous les opposés ». De cette façon, on a nécessairement la première figure, car l'universel devient moyen à l'égard de ce qui a été posé au départ. Et lorsque nous objectons de façon partielle, <il faut opposer une proposition> au sujet de ce qui est l'universel sur lequel [25] porte la prémisse : par exemple, que « ce n'est pas la même science qui considère le connaissable et l'inconnaissable ». En effet, par rapport à ces termes, « les contraires » est universel ; et cela donne la troisième figure, car le moyen terme est celui qui a été posé comme partiel (dans l'exemple : *le connaissable et l'inconnaissable*).

En effet, c'est à partir des configurations qui permettent de déduire le contraire que nous entreprenons aussi d'énoncer nos objections. C'est pourquoi [30] nous les portons à partir de ces figures-là seulement ; car c'est dans celles-là seulement qu'on trouve des déductions contraires. En effet, nous avons vu que dans la figure moyenne il n'était pas possible de déduire affirmativement. De plus, l'objection au moyen de la figure intermédiaire demande davantage d'arguments : par exemple si on n'accorde pas que A est le cas pour B du fait que C ne suit pas de lui ; car cela est établi au moyen d'autres prémisses. [35] Or il ne faut pas dévier l'objection vers d'autres <sujets>, mais il faut avoir tout de suite une prémisse alternative manifeste. C'est pourquoi cette figure est la seule à partir de laquelle il n'y a pas de signe.

Et il faut examiner aussi ce qu'il en est des autres objections, comme celles que l'on tire des contraires, du semblable ou du plausible ; et aussi [70a] voir s'il est possible de tirer de la première figure une objection particulière, ou de tirer une objection négative de la figure intermédiaire.

Chapitre 27

L'enthymème et les signes

Le vraisemblable et le signe ne sont pas la même chose, mais le vraisemblable est une prémisses plausible (ce dont on sait qu'en règle générale cela se produit ou ne se [5] produit pas, que cela a lieu ou n'a pas lieu, voilà ce qui est vraisemblable : par exemple détester ceux qui vous en veulent, ou donner des marques d'affection à ceux que l'on aime) ; alors que le signe veut être une prémisses démonstrative, soit nécessaire, soit plausible : si en effet, lorsqu'un certain état de choses a lieu, un fait a lieu ; ou si, lorsqu'il se produit auparavant ou par la suite, le fait se produit, cet état de choses est le signe que le fait s'est produit ou qu'il a lieu.

L'enthymème, [10] donc, est une déduction à partir de propositions vraisemblables ou de signes ; mais le signe s'entend de trois façons, autant qu'il y a de <positions> du moyen terme dans les figures : soit comme dans la première figure, soit comme dans la figure intermédiaire, soit comme dans la troisième.

Par exemple, on montre qu'une femme est enceinte au moyen du fait qu'elle a du lait, à partir de la première figure. En effet, [15] le moyen terme est *avoir du lait* ; en A : *être enceinte* ; B = *avoir du lait* ; et en C : *femme*. Et on montre que « les sages sont hommes de bien (Pittacos, en effet, est un homme de bien) », par la dernière figure. En A : *être homme de bien* ; en B : *les sages*, en C : *Pittacos*. De fait, il est vrai d'appliquer aussi bien A que B à C (si ce n'est que l'on n'énonce pas l'une des affirmations parce qu'elle est bien connue, [20] alors qu'on pose l'autre). Et <quand on dit> qu'une femme est enceinte parce qu'elle est pâle, cela veut être une inférence selon la figure intermédiaire. En effet, puisque la pâleur est, pour celles qui sont enceintes, une conséquence de leur état, et qu'elle affecte aussi celle-ci, on estime qu'il est démontré qu'elle est enceinte. En A : *être pâle* ; en B : *être enceinte* ; en C : *femme*.

Si donc on énonce une seule prémisse, on a seulement [25] un signe ; mais si l'on pose en outre la seconde prémisse, on obtient une déduction, par exemple : « Pittacos est libéral ; en effet, les ambitieux sont libéraux ; or Pittacos est ambitieux. » Ou encore : « Les sages sont bons : en effet, Pittacos est bon ; or il est également sage. » De cette façon, donc, on obtient des déductions ; mais il faut préciser que celle qui se fait selon la première figure est [30] irréfutable si elle est vraie (en effet, elle est universelle), alors que celle qui se fait selon la dernière est sujette à être réfutée, quand bien même sa conclusion serait vraie, par le fait que la déduction n'est ni universelle ni appropriée au fait (en effet, si Pittacos est homme de bien, ce n'est pas pour cela que les autres sages doivent nécessairement l'être eux aussi) ; quant à celle qui se fait selon la figure intermédiaire, elle est toujours et de toute façon réfutable. [35] En effet, il n'y a jamais de déduction lorsque les termes sont disposés de cette façon : car ce n'est pas parce que la femme enceinte est pâle, et que celle que voici est pâle elle aussi, qu'il faut nécessairement que celle-ci soit enceinte.

Certes, il peut y avoir du vrai dans tous les types de signes, mais ils présentent les différences qu'on vient de dire.

[70b] Il faut donc, ou bien diviser le signe de cette façon, et considérer comme « preuve » le moyen terme de ces formes – en effet, on dit que la preuve, c'est ce qui nous fait savoir, or c'est surtout le moyen terme qui a cette capacité ; ou bien il faut appeler « signes » les inférences à partir des termes extrêmes, et « preuves » celles qui se font à partir du moyen terme [5] (en effet, l'inférence obtenue par la première figure est la plus généralement admise et la plus vraie).

Note sur la physiognomonie

L'art de la physiognomonie est possible si l'on accorde que le corps et l'âme changent ensemble, pour toutes les propriétés qui sont naturelles (en effet, il est bien possible qu'une âme instruite se trouve quelque peu changée en apprenant, [10] mais cette affection n'est pas de celles qui sont naturelles pour nous ; alors que les passions et les désirs, par exemple, sont au nombre de nos mouvements naturels). Si donc, outre cela, on accorde en même temps qu'une seule < affection du corps > soit signe d'une seule < affection de l'âme > ; et si < on accorde > que nous soyons capables de déterminer, pour un genre donné, l'affection et le signe qui lui sont propres, alors nous pourrions pratiquer la physiognomonie.

Car s'il y a une affection qui appartient en propre à un certain genre [15] indivisible, par exemple le courage pour les lions, il doit nécessairement exister aussi un certain signe de cette affection,

puisque nous avons posé par hypothèse que l'âme et le corps sont affectés ensemble ; admettons que ce soit le fait d'avoir de grandes extrémités (ce qui peut se trouver aussi dans d'autres genres – mais alors pas dans le genre tout entier). Car le signe est un propre en ce sens que c'est une affection propre d'un certain genre considéré dans son entier (et non pas, selon l'usage habituel du mot « propre », comme l'affection propre d'un seul genre). [20] Or cette affection pourra se trouver aussi dans un autre genre, c'est-à-dire que l'homme, ou tel autre animal, pourra être courageux. Il en portera donc le signe ; car nous avons dit qu'un trait unique est signe d'une affection unique. Si donc il en est ainsi, et si nous sommes en mesure d'observer de tels signes sur le cas des espèces animales qui possèdent en propre une certaine affection et une seule, chaque affection ayant son signe, [25] et s'il est vrai qu'il doit nécessairement y en avoir un seul, nous pourrions pratiquer la physiognomonie.

Mais si l'espèce considérée dans son entier possède deux propres (par exemple, si le lion est courageux et généreux), comment reconnâtrons-nous, parmi les signes qui accompagnent spécialement ces affections, quel signe est l'indice de quelle affection ? À moins que l'une et l'autre ne se retrouvent dans une autre espèce, mais non dans sa totalité, et que, dans ces espèces où chacun des deux traits se retrouve dans une partie, un animal présente l'un des signes et [30] non l'autre. Si en effet un animal qui est courageux, mais non généreux, présente tel des deux signes, il est clair que pour le lion aussi celui-ci sera le signe du courage.

Ainsi, l'art de la physiognomonie repose sur une déduction de première figure, dans laquelle le moyen terme se convertit avec le premier terme extrême, cependant qu'il s'étend au-delà du troisième terme, avec lequel il ne se convertit pas. Soit par exemple *le courage* = A, [35] en B : *avoir de grandes extrémités*, et C = *lion*. B est le cas pour tout ce pour quoi C est le cas (mais aussi pour d'autres) ; et A est le cas pour tout ce pour quoi B est le cas et non pour d'autres, mais cette dernière proposition se convertit ; et si on ne peut pas le faire, il n'y aura pas un signe unique pour une affection unique.

Seconds Analytiques

LIVRE I

Chapitre 1

Conditions de l'acquisition du savoir

[71a] Tout enseignement et tout apprentissage qui a lieu par un raisonnement procède d'une connaissance préexistante. Cela est manifeste pour qui considère tous les cas. En effet, les sciences mathématiques sont acquises de cette façon, ainsi que chacun des autres arts. [5] Mais il en est aussi de même à propos des raisonnements, aussi bien déductifs qu'inductifs. En effet, les uns et les autres produisent un enseignement par le biais de choses déjà connues, les premiers les admettant comme venant de gens qui se mettent d'accord, les seconds en prouvant l'universel par le fait que le particulier est clair. C'est aussi de la même manière que les arguments rhétoriques persuadent : ils le font, en effet, soit [10] par des exemples, ce qui est une induction, soit par des enthymèmes, ce qui, précisément, est un syllogisme.

Il y a deux manières selon lesquelles il est nécessaire d'avoir une préconnaissance. Pour certaines choses, il est nécessaire de saisir à l'avance qu'elles sont, pour d'autres il faut comprendre ce qu'est la chose dont on parle, pour d'autres il faut les deux ; par exemple que de toute chose il soit vrai de l'affirmer ou de la nier, il faut savoir à l'avance que c'est le cas ; pour « triangle », [15] qu'il signifie ceci ; pour l'unité c'est les deux, ce qu'elle signifie et qu'elle est. Car ce n'est pas de la même façon que chacune de ces choses est claire pour nous.

Il est possible de connaître quand certaines choses sont connues auparavant, et que les autres le sont au moment même où l'on acquiert cette connaissance, à savoir toutes celles qui se trouvent être sous un universel dont on a connaissance. En effet, que tout [20] triangle ait ses angles égaux à deux droits était connu auparavant, mais que cette figure inscrite dans un demi-cercle soit un triangle on l'a connu en même temps qu'on inférait la conclusion. Dans certains cas l'apprentissage se fait de cette façon, c'est-à-dire que ce n'est pas par le

moyen terme que l'extrême est connu : c'est le cas de tous les étants singuliers, c'est-à-dire qui ne se trouvent pas dits d'un certain substrat.

Avant d'avoir inféré [25] ou d'avoir un syllogisme, il faut peut-être dire que d'une certaine manière on connaît scientifiquement, et d'une autre manière non. Car ce dont on ne savait pas au sens absolu si cela existait, comment pouvait-on savoir au sens absolu que ses angles valent deux droits ? Mais il est clair que l'on connaît scientifiquement de cette façon : on connaît scientifiquement l'universel, mais on ne connaît pas scientifiquement au sens absolu. Autrement il s'ensuivrait la difficulté du *Ménon* : [30] soit on n'apprendra rien, soit on apprendra ce qu'on sait déjà.

En effet, il ne faut pas tenir le discours de ceux qui s'efforcent de résoudre le problème ainsi : « Est-ce que tu sais que toute dyade est paire ou non ? » À qui répond affirmativement, on produit une dyade qu'il ne savait pas exister, et donc pas non plus être paire. La solution qu'ils proposent est que l'on ne sait pas que toute dyade est paire, mais seulement ce qu'on sait être une dyade. Cependant, [71b] on sait ce dont on possède la démonstration et dont on a admis cette démonstration. Or la démonstration que l'on a admise ne porte pas sur tout ce dont on sait que c'est un triangle ou un nombre, mais au sens absolu sur tout nombre et tout triangle. Car on ne prend jamais une prémisses de ce genre : « ce que tu sais être un nombre » [5] ou « ce que tu sais être rectiligne », mais une prémisses portant sur tout nombre ou tout rectiligne.

Mais rien n'empêche, je pense, que ce que l'on apprend en un sens on le sache scientifiquement et en un sens on l'ignore, car ce qui est absurde c'est, non pas que l'on sache d'une certaine manière ce que l'on apprend, mais de supposer qu'on le connaisse de cette façon, à savoir en tant qu'on l'apprend et de la manière dont on l'apprend.

Chapitre 2

Le savoir scientifique

Nous pensons connaître scientifiquement chaque chose au sens absolu, et non pas [10] à la manière sophistique par accident, lorsque nous pensons connaître la cause du fait de laquelle la chose est, savoir que c'est bien la cause de la chose et que cette chose ne peut pas être autrement qu'elle n'est. Il est donc clair que le savoir scientifique est quelque chose de cette sorte ; en effet aussi bien ceux qui ne possèdent pas ce savoir que ceux qui le possèdent le montrent, les uns en pensant être dans une telle condition, et ceux qui possèdent ce savoir [15] en y étant effectivement, de sorte que ce dont il y a science au sens absolu, il est impossible qu'il soit autrement qu'il n'est.

S'il existe un autre genre du savoir scientifique, nous le dirons plus tard, mais nous disons aussi que connaître scientifiquement c'est savoir par démonstration. J'appelle « démonstration » un syllogisme scientifique, et j'appelle « scientifique » un syllogisme dont la possession fait que nous avons un savoir scientifique.

Les prémisses de la démonstration

Si, donc, le [20] savoir scientifique est bien ce que nous avons posé, il est nécessaire aussi que la science démonstrative procède de choses vraies, premières, immédiates, plus connues que la conclusion, antérieures à elle et causes de la conclusion. De cette manière¹, en effet, on aura aussi les principes appropriés à ce qui est prouvé. En effet, un syllogisme sera aussi possible sans ces propriétés, mais ce ne sera pas une démonstration, car il ne [25] produira pas de science.

Les prémisses doivent être vraies, parce qu'il n'est pas possible d'avoir un savoir scientifique de ce qui n'est pas, par exemple que la

diagonale est commensurable. <La démonstration doit procéder de prémisses> premières et indémontrables, parce que autrement on n'aura pas la science si l'on n'a pas de démonstration des prémisses ; car avoir un savoir scientifique de ce dont il y a démonstration non accidentelle, c'est en posséder la démonstration. Elles doivent être causes de la conclusion, mieux connues qu'elle [30] et lui être antérieures, causes parce que nous avons un savoir scientifique de quelque chose seulement quand nous en savons la cause, antérieures puisqu'elles sont causes, et déjà connues non seulement en étant saisies au second sens, mais aussi par le fait qu'on sait qu'elles sont. Par ailleurs, « antérieur » et « mieux connu » ont deux sens. En effet, ce n'est pas la même chose que « antérieur par nature » et « antérieur pour nous », [72a] ni que « mieux connu » et « mieux connu pour nous ». J'appelle « antérieur » et « mieux connu pour nous » ce qui est plus proche de la perception, alors que ce qui est antérieur et mieux connu absolument en est plus éloigné. Or ce qui est le plus universel en est le plus éloigné, alors que les particuliers en sont le plus proche [5] ; et ce sont des choses opposées entre elles. « De prémisses premières » c'est-à-dire de principes appropriés, car j'affirme que c'est la même chose qu'une prémisse première et un principe.

Un principe d'une démonstration est une proposition immédiate, et est immédiate celle à laquelle aucune autre n'est antérieure. Une proposition est l'une des deux sortes d'une énonciation, une seule chose étant dite d'une seule autre ; est dialectique celle [10] qui admet de la même manière n'importe laquelle des deux, démonstrative celle qui admet de manière déterminée l'une des deux parce qu'elle est vraie. Une énonciation est n'importe quelle partie d'une contradiction, une contradiction est une opposition qui n'a par soi aucun intermédiaire ; la partie d'une contradiction qui dit quelque chose de quelque chose est une affirmation, celle qui nie quelque chose de quelque chose est une négation.

D'un principe [15] immédiat d'un syllogisme je dis que c'est une thèse quand il n'est pas possible de le prouver, et qu'il n'est pas nécessaire que celui qui va apprendre quelque chose² le possède. Par contre celui dont il est nécessaire que celui qui va apprendre quoi que ce soit le possède, je l'appelle axiome ; car il existe des choses de ce genre, et c'est, en effet, principalement aux choses de ce genre que nous avons coutume de donner ce nom. De la thèse, une espèce est celle qui admet n'importe laquelle des sortes de l'énonciation, [20] je veux dire par exemple que quelque chose est ou que quelque chose n'est pas, et c'est une hypothèse ; une autre espèce, sans cela, est une définition. En effet, la définition est une thèse, car l'arithméticien pose que l'unité c'est l'indivisible du point de vue de la quantité ; or ce n'est

pas une hypothèse. En effet, ce qu'est une unité et qu'elle est, ce n'est pas la même chose.

[25] Mais puisqu'il faut à la fois être convaincu de la chose et la connaître par le fait de posséder un syllogisme du genre que nous appelons démonstration – et que ce syllogisme est tel du fait que ce sont ces choses dont il procède –, il est nécessaire non seulement de connaître à l'avance les prémisses premières, toutes ou certaines d'entre elles, mais aussi de les connaître mieux que les conclusions. Toujours, en effet, ce à cause de quoi une chose appartient à un sujet, appartient plus au sujet que celle-ci, [30] par exemple ce à cause de quoi nous aimons, cela est plus aimé que l'objet aimé. De sorte que si nous connaissons quelque chose et en sommes convaincus par des prémisses premières, nous les connaissons mieux et en sommes mieux convaincus, parce que c'est à cause d'elles que nous connaissons aussi les choses qui suivent et en sommes convaincus.

Il n'est pas possible d'être convaincu, plutôt que par des choses que l'on connaît, par des choses dont il se trouve que ni on les connaît, ni on est mieux disposé par rapport à elles que s'il se trouvait qu'on les connût³. Mais c'est ce qui arriverait [35] si aucun de ceux qui sont convaincus par démonstration n'avait de connaissance préalable. En effet, il est nécessaire d'être plus convaincu par les principes, par tous ou par certains d'entre eux, que par la conclusion.

Mais il faut que celui qui va avoir la science par démonstration non seulement connaisse mieux les principes que ce qui est prouvé et en soit plus convaincu, [72b] mais aussi que rien ne doit être plus convaincant ou mieux connu pour lui parmi les propositions opposées aux principes, à partir desquelles il y aurait un syllogisme donnant une conclusion opposée fausse⁴, puisqu'il faut que celui qui connaît scientifiquement au sens absolu soit inébranlable.

Chapitre 3

Réfutation de la régression à l'infini et de la démonstration circulaire

[5] Certains, donc, du fait qu'il faut connaître scientifiquement les prémisses premières, sont d'avis qu'il n'y a pas de science, certains autres sont d'avis qu'il y en a une, mais qu'il y a démonstration de toutes choses. Aucune de ces positions n'est ni vraie ni nécessaire.

En effet, ceux-là¹, supposant qu'il n'est pas possible de connaître autrement <que par démonstration>, estiment qu'on est conduit à l'infini sous prétexte qu'il n'est pas possible que nous connaissions scientifiquement les choses postérieures à cause des [10] antérieures parmi lesquelles il n'y aurait pas de prémisses premières, et en cela ils ont raison. Il est en effet impossible de traverser l'infini. Si l'on s'arrête et qu'il y a des principes, ils estiment qu'ils sont inconnaissables du fait qu'il n'y en a pas de démonstration, laquelle est, selon eux, la seule forme de savoir. Mais si il n'est pas possible de connaître les prémisses premières, il n'est pas possible non plus de connaître absolument et au sens propre ce qui en découle, mais on le connaît [15] hypothétiquement en supposant que ces prémisses sont vraies.

Les autres² sont d'accord avec les premiers en ce qui concerne le savoir scientifique : il procède seulement par démonstration, mais, disent-ils, rien n'empêche qu'il y ait démonstration de toutes choses, car il est possible qu'il y ait démonstration circulaire, c'est-à-dire réciproque.

Quant à nous, nous disons que toute science n'est pas démonstrative, mais au contraire que celle des immédiats ne les [20] démontre pas (et que cela soit nécessaire, c'est manifeste. Car s'il est nécessaire de connaître les antérieurs, c'est-à-dire ce d'où part la démonstration, et si on s'arrête à un moment, on a les immédiats, et il est nécessaire qu'ils soient indémontrés). C'est là ce que nous disons et nous disons qu'il y a non seulement science, mais aussi un principe de

science, par lequel nous connaissons les termes < ultimes > .

[25] Et qu'il soit impossible de démontrer, au sens absolu, en cercle, c'est clair s'il est vrai qu'il faille que la démonstration se fasse à partir de choses antérieures et mieux connues. Car il est impossible que les mêmes choses soient à la fois antérieures et postérieures aux mêmes choses, sinon de manière différente, à savoir en considérant les unes par rapport à nous, les autres absolument, manière précisément dont l'induction nous fait [30] connaître quelque chose. Mais s'il en est ainsi, le savoir au sens absolu n'aurait pas été correctement défini, mais sa définition serait double. Mais ne serait-ce pas plutôt que l'autre démonstration, celle qui se produit à partir de ce qui est plus connu pour nous, n'est pas démonstration au sens absolu ?

Ceux qui disent qu'il y a démonstration en cercle se trouvent conduits non seulement à ce que nous venons de dire, mais aussi à ne rien dire d'autre que « une chose est si elle est ». Mais, de cette façon, il est [35] facile de tout prouver. Or il est clair que c'est ce qui arrive si l'on prend trois termes (en effet, cela ne fait aucune différence de dire que l'on revient sur ses pas à travers beaucoup ou peu de termes, à travers peu ou deux). En effet, quand on a : si A alors nécessairement B, et si B alors C, alors si on a A on aura C. Si donc si A alors nécessairement B, et si B [73a] alors A (car c'est cela le raisonnement circulaire), disons que A est C. Le fait donc de dire que si B alors A, c'est dire que < si B > alors C, ce qui fait que si A alors C. Or C est la même chose que A. De sorte que ceux qui affirment qu'il existe une démonstration circulaire se trouvent ne rien dire [5] d'autre que si A alors A. Or de cette façon il est facile de tout prouver.

Mais cela n'est même possible que dans les cas de toutes les choses qui se suivent mutuellement comme le font les propres³. On a prouvé que si on pose une seule chose, il n'est jamais nécessaire que quelque chose de différent soit le cas (par une seule chose je veux dire qu'on pose soit un terme unique, soit une thèse unique), [10] alors qu'à partir de deux thèses premières au minimum, c'est possible, puisque c'est ce qui rend possible aussi de faire un syllogisme. Si donc A suit de B et de C, et que ceux-ci suivent l'un de l'autre, et aussi de A, il est aussi possible de prouver par réciprocation tout ce qui est demandé, dans la première figure, comme on l'a montré dans le traité du syllogisme. [15] On a aussi montré que dans les autres figures soit il n'y a pas de syllogisme, soit il ne concerne pas les prémisses qu'on a prises.

Mais dans le cas où il n'y a pas attribution réciproque, il n'est pas possible de prouver circulairement, de sorte que puisque les cas d'attribution réciproque sont rares, il est manifeste qu'il est à la fois vain et impossible de dire qu'il y a démonstration réciproque, et de ce

fait qu'il est impossible de dire **[20]** qu'il puisse y avoir démonstration de toutes choses.

Chapitre 4

Mais puisqu'il est impossible que soit autrement ce dont il y a science de manière absolue, l'objet de la science démonstrative sera nécessaire. Or est démonstrative la science que nous possédons par le fait de posséder une démonstration. Donc la démonstration est un syllogisme partant de prémisses nécessaires. Il faut donc déterminer [25] à partir de quelle sorte de choses il y a des démonstrations. Mais définissons d'abord ce que nous voulons dire par le « de tout », le « par soi » et l'universel.

Définition de l'expression « de tout »

Par « de tout » je veux dire ce qui ne s'applique pas à un cas sans s'appliquer à un autre, ni à un moment et pas à un autre, par exemple [30] si animal est dit de tout homme, et s'il est vrai de dire que ceci est un homme, il est vrai de dire aussi que c'est un animal, et s'il est le premier à tel instant, il est aussi le second, et s'il est vrai de dire que dans toute ligne il y a un point, il en va de même. En voici un signe : en effet quand nous sommes questionnés suivant le « de tout » c'est ainsi que nous soulevons des objections : si dans un cas, ou si à un moment l'attribution n'a pas lieu.

Définition du « par soi »

Est dit appartenir « par soi » à une chose tout ce qui lui appartient [35] comme élément de son « ce que c'est », par exemple la ligne appartient par soi au triangle, et le point à la ligne (en effet l'essence des seconds est constituée des premiers, et les premiers sont contenus dans l'énoncé qui dit ce que sont les seconds). On parle aussi d'appartenance « par soi » dans tous les cas où des choses

appartiennent à d'autres, lesquelles sont contenues dans la formule qui montre ce que sont les premières, par exemple le rectiligne et le courbe appartiennent par soi à la ligne, et l'impair et [40] le pair, le premier et le divisible, le carré [73b] et l'oblong appartiennent par soi au nombre. Et toutes ces choses contiennent dans la formule qui dit ce qu'elles sont, les unes « ligne », les autres « nombre ». De la même manière aussi dans les autres cas, je dis que les choses de cette sorte appartiennent par soi à chacun des sujets, mais toutes celles qui n'appartiennent à d'autres d'aucune de ces deux manières, je les appelle des accidents, [5] par exemple le cultivé ou le blanc pour l'animal.

De plus j'appelle « par soi » ce qui n'est pas dit d'un autre substrat, par exemple « le marchant » est « marchant » en étant quelque chose d'autre, et de même pour le blanc, par contre la substance, c'est-à-dire tout ce qui signifie un ceci, n'est pas ce qu'elle est en vertu du fait d'être quelque chose d'autre. J'appelle donc « par soi » les choses qui ne sont pas dites d'un substrat, et « accidents » celles qui sont dites d'un substrat.

[10] De plus, d'une autre façon, appartient par soi à chaque chose ce qui lui appartient du fait de soi, ce qui ne lui appartient pas du fait de soi est par accident, par exemple si la foudre a touché un promeneur, c'est un accident. Car la foudre n'a pas frappé à cause de la promenade, mais, disons-nous, c'est arrivé. Mais si c'est du fait de soi-même, c'est par soi, par exemple si un être meurt éborgné, alors sa mort est liée par soi à [15] l'éborgnement, parce qu'il meurt du fait qu'il est éborgné et non parce que sa mort coïncide avec le fait d'être éborgné.

Donc à propos des objets de science au sens absolu, ceux qui sont dits « par soi » de telle sorte qu'ils soient contenus dans les sujets dont ils sont prédiqués, ou que ces sujets les contiennent sont à la fois du fait d'eux-mêmes et par nécessité. En effet, il n'est pas possible qu'ils n'appartiennent pas à leurs sujets soit simplement soit sous la forme opposée, par exemple [20] le rectiligne et le courbe appartiennent à la ligne, et au nombre l'impair et le pair. En effet, le contraire est soit privation soit contradiction dans le même genre, par exemple le pair est le non-impair dans les nombres, dans la mesure où celui-là suit celui-ci. De sorte que, s'il est nécessaire d'affirmer ou de nier un attribut d'un sujet, il est aussi nécessaire que les attributs par soi appartiennent à leur sujet.

Définition de l'universel

[25] Ainsi donc voilà définis « de tout » et « par soi ». J'appelle

« universel » tout ce qui est attribut de tout le sujet, par soi et en tant que soi. Il est donc manifeste que tout ce qui est universel appartient nécessairement aux choses auxquelles il appartient. Or le par soi et le en tant que soi c'est la même chose, par exemple un point ou le rectiligne [30] appartiennent à la ligne par soi (car ils lui appartiennent en tant que ligne), et au triangle en tant que triangle appartient le fait d'avoir ses angles égaux à deux angles droits (car c'est par soi que le triangle a ses angles égaux à deux angles droits).

Quelque chose appartient universellement, chaque fois qu'il est prouvé d'un sujet quelconque et premier. Par exemple le fait d'avoir ses angles égaux à deux droits n'appartient pas universellement à la figure. Certes, il est possible de prouver [35] à propos d'une figure qu'elle a ses angles égaux à deux droits, mais pas pour n'importe quelle figure, et celui qui le montre ne se sert pas non plus de n'importe quelle figure ; car un carré est bien une figure, mais il n'a pas ses angles égaux à deux droits. Par ailleurs un isocèle quelconque a ses angles égaux à deux droits, mais pas à titre premier : le triangle est antérieur. Ainsi, la réalité quelconque [40] première dont on prouve qu'elle a ses angles égaux à deux droits, ou n'importe quelle autre propriété, c'est à cela à titre premier que l'attribut [74a] appartient universellement, et la démonstration de cela est par soi universelle, alors que la démonstration concernant les autres sujets ne l'est que d'une certaine manière, pas par soi, pas plus que la démonstration que l'isocèle a ses angles égaux à deux droits n'est par soi universelle, mais elle l'est pour un sujet plus étendu.

Chapitre 5

Trois erreurs sur la démonstration universelle

Mais il ne faut pas se dissimuler que souvent il arrive qu'on se trompe [5] en ce sens que ce qui est prouvé n'appartient pas à titre premier universellement au sujet, à la manière dont il nous semble qu'il est prouvé universellement à titre premier. Nous commettons cette erreur, soit quand on ne peut rien prendre de plus haut en dehors du particulier ou des cas particuliers ; soit quand une telle classe existe, mais qu'elle n'a pas de nom, s'appliquant à des choses qui diffèrent par la forme ; soit quand le tout à propos duquel nous prouvons se trouve être pris de façon partielle [10] (car la démonstration portera sur les objets partiels, et elle concernera tous les cas, mais elle ne sera pourtant pas la démonstration universelle de ce genre premier. Je dis qu'une démonstration est celle de ce genre premier en tant que tel, quand elle est démonstration universelle de ce genre en tant que premier).

Ainsi, si on prouvait que des perpendiculaires à une droite ne se coupent pas, on pourrait penser qu'on a la démonstration de cela parce qu'elle [15] s'applique à toutes les perpendiculaires, mais il n'en est pas ainsi, puisque ce n'est pas parce que les angles sont égaux de cette manière que cela se passe, mais dans la mesure où ils sont égaux de n'importe quelle manière.

Et s'il n'existait pas d'autre triangle que l'isocèle, c'est en tant qu'isocèle qu'on penserait que <la propriété d'avoir ses angles égaux à deux droits> lui appartient.

Quant à la proportion, qu'elle soit convertible en ce qui concerne les nombres, les lignes, les volumes ou les temps, comme on l'a déjà prouvé à part pour chacune de ces réalités, assurément il est [20] possible de le montrer par une démonstration unique à propos de toutes. Mais du fait que toutes ces réalités – nombres, longueurs, temps, volumes – n'ont pas reçu un nom unique, mais qu'elles diffèrent

les unes des autres par la forme, on les a prises séparément. Mais à présent¹ on le montre universellement. En effet, ce qui est supposé appartenir universellement à l'objet, ne lui appartient plus en tant que lignes ou que nombres, mais en tant que « ceci ».

Ce qu'est connaître universellement

[25] C'est pourquoi, même si l'on prouvait pour chaque triangle, par une démonstration unique² ou par une démonstration différente pour chacun, que chacun a ses angles égaux à deux droits, l'équilatéral, le scalène et l'isocèle à part, on ne saurait pas encore que le triangle a la somme de ses angles égale à deux droits, sinon d'une manière sophistique, ni que cela s'applique au triangle universellement, même s'il n'existe aucun autre triangle [30] en dehors de ceux-ci. Car on ne le sait pas en tant que c'est un triangle, ni de tout triangle, sinon numériquement ; mais selon la forme on ne le sait pas de tout triangle, même s'il n'y en avait aucun que l'on ne connût pas³.

Quand donc ne connaît-on pas universellement, et quand connaît-on absolument ? Il est clair que l'on connaîtrait absolument <qu'avoir ses angles égaux à deux droits appartient à l'équilatéral> si c'était la même chose d'être un triangle et d'être équilatéral, ou d'être chacune des sortes de triangle, ou toutes. Mais s'ils ne sont pas une seule même chose mais des choses différentes, [35] et que la propriété appartienne à l'équilatéral en tant que triangle, nous ne la connaissons pas. Lui appartient-elle en tant que triangle ou en tant qu'isocèle ? et quand lui appartient-elle à titre premier ? et à quoi la démonstration s'applique-t-elle universellement ? Il est clair que la propriété appartient à un terme premier quand les autres ont été enlevés. Par exemple avoir ses angles égaux à deux droits appartiendra au triangle isocèle de bronze, mais cela est vrai même quand le fait d'être de bronze [74b] et celui d'être isocèle ont été enlevés ; par contre pas quand la figure ou son périmètre ont été enlevés. Mais ils ne sont pas premiers. Qu'est-ce qui est donc premier ? Si c'est « triangle », c'est en vertu de cela que la propriété appartient aussi aux autres, et c'est à cela que la démonstration s'applique universellement.

Chapitre 6

Les prémisses scientifiques sont par soi

[5] Si donc la science démonstrative part de principes nécessaires (car ce qu'on connaît scientifiquement ne peut pas être autre qu'il est), et si les attributs par soi des choses sont nécessaires (car les uns appartiennent au « ce que c'est » du sujet, pour les autres ce dont ils sont prédiqués appartient à leur « ce que c'est », et pour ceux-ci l'un des opposés [10] appartient nécessairement au sujet), il est manifeste que c'est à partir de certaines choses de ce genre que se fera le syllogisme démonstratif. En effet, tout appartient à un sujet soit de cette manière soit par accident, et les accidents ne sont pas nécessaires.

C'est donc ainsi qu'il faut s'exprimer, ou poser comme principe que la démonstration est nécessaire, c'est-à-dire que si quelque chose a été démontré, il n'est pas susceptible d'être autre qu'il [15] est. Il faut donc que le syllogisme démonstratif procède de prémisses nécessaires. En effet, il est possible de syllogiser à partir de prémisses vraies sans démontrer, mais à partir de prémisses nécessaires il n'est pas possible de le faire sans démontrer. Car c'est justement là un trait de la démonstration.

Un signe que la démonstration se fait à partir de prémisses nécessaires c'est que les objections que nous portons contre ceux qui pensent démontrer [20] consistent à dire qu'il n'y a pas de nécessité dans leurs prémisses, si nous pensons que, soit en général soit pour les besoins de l'argument, il peut en aller autrement.

Il est clair aussi à partir de cela qu'il faut être simple d'esprit pour penser qu'on prend les principes correctement si les prémisses sont des opinions valables fussent-elles vraies, par exemple les sophistes qui prennent comme principe que savoir c'est avoir la science¹. Car l'opinion valable ou non n'est pas un principe, [25] mais ce qui l'est c'est le terme premier du genre à propos duquel on démontre. Et toute

prémisse vraie n'est pas appropriée.

Qu'il faille que le syllogisme procède de prémisses nécessaires, c'est manifeste aussi à partir de ce qui suit. En effet, si, alors qu'il y a une démonstration, on ne peut rendre compte de la cause, on n'a pas la science : si l'on avait A appartenant nécessairement à C, mais B, le moyen terme par lequel [30] la démonstration s'est faite n'appartenant pas nécessairement aux autres termes, on ne connaîtrait pas le pourquoi. En effet, la conclusion ne serait pas vraie du fait du moyen terme, car il serait possible que celui-ci ne soit pas <attribué aux autres termes>, alors que la conclusion est nécessaire.

De plus, si on ne connaît pas maintenant une chose alors qu'on en possède la raison et qu'on continue d'être, la chose continuant d'être, et qu'on ne l'a pas oubliée, c'est qu'on ne la connaissait pas auparavant. Mais le moyen terme peut avoir péri, s'il n'est pas [35] nécessaire, de sorte qu'on possédera la raison de la chose en continuant d'être, la chose continuant d'être, et pourtant on ne connaît pas. Donc on ne connaissait pas non plus la chose auparavant. Et même si le moyen terme n'a pas péri, mais qu'il est possible qu'il périsse, cette conséquence sera possible et pourra être. Mais il est impossible que, dans ces conditions, on possède le savoir.

[75a] Quand donc la conclusion est nécessaire, rien n'empêche que le moyen terme par lequel on prouve ne soit pas nécessaire (il est possible, en effet, de déduire le nécessaire même de prémisses non nécessaires, comme on déduit aussi le vrai de prémisses non vraies). Mais quand le moyen terme est nécessaire, [5] la conclusion elle aussi est nécessaire, comme de prémisses vraies vient toujours du vrai (soit en effet A dit nécessairement de B, et celui-ci de C ; il est alors nécessaire aussi que A appartienne à C). Quand la conclusion n'est pas nécessaire, le moyen terme lui non plus ne peut pas être nécessaire (soit en effet A n'appartenant pas nécessairement [10] à C, alors qu'il appartient nécessairement à B, et que celui-ci appartient nécessairement à C ; donc A appartiendra nécessairement à C, alors que ce n'était pas le cas par hypothèse).

Ainsi, puisque, si l'on connaît quelque chose de manière démonstrative, il faut que cela appartienne nécessairement à un sujet, il est clair qu'il faut aussi que la démonstration ait lieu par un moyen terme nécessaire. Autrement, on ne connaîtra scientifiquement ni la raison pour laquelle la chose est nécessairement, ni le fait qu'elle l'est, [15] mais soit on croira qu'on le sait alors qu'on ne le sait pas (si on prend comme nécessaire ce qui n'est pas nécessaire), soit on ne le croira même pas (aussi bien si l'on sait que la chose est par l'intermédiaire de moyens termes, que si l'on en sait le pourquoi par l'intermédiaire de propositions immédiates).

Il n'y a démonstration que des attributions par soi et non des attributions accidentelles

Des accidents qui ne sont pas par soi – au sens où « par soi » a été défini –, il n'y a pas de science démonstrative. En effet, il n'est pas [20] possible de prouver nécessairement la conclusion ; car l'accident peut ne pas appartenir à son sujet (c'est, en effet, d'un accident de ce genre que je parle). À vrai dire on pourrait peut-être se demander dans quel but il faut s'interroger sur cela, si la conclusion n'est pas nécessaire. Car cela ne ferait aucune différence si, après avoir posé n'importe quelle question, on affirmait la [25] conclusion. Mais il faut poser des questions non pas parce que ce qui découle des points demandés sera nécessaire, mais parce qu'il est nécessaire pour quiconque affirme les prémisses d'affirmer la conclusion, et de l'affirmer avec vérité si elles sont vraies.

Mais puisque dans chaque genre appartiennent nécessairement au sujet tous les attributs qui lui appartiennent par soi et en tant que chaque genre est tel, il est manifeste que [30] les démonstrations scientifiques concernent ces attributs par soi et partent de prémisses de cette sorte. En effet, les accidents ne sont pas nécessaires, de sorte qu'on ne saurait pas pourquoi il est nécessaire que la conclusion soit vraie, même si l'attribution se fait toujours, mais pas par soi, par exemple pour les syllogismes par signes. En effet, on ne connaîtra pas comme étant par soi ce qui est par soi, ni le pourquoi [35] (savoir le pourquoi c'est savoir par la cause). Donc le moyen terme doit appartenir de soi au troisième terme et le premier doit appartenir de soi au moyen terme.

Chapitre 7

La démonstration reste dans un même genre

Il n'est donc pas possible de prouver en venant d'un autre genre, par exemple ce qui est géométrique par l'arithmétique. Car il y a trois choses dans les [40] démonstrations : l'une est ce qui est démontré, la conclusion (c'est-à-dire ce qui appartient par soi à un certain genre), une autre les axiomes (les axiomes étant ce d'où part la démonstration), la troisième le genre sous-jacent [75b], dont la démonstration met en évidence les propriétés et plus précisément les accidents par soi.

Les axiomes d'où part la démonstration peuvent assurément être les mêmes, mais dans le cas de ce dont le genre est différent, comme c'est le cas pour l'arithmétique et la géométrie, il n'est pas possible d'appliquer la démonstration arithmétique aux [5] propriétés des grandeurs, à moins que les grandeurs ne soient des nombres. En quel sens cela est possible dans certains cas, on le dira plus tard.

La démonstration arithmétique a toujours pour genre celui à propos duquel la démonstration a lieu, et il en est de même pour les autres démonstrations. De sorte qu'il est nécessaire que le genre soit le même, soit absolument, soit d'une certaine façon, si la démonstration doit passer d'une science à l'autre. [10] Et que ce soit impossible autrement, c'est clair. C'est en effet du même genre que viennent les extrêmes et les moyens termes, car s'ils ne sont pas des attributions par soi ils seront des attributions par accident.

C'est pourquoi il n'est pas possible de prouver par la géométrie qu'il y a une science unique des contraires, ni même que deux cubes font un cube. Il n'est pas possible non plus de démontrer ce qui relève d'une science par une autre science, à moins [15] qu'elles soient dans une relation telle que l'une soit subordonnée à l'autre, comme l'optique l'est par rapport à la géométrie et l'harmonique par rapport à l'arithmétique. On ne peut pas non plus démontrer par la géométrie

une propriété qui appartient aux lignes, mais pas en tant que lignes ni en tant que venant de principes appropriés, par exemple si la droite est la plus belle des lignes, ou si elle est contraire à la courbe ; car cela leur appartient non pas en vertu [20] de leur propre genre, mais en vertu de quelque chose de plus large.

Chapitre 8

La démonstration porte sur des choses éternelles

Il est manifeste aussi que, si les prémisses à partir desquelles se fait le syllogisme sont universelles, il est nécessaire que la conclusion d'une telle démonstration – c'est-à-dire la démonstration prise au sens absolu – soit éternelle. De ce qui est périssable il n'y a donc pas de démonstration ni de science [25] au sens absolu, mais en quelque sorte par accident, parce que le prédicat n'est pas attribué au sujet universellement mais à certains moments et d'une certaine manière. Quand c'est le cas, il est nécessaire que l'une des prémisses soit non universelle et périssable – périssable parce que si elle l'est la conclusion le sera aussi, non universelle parce que tel de ses prédicats sera le cas et tel autre non –, de sorte qu'on n'a pas un [30] syllogisme prouvant quelque chose universellement, mais que quelque chose est le cas à un moment donné.

Il en va aussi de même des définitions, puisqu'une définition est soit le principe d'une démonstration, soit une démonstration différant par la position, soit une sorte de conclusion d'une démonstration.

Quant aux démonstrations et aux sciences se rapportant aux choses qui se produisent souvent, par exemple l'éclipse de Lune, il est clair que, en tant qu'elles concernent un objet de ce type, elles existent toujours, [35] mais, en tant que leurs objets n'existent pas toujours, elles sont particulières. Et il en va des autres cas comme de celui de l'éclipse.

Chapitre 9

Les principes doivent être appropriés

Puisqu'il est manifeste qu'il n'est pas possible que chaque chose soit démontrée sinon à partir des principes de cette chose, si ce qui est démontré lui appartient en tant que telle, le savoir scientifique ne consiste pas à prouver à partir de prémisses seulement vraies, indémontrables [40] et immédiates. Car dans ces conditions il serait possible de prouver à la manière dont Bryson prouvait la quadrature du cercle. En effet, les raisonnements de ce genre prouvent selon quelque chose de commun qui appartiendra en outre à quelque chose d'autre ; c'est pourquoi [76a] les raisonnements en question s'appliquent aussi à d'autres objets qui ne sont pas de même genre. Donc on connaît la chose non pas en tant que telle, mais on la connaît par accident, sinon, en effet, la démonstration ne pourrait pas s'appliquer à un autre genre.

Nous avons un savoir de chaque chose qui n'est pas accidentel quand [5] nous la connaissons du fait du moyen terme en vertu duquel l'attribution a lieu, à partir des principes qui sont ceux de la conclusion, par exemple le fait d'avoir la somme de ses angles égale à deux droits, <nous avons un savoir non accidentel du fait que cette propriété appartient à un sujet si nous savons> à quel sujet ladite propriété appartient par soi, à partir des principes de ce sujet. De sorte que si cette propriété appartient par soi à ce à quoi elle appartient, il est nécessaire que le moyen terme soit dans le même genre que la propriété et le sujet. Si ce n'est pas le cas, mais que c'est comme [10] les propositions de l'harmonique démontrées par l'arithmétique, en fait ces propositions sont prouvées de la même manière, avec pourtant une différence. Le fait, en effet, est l'objet de la première science (car le genre sous-jacent est différent), alors que le pourquoi est l'objet de la science supérieure, de laquelle les propriétés relèvent par soi. De sorte qu'à partir de cela aussi il est manifeste qu'il n'est pas possible de

démontrer au sens absolu chaque chose sinon à partir des [15] principes de la chose. Mais les principes de ces sciences ont quelque chose de commun.

Les principes propres sont indémontrables

Mais, si cela est manifeste, il est aussi manifeste qu'il n'est pas possible de démontrer les principes propres de chaque chose, car les autres principes seraient principes de toutes choses, et la science de ces principes serait éminemment science de toutes choses. En effet, celui qui connaît à partir des causes supérieures sait mieux ; car on [20] connaît à partir de choses antérieures quand on connaît à partir de causes non causées. De sorte que si l'on connaît mieux ou même parfaitement, cette science elle aussi sera meilleure ou même parfaite. Mais la démonstration ne s'applique pas à un autre genre, si ce n'est, comme on l'a dit, les démonstrations géométriques aux propriétés mécaniques ou optiques, et les démonstrations arithmétiques aux propriétés [25] harmoniques.

Il est difficile de savoir si l'on connaît ou pas, car il est difficile de savoir si l'on connaît à partir des principes de chaque chose ou non, ce qui est proprement savoir. Mais nous pensons que si nous possédons un syllogisme avec des prémisses vraies et premières nous avons un savoir scientifique. Or ce n'est pas le cas, mais [30] il faut que les conclusions soient de même genre que les prémisses.

Chapitre 10

Les principes dans chaque genre

J'appelle « principes » dans chaque genre ceux dont on ne peut pas prouver qu'ils sont le cas. Ce que, donc, signifient aussi bien les notions premières que celles qui en viennent, on l'admet, mais qu'ils sont, pour les principes il est nécessaire de l'admettre, et pour les autres de les prouver. Par exemple ce que signifie l'unité, [35] ou ce que signifient le droit ou le triangle il est nécessaire de l'admettre, d'admettre que l'unité et la grandeur sont, et pour les autres choses de les prouver.

Des principes dont on se sert dans les sciences démonstratives les uns sont propres à chaque science, les autres sont communs, mais communs par analogie, puisque, en fait, on s'en sert dans la mesure où ils fonctionnent dans le genre qui tombe sous la science considérée. [40] Sont des principes propres, par exemple que « une ligne soit telle » et que « le droit soit tel », alors que sont des principes communs par exemple « si l'on retranche des choses égales de choses égales, les restes sont égaux ». Mais chacun de ceux-ci convient dans la mesure où il fonctionne dans le genre. En effet, il produira le même résultat [76b] même si on ne le prend pas comme s'appliquant à tout, mais seulement aux grandeurs, ou, pour l'arithméticien, aux nombres.

Sont aussi principes propres des choses dont on admet qu'elles sont et dont la science considère les attributs par soi, par exemple l'arithmétique admet l'existence des unités, [5] la géométrie celle des points et des lignes. Ces choses, en effet, on admet à la fois qu'elles sont et qu'elles sont telles. Par contre, leurs propriétés par soi, on admet ce que chacune d'entre elles signifie, par exemple l'arithmétique admet ce que signifie le pair, l'impair, le carré ou le cube, ou la géométrie l'irrational, la ligne brisée ou la ligne oblique ; par contre, qu'ils [10] sont, on le prouve à travers les notions communes et à partir de ce qui a déjà été démontré. Et l'astronomie fait de même.

Les trois éléments de la science démonstrative

Toute science démonstrative, en effet, tourne autour de trois choses : les choses dont on pose qu'elles sont (elles constituent le genre dont la science examine les propriétés qui sont par soi), ce qu'on appelle les axiomes communs, notions premières à partir desquelles on démontre, [15] et, troisièmement, les propriétés, dont on admet ce que chacune signifie.

Rien n'empêche, néanmoins, que certaines sciences négligent certaines de ces composantes, par exemple en n'ayant pas à poser que le genre est s'il est manifeste qu'il est (car il n'est pas clair de la même manière que le nombre est et que le froid et le chaud sont), et en n'ayant pas à admettre ce que les propriétés signifient si elles sont claires. [20] De la même manière, dans le cas des notions communes, il n'y a pas non plus à admettre ce que signifie « retrancher des choses égales de choses égales », parce que c'est bien connu. Mais il n'empêche que, par nature, ces éléments sont trois : ce à propos de quoi l'on prouve, ce que l'on prouve, ce à partir de quoi l'on prouve.

Hypothèses, postulats, termes

Ce qui est nécessairement du fait de soi-même et qu'on doit nécessairement tenir pour vrai du fait de soi-même, n'est ni une hypothèse ni un postulat. En effet, la démonstration ne concerne pas le discours extérieur, [25] mais celui qui a lieu dans l'âme, puisque c'est la même chose pour le syllogisme. En effet, il est toujours possible de s'opposer au discours extérieur, mais pas toujours au discours intérieur. Ce que donc, bien qu'étant démontrable, on admet soi-même sans démonstration, cela si on l'admet alors que l'élève le tient pour vrai, on en fait l'hypothèse, et il ne s'agit pas d'une hypothèse au sens absolu, mais [30] seulement d'une hypothèse relative à l'élève. Si, par contre, on admet la même position lorsque l'élève ne possède aucune opinion ou même s'il possède une opinion contraire, on fait un postulat. Et c'est en cela que l'hypothèse et le postulat diffèrent ; en effet un postulat va contre l'opinion de l'élève, ou c'est ce qu'on admet et dont on se sert sans le démontrer alors qu'il est démontrable.

[35] Donc les termes ne sont pas des hypothèses (car ils ne disent pas que quelque chose est ou n'est pas ceci), mais les hypothèses font partie des prémisses, alors que les termes doivent seulement être saisis. Or cela n'est pas le cas d'une hypothèse (sauf à dire que même entendre quelque chose c'est en faire l'hypothèse), mais pour les

hypothèses, quand elles sont le cas, par ce fait même, les conclusions se trouvent être le cas.

Le géomètre ne prend pas des [40] hypothèses fausses, comme certains l'ont prétendu, disant qu'il ne faut pas se servir du faux, et que pourtant le géomètre dit faux en disant qu'une ligne a un pied de longueur, alors qu'elle n'a pas un pied de longueur, ou que la ligne tracée est droite alors qu'elle n'est pas droite. [77a] Mais le géomètre ne tire aucune conclusion du fait que c'est cette ligne dont lui-même parle, mais il en tire de ce que ces figures rendent clair.

De plus, aussi bien tout postulat que toute hypothèse est soit universel soit particulier, alors que les termes ne sont ni l'un ni l'autre.

Chapitre 11

Nul besoin des Formes platoniciennes

[5] Il n'y a donc nulle nécessité à ce qu'il y ait de Formes autrement dit un Un à part du multiple pour qu'il y ait une démonstration ; il est vrai de dire, en revanche, qu'il est nécessaire qu'une chose appartienne à plusieurs autres, car il n'y aurait pas d'universel si ce n'était pas le cas. Or si l'universel n'existe pas, il n'y aura pas de moyen terme, et, en conséquence, pas de démonstration non plus. Il faut donc qu'il y ait quelque chose d'un et d'identique qui appartienne à plusieurs choses de manière non homonyme.

Dans quelle mesure les principes communs s'appliquent

[10] Qu'il n'est pas possible d'affirmer et de nier en même temps, aucune démonstration ne l'admet¹, à moins qu'il faille aussi prouver la conclusion de cette manière.

Mais on prouve en admettant qu'il est vrai d'affirmer le premier terme du moyen terme, mais que le nier n'est pas vrai. Mais il n'y a pas de différence si l'on admet que le moyen terme est et n'est pas, et de même pour [15] le troisième terme². Car s'il était accordé une chose dont il est vrai de dire que c'est un homme et si c'était aussi vrai de dire que c'est un non-homme, si seulement, d'un autre côté, il est vrai de dire que l'homme est un animal et non un non-animal, il sera alors vrai de dire que Callias, même s'il est aussi non-Callias, sera néanmoins un animal et non un non-animal. Et la cause de cela c'est que le premier terme est dit non seulement du moyen terme, mais aussi d'un [20] autre du fait qu'il appartient à plusieurs choses, de sorte que, même si le moyen terme est à la fois une même chose et pas une même chose, cela ne fait aucune différence concernant la

conclusion.

Le fait que tout est soit affirmé soit nié, la démonstration par l'absurde l'admet, et cela pas toujours de manière universelle, mais dans la mesure où c'est suffisant, or c'est suffisant quand cela s'applique au genre. Par « au genre », je veux dire [25] le genre sur lequel portent les démonstrations, comme on l'a déjà dit plus haut.

Toutes les sciences communiquent entre elles suivant les propositions communes (j'appelle « communes » celles dont on se sert comme points de départ des démonstrations, et non pas ce sur quoi la démonstration porte, ni ce qui est démontré), et la dialectique communique avec toutes les sciences, surtout si une <des formes de la dialectique> s'efforce de [30] prouver de manière universelle les propositions communes, comme « que tout est soit affirmé soit nié », ou que « des égaux retranchés d'égaux donnent des égaux », et certaines choses de ce genre. Mais la dialectique ne porte pas sur des choses déterminées de cette façon, et ne porte même pas sur un genre unique déterminé ; car alors elle ne serait pas interrogative. En effet, il n'est pas possible d'interroger quand on démontre parce que, des opposés étant donnés, on ne prouve pas la même chose à partir d'eux. On a montré cela dans le traité [35] sur le syllogisme.

Chapitre 12

Rôle scientifique de l'interrogation

Si, pourtant, c'est la même chose qu'une interrogation syllogistique et une prémisses consistant en l'un des membres d'une contradiction, et si, concernant chaque science, il y a des prémisses à partir desquelles le syllogisme qui concerne chaque science est produit, il y aura une certaine interrogation scientifique <utilisant les prémisses> à partir desquelles est produit le syllogisme propre concernant chacune des sciences. [40] Il est donc clair que toute interrogation ne sera pas géométrique ou médicale, et de même pour les autres sciences, mais seulement celle qui utilise les prémisses à partir [77b] desquelles on démontre l'une des choses sur lesquelles porte la géométrie ou celles que l'on démontre à partir des mêmes prémisses que la géométrie, comme les choses de l'optique. De même aussi dans les autres cas. Et concernant ces choses sur lesquelles porte la géométrie il faut aussi en rendre compte à partir des principes et conclusions géométriques, [5] mais concernant les principes, ce n'est pas au géomètre en tant que géomètre d'en rendre compte ; et il en est de même dans les autres sciences. Il ne faut donc ni poser à chaque savant toute question, ni que le savant décide de toute question qui lui est posée concernant chaque chose, mais seulement celles qui sont enfermées dans sa science.

Si on argumente de cette manière avec un géomètre en tant que géomètre, [10] il est manifeste aussi que cela est correct si l'on prouve quelque chose à partir de ces bases, et que si ce n'est pas le cas, ce n'est pas correct. Il est par ailleurs clair que dans ce dernier cas on ne réfute pas un géomètre, si ce n'est par accident ; de sorte que ce ne sera pas parmi les gens étrangers à la géométrie qu'il faut argumenter à propos de la géométrie. En effet, celui qui argumente de manière erronée passerait alors inaperçu. Et il en est aussi de même pour les autres [15] sciences.

Ignorance, erreur, paralogisme

Mais puisqu'il existe des questions géométriques, est-ce qu'il en existe aussi de non géométriques ? Et parallèlement pour chaque science, selon quelle sorte d'ignorance y a-t-il des questions géométriques ? Et le syllogisme qui se fait selon l'ignorance est-ce le syllogisme qui vient de prémisses [20] opposées au vrai, ou paralogisme, et qui est pourtant selon la géométrie, ou est-ce celui qui vient d'un autre art ? Par exemple l'interrogation musicale est non géométrique par rapport à la géométrie, alors qu'estimer que les parallèles sont sécantes est d'une certaine manière géométrique, et d'une autre manière non géométrique. Car cette expression, comme l'expression « non rythmique », se prend en deux sens : [25] quelque chose est non géométrique en un sens par le fait qu'il n'a rien de géométrique, en un autre sens par le fait qu'il l'a de manière erronée. Et c'est cette dernière ignorance, à savoir celle qui vient de tels principes qui est contraire à la science.

En mathématiques, le paralogisme n'est pas possible de la même manière, parce que c'est toujours le moyen qui est ambigu. En effet, un terme est affirmé de tout le moyen terme et celui-ci, à son tour, est affirmé [30] de tout l'autre terme (mais on n'applique pas « tout » au prédicat), or il est possible de voir cela par la pensée, alors que dans les discours on ne les décèle pas : « Est-ce que tout cercle est une figure ? », si on le trace c'est clair ; mais alors « les poèmes épiques sont-ils un cercle » ; il est manifeste que cela n'est pas le cas.

Il ne faut pas adresser une objection à un raisonnement si la prémisse que nous lui opposons est [35] inductive. En effet, puisqu'il n'y a pas de prémisse qui ne s'applique à plusieurs cas (car alors elle ne s'appliquerait pas à tous les cas, or le syllogisme vient de prémisses universelles), il est clair qu'il n'y a pas non plus d'objection de ce type. En effet, les mêmes propositions sont prémisses et objections, car celle qui est adressée comme une objection peut devenir une prémisse, soit démonstrative, soit dialectique.

[40] D'autre part, il arrive à certains d'argumenter de manière non syllogistique du fait qu'ils prennent <comme moyens termes> les conséquents des deux autres termes, c'est par exemple ce que Cæneus fait lui aussi [78a] quand il dit que le feu se développe en rapport multiple. En effet, il dit que le feu se développe rapidement aussi bien que ce rapport. Mais raisonner ainsi ce n'est pas faire un syllogisme : c'en serait un si le rapport multiple suivait du rapport qui se développe le plus rapidement, et si le rapport qui se développe le plus rapidement dans son mouvement suivait du feu.

[5] Parfois, donc, il n'est pas possible de faire un syllogisme à partir

de prémisses ainsi prises, parfois c'est possible mais on ne le voit pas. S'il était impossible de démontrer le vrai à partir du faux, faire des analyses serait facile. Car il y aurait nécessairement conversion. Soit, en effet, A qui est le cas, et que du fait que A soit le cas certaines choses, disons B, soient le cas, dont je sais qu'elles sont effectivement le cas. À [10] partir de B, je démontrerai donc que A est le cas. Or la conversion a plutôt lieu en mathématique, parce qu'on n'y admet rien d'accidentel (c'est encore une différence avec les discussions dialectiques), mais <seulement> des définitions.

Les syllogismes ne se développent pas par addition de moyens termes, mais par le fait d'admettre [15] des prémisses supplémentaires, par exemple A se dit de B, B de C, et C à son tour de D, et cela à l'infini. Ils se développent aussi de façon latérale, par exemple A se dit à la fois de B, de C et de E, par exemple appelons A un nombre fini ou infini, B le nombre impair fini, C un nombre impair. Donc A se dit [20] de C. Et soit D le nombre fini pair et E le nombre pair. On a donc : A se dit de E.

Chapitre 13

Différence entre la connaissance du fait et celle du pourquoi

Connaître scientifiquement le fait et le pourquoi sont des choses différentes.

Différence à l'intérieur d'une même science

C'est le cas d'abord dans la même science, et cela de deux manières ; la première, dans le cas où le syllogisme ne se fait pas par des prémisses immédiates (car on [25] ne saisit pas la cause première, or la science du pourquoi se fait selon la cause première) ; dans la seconde, le syllogisme se fait bien par des prémisses immédiates, cependant pas par la cause mais par le plus connu des termes qui se réciproquent. En effet, rien n'empêche que des deux termes de la prédication ce soit parfois celui qui n'est pas cause qui soit le mieux connu, de sorte que c'est par lui que se fait la [30] démonstration. Par exemple quand on démontre que les planètes sont proches par le fait qu'elles ne scintillent pas. Soit C « les planètes », B « ne pas scintiller », A « être proche ». Il est, de fait, vrai d'affirmer B de C, car les planètes ne scintillent pas, mais aussi A de B, car ce qui ne scintille pas est proche. Admettons cette dernière proposition par induction [35], ou par la perception. Il est donc nécessaire que A appartienne à C, de sorte qu'on a démontré que les planètes sont proches. C'est donc là un syllogisme non pas du pourquoi mais du fait, car ce n'est pas parce qu'elles ne scintillent pas que les planètes sont proches, mais parce qu'elles sont proches qu'elles ne scintillent pas. Mais il se peut aussi que l'on montre ceci par cela, et l'on aura [40] la démonstration du pourquoi. Par exemple soit C « les planètes », B [78b] « être proche », A « ne pas scintiller ». Alors B appartient encore à C, de sorte que A,

« ne pas scintiller », appartient à la fois à C et à B. Et on a le syllogisme du pourquoi ; en effet, on a pris la cause première. Autre exemple : la façon dont on démontre [5] la sphéricité de la Lune par ses augmentations. En effet, si ce qui augmente de cette manière est sphérique, et que la Lune augmente de cette manière, il est manifeste qu'elle est sphérique. De cette manière c'est le syllogisme du fait qui a été produit, mais si le moyen terme est placé à l'inverse, on a un syllogisme du pourquoi, car ce n'est pas du fait de ses augmentations qu'elle est sphérique, mais c'est parce qu'elle est sphérique qu'elle [10] subit de tels accroissements : C « la Lune », B « être sphérique », A « les augmentations ».

Mais dans les cas où les moyens termes ne se réciproquent pas, et où le terme le mieux connu n'est pas la cause, c'est le fait qui est montré et non le pourquoi. De plus, il en est de même dans les cas où le moyen terme est posé en dehors des extrêmes, car dans ces cas aussi il y a démonstration du fait et non du pourquoi. [15] En effet, on ne dit pas la cause. Par exemple : pourquoi le mur ne respire-t-il pas ? parce qu'il n'est pas un animal. Si c'était la cause du fait de ne pas respirer, alors « être un animal » devrait être la cause de « respirer », à savoir que si la négation est cause de la non-appartenance, l'affirmation l'est de l'appartenance (comme dans ce cas : si le déséquilibre des éléments chauds et froids est cause de la mauvaise santé, leur [20] équilibre est cause de la santé), et de même aussi si l'affirmation est cause de l'appartenance, la négation l'est de la non-appartenance. Mais dans le cas exposé, ce qui vient d'être dit n'arrive pas, car tout animal ne respire pas. Le syllogisme qui donne une cause de ce type se fait dans la deuxième figure. Par exemple soit A « animal », [25] B « respirer », C « le mur » ; A appartient donc à tout B (car tout ce qui respire est animal), mais n'appartient à aucun C, de sorte que B non plus n'appartient à aucun C ; donc le mur ne respire pas. Ces sortes de causes semblent être des propos qui cherchent trop loin, à savoir que l'on énonce le moyen trop éloigné [30], comme dans le dit d'Anacharsis selon lequel chez les Scythes il n'y a pas de joueur de flûte parce qu'ils n'ont pas de vignes.

Différence dans des sciences différentes

Telles sont donc les différences entre le syllogisme du fait et celui du pourquoi dans une même science selon la position des moyens termes¹. Mais le pourquoi diffère du fait d'une autre manière, [35] quand on considère chacun d'eux selon une science différente. Sont ainsi tous les cas qui incluent en eux un rapport de subordination, par exemple les choses de l'optique par rapport à la géométrie, les choses

de la mécanique par rapport à la stéréométrie, les choses de l'harmonique par rapport à l'arithmétique, les phénomènes célestes par rapport à l'astronomie. [40] Certaines de ces sciences sont presque synonymes, par exemple l'astronomie mathématique [79a] et l'astronomie nautique, l'harmonie mathématique et l'harmonie acoustique ; dans leur cas, en effet, connaître le fait est l'affaire des empiriques, connaître le pourquoi est celle des mathématiciens. Car ces derniers sont en possession des démonstrations par les causes, mais souvent ne connaissent pas le fait, tout [5] comme ceux qui considèrent l'universel souvent ne connaissent pas certains des cas particuliers par défaut d'observation. Tels sont tous <les objets de sciences> qui, bien qu'étant quelque chose de différent par l'essence, se servent des formes. Les mathématiques, en effet, portent sur les formes, car elles ne portent pas sur ce qui est dit d'un substrat quelconque ; en effet, si les objets géométrisables sont bien dits d'un substrat quelconque, ils ne sont certes pas géométrisables en tant qu'ils sont dits d'un [10] substrat. Dans la même relation à l'optique que l'optique à la géométrie, il existe une autre science, à savoir la science de l'arc-en-ciel. Car connaître le fait est l'affaire du physicien, alors que connaître le pourquoi est celle de l'opticien, de l'opticien purement et simplement, ou de l'opticien en rapport avec les mathématiques.

Mais il y a aussi beaucoup de sciences qui n'ont pas ce genre de rapport <de subordination> et pour lesquelles il en est pourtant de même, par exemple la médecine par rapport à la géométrie. [15] Car savoir que les blessures circulaires guérissent plus lentement c'est l'affaire du médecin, mais savoir pourquoi c'est l'affaire du géomètre.

Chapitre 14

Supériorité de la première figure

Des figures du syllogisme, celle qui est scientifique par excellence c'est la première. En effet c'est à travers elle que les sciences mathématiques, comme l'arithmétique, la géométrie, l'optique, mènent leurs démonstrations, [20] ainsi que pour ainsi dire presque toutes les sciences qui font du pourquoi l'objet de leur recherche ; car dans tous les cas, ou le plus souvent c'est-à-dire dans la majorité des cas, c'est par cette figure que se fait le syllogisme du pourquoi. De sorte que pour cela cette figure sera scientifique par excellence, car ce qui est le plus éminemment caractéristique du savoir c'est de considérer le pourquoi.

Ensuite, il n'est possible de partir à la chasse de la science du « ce que c'est » [25] que par cette figure. Dans la deuxième figure, en effet, il ne se produit pas de syllogisme affirmatif, or la science du « ce que c'est » est science d'une affirmation ; dans la dernière figure un syllogisme affirmatif est bien produit mais qui n'est pas universel, or le « ce que c'est » fait partie des universels, car ce n'est pas d'un certain point de vue seulement que l'homme est un animal bipède.

De plus, cette figure [30] n'a pas besoin des autres, alors que celles-ci se développent par remplissage au moyen de celle-là jusqu'aux propositions immédiates.

Il est donc manifeste que la première figure est la plus importante pour le savoir scientifique.

Chapitre 15

Les propositions négatives

Comme c'est un fait que A peut appartenir à B directement, de la même manière il se peut que directement il ne lui appartienne pas. Par appartenir ou [35] ne pas appartenir « directement », je veux dire le fait qu'il n'y a pas de moyen terme entre les termes, car de cette manière ce ne sera plus selon autre chose que se fera l'attribution ou la non-attribution.

Propositions négatives médiates

Quand, donc, soit A, soit B, soit les deux sont inclus dans un certain tout, il n'est pas possible qu'il y ait non-appartenance de A à B directement. Soit, en effet, A inclus dans le tout C, si, donc, B n'est pas inclus dans le tout C (car il se peut que [40] A soit dans un certain tout et que B n'y soit pas), il y aura un syllogisme établissant que A n'appartient pas à B ; si, en effet, C appartient à tout [79b] A, et n'appartient à aucun B, A n'appartient à aucun B. De la même manière aussi, si B est dans un certain tout, disons D ; en effet, D appartient à tout B et A n'appartient à aucun D, de sorte que, par syllogisme, D n'appartiendra à aucun B. [5] La démonstration se fera aussi de la même manière si les deux termes sont inclus chacun dans un certain tout.

Or qu'il soit possible que B ne soit pas dans le tout dans lequel est A, et, inversement, que A ne soit pas dans le tout dans lequel est B, c'est manifeste à partir des séries qui ne se recoupent pas. Si, en effet, aucun des membres de la série ACD n'est prédiqué d'aucun membre de la série BEF, et que [10] A est inclus dans le tout H, lequel est dans la série <de A>, il est manifeste que B ne sera pas en H. Autrement les séries se recouperaient. Et il est aussi de même si B est dans un certain

tout.

Propositions négatives immédiates

Mais si aucun des deux n'est dans un tout et que A n'appartient pas à B, il est nécessaire que ce soit directement qu'il ne lui appartienne pas. Car s'il y avait un certain moyen terme entre eux, il serait nécessaire que l'un [15] des deux soit dans un certain tout. Le syllogisme, en effet, sera de la première figure ou de la figure intermédiaire. Si, donc, c'est dans la première figure, B sera dans un certain tout (en effet, il faut que la prémisses qui est relative à ce terme¹ soit affirmative), et si c'est dans la figure intermédiaire, ce sera n'importe lequel des termes qui sera dans un certain tout (en effet, il se fait un syllogisme que l'on prenne la privative comme étant relative à l'un ou à l'autre terme ; [20] mais si les deux prémisses sont négatives, il n'y aura pas de syllogisme).

Il est donc manifeste qu'il est possible que directement un terme n'appartienne pas à un autre, et on a dit quand et comment cela était possible.

Chapitre 16

Les différentes sortes d'ignorance

L'ignorance, non pas celle qui se dit selon une négation, mais celle qui se dit selon une disposition c'est, d'une part, l'erreur qui se produit du fait d'un syllogisme ; [25] celle-ci, premièrement dans les choses qui appartiennent ou celles qui n'appartiennent pas à d'autres à titre premier, se produit de deux façons. En effet, elle advient soit quand on croit simplement que quelque chose appartient ou non à quelque chose, soit quand on acquiert cette croyance du fait d'un syllogisme. L'erreur qui s'énonce comme une croyance simple est simple, celle venant d'un syllogisme revêt plusieurs formes.

Les syllogismes de l'erreur à prémisses immédiates

Premier cas : l'erreur est le contraire d'une universelle négative

En effet, admettons que A n'appartienne [30] à aucun B directement ; si donc on conclut par syllogisme que A appartient à B en prenant C comme moyen terme, on aura commis une erreur du fait d'un syllogisme. Or il est possible, d'une part, que les deux prémisses soient fausses, et il est possible, d'autre part, qu'une seule le soit.

Si, en effet, A n'est attribué à aucun C et C à aucun B, [35] et si l'on a admis l'inverse de chacune des propositions, alors les deux seront fausses. Il se peut que C soit dans une relation à A et B telle que ni il ne tombe sous A, ni il ne se dise universellement de B. En effet, d'une part il est impossible que B soit dans un tout quelconque (car on a dit que A n'appartient pas à B à titre premier), et d'autre part il n'est pas nécessaire que A appartienne universellement à tous les étants, [40] de sorte que les deux prémisses seront fausses.

Mais il est aussi possible de prendre l'une des prémisses comme vraie, bien que ce ne puisse pas être n'importe laquelle, mais la prémisse [80a] AC. En effet, la prémisse CB sera toujours fausse du fait que B n'est contenu dans rien, mais il se peut que la prémisse AC soit vraie, par exemple si A appartient directement à la fois à C et à B (en effet quand une même chose est prédiquée immédiatement de plusieurs, aucun terme ne sera contenu dans un autre). Cela ne fait d'ailleurs [5] pas de différence si l'attribution n'a pas lieu directement.

Second cas : l'erreur est le contraire d'une universelle affirmative

L'erreur d'attribution d'un terme à un autre advient de ces manières et d'elles seulement (car nous avons vu que dans aucune autre figure il n'y avait de syllogisme du fait de l'appartenance d'un terme à un autre), alors que l'erreur de non-appartenance d'un terme à un autre advient aussi bien dans la première figure que dans la figure intermédiaire.

Disons d'abord dans [10] combien de cas cela se produit dans la première figure, et comment se présentent les prémisses.

Il est possible que l'erreur se produise quand les deux prémisses sont fausses, par exemple si A appartient directement à la fois à C et à B ; car si l'on a pris que A n'appartient à aucun C et que C appartient à tout B, les prémisses sont fausses.

Il est aussi possible que l'erreur se produise quand l'une des prémisses est fausse, [15] et n'importe laquelle. Car il se peut que AC soit vraie, et que CB soit fausse (que d'une part AC soit vraie parce que A n'appartient pas à tous les étants, et que d'autre part BC soit fausse parce qu'il est impossible que C, à qui A n'appartient en aucun cas, appartienne à B, car alors la prémisse AC ne serait plus vraie ; et en même temps si [20] les deux prémisses sont vraies, la conclusion aussi sera vraie). Mais il est aussi possible que la prémisse CB soit vraie alors que l'autre est fausse, par exemple si B est contenu aussi bien dans C que dans A. Il est en effet nécessaire que l'une tombe sous l'autre, de sorte que si l'on prend A n'appartenant à aucun C, la prémisse sera fausse. Il est [25] donc manifeste que le syllogisme sera faux à la fois quand l'une des prémisses est fausse et quand les deux le sont.

Dans la figure intermédiaire, il n'est pas possible que les deux prémisses soient toutes deux totalement fausses. En effet, quand A appartient à tout B, il ne sera pas possible de prendre un terme qui appartienne dans tous les cas à l'un [30] et en aucun cas à l'autre ; or

il faut prendre les prémisses de façon à ce que ce <moyen> terme appartienne à un terme et n'appartienne pas à l'autre si l'on veut qu'il y ait syllogisme. Si donc on les prenait ainsi, fausses, il est clair que leurs contraires seront à l'inverse. Mais c'est impossible. Mais rien n'empêche que chacune des prémisses soit fausse en partie, par exemple si C appartenait à la fois à quelque A et à quelque B ; car si on prend C appartenant à tout A [35] et n'appartenant à aucun B, les deux prémisses seront fausses, pas totalement cependant, mais partiellement. Et si on pose la privative de manière inverse, il en va de même.

Il est possible que l'une des prémisses, n'importe laquelle, soit fausse. En effet, ce qui appartient à tout A [40] appartient aussi à tout B. Si on prend C appartenant à la totalité de A [80b] et n'appartenant pas à la totalité de B, CA sera vraie mais CB sera fausse. De plus, ce qui n'appartient à aucun B n'appartiendra pas non plus à tout A, car ce qui appartient à A appartient aussi à B ; or nous avons dit qu'il ne lui appartenait pas. Si donc on prend C appartenant totalement à A et n'appartenant à [5] aucun B, la prémisse CB est vraie et l'autre est fausse. Et il en va de même si on transpose la privative, car ce qui n'appartient à aucun A n'appartiendra non plus à aucun B. Si donc on prend C n'appartenant pas totalement à A, et appartenant totalement à B, la prémisse CA sera vraie, et l'autre [10] fausse. Inversement, soutenir que ce qui appartient à tout B n'appartient à aucun A est faux, car il est nécessaire, s'il appartient à tout B qu'il appartienne aussi à quelque A. Si donc on prend C appartenant à tout B et à aucun A, la prémisse CB sera vraie, et CA fausse.

Il est donc manifeste que dans le cas où les deux prémisses sont [15] fausses aussi bien que dans celui où une seule l'est il y aura un syllogisme menant à une erreur quand les prémisses sont prises directement.

Chapitre 17

Les syllogismes de l'erreur à prémisses médiates

Premier cas : l'erreur est le contraire d'une universelle affirmative

Dans les propositions dans lesquelles les termes sont attribués ou ne sont pas attribués non directement, quand c'est par le biais du moyen terme approprié que le syllogisme qui mène au faux est produit, il n'est pas possible que les deux prémisses soient fausses, [20] mais seulement celle qui concerne le grand extrême (j'appelle « moyen terme approprié » celui par lequel est produit le syllogisme qui donne une conclusion opposée). Soit, en effet, A qui appartient à B par le moyen C. Puisque donc il est nécessaire de prendre la prémisses CB comme affirmative si un syllogisme doit être produit, il est clair que celle-ci sera toujours vraie, car elle [25] ne se convertit pas. Par contre, AC est fausse, car c'est de cette prémisses une fois convertie qu'est produit le syllogisme contraire au syllogisme vrai.

Il en va de même si le moyen terme est pris dans une autre série, par exemple si D est à la fois totalement en A et prédiqué de tout B, car il est nécessaire que la prémisses DB demeure, alors que [30] l'autre est convertie, de sorte que l'une est toujours vraie et l'autre toujours fausse. Et une erreur de ce genre est à peu près la même que celle qui advient par le biais du moyen terme approprié.

Mais si le syllogisme n'est pas produit par le moyen terme approprié, quand le moyen terme tombe sous A mais n'appartient à aucun B, il est nécessaire que les deux prémisses soient fausses. [35] En effet, les prémisses doivent être prises de manière contraire à ce qui se passe effectivement s'il doit y avoir syllogisme. Or si on les prend de cette manière les deux deviennent fausses. Par exemple si A appartient à la totalité de D et D à aucun des B ; car en les convertissant on aura un syllogisme et ses deux prémisses seront fausses. [40] Quand, par contre, le moyen, disons D, ne tombe pas

sous A, la [81a] prémisses AD sera vraie, et la prémisses DB fausses ; AD vraie parce que D n'est pas dans A, et DB fausses parce que si elle était vraie la conclusion elle aussi serait vraie ; or on a dit qu'elle était fausses.

[5] Quand l'erreur a lieu selon la figure intermédiaire, il n'est pas possible que les deux prémisses soient totalement fausses (car quand B tombe sous A, il n'est pas possible pour un terme¹ d'appartenir dans tous les cas à l'un et pas du tout à l'autre, comme nous l'avons dit plus haut), alors que pour l'une des prémisses, n'importe laquelle, il est possible d'être complètement fausses. Si, en effet, [10] C appartient à A et à B, et si on le prend comme appartenant à A et n'appartenant pas à B, la prémisses CA sera vraie, alors que l'autre sera fausses. Inversement, si on a posé C appartenant à B et pas du tout à A, la prémisses CB sera vraie, et l'autre fausses.

Second cas : l'erreur est le contraire d'une universelle négative

[15] Si le syllogisme de l'erreur est privatif, on a dit quand et de quelles manières il y aura erreur. Mais s'il est affirmatif, quand il est produit par le biais du moyen terme approprié, il est impossible que les deux prémisses soient fausses. Il est en effet nécessaire que la prémisses CB demeure s'il doit y avoir un syllogisme, comme on l'a dit plus haut. De sorte que la prémisses AC [20] sera toujours fausses, car c'est elle qui est convertie. Il en irait de même si l'on prenait le moyen terme dans une autre série, comme on l'a dit aussi à propos de l'erreur privative. Il est en effet nécessaire que la prémisses DB demeure et que AD soit convertie, et l'erreur est la même que précédemment.

Quand le syllogisme n'est pas produit par le moyen terme approprié, si [25] d'une part D tombe sous A, la prémisses <AD> sera vraie et l'autre fausses. Il se peut, en fait, que A appartienne à plusieurs termes qui ne tombent pas les uns sous les autres. Mais si D ne tombe pas sous A, il est clair que la prémisses <AD> sera toujours fausses (car on l'a prise affirmative), alors qu'il est possible que DB soit aussi bien vraie que fausses. Rien, [30] en effet, n'empêche que A n'appartienne à aucun D, et que D appartienne à tout B, par exemple « animal » n'appartient à aucune « science », mais « science » appartient à toute « musique ». Rien n'empêche non plus que A n'appartienne à aucun D, ni D à aucun B. Il est donc manifeste que si le moyen terme ne tombe pas sous A, il se peut aussi bien que les deux prémisses soient fausses ou que l'une, la première, le soit [et que l'une, n'importe laquelle, le soit].

[35] En combien de façons et par le biais de quels facteurs il y a moyen que se produisent des erreurs découlant d'un syllogisme à la fois dans le cas de propositions immédiates et de propositions établies par démonstration, c'est manifeste.

Chapitre 18

L'ignorance due à un manque de connaissance sensible

Mais il est aussi manifeste que, si une perception manquait, nécessairement un savoir scientifique manquerait aussi, qu'il nous serait impossible d'acquérir, étant donné que [40] nous apprenons soit par induction soit par démonstration, que la démonstration [81b] part de l'universel alors que l'induction part des particuliers, et qu'il est impossible d'avoir une connaissance théorique des universels si ce n'est par induction (puisque même ce dont on parle comme résultat d'une abstraction il sera possible de le rendre connaissable <seulement> par induction, à savoir que certaines choses appartiennent à chaque genre, en tant que chacun est tel qu'il est, et cela parce que [5] ces genres ne peuvent pas exister séparément), or à qui n'a pas de perception il est impossible d'induire, car la perception porte sur les particuliers ; de fait il n'est pas possible d'en acquérir la science, car on ne peut le faire ni à partir des universels sans induction, ni par induction sans perception.

Chapitre 19

La démonstration comporte-t-elle un nombre infini de prémisses ?

[10] Tout syllogisme se fait par trois termes, et il y a d'une part celui qui est capable de prouver que A appartient à C du fait qu'il appartient à B et celui-ci à C, et, d'autre part, le syllogisme privatif dont l'une des prémisses pose qu'un terme appartient à un autre et l'autre prémisses qu'un terme n'appartient pas à un autre. Il est donc manifeste que ce sont là les principes et plus précisément ce que l'on [15] appelle les hypothèses. Car c'est en les prenant de cette manière qu'il faut prouver, par exemple que A appartient à C du fait de B, et aussi que A appartient à B du fait d'un autre moyen terme et que B appartient à C de la même façon.

Pour ceux qui font des syllogismes selon l'opinion, c'est-à-dire seulement dialectiquement, il est clair que la seule chose à considérer c'est si [20] le syllogisme est formé des prémisses qui sont les opinions les plus valables possible, de sorte que même si quelque chose n'est pas moyen terme entre A et B selon la vérité, mais paraît l'être¹, celui qui fait un syllogisme par ce moyen terme fait un syllogisme dialectiquement. Mais quand on vise la vérité, il faut partir d'attributions réelles. Les choses se passent de la manière suivante : puisqu'il est possible qu'une chose elle-même soit prédiquée d'autre chose pas par [25] accident – j'entends « par accident », par exemple quand nous disons que cette chose blanche est un homme, ce qui n'est pas la même chose que de dire « l'homme est blanc », car ce dernier n'est pas blanc en étant quelque chose d'autre, alors que la chose blanche est un homme parce qu'il arrive à l'homme d'être blanc –, il est possible que certaines choses soient telles qu'elles sont prédiquées par soi.

Les trois cas possibles

[30] Soit donc C tel qu'il n'appartient plus lui-même à rien d'autre, et que B lui appartienne à titre premier, c'est-à-dire qu'il n'y ait entre eux aucun intermédiaire. Et aussi que E appartienne à F de la même manière, et F à B. Est-il alors nécessaire que cela s'arrête, ou est-il possible d'aller à l'infini ?

Et aussi, si rien n'est prédiqué par soi de A et que A [35] appartienne à titre premier à H et à aucun intermédiaire avant lui, et que H appartienne à G et celui-ci à B, est-il nécessaire que ce processus lui aussi s'arrête ou peut-il aller à l'infini ? Ce cas diffère du précédent en ce que dans le premier on se demande si, en partant de quelque chose qui est tel qu'il n'appartient à rien d'autre alors que quelque chose d'autre lui appartient, il est possible de [40] remonter à l'infini, alors que dans le second on part de ce qui est tel [82a] qu'il appartient à un autre alors que rien n'est prédiqué de lui et on considère s'il est possible de descendre à l'infini.

De plus, est-il possible qu'il y ait un nombre infini d'intermédiaires entre des extrêmes déterminés ? Je veux dire par exemple que si A appartient à C, et que leur moyen terme est B, mais [5] qu'il y ait d'autres moyens termes entre A et B, et d'autres entre ceux-ci, est-ce qu'il est possible que le nombre de ces moyens termes aille à l'infini, ou est-ce impossible ? Mais examiner cela revient à se demander si les démonstrations vont à l'infini et s'il y a démonstration de tout, ou si certains termes sont en contact direct.

Je dis aussi la même chose des syllogismes et des prémisses privatifs, [10] par exemple si A n'appartient à aucun B, soit c'est à titre premier, soit il y aura un intermédiaire quelconque auquel il n'appartient pas antérieurement (par exemple si A n'appartient à aucun G, lequel appartient à tout B), et aussi s'il y a encore un autre intermédiaire antérieur à celui-ci, par exemple si A n'appartient à aucun H, lequel appartient à tout G. En effet, dans ces cas aussi soit les termes auxquels A n'appartient pas antérieurement <à B> sont en nombre infini, soit cela s'arrête.

[15] Mais pour les termes qui se convertissent il n'en va pas de même. En effet, parmi les termes qui se prédisent réciproquement, il n'y en a pas que l'on prédique à titre premier ou à titre dernier, car tous sont, de ce point de vue, dans la même relation par rapport à tous, et si les attributs sont en nombre infini, les termes sur lesquels nous nous interrogeons sont en nombre infini dans les deux directions, à moins qu'il ne soit possible que les termes ne se convertissent pas de la même manière, [20] mais que l'un s'attribue comme accident et

l'autre comme prédicat.

Chapitre 20

Cas où les deux extrêmes sont fixés

Que donc les intermédiaires ne puissent pas être en nombre infini si la prédication s'arrête vers le bas et vers le haut, c'est clair. J'appelle « vers le haut » <la voie> qui va vers ce qui est plus universel et « vers le bas » celle qui va vers le singulier. En effet, si, A étant attribué à [25] F, les intermédiaires – les B – étaient en nombre infini, il est clair que l'on pourrait à la fois prédiquer un terme d'un autre indéfiniment en partant de A et en descendant (car avant d'atteindre F il y aura un nombre infini d'intermédiaires), et à partir de F on pourrait avoir un nombre infini de prédications en montant avant que l'on atteigne A. De sorte que si les deux sont impossibles il est également impossible qu'entre A et F [30] il y ait un nombre infini d'intermédiaires.

Cela ne fait pas de différence si l'on dit que certains termes de la série A B F sont contigus entre eux, c'est-à-dire n'ont pas d'intermédiaire, et que d'autres sont impossibles à saisir. En effet, quel que soit celui des B que je prends, il y aura dans la direction de A ou dans celle de F des intermédiaires en nombre infini ou non. Quel que soit, donc, le premier terme de la série infinie, qu'il soit immédiat ou non immédiat, cela ne fait aucune différence, [35] car ce qui vient après ces termes est infini en nombre.

Chapitre 21

La chaîne n'est pas infinie non plus pour les prémisses négatives

Examen des trois figures

Il est manifeste que dans le cas de la démonstration privative, elle aussi s'arrêtera, s'il est vrai que la démonstration affirmative s'arrête des deux côtés. Supposons, en effet, qu'il ne soit possible ni d'aller indéfiniment vers le haut à partir du dernier terme (j'appelle « dernier » celui qui n'appartient à aucun autre, [82b] alors qu'un autre lui appartient, par exemple F), ni d'aller indéfiniment vers le bas du premier au dernier terme (j'appelle « premier » le terme qui est lui-même dit d'un autre, mais dont aucun autre terme n'est dit). Alors, s'il en est ainsi, on s'arrêtera aussi dans le cas de la négation.

Il y a, en effet, trois manières de prouver une non- [5] appartenance. Soit B appartient à tout ce à quoi C appartient, alors que A n'appartient à rien de ce à quoi B appartient. Donc à propos de BC, et c'est toujours le cas pour le second intervalle, il est nécessaire d'aller vers des immédiats ; en effet, cet intervalle est affirmatif. Pour l'autre prémisses, il est clair que si le majeur n'appartient pas à un autre terme antérieur à B, par exemple D, il faudra que celui-ci appartienne à tout B. [10] Et si ensuite le majeur n'appartient pas à un autre terme antérieur à D, il faudra que cet autre terme appartienne à tout D. De sorte que, puisque la voie ascendante s'arrête, la voie vers A s'arrêtera aussi et il y aura quelque chose de premier auquel A n'appartient pas.

Et aussi si B appartient à tout A et à aucun C, A n'appartient à aucun des C. Si, à son tour, il faut prouver $\langle \text{BeC} \rangle$, [15] il est clair que ce sera prouvé soit de la manière antérieure, soit de cette manière, soit de la troisième manière. De la première on a déjà parlé, la deuxième va être prouvée. Si l'on prouvait de cette manière par exemple que D appartient à tout B et à aucun C ; s'il est nécessaire que quelque chose appartienne à B, et aussi si on doit obtenir que ce terme D

n'appartienne pas à C, il y en a un autre [20] qui appartient à D et n'appartient pas à C. Puisque, donc, l'attribution à un terme toujours plus élevé s'arrête, la non-attribution s'arrêtera elle aussi.

La troisième manière dont nous avons parlé est la suivante. Si A appartient à tout B et C n'appartient pas à B, C n'appartient pas à tout A. À son tour, cette prémisse sera prouvée soit par les manières indiquées plus haut, soit de la même façon qu'ici. [25] De la première façon, donc, la série s'arrête, mais si c'est par cette troisième figure, on prendra B appartenant à E, et C n'appartenant pas à tout E. De même, à son tour, pour la majeure. Mais puisque nous avons admis que vers le bas aussi il faut s'arrêter, il est clair que la non-attribution de C s'arrêtera aussi.

Il est manifeste que même si la démonstration ne suit pas une seule voie mais [30] toutes, tantôt par la première figure, tantôt par le deuxième ou la troisième, même ainsi on s'arrêtera. Car les voies sont en nombre limité, et des choses finies prises un nombre fini de fois sont nécessairement finies.

Que donc il faille s'arrêter dans la privation, s'il est vrai qu'il le faut pour l'attribution affirmative, [35] c'est clair. Qu'il en soit ainsi dans ces derniers cas, c'est manifeste si on considère les choses logiquement de cette manière.

Chapitre 22

Le nombre des prémisses n'est pas infini dans le cas où la chaîne prédicative est limitée d'un côté

Dans le cas des prédicats qui sont dans le « ce que c'est », il est clair < qu'il faut s'arrêter > . Si, en effet, il est possible de définir, autrement dit si l'être essentiel est connu, et s'il n'est pas possible de parcourir des séries infinies, il est nécessaire que les prédicats dans le « ce que c'est » **[83a]** soient en nombre fini.

Premier argument

D'un point de vue général, voici ce que nous disons. Il est, en effet, possible de dire avec vérité que « le blanc marche » et que « cette grande chose est du bois », et encore « le bois est grand » et « l'homme marche ». Mais il y a une différence entre dire ceci et dire cela. En effet, quand **[5]** je dis « le blanc est du bois » je veux alors dire que ce à quoi il arrive accidentellement d'être blanc est du bois, et non pas que le blanc est le substrat du bois. En effet, ce n'est ni en étant blanc ni en étant précisément une sorte de blanc qu'il a été dit « bois », de sorte qu'il n'est pas « bois » sinon par accident. En revanche, quand je dis que « le bois est blanc », je ne dis pas que quelque chose d'autre **[10]** est blanc, et qu'il lui arrive par accident d'être du bois, comme quand je dis que « le cultivé est blanc » (alors, en effet, je dis que l'homme, auquel il arrive par accident d'être cultivé, est blanc), mais le bois est le substrat, qui est ce qui a aussi été dit blanc, non en tant qu'il est une chose différente de ce qu'est le bois ou d'un morceau de bois. S'il faut donc codifier les manières de parler, disons **[15]** que parler de cette dernière manière c'est prédiquer, alors que parler de l'autre manière c'est soit ne pas prédiquer du tout soit prédiquer mais pas en un sens absolu, mais prédiquer par accident. Ce qui est

prédiqué c'est par exemple le blanc, et ce dont on prédique c'est par exemple le bois. Supposons donc que ce qui est prédiqué est prédiqué de ce dont il est prédiqué toujours [20] de manière absolue, et non pas par accident, car c'est ainsi que les démonstrations démontrent. De sorte que quand une chose est prédiquée d'une autre, soit elle est dans son « ce que c'est », soit elle dit que cette dernière est de telle qualité, de telle quantité, relative à quelque chose, en train de faire quelque chose, de subir quelque chose, dans un lieu, à un moment.

De plus, les termes qui signifient la substance signifient [25] ce que la chose dont ils sont prédiqués est précisément, ou ce dont précisément ce sujet est une sorte. Ceux, en revanche, qui ne signifient pas la substance mais sont dits d'un autre substrat qui n'est ni ce que ces termes précisément sont ni ce dont ils sont une sorte, sont des accidents, par exemple quand le blanc est prédiqué de l'homme. L'homme, en effet, n'est ni ce qui est précisément blanc ni précisément une sorte de blanc, mais sans doute un animal, [30] car l'homme est précisément un animal. Les termes qui ne signifient pas la substance doivent être prédiqués d'un certain substrat, c'est-à-dire que quelque chose ne peut pas être blanc sans être autre chose qu'être blanc. Laissons donc les Formes, c'est du babillage, et si jamais elles existent, elles ne concernent pas notre propos, car les démonstrations portent sur des termes [35] tels que nous les avons dits.

De plus, s'il n'est pas possible que ceci soit une qualité de cela et cela de ceci, c'est-à-dire qu'il y ait qualité d'une qualité, il n'est pas possible que de tels termes se prédisent réciproquement les uns des autres de cette manière ; certes il est vrai qu'il est possible le dire, mais il n'est pas possible qu'il y ait vraiment prédication réciproque.

Ou bien, en effet, un terme sera prédiqué comme substance, [83b] à savoir en étant soit le genre soit la différence spécifique de ce qui est prédiqué. Or on a prouvé que ces termes ne seront pas en nombre infini, ni en remontant ni en descendant (par exemple l'homme est bipède, celui-ci est animal, celui-ci est quelque chose d'autre ; ils ne seront pas non plus en nombre infini dans le cas où on prédique animal de homme, celui-ci de Callias et celui-ci [5] de quelque chose d'autre dans le « ce que c'est »), car il est possible de définir toute substance de cette sorte, or il n'est pas possible de parcourir un nombre infini de concepts. De sorte que les séries ne sont infinies ni en remontant ni en descendant, car il n'est pas possible de définir une substance dont une infinité de prédicats seraient prédiqués. Et les termes ne se prédiseraient pas réciproquement comme genres, car [10] quelque chose serait une sous-classe de lui-même. Mais rien ne peut non plus être prédiqué de la qualité ou d'aucune autre catégorie <que la substance>, si ce n'est par accident. En effet, tous ces prédicats sont accidentels et sont prédiqués des substances.

D'un autre côté, il n'y aura pas non plus de série ascendante infinie. En effet, de chacun de ces termes on prédique soit ce qui signifie une qualité, une quantité ou une chose de ce genre, [15] soit les éléments qui se trouvent dans son essence. Or ceux-ci sont en nombre limité, et les genres des prédications sont aussi en nombre limité ; il s'agit, en effet, de la qualité, de la quantité, du relatif, de l'agent, du patient, du où ou du quand.

On a admis qu'une seule chose se prédique d'une seule chose, et que les choses, du moins celles qui ne signifient pas le « ce que c'est », ne sont pas prédiquées d'elles-mêmes. Toutes, en effet, sont des accidents, mais les uns sont [20] par soi et les autres d'une autre manière. Mais de tous nous disons qu'ils sont prédiqués d'un certain substrat, et qu'un accident n'est pas un certain substrat. En effet, nous n'admettons pas que parmi les choses de ce genre il en existe une qui soit dite être ce qu'elle est sans être quelque chose d'autre, mais elle est dite de quelque chose d'autre et d'autres termes se prédisent de quelque chose de différent.

[25] Donc on ne dira pas indéfiniment qu'une chose appartient à une autre ni en remontant ni en descendant. En effet, les accidents sont dits des seuls termes qui sont dans l'essence de chaque chose, lesquels ne sont pas en nombre infini. En remontant il y a aussi bien ces termes que les accidents, et aucun des deux n'est en nombre infini. Il est donc nécessaire qu'il y ait un certain terme dont quelque chose soit prédiqué à titre premier, et un autre terme prédiqué de ce prédicat, et que cela [30] s'arrête, c'est-à-dire qu'il y ait un terme qui n'est plus prédiqué d'aucun autre terme antérieur et dont aucun terme antérieur n'est prédiqué.

Deuxième argument

L'une des manières de démontrer notre thèse est celle qu'on a dite, mais il y en a encore une autre. S'il est vrai qu'il y a démonstration de ce dont quelque chose d'antérieur est prédiqué ; si, pour ce dont il y a démonstration, ni il ne peut y avoir de meilleure disposition [35] le concernant que de le connaître, ni on ne le connaît sans démonstration ; si, par ailleurs, une chose nous est connue par d'autres choses, et que nous ne connaissons pas ces dernières et que nous n'avons pas de meilleure disposition à leur égard que si nous les connaissions, alors nous n'aurons pas de connaissance scientifique de ce qui est connu par leur moyen. Si donc il est possible de connaître quelque chose par démonstration au sens absolu, et non pas à partir de quelque chose c'est-à-dire hypothétiquement, il est nécessaire de

limiter [84a] les prédicats intermédiaires. Car s'ils ne sont pas limités, mais qu'il y a toujours quelque chose au-dessus du terme que l'on a pris, il y aura démonstration de tout. De sorte que, s'il n'y a pas moyen de parcourir l'infini, cela même dont il y a démonstration nous ne le connaissons pas par démonstration. Si donc nous n'avons pas non plus de meilleure disposition à son [5] égard que de le connaître, il n'y aura rien que nous connaîtrons scientifiquement au sens absolu, mais nous connaîtrons hypothétiquement.

Troisième argument

D'un point de vue logique, donc, on sera convaincu par ce qui a été dit, mais d'un point de vue analytique les arguments suivants rendront manifeste de manière plus concise que ni vers le haut ni vers le bas il n'est possible qu'il y ait un nombre infini de [10] prédicats dans les sciences démonstratives, lesquelles sont l'objet de notre étude. La démonstration, en effet, porte sur ce qui appartient par soi aux choses. Et « par soi » en deux sens : ce qui appartient aux sujets en étant dans leur « ce que c'est », et ce au « ce que c'est » de quoi les sujets appartiennent. Par exemple « impair » [15] qui appartient au nombre, mais dont le nombre lui-même appartient à son « ce que c'est », et aussi la grandeur ou le divisible sont contenus dans la notion de nombre. Or il n'est possible pour aucune de ces deux sortes d'attributs par soi d'être en nombre infini. Ce ne l'est pas pour ce qui est comme l'impair pour le nombre (en effet, il y aurait aussi quelque chose d'autre que l'impair et lui appartenant dans lequel l'impair serait contenu. [20] Et si ce terme est premier le nombre sera contenu dans les attributs qui lui appartiennent. Si donc il n'est pas possible qu'une infinité de telles choses appartiennent au « ce que c'est » d'une seule chose, il n'y aura pas non plus de série infinie vers le haut. Mais de plus, il est certes nécessaire que toutes appartiennent au sujet premier, à savoir le nombre, et que le nombre leur appartienne, de sorte qu'il y aura convertibilité et non pas [25] extension plus grande). Ce ne l'est pas non plus pour les termes qui sont contenus dans le « ce que c'est », lesquels ne sont pas infinis en nombre. Car alors on ne pourrait pas définir. Si bien que si tous les prédicats sont dits par soi, et qu'ils ne sont pas en nombre infini, on s'arrêtera en remontant, et, par conséquent, aussi en descendant. Or s'il en est ainsi les intermédiaires entre les deux termes sont toujours limités [30] en nombre.

Si cela est vrai, il est du même coup clair qu'il est nécessaire qu'il y ait des principes pour les démonstrations et qu'il n'y ait pas démonstration de toutes choses, comme, avons-nous dit au début, certains le prétendent. Car s'il y a des principes, tout n'est pas

démontrable et il n'est pas possible d'aller à l'infini. En effet, dire que n'importe lequel de ces deux cas¹ est vrai ce ne serait rien d'autre que dire qu'il n'y a aucun [35] intervalle immédiat et indivisible, mais que tous sont divisibles. C'est, en effet, par le fait d'intercaler un terme entre deux autres et non pas en admettant un terme supplémentaire que l'on démontre ce qui est démontré, de sorte que s'il était possible de mener ce processus indéfiniment, il serait possible qu'il y ait une infinité de moyens termes entre deux termes. Mais cela est impossible s'il est vrai que les prédicats [84b] sont limités vers le haut et vers le bas. Or qu'ils soient limités on l'a prouvé d'abord logiquement, et maintenant analytiquement.

Chapitre 23

Premier corollaire

Cela une fois prouvé, il est manifeste que, si un même terme appartient à deux choses, par exemple A à C et à D, lesquelles ne sont pas [5] prédiquées l'une de l'autre – qu'elles ne le soient pas du tout ou pas dans tous les cas –, il ne leur appartiendra pas toujours en vertu de quelque chose de commun. Par exemple le fait d'avoir ses angles égaux à deux droits appartient à l'isocèle et au scalène en vertu de quelque chose de commun (car cela leur appartient en tant qu'ils sont une certaine sorte de figure et non en tant qu'autre chose), mais il n'en est pas toujours ainsi. Soit, en effet, B ce en vertu de [10] quoi A appartient à C et à D. Il est dès lors clair que B lui aussi appartiendra à C et D en vertu d'un autre terme commun, et celui-ci en vertu d'un autre, si bien qu'entre deux termes tomberont un nombre infini de termes. Or c'est impossible. Ainsi, il n'est pas nécessaire que le même terme appartienne à plusieurs en vertu de quelque chose de commun, puisqu'il y a des intervalles immédiats.

[15] Quant aux termes, il est nécessaire qu'ils soient dans le même genre et viennent des mêmes prémisses indivisibles, puisqu'il y aura un terme commun¹ des attributions par soi. Nous avons vu, en effet, que ce qui est prouvé ne peut pas passer d'un genre dans un autre genre.

Second corollaire

Il est également manifeste que, lorsque A appartient à B, si [20] il y a quelque chose qui est moyen terme, il sera possible de prouver que A appartient à B, et les éléments de cette démonstration sont ceux-là et plus précisément en nombre égal à celui des moyens termes. En effet, les prémisses immédiates sont des éléments de la démonstration,

soit toutes, soit celles qui sont universelles. Si, par contre, il n'y a pas de moyen terme, il n'y a plus du tout de démonstration, mais il s'agit de la voie vers les principes. De la même manière si A n'appartient pas à B, [25] s'il y a soit un moyen terme, soit plutôt un terme antérieur à B auquel A n'appartient pas, il y a démonstration, autrement il n'y en a pas, mais on a un principe, et là aussi les éléments sont en nombre égal à celui des moyens termes. En effet, les prémisses contenant ces moyens termes sont les prémisses de la démonstration. Et de même qu'il y a certains principes indémonstrables qui disent que ceci est cela, c'est-à-dire que ceci appartient à cela, de même aussi certains disent que ce n'est pas le cas que [30] que ceci soit cela ni que ceci appartienne à cela, de sorte qu'il y aura des principes dont les uns diront que quelque chose est le cas et d'autres que quelque chose n'est pas le cas.

Quand on a besoin de prouver, il faut prendre un terme qui est prédiqué de B à titre premier. Disons C, dont D est prédiqué de la même manière. Et si l'on continue toujours ainsi jamais une proposition ou un attribut n'est pris en dehors de A dans le cours de la démonstration, mais toujours [35] le moyen terme s'épaissit, jusqu'à ce que les propositions deviennent indivisibles et unes. Or une proposition est une quand elle devient immédiate, et une proposition unique au sens absolu est une proposition immédiate. Et de même que, dans les autres domaines, le principe est quelque chose de simple, mais pas la même chose dans tous les cas – mais pour la pesanteur c'est la mine, pour la mélodie le demi-ton, et d'autres choses dans d'autres cas –, de même dans le syllogisme l'unité [85a] est une prémisses immédiate, et dans la science démonstrative c'est l'intellection.

Ainsi dans les syllogismes qui prouvent l'appartenance d'un prédicat à un sujet rien ne tombe en dehors du majeur, dans les syllogismes privatifs, en revanche, dans le cas où le prédicat doit appartenir au sujet, rien ne tombe en dehors du majeur, par exemple si A n'appartient pas à B du fait de C [5] (si, en effet, C appartient à tout B et A à aucun C). Si ensuite il fallait prouver que A n'appartient à aucun C, il faudrait prendre un moyen terme entre A et C, et on avancerait toujours de cette manière. Mais si l'on a besoin de prouver que D n'appartient pas à E par le fait que C appartient à tout D et à aucun E, le moyen terme ne tombera jamais en dehors de E, [10] c'est-à-dire le terme auquel il doit appartenir. Selon la troisième manière le moyen terme ne tombe jamais en dehors ni de ce dont on nie un terme ni de ce qui est nié d'un terme.

Chapitre 24

Trois distinctions

Étant donné qu'il y a des démonstrations d'une part universelles et particulières, d'autre part affirmatives et privatives, on peut se demander [15] laquelle vaut mieux ; et il en va de même aussi pour la démonstration qu'on dit démontrer ou la démonstration par réduction à l'impossible. Considérons donc d'abord les démonstrations universelle et particulière ; quand nous aurons rendu cela manifeste, nous parlerons de celle qui est dite démontrer et celle qui va à l'impossible.

Supériorité de la démonstration universelle

Deux arguments en faveur de la démonstration particulière

[20] Certains donc pourraient peut-être être d'avis que la démonstration particulière est la meilleure, en examinant les choses de la façon suivante. Si une démonstration en vertu de laquelle nous connaissons mieux est une meilleure démonstration (car c'est là la vertu d'une démonstration) et si on connaît mieux chaque chose quand nous la connaissons par elle-même plutôt que par quelque chose d'autre (par exemple on connaît mieux Coriscos cultivé quand on connaît [25] que Coriscos est cultivé plutôt que quand on connaît qu'un homme est cultivé, et pareillement pour toutes les autres choses), si d'autre part la démonstration universelle montre par le fait que quelque chose d'autre et non la chose elle-même a une propriété (par exemple que l'isocèle a telle propriété, non pas parce qu'il est isocèle mais parce qu'il est un triangle) alors que la démonstration particulière montre par le fait que la chose elle-même a telle propriété

– si donc la démonstration de quelque chose par soi-même vaut mieux, et que telle est la démonstration particulière [30] plutôt que la démonstration universelle, la démonstration particulière vaudra aussi mieux.

De plus, si l'universel n'est pas quelque chose à part des particuliers et si la démonstration produit l'opinion que ce sur quoi porte la démonstration est quelque chose, c'est-à-dire que c'est une certaine nature qui fait partie des choses qui existent, par exemple la nature du triangle à part des triangles déterminés, une nature de la figure à part des figures déterminées et une certaine nature [35] du nombre à part des nombres déterminés, et si la démonstration est meilleure quand elle porte sur ce qui est et non sur ce qui n'est pas, et si celle par laquelle nous ne sommes pas amenés à nous tromper est meilleure que celle par laquelle nous y sommes amenés ; si en l'occurrence la démonstration universelle est de cette sorte (si en effet on démontre en procédant, comme on le fait à propos de la proportion, à savoir que ce qui est tel sera proportionnel, non pas une ligne, ni un nombre, ni un volume, ni une surface, [85b] mais quelque chose à part d'eux) ; si donc c'est la démonstration universelle qui est plutôt comme cela, et si elle porte moins sur ce qui est que la démonstration particulière et produit une opinion fausse, la démonstration universelle vaudra moins que la démonstration particulière.

Réponses

Mais, d'abord, n'est-ce pas plutôt que le premier argument ne s'applique pas plus à la démonstration universelle qu'à la démonstration particulière ? [5] Si, en effet, le fait d'avoir ses angles égaux à deux droits appartient à quelque chose non pas en tant qu'isocèle mais en tant que triangle, celui qui sait que cette propriété appartient à l'isocèle connaît moins cette propriété en tant que telle que celui qui sait qu'elle appartient au triangle. Et, d'une façon générale, si, alors que ce n'est pas en tant que triangle <que la propriété appartient au sujet> et qu'ensuite on le prouve, ce ne sera pas une démonstration. Mais si c'est le cas, celui qui sait que chaque chose en tant que telle appartient à une autre chose sait mieux. Si donc [10] le triangle est plus large et si son concept est le même, c'est-à-dire si le triangle n'est pas dit par homonymie, et que la propriété « avoir ses angles égaux à deux droits » appartient à tout triangle, ce ne sera pas le triangle comme isocèle mais l'isocèle comme triangle qui aura cette propriété de ses angles. De sorte que celui qui connaît universellement l'attribut sait mieux de quelle façon il appartient au sujet que celui qui le connaît particulièrement. La démonstration universelle est donc [15] meilleure que la

démonstration particulière.

De plus, si l'universel est un concept déterminé unique et n'est pas homonyme, il existera non pas moins que certaines des choses particulières mais plus, dans la mesure où les réalités incorruptibles se trouvent parmi les universels, alors que ce sont plutôt les choses particulières qui sont corruptibles. De plus, il n'y a pas plus nécessité à admettre que l'universel est quelque chose à part de celles-ci parce qu'il indique une chose une, [20] que de l'admettre pour les autres choses qui ne signifient pas un quelque chose, mais une qualité, une relation ou une action. Si jamais l'on fait de telles suppositions, la démonstration n'en est pas responsable, mais l'auditeur.

Arguments positifs en faveur de la supériorité de la démonstration universelle

De plus, si la démonstration est un syllogisme qui montre la cause et le pourquoi et que l'universel est plus cause que le particulier (car ce par quoi [25] quelque chose appartient par soi à autre chose, c'est cela même qui est cause de cette appartenance ; or l'universel est premier ; donc l'universel est cause), alors la démonstration universelle vaut mieux ; en effet elle est plus démonstration de la cause et du pourquoi.

De plus, nous cherchons le pourquoi jusqu'à ce que, et nous pensons savoir quelque chose lorsque nous savons que cette chose, qu'elle vienne à l'être ou qu'elle soit, n'existe pas du fait de quelque chose d'autre. Dans ce cas, en effet, [30] le terme ultime est dès lors la fin et la limite. Par exemple : pour quelle raison est-il venu ? Pour recevoir de l'argent ; et cela pour rembourser sa dette, et cela pour ne pas être injuste. Et en procédant ainsi, quand il n'y a plus rien d'autre par lequel ou en vue duquel, nous disons que c'est du fait de cette dernière chose comme fin qu'il est venu, ou que la chose existe ou vient à l'être, et que alors nous savons le mieux pourquoi [35] il est venu. Si donc il en va de même pour toutes les causes et tous les pourquoi, et si pour toutes les causes finales c'est de cette manière que nous connaissons le mieux, alors dans les autres cas aussi nous connaissons le mieux quand l'attribution ne se fait plus du fait d'autre chose. Ainsi, quand nous savons que les angles externes sont égaux à quatre droits parce que la figure est isocèle, il reste encore à savoir pourquoi [86a] l'isocèle possède cette propriété : c'est parce qu'il est un triangle, et ce dernier la possède parce qu'il est une figure rectiligne. Et si cela n'est plus en vertu de quelque chose d'autre, alors nous le savons le mieux. C'est alors que notre connaissance est universelle. Donc la démonstration

universelle vaut mieux.

De plus, plus une démonstration est particulière plus elle se dirige vers des cas en nombre infini, alors que la [5] démonstration universelle tend vers le simple et la limite. Or les choses infinies, en tant qu'elles sont infinies, ne sont pas connaissables, mais en tant qu'elles sont limitées elles sont connaissables scientifiquement. Elles sont donc plus connaissables scientifiquement en tant qu'elles sont universelles qu'en tant que particulières. Donc les choses universelles sont plus démontrables. Et de choses qui sont plus démontrables il y a plus démonstration, car les corrélatifs augmentent de concert. La démonstration universelle est donc meilleure [10] puisqu'elle est plus démonstration.

De plus, si la démonstration par laquelle on connaît une chose et quelque chose d'autre est préférable à celle par laquelle on connaît la chose seule, et si celui qui possède la démonstration universelle a aussi une connaissance particulière, alors que celui qui a cette dernière ne connaît pas l'universel, il en résulte que la démonstration universelle sera préférable.

De plus, il y a ceci : prouver de manière plus universelle c'est prouver à travers un moyen terme [15] qui est plus près du principe. Ce qui en est le plus proche étant l'immédiat, lui qui est un principe. Si donc la démonstration qui part du principe est plus exacte que celle qui n'en part pas, celle qui part plus du principe est plus exacte que celle qui en part moins. Or telle est plutôt la démonstration universelle. Donc la démonstration universelle sera la meilleure, par exemple s'il fallait démontrer que A appartient à D avec comme moyen termes [20] B et C, B étant au-dessus ; il s'ensuit que la démonstration qui s'effectue par B est plus universelle.

Certaines des remarques ci-dessus sont logiques. Mais il est clair au plus haut point que la démonstration universelle est supérieure parce que en possédant celle des propositions qui est antérieure nous connaissons d'une certaine manière celle qui est postérieure, à savoir que nous la possédons [25] en puissance. Par exemple si l'on sait que tout triangle a la somme de ses angles égale à deux droits, on sait d'une certaine manière que l'isocèle lui aussi a la somme de ses angles égale à deux droits, on le sait en puissance, même si l'on ne sait pas de l'isocèle qu'il est un triangle. Par contre celui qui possède la proposition postérieure ne connaît l'universel d'aucune manière, ni en puissance ni en acte.

Et aussi, la démonstration universelle est intelligible, alors que la démonstration particulière [30] se termine dans la perception.

Chapitre 25

Supériorité de la démonstration affirmative

Que donc la démonstration universelle vaille mieux que la démonstration particulière, voilà l'ensemble des arguments que nous avons avancés pour cela. Mais que la démonstration qui prouve soit meilleure que la démonstration privative, c'est clair par ce qui suit.

Posons, en effet, que la démonstration meilleure, toutes les autres caractéristiques étant les mêmes, est celle qui a lieu à partir du plus petit nombre de postulats, d'hypothèses [35] ou de prémisses. Si en effet ces propositions sont connues de la même façon, la connaissance la plus rapide se fera par les propositions les moins nombreuses, et c'est cela qui est préférable.

L'argument en faveur de notre proposition selon laquelle la démonstration à partir de principes moins nombreux est meilleure est d'une manière générale le suivant. Si c'est le cas que de la même manière les moyens termes sont connus et que ceux qui sont antérieurs sont mieux connus, soit la démonstration par les moyens termes [86b] B, C et D que A appartient à E, et la démonstration par les moyens termes F et G que A appartient à E. Que, donc, A appartienne à D et que A appartienne à E sont connus de la même façon, mais le fait que A appartienne à D est antérieur au fait que A appartienne à E et plus connu que lui. Celui-ci est, en effet, démontré à travers celui-là, [5] et ce à travers quoi la démonstration a lieu est plus digne de foi que ce qui est démontré. Donc la démonstration qui se fait à travers le moins de termes est aussi meilleure, toutes les autres caractéristiques étant les mêmes.

Les deux sortes de démonstration¹ prouvent à travers trois termes et deux prémisses, mais l'une admet que quelque chose est le cas, alors que l'autre admet à la fois que quelque chose est le cas et que quelque chose n'est pas le cas. Elle se fait donc par plus d'intermédiaires et est donc moins bonne.

[10] De plus, puisqu'on a prouvé qu'il est impossible de faire un syllogisme si les deux prémisses sont privatives, mais qu'il faut que l'une le soit et que l'autre exprime une appartenance, en plus de la première il faut admettre la seconde. En effet, quand la démonstration se développe, il est nécessaire que les propositions affirmatives deviennent plus nombreuses, alors que les propositions privatives [15] ne peuvent pas être plus d'une dans n'importe quel syllogisme. Soit, en effet, A n'appartenant à aucun B et B appartenant à tout C. Si, dès lors, l'on devait ensuite développer les deux prémisses, il faudrait introduire un moyen terme. Soit D entre A et B et E entre B et C. Il est alors manifeste que E est affirmative, et que D [20] est dit affirmativement de B, mais est posé comme privatif relativement à A. En effet, D appartient à tout B, et A ne doit appartenir à aucun D. Il n'y a donc qu'une seule prémisse privative, AD.

Et c'est la même chose pour les autres syllogismes. Toujours en effet le moyen terme de prémisses affirmatives est affirmatif dans sa relation aux deux extrêmes, [25] alors que dans le syllogisme privatif il est nécessaire qu'il soit privatif en relation avec l'un des deux, de sorte qu'il se forme une seule prémisse de ce genre, les autres étant affirmatives. Or si ce à travers quoi l'on prouve est mieux connu et plus convaincant que ce qui est prouvé, que la démonstration privative prouve à travers une démonstration affirmative, mais que celle-ci ne prouve pas à travers celle-là, alors la démonstration affirmative étant antérieure, mieux connue [30] et plus convaincante, elle sera meilleure.

De plus, si le principe d'un syllogisme est la prémisse universelle immédiate, que, dans la démonstration qui prouve, cette prémisse universelle est affirmative et, dans la démonstration privative, négative, et qu'une prémisse affirmative est antérieure à une prémisse négative et plus connue qu'elle (en effet, c'est par l'affirmation que la négation est [35] connue, et l'affirmation est antérieure, comme être est antérieur à ne pas être), alors le principe de la démonstration qui prouve est meilleur que celui de la démonstration privative, et une démonstration qui se sert de principes meilleurs est meilleure.

De plus, la démonstration affirmative a plus la nature d'un principe, car sans démonstration qui prouve il n'y a pas de démonstration privative.

Chapitre 26

Supériorité de la démonstration directe sur la réduction à l'impossible

[87a] Puisque la démonstration affirmative est meilleure que la démonstration privative, il est clair qu'elle est aussi meilleure que celle qui réduit à l'impossible. Mais il faut savoir en quoi elles diffèrent l'une de l'autre.

Soit donc A n'appartenant à aucun B et B appartenant à tout C ; nécessairement, donc, A n'appartient à aucun C. [5] Quand on prend des propositions de ce genre, on obtient la démonstration privative ostensive que A n'appartient pas à C. La réduction à l'impossible se présente ainsi. Si l'on doit prouver que A n'appartient pas à B, il faudra admettre qu'il lui appartient, et que B appartient à C, de sorte qu'il en résulte que A appartient à C. Or supposons qu'il soit bien connu et accepté que ce soit [10] impossible. Il ne sera donc pas possible que A appartienne à B. Si donc on accepte que B appartienne à C, il est impossible que A appartienne à B.

Les termes sont donc disposés de la même manière¹, mais la différence porte sur laquelle des deux prémisses privatives est la mieux connue : est-ce « A n'appartient pas à B » ou « A n'appartient pas à C » ? Quand [15] la conclusion, qui est négative, est plus connue on a une démonstration par réduction à l'impossible, mais quand c'est la proposition qui est à l'intérieur du syllogisme qui est mieux connue, on a une preuve démonstrative ostensive. Or la proposition « A n'appartient pas à B » est antérieure par nature à la proposition « A n'appartient pas à C », car sont antérieures à la conclusion les propositions d'où la conclusion est tirée ; or « A n'appartient pas à C » est conclusion [20] alors que « A n'appartient pas à B » est ce dont on tire la conclusion. Car ce n'est pas parce qu'une proposition négative est inférée qu'elle est une conclusion et les autres propositions des prémisses ; mais ce qui est principe d'un

sylogisme c'est ce qui est dans une relation de tout à partie ou de partie à tout ; or les prémisses AC et BC n'ont pas cette relation [25] entre elles.

Si donc la démonstration qui part de prémisses mieux connues et antérieures est supérieure, et que les deux démonstrations en question emportent la conviction à partir de ce qui n'est pas, mais l'une à partir de quelque chose d'antérieur, l'autre de quelque chose de postérieur, la démonstration privative sera meilleure au sens absolu que celle par réduction à l'impossible, si bien que, la démonstration affirmative étant meilleure que celle-là, il est clair qu'elle est aussi meilleure que la réduction [30] à l'impossible.

Chapitre 27

Supériorité d'une science sur une autre

Une science plus exacte qu'une autre science et antérieure à elle est celle qui porte sur le fait aussi bien que sur le pourquoi et non pas celle du fait sans le pourquoi ; et celle qui n'est pas dite d'un substrat plus que celle qui est dite d'un substrat, par exemple l'arithmétique plus que l'harmonique ; et celle qui part de principes moins nombreux plus que celle qui y ajoute quelque chose, [35] par exemple l'arithmétique plus que la géométrie. Par « qui ajoute quelque chose », je veux dire par exemple que l'unité est une essence sans position, alors que le point est une essence avec une position ; celle-ci ajoute quelque chose.

Chapitre 28

L'unité d'une science

Est une la science qui est celle d'un genre un, tout ce qui est constitué des éléments premiers du genre c'est-à-dire de ses parties ou de leurs propriétés par soi. Une science est distincte [40] d'une autre quand leurs principes n'ont pas d'origine [87b] commune ou que ceux de l'une ne viennent pas de ceux de l'autre. Un signe en est donné quand on en arrive aux indémontrables ; il leur faut en effet appartenir au même genre que ce qui est démontré ; et un signe de cela est donné quand les conclusions démontrées à travers ces indémontrables sont dans le même genre, c'est-à-dire homogènes.

Chapitre 29

Il y a plusieurs démonstrations de la même proposition

[5] Il peut y avoir plusieurs démonstrations de la même chose non seulement quand on prend des moyens termes non continus dans la même série, par exemple C, D, F pour AB, mais aussi quand les séries sont différentes. Par exemple soit A « changer », D « être mû », B « avoir du plaisir » et enfin G « se mettre au repos ». Il est vrai aussi bien de prédiquer D [10] de B que A de D, car celui qui a du plaisir est mû et celui qui est mû change ; et aussi il est vrai de prédiquer A de G et G de B, car quiconque a du plaisir se met au repos et celui qui se met au repos change. De sorte que le syllogisme se fait par des moyens termes différents et qui n'appartiennent pas à la même série. Mais pas de telle sorte que l'un [15] quelconque de ces moyens termes se dise d'un autre, car il est nécessaire que tous les deux appartiennent au même sujet déterminé.

Il faut aussi examiner de combien de manières, à travers les autres figures, il est possible de faire un syllogisme de la même chose.

Chapitre 30

Il n'y a pas de démonstration de ce qui relève du hasard

De ce qui advient par hasard, il n'y a pas de science par démonstration. [20] En effet, ce qui arrive par hasard n'arrive ni nécessairement ni la plupart du temps, mais c'est ce qui advient en dehors de ces deux catégories ; or la démonstration est de l'une ou de l'autre. Tout syllogisme, en effet, se fait par des prémisses nécessaires ou qui sont vraies la plupart du temps. Et si les prémisses sont nécessaires, la conclusion elle aussi est nécessaire, alors que si elles sont [25] vraies la plupart du temps c'est aussi le cas de la conclusion. De sorte que si ce qui arrive par hasard n'arrive ni le plus souvent ni nécessairement il n'y en aura pas de démonstration.

Chapitre 31

Il n'y a pas de démonstration par la perception

Il n'est pas possible non plus d'avoir une connaissance scientifique par la perception. Même si, en effet, la perception est bien perception de telle qualité et non pas simplement d'une chose singulière, pourtant on perçoit [30] nécessairement, certes, une chose singulière, en un lieu, et à un moment ; alors qu'il est impossible de percevoir l'universel, c'est-à-dire ce qui concerne tous les cas, car il n'est ni une chose singulière ni à un moment. Autrement, en effet, il ne serait pas universel, car c'est ce qui est toujours et partout dont nous disons qu'il est universel. Puisque, donc, les démonstrations sont universelles, et que les universels ne sont pas perçus, il est manifeste qu'il n'existe pas non plus de savoir scientifique à travers la [35] perception, mais il est clair que, même si nous percevions que le triangle a ses angles égaux à deux droits, nous en chercherions une démonstration et nous n'en n'aurions pas, comme le prétendent certains¹, une connaissance scientifique. En effet, on perçoit nécessairement au niveau du particulier, alors que la science c'est le fait de connaître l'universel.

C'est pourquoi si en étant sur la Lune [40] nous voyions la Terre s'interposer, nous ne connaîtrions pas la cause [88a] de l'éclipse. Nous percevrions en effet pourquoi il y a maintenant² éclipse, mais pas pourquoi de manière générale. Nous avons dit, en effet, qu'il n'y a pas de perception de l'universel. Néanmoins, du fait d'observer que cela se produit souvent, après avoir capturé l'universel, nous aurions une démonstration. C'est, en effet, à partir de plusieurs cas particuliers [5] que l'universel devient clair.

Mais l'universel a du prix parce qu'il met la cause en évidence. De sorte qu'en ce qui concerne les choses qui ont une cause différente d'elles, la connaissance universelle est de plus de prix que les perceptions et l'intellection. Les notions premières relèvent d'un autre discours.

Il est donc manifeste qu'il est impossible d'avoir par la perception un savoir scientifique d'aucune [10] des choses qui se démontrent, à moins que l'on dise que posséder une science à travers une démonstration c'est cela percevoir.

Il y a pourtant certains problèmes qu'on peut ramener à un manque de perception. En effet, dans certains cas, si nous voyions nous ne chercherions pas, non parce que nous connaîtrions par le fait de voir, mais parce que du fait de voir nous possédons l'universel. Par exemple si nous voyions le verre [15] perforé et la lumière passant au travers, il serait également clair pourquoi il brûle³, du fait que l'on voit séparément ce qu'il en est dans chaque cas particulier, mais que l'on conçoit en même temps qu'il en va ainsi pour tous les cas.

Chapitre 32

Tous les syllogismes n'ont pas les mêmes premiers principes

Il est impossible qu'il y ait les mêmes principes pour tous les syllogismes ; considérons d'abord les choses logiquement.

Deux arguments dialectiques

En effet, certains [20] syllogismes sont vrais et d'autres faux. Car même s'il est possible de déduire syllogistiquement le vrai de prémisses fausses, néanmoins cela n'arrive qu'une fois ; par exemple si A est vrai de C alors que le moyen terme B est faux parce que A n'appartient pas à B ni B à C. Mais si l'on prend des moyens termes pour ces prémisses, elles seront fausses [25] du fait que toute conclusion fausse vient de prémisses fausses, alors que de prémisses vraies viennent des conclusions vraies. Or les choses fausses et les choses vraies sont différentes les unes des autres.

Ensuite, même les propositions fausses ne découlent pas de principes qui soient identiques pour les unes et les autres. Il y a, en effet, des propositions fausses qui sont contraires les unes des autres et ne peuvent coexister, par exemple que la justice est injuste ou lâcheté, que l'homme est un cheval [30] ou un bœuf et que l'égal est plus grand ou plus petit.

Argumentation scientifique

À partir de ce qui a été posé, voici ce qu'il en est. Même de toutes les vérités il n'y a pas les mêmes principes. En effet, les principes de

beaucoup d'entre elles sont différents génériquement et ne se correspondent pas, par exemple les unités ne correspondent pas aux points, puisque les premières n'ont pas de position alors que les seconds en ont une. Or il serait, certes, nécessaire que [35] les termes d'une démonstration s'adaptent aux moyens termes d'une autre démonstration soit vers le haut soit vers le bas, autrement dit que parmi les termes les uns soient à l'intérieur les autres à l'extérieur.

Mais il n'est pas non plus possible que parmi les principes communs il y en ait certains à partir desquels tout serait prouvé. J'appelle « principes communs » [88b] par exemple que tout est affirmé ou nié. Les genres des étants, en effet, sont différents, et certaines choses appartiennent seulement à des quantités, d'autres à des qualités, et c'est en accord avec ces genres et à travers les principes communs que l'on prouve.

De plus, les principes ne sont pas beaucoup moins nombreux que les conclusions. Les prémisses, en effet, sont des principes, [5] or les prémisses sont constituées soit en ajoutant un terme soit en en interposant un.

De plus, les conclusions sont en nombre infini, alors que les termes sont en nombre fini.

De plus, certains principes sont nécessaires, d'autres contingents.

En considérant les choses de cette manière, il est donc impossible que les principes soient les mêmes [10] et en nombre limité si les conclusions sont en nombre infini.

Différents sens de la thèse : « les principes de toutes les démonstrations sont les mêmes »

Mais si l'on prenait cette thèse en un autre sens, par exemple en disant que ces principes-ci sont ceux de la géométrie, ceux-là ceux du calcul, ceux-là ceux de la médecine, que dira-t-on d'autre sinon que les sciences ont des principes ? Mais il est ridicule de les dire les mêmes parce qu'ils sont les mêmes qu'eux-mêmes, pour la raison qu'en ce sens toutes choses [15] se trouvent être les mêmes.

Mais soutenir que n'importe quoi se prouve à partir de tous les principes ce n'est pas non plus rechercher si les principes sont les mêmes pour toutes choses. Car c'est par trop simpliste. En effet, cela ne se voit pas dans les démonstrations mathématiques qui sont manifestes, et n'est pas non plus possible dans l'analyse. En effet, les propositions immédiates sont des principes, et on obtient une autre conclusion [20] quand on a pris une prémisses immédiate

supplémentaire. Mais si l'on disait que ce sont les prémisses immédiates qui sont premières qui sont principes, il y en a une dans chaque genre.

Si ce n'est le cas ni que n'importe quoi doive être prouvé à partir de tous les principes, ni que les principes sont différents au sens où les principes de chaque science sont différents, il reste à se demander si les principes de toutes choses sont dans un même genre, alors que telles conclusions dépendent de tels principes, et telles autres de [25] tels autres. Or il est manifeste que cela aussi est impossible. On a en effet prouvé que les principes de choses qui diffèrent selon le genre diffèrent eux-mêmes selon le genre. Les principes sont en effet de deux sortes, ceux à partir desquels on démontre et ceux à propos de quoi on démontre, et alors que ceux à partir desquels on démontre sont communs, ceux à propos desquels on démontre sont propres, par exemple le nombre, la grandeur.

Chapitre 33

Science et opinion

[30] L'objet de science et la science diffèrent de l'objet de l'opinion et de l'opinion parce que la science est universelle et procède par des propositions nécessaires et qu'est nécessaire ce qui ne peut pas être autrement qu'il est. Il existe par contre certaines choses qui bien que vraies et existant réellement peuvent être autrement. Il est donc clair que de telles choses il n'y a pas de science, sinon, en effet, ce qui peut être [35] autrement serait incapable d'être autrement. Mais elles ne sont pas non plus objets de l'intellection (j'appelle « intellection » un principe de science), c'est-à-dire d'une science non démonstrative, laquelle est la saisie d'une prémisses immédiate. Or sont vrais [89a] l'intellection, la science, l'opinion et ce qui est dit grâce à eux, de sorte qu'il reste que l'opinion concerne ce qui est vrai ou faux mais peut être autrement qu'il est. Or cela c'est la saisie d'une proposition immédiate et non nécessaire.

Et cela est d'ailleurs en [5] accord avec ce qu'on observe, car l'opinion est quelque chose d'instable et c'est la nature de son objet qui est telle. En outre, nul ne croit avoir une opinion quand il pense que l'objet ne peut pas être autre qu'il est, mais il croit en avoir un savoir scientifique. Par contre, quand la chose est ainsi et que cependant rien ne l'empêche d'être autrement on pense qu'on a une opinion, sous le prétexte que l'opinion s'applique à un objet de ce genre, [10] alors qu'à ce qui est nécessaire c'est la science qui s'applique.

Comment, alors, est-il possible que la même chose soit objet d'opinion et objet de science, c'est-à-dire pourquoi l'opinion n'est-elle pas une science si l'on pose que tout ce que l'on sait on peut aussi en avoir une opinion ? En effet, celui qui sait et celui qui a une opinion suivront la même voie jusqu'à ce qu'ils atteignent les immédiats, de sorte que puisque [15] celui-là sait, celui qui a une opinion sait aussi. En effet, de même qu'il est possible d'avoir une opinion sur le fait, on

le peut aussi sur le pourquoi : c'est le moyen terme.

Ne serait-ce pas plutôt que si l'on saisit les choses qui ne peuvent pas être autrement qu'elles sont de la manière dont on possède les définitions à travers lesquelles se font les démonstrations, on n'aura pas une opinion mais une science ? Et que si, par contre, on les saisit comme vraies, sans pourtant saisir qu'elles [20] appartiennent à leur sujets selon l'essence, c'est-à-dire selon la forme, on aura une opinion et pas vraiment une science ? Et que l'on aura une opinion du fait et du pourquoi si c'est à travers des prémisses immédiates et seulement une opinion du fait si ce n'est pas à travers des prémisses immédiates ?

Mais il n'y a pas identité complète de l'objet de l'opinion et de celui de la science, mais de même qu'il y a d'une certaine manière opinion vraie et opinion fausse [25] de la même chose, de même il y a science et opinion de la même chose. Qu'il y ait opinion vraie et opinion fausse du même objet de la manière dont certains le disent, cela conduit à accepter d'autres positions absurdes, notamment qu'on n'a pas d'opinion sur ce sur quoi on a une opinion fausse. Mais puisque « le même » se dit en plusieurs sens, en un sens c'est possible, en un sens non. En effet, [30] avoir l'opinion vraie que la diagonale est commensurable, c'est absurde, mais parce que la diagonale, à laquelle les deux opinions s'appliquent, est la même, de cette manière elles portent sur le même objet, mais l'être essentiel des deux, tel qu'il est rendu par la définition, n'est pas le même. Or c'est de la même manière que science et opinion portent sur la même chose. La première, en effet, a comme objet l'animal de sorte qu'il ne soit pas possible que le sujet ne soit pas un animal, alors que dans la seconde [35] c'est possible, à savoir que la première porte sur ce qu'est essentiellement l'homme, alors que l'autre porte bien sur l'homme mais pas sur ce qu'est essentiellement l'homme. L'objet est le même parce que c'est l'homme, mais la manière de le considérer n'est pas la même.

Il est manifeste à partir de cela qu'il n'est pas possible que la même chose soit en même temps objet d'opinion et objet de science. Car on tiendrait pour vrai en même temps que [89b] la même chose peut et ne peut pas être autrement qu'elle est, ce qui n'est pas possible. Chez des personnes différentes chacune de ces deux formes de savoir est possible à propos du même objet au sens où on l'a dit, mais chez la même personne ce n'est pas possible même de cette façon. En effet, elle tiendrait en même temps pour vrai par exemple que l'homme est essentiellement un animal (c'était ce qu'on entendait en disant [5] qu'il n'est pas possible qu'il ne soit pas un animal) et n'est pas essentiellement un animal. Disons, en effet, que c'est cela « être possible ».

Comment le reste <des objets de connaissance> se distribue entre

la pensée, l'intellection, la science, l'art, la prudence et la sagesse c'est plutôt en partie à la physique et en partie à l'éthique de le considérer.

Chapitre 34

La vivacité d'esprit

[10] La vivacité d'esprit est le don d'atteindre le moyen terme dans un temps imperceptible, par exemple si l'on voit que la Lune a toujours son côté brillant tourné vers le Soleil, on comprend vite la cause de cela, à savoir qu'elle reçoit sa lumière du Soleil, ou si l'on sait que quelqu'un parle avec un riche parce qu'il lui emprunte de l'argent, ou si l'on devine pourquoi ils sont amis : parce qu'ils ont le même ennemi. En effet, [15] en voyant les extrêmes on prend connaissance de tous les moyens termes qui sont causes. A : « le côté brillant de la Lune est tourné vers le Soleil », B : « recevoir sa lumière du Soleil », C : « la Lune ». B, « recevoir sa lumière du Soleil », appartient donc à « la Lune » C. A, « le côté brillant est tourné vers ce qui l'éclaire », appartient à B. De sorte que A appartient à C [20] à travers B.

LIVRE II

Chapitre 1

Les quatre questions scientifiques

Les choses que l'on cherche sont en nombre égal à celles dont on a un savoir scientifique. Or on cherche quatre choses : le fait, le pourquoi, si c'est et ce que [25] c'est. En effet, quand, posant <les termes> en nombre, nous cherchons si c'est ceci ou cela qui est le cas, par exemple si le Soleil subit une éclipse ou non, nous cherchons le fait. Un signe en est que, quand nous avons trouvé qu'il y a une éclipse, nous nous arrêtons. Et si nous savons dès le début qu'il y a une éclipse, nous ne cherchons pas si c'est le cas. Mais quand nous connaissons le fait, nous cherchons le pourquoi, par exemple [30] sachant qu'il y a une éclipse et que la Terre se meut, nous cherchons le pourquoi de l'éclipse ou pourquoi elle se meut. Voilà donc les cas de la <première> manière¹, mais il y a des cas où nous menons notre recherche d'une autre manière, par exemple si un centaure ou un dieu est ou n'est pas. J'entends « s'il est ou n'est pas » au sens absolu, et non pas si c'est blanc ou non. Et quand nous avons pris connaissance que la chose est, nous cherchons ce qu'elle est, par exemple : qu'est-ce donc qu'un dieu, ou [35] qu'est-ce qu'un homme ?

Chapitre 2

La recherche du moyen terme

Voilà donc ce que sont, et combien sont les choses que nous cherchons et que nous savons une fois que nous les avons trouvées.

Or quand nous cherchons le fait ou si la chose est de manière absolue, nous cherchons s'il y a ou s'il n'y a pas de moyen terme pour la chose. Et quand nous avons pris connaissance soit du fait soit si quelque chose est – soit partiellement soit absolument –, ensuite [90a] nous cherchons le du fait de quoi ou le « ce que c'est », nous cherchons alors quel est le moyen terme. Par « que le fait existe partiellement et absolument » je veux dire : partiellement : « La Lune subit-elle une éclipse ou s'accroît-elle ? », car dans des cas comme ceux-là nous cherchons si la chose est quelque chose ou n'est pas quelque chose ; absolument : si [5] la Lune ou la nuit existe ou non. Il s'ensuit donc que dans toutes les recherches on cherche soit s'il y a un moyen terme, soit quel est le moyen terme. Car le moyen terme est la cause, et dans tous les cas c'est celle-ci que l'on recherche. Y a-t-il éclipse ? Y a-t-il une certaine cause ou non à l'éclipse ? Ensuite, ayant pris connaissance de ce qu'il y en a une, nous cherchons ce qu'elle peut bien être.

Car la cause de l'être, non pas d'être [10] ceci ou cela, mais au sens absolu selon la substance, ou de l'être qui n'est pas au sens absolu, mais qui est un des attributs par soi ou accidentels, c'est le moyen terme. Par « au sens absolu », j'entends le substrat, par exemple la Lune, la Terre, le Soleil ou le triangle ; par « un attribut », j'entends l'éclipse, l'égalité et l'inégalité, être au centre ou non¹.

Dans tous ces cas, en effet, il est manifeste que le « ce que [15] c'est » et le « du fait de quoi c'est » c'est la même chose. Qu'est-ce qu'une éclipse ? La privation pour la Lune de sa lumière du fait de l'interposition de la Terre. Du fait de quoi y a-t-il éclipse, ou du fait de quoi la Lune subit-elle une éclipse ? Du fait que la lumière

l'abandonne parce que la Terre s'interpose. Qu'est-ce qu'un accord ? Un rapport numérique entre l'aigu et le grave. Du fait de quoi [20] l'aigu s'accorde-t-il avec le grave ? Du fait que l'aigu et le grave ont un rapport numérique. Est-il possible que l'aigu et le grave s'accordent ? Est-ce que le rapport entre eux est numérique ? Ayant admis qu'il y en a un, quel est ce rapport ?

Que la recherche soit celle du moyen terme, cela est clair dans les cas où le moyen terme [25] est perceptible. Car nous le cherchons lorsque nous ne l'avons pas perçu, par exemple celui de l'éclipse, s'il existe ou non. Mais si nous étions sur la Lune, nous ne chercherions ni si l'éclipse a lieu ni du fait de quoi, mais les deux seraient clairs en même temps. C'est, en effet, à partir du fait de percevoir que l'universel en viendrait à être connu de nous. Car nous aurions la perception qu'il y a à cet instant interposition (et il est clair [30] qu'à cet instant il y a une éclipse), et de là viendrait l'universel.

Comme nous le disons, donc, connaître le « ce que c'est » est la même chose que de connaître le « du fait de quoi c'est », et cela aussi bien absolument, c'est-à-dire pour quelque chose qui n'est pas une propriété, que pour ce qui est une propriété, par exemple que cela < a la somme de ses angles égale à > deux angles droits, ou qu'elle est plus grande ou plus petite.

Chapitre 3

Relations entre définition et démonstration : exposé des difficultés

[35] Que donc toutes les choses que l'on recherche reviennent à une recherche du moyen terme c'est clair. Comment on prouve le « ce que c'est », de quelle manière on opère cette réduction, ce qu'est une définition et de quoi il y a définition, disons-le en parcourant d'abord les difficultés liées à ces questions. Prenons comme point de départ de nos remarques futures [90b] celui qui est le plus approprié aux remarques que nous avons déjà faites : on pourrait, en effet, se demander s'il est possible de connaître la même chose et du même point de vue par une définition et par une démonstration, ou si cela est impossible.

Tout ce qui peut être démontré ne peut pas être défini

La définition, en effet, semble bien porter sur le « ce que c'est », et dans tous les cas le « ce que c'est » est universel et affirmatif. [5] Or certains syllogismes sont négatifs et d'autres non universels, à savoir ceux de la deuxième figure sont tous négatifs et ceux de la troisième non universels.

Ensuite, tous les syllogismes affirmatifs de la première figure ne donnent pas non plus une définition, par exemple que tout triangle a la somme de ses angles égale à deux droits. La raison de cela c'est qu'avoir une connaissance [10] scientifique de ce qui est démontrable c'est en posséder la démonstration, de sorte que puisqu'il existe une démonstration de telles choses, il est clair qu'il n'y en aura pas aussi une définition ; autrement, en effet, on pourrait avoir un savoir scientifique par la définition sans posséder la démonstration, car rien n'empêche qu'on n'ait pas les deux ensemble.

On peut aussi s'en convaincre suffisamment par l'induction. En effet, nous n'avons encore jamais pris connaissance d'un attribut, [15] qu'il soit par soi ou par accident, en le définissant.

De plus, si la définition apporte la connaissance d'une substance déterminée, il est assurément manifeste que de telles propriétés ne sont pas des substances.

Tout ce qui peut être défini ne peut pas être démontré

Que donc il n'existe pas de définition de tout ce dont il y a démonstration, c'est clair. Mais d'un autre côté, y a-t-il démonstration de tout ce dont il y a définition [20] ou non ? Il y a une raison dans ce cas lui aussi, et c'est la même¹ : d'une chose une, en tant qu'elle est une, il y a un seul savoir scientifique. De sorte que, puisque avoir un savoir scientifique de ce qui est démontrable c'est en posséder la démonstration, il s'ensuivrait quelque chose d'impossible : celui qui possède la définition aurait un savoir scientifique de la chose sans en posséder la démonstration.

De plus, les principes des démonstrations, pour lesquels [25] on a prouvé plus haut qu'il n'y aura pas de démonstration, sont des définitions : soit les principes seront démontrables, et les principes des principes, et l'on ira ainsi à l'infini, soit les prémisses premières seront des définitions indémonstrables.

Il n'y a pas de cas particuliers dans lesquels il y ait définition et démonstration d'une même chose

Mais s'il n'y a pas définition et démonstration de la même chose dans tous les cas, cela arrive-t-il pour une chose déterminée ? Ou est-ce impossible, c'est-à-dire qu'en fait il n'y a pas [30] démonstration de ce dont il y a définition ? Une définition, en effet, porte sur le « ce que c'est », c'est-à-dire sur l'essence, alors que les démonstrations posent manifestement le « ce que c'est » comme hypothèse et l'admettent, par exemple les démonstrations mathématiques posent ce qu'est l'unité et ce qu'est l'impair, et de même pour les autres démonstrations.

De plus, toute démonstration prouve quelque chose de quelque chose, à savoir que c'est le cas ou que ce n'est pas le cas. Or dans la [35] définition rien n'est prédiqué de quelque chose d'autre, par exemple ni « animal » de « bipède », ni celui-ci de « animal », pas plus que « figure » n'est prédiqué de « plan », car le plan n'est pas une

figure, ni la figure un plan.

De plus, ce n'est pas la même chose de prouver le « ce que c'est » et de prouver le fait que c'est. [91a] La définition, donc, montre le « ce que c'est », alors que la démonstration montre qu'il est vrai que ceci est attribué à cela ou que ce n'est pas vrai. Et pour un objet différent il y a une démonstration différente, à moins qu'elle ne soit une partie déterminée de la démonstration totale. Je veux dire ceci : avoir ses angles égaux à deux droits est prouvé du triangle isocèle si c'est prouvé de tout triangle, car le premier est une partie [5] et le second le tout. Mais les choses en question – le fait que quelque chose est et le « ce que c'est » – ne sont pas dans cette relation mutuelle, car l'un n'est pas une partie de l'autre.

Il est donc manifeste que de tout ce dont il y a définition il n'y a pas de démonstration, et que de tout ce dont il y a démonstration il n'y a pas de définition, et que, d'une manière générale, il n'est pas possible d'avoir les deux pour un même objet. De sorte qu'il est clair que [10] la définition et la démonstration ni ne sont la même chose, ni ne sont contenues l'une dans l'autre, car il en irait de même de leurs sujets.

Chapitre 4

Voilà donc, au point où nous en sommes, pour l'examen de ces difficultés. Mais est-ce que du « ce que c'est » il y a syllogisme et plus précisément démonstration, ou n'est-ce pas le cas comme la présente argumentation le supposait ?

Pour prouver la définition, il faut supposer ce que l'on veut prouver

Le syllogisme, en effet, [15] prouve quelque chose de quelque chose à travers un moyen terme, alors que le « ce que c'est » est à la fois propre à l'objet et en est prédiqué comme appartenant au « ce que c'est » de l'objet. Mais ces <termes> sont nécessairement réciproques. Si, en effet, A est propre à C, il est clair qu'il le sera aussi à B et celui-ci à C, de sorte qu'ils le seront tous les uns par rapport aux autres. Mais il est vrai aussi que si A appartient au « ce que c'est » de tout B, et si B est dit universellement [20] du « ce que c'est » de tout C, il est nécessaire aussi que A soit dit être dans le « ce que c'est » de C. Mais si l'on ne fait pas ce redoublement¹, il ne sera pas nécessaire que A soit prédiqué de C comme étant dans son « ce que c'est » – si A est dans le « ce que c'est » de B, mais si B n'est pas dans le « ce que c'est » de tout ce dont il est prédiqué. Les deux <prémisses> contiendront le « ce que c'est » ; donc B aussi sera affirmé du [25] « ce que c'est » de C. Si donc les deux prémisses contiennent le « ce que c'est » et même l'être essentiel, alors l'être essentiel se trouvera auparavant au niveau du moyen terme. D'une manière générale, s'il est possible de prouver ce qu'est l'homme, soit C « homme », A le « ce que c'est » – « animal bipède » ou quelque chose d'autre –, si donc on doit faire un syllogisme, il est nécessaire que A soit prédiqué de tout B. [30] Et il y aura une autre définition intermédiaire différente de A, de sorte que celle-ci aussi sera le « ce

qu'est » l'homme. On admet donc ce qu'on doit prouver. En effet, B aussi sera le « ce qu'est » l'homme.

Il faut examiner le cas où il y a deux prémisses et où il y a des <notions> premières et immédiates, car c'est là que notre propos devient le plus manifeste². [35] Ceux donc qui prouvent par réciprocation le « ce qu'est » l'âme, le « ce qu'est » l'homme ou n'importe quel autre des étants, font une pétition de principe, par exemple si l'on estime que l'âme est « ce qui est soi-même cause de sa propre vie », et que ceci c'est « un nombre automoteur »³; car il est nécessaire de postuler que l'âme est précisément un nombre automoteur [91b], de façon à ce qu'elle lui soit identique. Car il n'est pas vrai que si A suit de B et B de C, A sera l'être essentiel de C, mais il serait seulement vrai de dire que A sera dit de C. Ce n'est pas vrai non plus si A est quelque chose de B et est prédiqué de tout B. En effet, l'être essentiel de [5] l'animal est prédiqué de l'être essentiel de l'homme (car il est vrai que tout l'être essentiel de l'homme est être essentiel de l'animal, de même qu'il est vrai que tout homme est un animal), mais pas de façon à ce qu'ils soient une seule chose.

Si, donc, on n'admet pas <les prémisses> de cette façon, on ne déduira pas par syllogisme que A est l'être essentiel et l'essence de C. Mais si on les admet de cette manière, on aura déjà admis le [10] « ce que c'est » et l'être essentiel de C, à savoir B ; de sorte qu'on ne l'aura pas démontré : on l'a admis dès le début.

Chapitre 5

La division ne prouve pas le « ce que c'est »

La méthode des divisions ne donne pas non plus de syllogisme <pour prouver la définition>, comme on l'a dit dans la partie des *Analytiques* concernant les figures des syllogismes. En effet, il n'arrive jamais nécessairement que telle chose soit [15] du fait que telles autres choses sont, tout comme celui qui induit ne démontre pas non plus. En effet, il ne faut pas que la conclusion fasse l'objet d'une interrogation, ni qu'elle soit le cas du fait qu'on l'accorde, mais qu'elle soit nécessairement du fait que telles choses sont, même si le répondant la nie¹.

Est-ce que l'homme est un animal ou est inanimé ? Si on a admis qu'il est un animal on ne l'a pas déduit par syllogisme. De nouveau, tout animal est soit terrestre soit aquatique ; on a admis [20] qu'il est terrestre. Et que l'homme soit ce tout, « animal terrestre », cela n'est pas nécessairement du fait de ce qu'on a dit, mais cela aussi on l'admet. Il ne fait aucune différence que l'on procède ainsi à travers beaucoup ou peu d'étapes, car c'est la même chose. Bien plus, ceux qui suivent cette méthode en usent de manière non syllogistique même dans des cas où un syllogisme est possible. Qu'est-ce qui, en effet, [25] empêche que ce tout ne soit vrai de l'homme, sans pourtant révéler son « ce que c'est » ni son être essentiel ? De plus, qu'est-ce qui empêche qu'on ajoute, qu'on retranche à l'essence, ou qu'on en manque un élément ?

On ne prête pas attention à ces défauts, et il est possible d'y porter remède en prenant tous les éléments dans le « ce que c'est », et en procédant successivement par la division [30] après avoir postulé le premier élément, en n'en omettant aucun. Cela se produit nécessairement si tous les éléments sont inclus dans la division, c'est-à-dire qu'aucun n'est laissé de côté, car il faut alors que le résultat soit indivisible. Mais pourtant il n'y a en cela aucun syllogisme, mais, s'il

nous fait connaître, ce procédé le fait d'une autre manière. Et cela n'a rien d'étrange, et de fait celui qui [35] induit ne démontre sans doute pas non plus, et pourtant il montre quelque chose ; mais celui qui prononce la définition par le biais de la division ne fait pas un syllogisme. En effet, de même que dans le cas des conclusions tirées sans moyens termes, si quelqu'un dit que, ces choses étant données, il est nécessaire que cela soit, il est possible de demander pourquoi, de même dans les définitions obtenues par divisions. Qu'est-ce qu'un [92a] homme ? Un animal, mortel, ayant des pieds, bipède, sans aile. Pourquoi, demandera-t-on à chaque étape. En effet, il répondra en montrant par la division, du moins le croit-il, que tout animal est mortel ou immortel. Mais une telle énonciation prise dans sa totalité n'est pas une définition, de sorte que même si l'énonciation complète était démontrée par la division, [5] pourtant, certes, cela ne ferait pas de la définition un syllogisme.

Chapitre 6

On ne peut pas prouver le « ce que c'est » hypothétiquement

Mais est-ce qu'il n'est pas possible, au moins, de prouver le « ce que c'est » selon l'essence, mais hypothétiquement en admettant d'une part que l'être essentiel est le composé propre des éléments qui sont dans le « ce que c'est », d'autre part que ces éléments sont les seuls dans le « ce que c'est » et que leur totalité est propre à la chose ? Car c'est cela l'être essentiel de chaque chose. Mais ne serait-ce pas plutôt qu'encore une fois, dans ce raisonnement, on a admis l'être [10] essentiel ? Car il faut prouver à travers le moyen terme.

La définition du syllogisme et la définition de la définition ne sont pas des prémisses pour un syllogisme

De plus, de même que dans le syllogisme nous n'acceptons pas < comme prémisses > ce que c'est que raisonner syllogistiquement (car les prémisses d'où procède le syllogisme sont toujours le tout ou la partie¹), de même l'être essentiel ne doit pas non plus être contenu dans le syllogisme², mais doit rester en dehors des prémisses posées. Et c'est [15] à celui qui dispute pour savoir s'il y a eu syllogisme ou non qu'il faut répondre que c'est le cas « parce que c'est cela que nous avons dit être un syllogisme », et à celui qui dirait que ce n'est pas l'être essentiel qui a été déduit par syllogisme qu'il faut répondre : « Si, c'est bien lui, car nous avons posé que c'est cela l'être essentiel. » De sorte qu'il est nécessaire que quelque chose puisse avoir été déduit par syllogisme sans < admettre comme prémisses > ce qu'est le syllogisme ou l'être essentiel.

[20] De même³ si l'on voulait prouver hypothétiquement ainsi. Si par exemple l'être du mal c'est l'être du divisible⁴ et que l'être d'un contraire c'est d'être contraire de l'autre, dans les cas où il y a des contraires ; si, par ailleurs, le bien est le contraire du mal et l'indivisible le contraire du divisible, alors l'être du bien sera l'être de l'indivisible. <Il en est de même> car ici aussi on prouve en admettant l'être essentiel, et [25] on l'admet pour prouver l'être essentiel. C'est pourtant un être essentiel différent. Soit, car dans les démonstrations aussi on admet que ceci se dit de cela ; mais pas quand les deux sont la même chose ou qu'ils ont même formule et qu'ils sont convertibles.

La division n'établit pas l'unité du défini

Les deux procédés, le syllogisme prouvant par division et celui qui a lieu comme nous l'avons dit, se heurtent à la même difficulté : pourquoi l'homme serait-il [30] animal bipède terrestre et non pas animal et terrestre ? Car de ce que l'on admet ne découle aucune nécessité que le prédicat forme une unité, mais il peut en aller comme si le même homme était cultivé et lettré.

Chapitre 7

On ne peut pas prouver les définitions : trois arguments

Comment donc celui qui définit montrera-t-il la substance ou le « ce que [35] c'est » ? En effet, il ne rendra pas clair, comme celui qui prouve, à partir de prémisses admises en commun comme étant le cas, que si celles-ci sont le cas, nécessairement quelque chose d'autre est le cas (car c'est cela une démonstration), ni comme celui qui en induisant montre que, parce que les cas particuliers sont clairs, le tout est ainsi du fait qu'aucun n'est autrement. En effet, celui qui induit ne [92b] prouve pas ce qu'est une chose, mais si elle est ou non le cas. Quel autre mode reste-t-il donc ? car assurément il ne le montrera pas par la sensation ou en le pointant du doigt.

Encore une fois, comment prouvera-t-il le « ce que c'est » ? Car il est nécessaire que celui qui sait [5] ce qu'est l'homme, ou n'importe quoi d'autre, sache aussi qu'il est (en effet, le non-étant nul ne sait ce qu'il est, par contre on sait ce que signifie la notion ou le nom quand je dis « bouc-cerf », mais ce qu'est un bouc-cerf il est impossible de le savoir). Mais, d'autre part, s'il faut prouver ce qu'une chose est et qu'elle est, comment le prouvera-t-on par la même procédure logique ? En effet, la définition montre une seule chose, [10] tout comme la démonstration ; or le « ce que c'est » qu'un homme et le fait qu'il existe un homme sont des choses différentes.

Ensuite, nous disons aussi que c'est nécessairement par une démonstration que l'on prouve que toute chose est, sauf si c'est une essence. Or le fait d'être n'est essence de rien, car l'étant n'est pas un genre. Il y aura donc démonstration que quelque chose [15] est. Et c'est cela que font effectivement les sciences. En effet, ce que signifie le triangle, le géomètre l'admet, mais qu'il soit, il le prouve. Que prouvera donc celui qui définit, n'est-ce pas ce qu'est le triangle ?

Donc en sachant ce qu'est le triangle par une définition, on ne saura pas s'il est ; mais c'est impossible.

Il est aussi manifeste selon les méthodes actuelles de définition¹ que [20] ceux qui définissent ne prouvent pas que la chose est. En effet, même s'il y a « quelque chose d'équidistant d'un centre », pourquoi la chose ainsi définie est-elle ? Et pourquoi cela est-il un cercle ? Car on pourrait dire aussi que c'est fait d'orichalque. En effet, les définitions ne montrent pas en plus qu'il est possible que ce qu'elles énoncent soit, ni qu'elles sont les définitions de ce dont elles prétendent l'être : il est toujours possible [25] de demander « pourquoi ? ».

La définition signifie un nom : conséquences inacceptables

Si donc celui qui définit prouve soit le « ce que c'est » soit ce que signifie le nom, et si en aucun cas il ne prouve le « ce que c'est », alors la définition sera un discours signifiant la même chose que le nom. Mais ce serait étrange. D'abord, en effet, il y aurait définition à la fois de ce qui n'est pas substance et des non-étants ; car [30] il est possible de signifier même les non-étants. Ensuite, tous les discours seront des définitions ; il serait en effet possible d'instituer un nom pour n'importe quel discours, de sorte que tous, en parlant, nous préférerions des définitions, et que l'*Iliade* serait une définition. De plus, il n'y aurait aucune démonstration qui démontrerait que ce nom-ci indique cette chose : et, en outre, les définitions ne le montrent pas non plus.

[35] À partir de cela, donc, il apparaît que la définition et le syllogisme ne sont pas la même chose, et qu'il n'y a pas syllogisme et définition de la même chose. Outre cela, il s'ensuit que la définition ni ne démontre ni ne prouve quelque chose, et que l'on ne connaît le « ce que c'est » ni par une définition ni par une démonstration.

Chapitre 8

On ne peut démontrer le « ce que c'est » d'une chose mais la démonstration aide à le connaître

[93a] De nouveau il faut examiner ce qui parmi cela a été soutenu justement et ce qui ne l'a pas été, ce que c'est que la définition, s'il y a d'une certaine manière démonstration et définition du « ce que c'est », ou si ce n'est absolument pas le cas.

Puisque, comme on l'a dit, c'est la même chose de connaître ce qu'une chose est et de connaître la cause pour laquelle elle est, [5] et que la raison de cela c'est qu'il y a quelque chose qui est cause, et que cette cause est soit la chose elle-même, soit quelque chose d'autre, et si c'est quelque chose d'autre, la chose est soit démontrable, soit indémontrable ; si donc la cause est autre que la chose et qu'il est possible de démontrer celle-ci, il est nécessaire que la cause soit un moyen terme et que la preuve se fasse dans la première figure, car ce qui est prouvé est à la fois universel et affirmatif.

Une première manière : prouver une définition par une autre

Une [10] manière, donc, <de répondre à la question>, serait celle que nous venons de considérer : que le « ce que c'est » est prouvé par un autre « ce que c'est ». Il est, en effet, nécessaire que, dans la démonstration des « ce que c'est », le moyen terme soit un « ce que c'est », et que dans celle des caractères propres il soit propre. De sorte que parmi les êtres essentiels de la même chose l'un sera prouvé et l'autre ne le sera pas.

Rôle de la démonstration dans la définition

Quant à cette première manière, donc, qu'elle ne soit pas une démonstration, on l'a dit [15] plus haut ; mais il y a plutôt un syllogisme logique du « ce que c'est ». Disons donc de quelle manière il est possible <de démontrer le « ce que c'est »>, en reprenant au commencement. Comme, en effet, nous cherchons le pourquoi quand nous sommes en possession du fait, et, que, bien que parfois ils soient évidents ensemble, il n'est pas possible, assurément, de connaître le pourquoi avant le fait que la chose est, il est évident, de la même manière aussi, qu'on ne peut pas connaître l'être essentiel d'une chose sans savoir [20] qu'elle est. Car il est impossible de connaître le « ce que c'est » en ignorant si cela est. Or le « si cela est » nous le possédons parfois par accident, parfois en possédant quelque chose de la chose elle-même, par exemple pour le tonnerre que c'est un certain bruit des nuages, pour l'éclipse que c'est une certaine privation de lumière, pour l'homme que c'est un certain animal, pour l'âme qu'elle se meut soi-même.

Pour toutes les choses, donc, [25] dont nous savons par accident qu'elles sont, nécessairement nous n'avons aucun accès à leur « ce que c'est », car nous n'avons même pas connaissance du fait qu'elles sont, or chercher le « ce que c'est » alors qu'on ne possède pas la connaissance du fait, c'est ne rien chercher du tout. Par contre pour les choses dont nous possédons quelque chose, c'est plus facile. Si bien que dans la mesure où nous possédons le fait que la chose est, alors dans cette mesure aussi nous avons accès au « ce que c'est ».

Parmi les choses donc nous connaissons quelque chose du « ce que c'est », prenons ce premier [30] cas. A est « l'éclipse », C « la Lune », B « l'interposition de la Terre ». Rechercher, donc, si la Lune subit une éclipse, c'est rechercher si B est le cas ou non, ce qui revient à rechercher s'il y a une raison pour <l'éclipse> ; et si c'est le cas, alors nous disons qu'il y a éclipse. Ou bien, pour laquelle des deux parties d'une contradiction y a-t-il une raison, est-ce pour le fait d'avoir ses angles égaux à deux [35] droits ou celui de ne pas les avoir égaux à deux droits ? Or quand nous l'avons trouvé, nous connaissons en même temps le fait que c'est et le pourquoi, si nous l'avons prouvé à travers des moyens termes ; si ce n'est pas le cas, nous connaissons le fait mais pas le pourquoi. Soit C « la Lune », A « l'éclipse » et B « l'incapacité, en période de pleine lune, de faire une ombre, alors qu'il n'y a apparemment rien entre la Lune et nous ». Si donc B, « l'incapacité à faire [93b] de l'ombre alors qu'il n'y a rien entre la Lune et nous », appartient à C, et A, « subir une éclipse », à B, d'un côté il sera clair qu'il y a éclipse, mais, d'un autre côté, il ne sera pas encore clair pourquoi, c'est-à-dire que nous savons qu'il y a une

éclipse, mais nous ne savons pas ce qu'elle est.

Mais quand il est évident que A appartient à C, chercher pourquoi il lui appartient, c'est [5] chercher ce qu'est B, si c'est l'interposition de la Terre, ou une rotation de la Lune, ou son extinction. Mais cela c'est la raison de l'autre extrême, à savoir A dans les cas cités. L'éclipse, en effet, c'est l'interposition de la Terre. Qu'est-ce que le tonnerre ? L'extinction d'un feu dans un nuage. Pourquoi tonne-t-il ? Parce que le feu s'éteint dans le nuage. Soit C « le nuage », A « le tonnerre », [10] B « l'extinction du feu ». Donc B appartient à C, « le nuage » (car le feu s'y éteint), A, « le bruit », appartient à B, et B, assurément, est la raison de l'extrême majeur A. Si, à nouveau, il y avait un autre moyen terme pour cela, il serait tiré des raisons qui ont été laissées de côté¹.

[15] Comment donc on saisit le « ce que c'est » et comment il nous devient connu, on l'a dit : du « ce que c'est » il n'y a ni syllogisme ni, plus précisément, démonstration, et pourtant c'est à travers un syllogisme et plus précisément une démonstration qu'il devient évident. De sorte que ni il n'est possible de connaître le « ce que c'est » dont il y a une cause autre que lui-même sans démonstration, ni il n'y a de démonstration du « ce que c'est », comme nous l'avons aussi dit [20] dans notre exposé des difficultés.

Chapitre 9

Différences entre ce qui a et ce qui n'a pas de cause autre que soi-même

Pour certaines choses leur cause est une autre chose qu'elles, pour d'autres non, de sorte qu'il est clair que, parmi les « ce que c'est », les uns sont immédiats, c'est-à-dire sont des principes, dont à la fois le fait qu'ils sont et leur « ce que c'est » doivent être supposés ou doivent être rendus manifestes d'une autre manière (c'est ce que fait l'arithméticien ; en effet, [25] il suppose à la fois ce qu'est l'unité et qu'elle est). Des choses qui ont un moyen terme, en revanche, c'est-à-dire celles qui ont une cause autre que leur essence, il est possible de montrer leur « ce que c'est » à travers une démonstration, comme nous l'avons dit, sans pourtant le démontrer.

Chapitre 10

Les différentes sortes de définition

Mais puisqu'on dit que la définition est un énoncé du « ce que c'est », il est [30] manifeste qu'un type de définition sera un énoncé de ce que le nom ou un autre énoncé nominal de la chose signifie, par exemple ce que signifie <la réponse à la question> « qu'est-ce que "triangle" en tant que triangle ? ». Possédant la connaissance que cela existe, nous cherchons pourquoi cela est. Il est par contre difficile de saisir de cette manière les choses dont nous ne savons pas qu'elles sont. La cause de cette difficulté a été indiquée plus haut, à savoir que nous ne [35] savons pas si elles existent ou non, sinon par accident. (Un énoncé est un de deux manières : par une liaison, comme c'est le cas de *Illiade*, et par le fait qu'il montre qu'une chose unique appartient à une chose unique de manière non accidentelle.)

Donc, l'une des définitions de la définition est celle qu'on a dite, et une autre c'est qu'elle est un énoncé qui montre pourquoi la chose est. De sorte que la première forme signifie [94a] mais ne prouve pas, alors que la suivante il est manifeste qu'elle sera comme une démonstration du « ce que c'est », différant de la démonstration par l'ordre des termes. Il y a, en effet, une différence entre dire pourquoi il tonne et ce qu'est le tonnerre ; car on dira dans le premier cas « parce que le feu s'éteint dans les nuages », et [5] à la question « qu'est-ce que le tonnerre ? » on répondra « le bruit d'un feu qui s'éteint dans les nuages » ; si bien que la même formule est énoncée de manière différente, c'est-à-dire que dans un cas on a une démonstration continue, dans l'autre une définition.

(La définition du tonnerre est aussi « bruit dans les nuages » : c'est la conclusion de la démonstration du « ce que c'est ».)

La définition des immédiats est la position sans [10] démonstration de leur « ce que c'est ».

Donc, un premier type de définition c'est l'énoncé indémontré du

« ce que c'est », un deuxième type c'est un syllogisme du « ce que c'est » différant de la démonstration par l'aspect, un troisième type c'est la conclusion de la démonstration du « ce que c'est ».

Il est donc manifeste à partir de ce qui a été dit, de quelle manière [15] il y a une démonstration du « ce que c'est » et de quelle manière il n'y en a pas, à quelles choses elle s'applique et à quelles choses elle ne s'applique pas, et aussi en combien de sens se dit la définition et de quelle manière elle prouve le « ce que c'est » et de quelle manière elle ne le fait pas, et pour quelles choses elle le fait et pour quelles choses elle ne le fait pas, et aussi quelle relation elle a avec la démonstration, et de quelle manière elles peuvent porter sur la même chose et de quelle manière elles ne le peuvent pas.

Chapitre 11

Les quatre causes peuvent être moyen terme

[20] Mais puisque nous pensons avoir une connaissance scientifique quand nous connaissons la cause, et que les causes sont quatre – l'une est l'être essentiel, une autre le fait que, certaines choses étant, il est nécessaire que cette chose soit, une autre qu'est-ce qui a en premier initié le mouvement, la quatrième le en vue de quoi –, toutes les causes prouvent par le moyen terme.

En effet, que « ceci étant, il est nécessaire que cela soit » [25] ce n'est pas possible si l'on a pris une seule prémisse, mais il en faut au moins deux ; et c'est le cas, quand elles ont un moyen terme unique. Donc une fois qu'on a pris cet unique moyen terme, on a nécessairement la conclusion. C'est aussi clair par ce qui suit. Pourquoi l'angle inscrit dans un demi-cercle est-il droit ? Qu'est-ce qui doit être pour que l'angle soit droit ? Ainsi, soit A « l'angle droit », B « la moitié de deux angles droits », [30] C « l'angle inscrit dans un demi-cercle ». Du fait que l'angle droit A appartient à C, « l'angle inscrit dans un demi-cercle », la cause est B. En effet, ce dernier est égal à A, et C est égal à B, car c'est la moitié de deux droits. Donc, B, « la moitié de deux droits », étant donné, A appartient à C (c'est-à-dire, avons-nous dit, l'angle inscrit dans un demi-cercle est droit). Et est la même chose que l'être essentiel <de C> [35], du fait qu'il signifie sa définition. Mais d'autre part, on a montré que la cause de l'être essentiel c'était le moyen.

D'autre part, pourquoi la guerre médique est-elle arrivée aux Athéniens ? Quelle est la cause du fait que les Athéniens ont subi la guerre ? Parce qu'ils [94b] avaient attaqué Sardes avec les Érétriens. En effet, c'est cela qui a en premier initié le mouvement. « La guerre » A, « attaquer les premiers » B, « les Athéniens » C. Alors, B appartient à C : avoir attaqué les premiers appartient aux Athéniens ; et A appartient à B ; en effet, on fait la guerre à ceux qui [5] commettent

les premiers une injustice. Donc A appartient à B, le fait de subir la guerre à ceux qui ont commencé les premiers ; or cela, B, appartient aux Athéniens, car ils ont commencé les premiers. Donc dans ce cas aussi la cause, ce qui a initié le mouvement en premier, est un moyen terme.

Il y a tous les cas où le en vue de quoi est cause, par exemple : pourquoi se promène-t-il ? Pour être en bonne santé. Pourquoi une maison existe-t-elle ? [10] Pour protéger les biens : dans un cas en vue d'être en bonne santé, dans l'autre en vue de protéger. Il n'y a pas de différence entre : pourquoi il faut se promener après le dîner et en vue de quoi il faut le faire. « La promenade après le dîner » C ; « pour les aliments ne pas rester en haut » B ; « être en bonne santé » A. Alors posons que faire que les aliments ne restent pas en haut de l'estomac appartient au fait de se promener après dîner, [15] et que cela est facteur de santé. Il semble bien, en effet, qu'à « se promener », C, appartienne B, que « les aliments ne restent pas en haut », et que A, « être en bonne santé », appartienne à B. Quelle est donc la cause pour laquelle A appartient à C, le en vue de quoi ? C'est B, que les aliments ne restent pas en haut. Ce dernier est comme la formule [20] de A, car c'est ainsi que l'on rendra compte de A. Pourquoi B appartient-il à C ? Parce que c'est cela être en bonne santé : être dans cet état. Mais il faut transposer les termes, et chaque chose sera plus claire. Ici les genèses vont en ordre inverse de celui des causes selon le mouvement. Dans le premier cas, le moyen doit advenir [25] en premier, alors que dans le second, c'est C, l'extrême, alors que c'est le ce en vue de quoi qui vient en dernier.

Finalité et nécessité

Mais il est possible que la même chose existe en vue de quelque chose et par nécessité, par exemple la lumière à travers la lanterne. En effet, à la fois nécessairement ce qui a des parties plus petites passe à travers des pores plus grands, [30] si la lumière se montre bien en traversant, et cela est en vue de quelque chose : pour que nous ne nous heurtions pas. Est-ce que donc, s'il est possible que quelque chose existe de cette manière, il est possible qu'il soit aussi produit ainsi ? Par exemple, s'il tonne parce que quand le feu s'éteint il est nécessaire qu'il se produise un sifflement et un bruit, et aussi, s'il en est comme le disent les pythagoriciens, en vue de menacer ceux qui sont dans le Tartare pour leur inspirer de la crainte. Il y a de très nombreux cas [35] de ce genre, et notamment parmi les choses qui se produisent et sont constituées selon la nature. En effet, une nature produit en vue de

quelque chose, une autre par nécessité. Or la nécessité a deux formes : d'une part celle qui est selon [95a] la nature et l'impulsion, d'autre part celle qui est par contrainte ou contre l'impulsion, par exemple une pierre est portée nécessairement vers le haut et vers le bas, mais pas selon la même nécessité. Mais parmi les produits de la pensée, les uns n'existent ni par spontanéité ni par nécessité, comme une maison ou une statue, [5] mais en vue de quelque chose, les autres existent aussi par hasard, comme la santé ou le salut. Et notamment dans le cas de celles qui peuvent être d'une manière et d'une autre, c'est, quand, non du fait du hasard, leur genèse est telle que le but soit bon, qu'elles arrivent en vue de quelque chose, soit selon la nature, soit selon l'art. Mais rien de ce qui arrive par hasard ne se produit en vue d'une fin.

Chapitre 12

Rapports entre causes et effets

Cause et effet sont simultanés

[10] La cause de ce qui arrive, est arrivé et arrivera est la même que pour ce qui est (c'est, en effet, le moyen terme qui est cause), à ceci près que de ce qui est la cause est, de ce qui arrive elle arrive, de ce qui est arrivé elle est arrivée et de ce qui arrivera elle arrivera. Par exemple pourquoi s'est-il produit une éclipse ? parce que la Terre s'est interposée ; [15] elle a lieu parce que l'interposition a lieu, elle aura lieu parce que l'interposition aura lieu, et elle est parce que l'interposition est. Qu'est-ce que de la glace ? Admettons donc que c'est de l'eau gelée. Soit C « l'eau », A « gelée », le moyen qui est cause B « le manque total de chaleur ». B appartient donc à C et A, « la congélation », appartient à B. Il se forme [20] de la glace quand B se produit, il s'en est formé quand B s'est produit, il s'en formera quand B se produira. Ce qui, donc, est cause de cette façon se produit en même temps que ce dont il est cause quand ils se produisent et ils sont en même temps quand ils sont ; il en va de même pour ce qui est arrivé et pour ce qui arrivera.

Cause et effet ne sont pas simultanés

Mais concernant les cas où la cause et l'effet ne sont pas simultanés, est-il possible que [25] dans un temps continu, comme il nous le semble, ils soient causes les uns des autres, ceci qui a eu lieu étant l'effet de cela qui a eu lieu et qui est différent de lui, et ce qui aura lieu étant l'effet de ce qui aura lieu et qui est différent de lui, et ce qui arrive étant l'effet de quelque chose qui a pu arriver auparavant ? Le syllogisme a alors lieu à partir du fait passé ultérieur (pourtant le principe de ces faits postérieurs eux aussi ce sont les événements qui se sont déjà produits) ; c'est pourquoi il en va de même avec les

événements qui sont en cours. [30] À partir de ce qui est antérieur, en revanche, le syllogisme n'est pas possible (on ne peut pas dire, par exemple, que puisque ceci s'est produit, alors cela s'est produit, et il en est de même pour les événements futurs). En effet, ni dans le cas d'un temps indéfini ni dans celui d'un temps déterminé il ne sera possible de dire que puisqu'il est vrai que ceci a eu lieu, il est vrai que cela, qui lui est postérieur, a eu lieu. Car dans l'intervalle il sera faux de dire <que le conséquent a eu lieu>, [35] alors que l'antécédent a déjà eu lieu.

Le même raisonnement s'applique aussi au futur : on ne peut pas dire non plus que puisque ceci a eu lieu cela aura lieu. Car le moyen terme doit être de même génération que les extrêmes, passé s'ils sont passés, futur s'ils sont futurs, se produisant s'ils se produisent, étant s'ils sont. Or il n'est pas possible qu'il soit de même génération qu'une chose qui a eu lieu et une autre chose qui aura lieu. De plus, il n'est [40] possible pour le temps intermédiaire ni d'être indéfini ni d'être déterminé, [95b] car l'énoncé sera faux pendant ce temps intermédiaire.

Le problème de la continuité des événements

Il faut examiner ce qu'est le continu qui fait que, dans les choses, après ce qui est passé ce qui arrive existe. N'est-il pas clair plutôt qu'il n'est pas possible que ce qui arrive soit contigu à ce qui est arrivé ? Ce n'est même pas le cas, en effet, pour ce qui est arrivé et ce qui est arrivé, car [5] ce sont des limites et des indivisibles. De même, donc, que des points ne sont pas contigus les uns avec les autres, les événements passés ne le sont pas non plus, car ce sont deux cas d'indivisibles. Il n'est donc pas possible non plus que ce qui arrive soit contigu à ce qui est arrivé pour la même raison. Ce qui arrive, en effet, est divisible alors que ce qui est arrivé est indivisible. Ce que, donc, la ligne est au point, ce qui arrive l'est à ce qui est arrivé ; en effet, [10] une infinité d'événements passés sont contenus dans l'événement présent. Mais il faut traiter de ces questions de manière plus claire dans notre traité général sur le mouvement.

Sur le point de savoir comment, si le devenir est fait d'événements consécutifs, le moyen terme est cause, bornons-nous à admettre ce qui suit. Il est nécessaire, [15] en effet, que, dans ces cas-là aussi, le moyen terme et le majeur soient immédiats, par exemple A a eu lieu puisque C a eu lieu (C a eu lieu ensuite et A auparavant, mais C est le principe du fait qu'il est plus proche du moment présent lequel est principe du temps). Or C a eu lieu si D a eu lieu. Donc si D a eu lieu il est nécessaire que A ait eu lieu. [20] Et C est la cause ; en effet, si D a

eu lieu il est nécessaire que C ait eu lieu, et si C a eu lieu il est nécessaire que A ait eu lieu auparavant.

Quand on prend le moyen terme de cette façon, s'arrêtera-t-on quelque part à un immédiat, ou un moyen terme viendra-t-il toujours s'intercaler du fait qu'ils sont en nombre infini ? Car, comme nous l'avons dit, ce qui a eu lieu n'est pas contigu à ce qui a eu lieu. Il est pourtant nécessaire, assurément, [25] de partir de quelque chose qui soit immédiat et qui soit premier en partant du présent.

Et il en est aussi de même pour ce qui sera. Car s'il est vrai de dire que D sera, il est nécessaire qu'il soit auparavant vrai de dire que A sera vrai. Et la cause de cela c'est C. Car si D sera, auparavant C sera. Et si C sera, auparavant A sera. Et là aussi la [30] division est infinie de la même manière. En effet, les choses qui seront ne sont pas contiguës les unes aux autres. Et dans ces cas aussi il faut prendre un principe immédiat. Et c'est ainsi qu'il en va dans la réalité. Si une maison a été produite, il est nécessaire que des pierres aient été taillées et produites. Pourquoi cela ? Parce qu'il est nécessaire que les fondations aient été faites s'il est vrai que la maison a été produite ; or si les fondations ont été faites, [35] il est nécessaire qu'auparavant des pierres aient été produites. Et à nouveau en supposant qu'une maison sera produite, de la même façon nécessairement des pierres existeront auparavant. Cela est prouvé par le moyen terme de la même manière, car avant la maison il y aura des fondations.

Les événements cycliques

Mais comme nous voyons que dans le cours des choses il y a une certaine génération circulaire, cela peut être le cas à condition que le moyen terme et les extrêmes se suivent mutuellement. [40] Dans ce cas, en effet, il y a conversion. Or [96a] on a prouvé cela dans nos premières études parce que la conclusion se convertit ; or c'est le cas des processus circulaires. Dans la réalité il semble en aller ainsi. Si la terre a été mouillée il est nécessaire qu'une vapeur se forme, une fois que cela s'est produit il se forme un nuage, une fois que cela s'est produit il se forme de la pluie. [5] Mais une fois que cela s'est produit il est nécessaire que la terre soit mouillée. Or c'est ce que nous avons au commencement, de sorte qu'on a parcouru le cercle. En effet, si l'un quelconque des termes est le cas un autre l'est aussi, et si celui-ci l'est un autre l'est, et si ce dernier l'est le premier l'est.

Ce qui se produit la plupart du temps

Il y a certains événements qui se produisent universellement (car ils sont ou ils deviennent de la même manière toujours et dans tous les cas), alors que certains autres ne le font pas toujours [10] mais la plupart du temps, par exemple tout humain mâle n'a pas de barbe au menton, mais cela arrive la plupart du temps. Dans les cas de ce genre, donc, il est nécessaire que le moyen terme lui aussi soit la plupart du temps. Car si A est attribué à B universellement et B à C universellement, il est nécessaire que A soit attribué à C dans tous les cas et toujours, car c'est cela l'universel le « dans tous les cas et toujours ». Mais on a [15] supposé qu'on avait des attributions valables la plupart du temps, il est donc nécessaire que le moyen terme lui aussi, à savoir B, soit la plupart du temps. Pour ce qui arrive la plupart du temps il y aura donc aussi des principes immédiats, qui tous sont ou deviennent ainsi la plupart du temps.

Chapitre 13

L'utilisation de la division dans la recherche des définitions

[20] Comment, donc, le « ce que c'est » est fourni par les termes d'une démonstration et de quelle manière il y en a démonstration ou définition et de quelle manière il n'y en a pas, on l'a dit plus haut. Comment il faut aller à la chasse aux prédicats contenus dans le « ce que c'est », disons-le maintenant.

Parmi les attributs qui toujours appartiennent à chaque chose, certains s'étendent plus loin que la chose, [25] sans toutefois sortir du genre. Par attributs qui s'étendent plus loin que la chose je veux dire tous ceux qui, sans doute, appartiennent à chaque chose universellement, mais aussi à une autre. Par exemple il y a quelque chose qui appartient à toute triade mais aussi à quelque chose qui n'est pas une triade, comme l'étant appartient à la triade mais aussi à ce qui n'est pas un nombre, mais aussi l'impair appartient à toute triade [30] mais plus qu'à la triade (car il appartient aussi à la pentade), mais sans sortir du genre. La pentade, en effet, est un nombre, et rien n'est impair en dehors du nombre. Ce sont donc les choses de ce genre qu'il faut prendre jusqu'au point où nous avons pour la première fois pris tous les attributs dont chacun excède l'extension de la chose, mais tels qu'à eux tous ils ne l'excèdent pas. Nécessairement, en effet, c'est l'essence [35] de la chose. Par exemple le nombre appartient à toute triade, et aussi « impair » et « premier », au deux sens de « premier », à la fois ce qui n'est mesuré par aucun nombre et qui n'est pas composé de nombres. C'est là assurément ce qu'est la triade : un nombre impair premier, et premier en ce sens. Chacun de ces prédicats, en effet, pour les uns appartiennent aussi à tous les impairs, [96b] et le dernier appartient aussi à la dyade, alors que tous ensemble ils n'appartiennent à rien <sauf à la triade>.

Mais puisque nous avons montré plus haut que les prédicats qui sont dans le « ce que c'est » sont nécessaires et que les propriétés universelles sont nécessaires, puisque les attributs affirmés de la triade, ou de n'importe quoi d'autre que l'on prenne de cette façon, [5] sont pris dans son « ce que c'est », alors c'est nécessairement que ces attributs constitueront la triade.

Qu'ils soient l'essence de la triade, c'est clair à partir de ce qui suit. Il est, en effet, nécessaire que si ce n'était pas l'être de la triade, cela soit comme un certain genre de la triade, qu'il ait un nom ou qu'il soit anonyme. Il sera donc plus large que la triade. (Supposons, en effet, que le genre est tel qu'il appartient en puissance [10] à plus que l'objet.) Si donc il n'appartient à rien d'autre que les triades individuelles, ce sera l'être de la triade (supposons, en effet, cela aussi que l'essence de chaque chose c'est l'attribution dernière qui est telle qu'elle s'applique aux individus). De sorte que, de la même manière aussi, pour n'importe quelle réalité les attributs ainsi prouvés seront son être.

[15] Il faut, quand on a affaire à un tout déterminé, diviser le genre en ses espèces indivisibles premières, par exemple le nombre en triade et dyade, puis nous efforcer de saisir de cette façon leur définition, par exemple celle de la ligne droite, du cercle ou de l'angle droit ; après quoi, ayant saisi ce qu'est leur genre, par exemple s'il appartient aux [20] quantités ou aux qualités, il faut considérer les caractères propres à travers les notions communes premières. En effet, les propriétés des réalités composées à partir des indivisibles seront claires à partir des définitions, du fait que la définition et ce qui est simple sont principes de toutes choses, et c'est seulement aux choses simples que les propriétés appartiennent par elles-mêmes, alors qu'aux autres choses elles appartiennent en vertu [25] des choses simples.

Les divisions qui ont lieu selon les différences spécifiques sont utiles pour poursuivre dans cette voie¹. De quelle manière elles prouvent, on l'a dit auparavant. Elles sont seulement utiles pour conclure le « ce que c'est » de la manière suivante.

Assurément elles pourraient sembler ne rien faire d'autre que de tout admettre immédiatement, comme si l'on posait quelque chose dès le début [30] sans division. Mais cela fait une différence selon celui des prédicats qui est attribué en premier et celui qui l'est ensuite, par exemple selon que l'on dit « animal, apprivoisé, bipède » ou « bipède, animal, apprivoisé ». Si, en effet, tout est fait de deux composantes, et si « animal apprivoisé » est une seule chose, et si cette chose plus une différence donne l'homme, ou quoi que ce soit qui fait une unité, il est [35] nécessaire d'avoir fait des divisions quand on postule.

De plus, il n'y a qu'ainsi qu'il est possible de ne rien omettre de ce

qui est dans le « ce que c'est ». Quand, en effet, on a pris le genre premier, si l'on prend l'une des divisions inférieures, tout défini ne tombera pas sous cette division, par exemple tout animal n'est pas « aux ailes pleines » ou « aux ailes divisées », mais seulement tout « animal ailé ». Car [97a] la différence en question appartient à cette dernière classe. Or la première différence d'« animal » est celle sous laquelle tout animal tombe, et il en va de même de chacune des autres classes, qu'elles soient extérieures au genre « animal » ou tombent sous lui, par exemple la première différence de « oiseau » sous laquelle tombe tout oiseau, et celle de « poisson » sous laquelle tombe tout poisson. Si donc l'on continue de cette façon, [5] il est possible de savoir que rien n'a été omis, alors que procéder autrement nous fait à la fois nécessairement commettre des omissions et ne pas le savoir.

Critique de Speusippe : on n'a pas besoin de connaître tous les étants pour définir

Il n'est en rien besoin que celui qui définit en divisant connaisse tous les étants. Pourtant, certains disent qu'il est impossible de connaître les différences d'une chose par rapport à chacune des autres sans connaître chacune des autres, et qu'il n'est pas possible de connaître chaque chose sans en connaître les différences ; [10] car ce qui ne diffère pas de quelque chose lui est identique, alors que ce qui en diffère est autre que lui². Or, premièrement, cela est faux, car une chose n'est pas distincte d'une autre selon toute différence. Beaucoup de différences, en effet, appartiennent aux choses qui sont spécifiquement les mêmes, mais des différences qui ne sont pas selon l'essence ni par soi. Ensuite quand on a pris des opposés, c'est-à-dire la différence, et [15] que tout tombe d'un côté ou de l'autre, et qu'on a admis que ce qu'on recherche est de l'un des côtés, et qu'on connaît celui-ci, il ne fait aucune différence de connaître ou de ne pas connaître les autres choses dont les différences sont prédiquées. Car il est manifeste que si celui qui avance en empruntant cette voie arrive à ces réalités qui n'ont plus de différence, il tiendra la formule de l'essence. Que [20] tout tombe dans la division, si elle se fait entre des opposés qui n'ont pas d'intermédiaire, n'a rien d'un postulat. Car il est nécessaire que tout tombe de l'un des deux côtés, s'il doit s'agir d'une vraie différence de l'objet.

Comment construire une définition par divisions

Pour construire une définition par divisions, il faut viser trois choses : prendre les prédicats qui sont dans le « ce que [25] c'est », les mettre en ordre en disant quel est le premier et quel est le second, s'assurer qu'ils y sont tous.

Il est possible de remplir la première de ces conditions du fait que nous pouvons établir les choses à travers le genre, comme pour l'accident nous pouvons déduire qu'il appartient au sujet.

La mise en ordre des prédicats aura lieu comme elle le doit si on prend le premier. Et cela aura lieu si on a pris celui qui suit de tous [30] les autres et qu'aucun ne suive de lui ; car il est nécessaire qu'un tel terme existe. Une fois qu'on a pris celui-ci, la même façon s'appliquera à ceux qui le suivent en descendant. En effet, le deuxième sera le premier des autres termes et le troisième le premier des termes suivants, et de même pour les autres.

[35] Que les prédicats y soient tous, c'est manifeste du fait qu'on a pris le premier selon la division, à savoir que tout animal est ceci ou cela, et que c'est ceci qui lui appartient, et, ensuite, on prend la différence de ce tout, et du dernier tout on montre qu'il n'y a plus de différence, ou plutôt, qu'après la dernière différence du tout, le résultat ne diffère plus spécifiquement du composé obtenu. [97b] Il est clair, en effet, que ni quelque chose de trop n'a été ajouté (tous les termes, en effet, qui ont été pris sont dans le « ce que c'est »), ni rien ne manque. Si c'était le cas, manquerait soit le genre soit une différence. Le genre c'est le terme premier et qui est pris avec ses différences. Quant aux différences, elles sont toutes [5] prises, car il n'y en a plus ultérieurement. Autrement, en effet, le composé ultime aurait une différence spécifique, or nous avons dit qu'il ne comportait pas une telle différence.

Il faut mener la recherche en considérant les choses semblables, c'est-à-dire indifférenciées, d'abord ce qu'elles ont toutes d'identique, ensuite il faut faire la même chose pour les autres qui rentrent dans le même genre que les premières, en étant [10] spécifiquement identiques entre elles et spécifiquement différentes des premières. Quand, pour les secondes, on a saisi ce que toutes ont d'identique et qu'on a fait de même pour l'autre groupe, il faut alors considérer si toutes celles que l'on a prises ont quelque chose d'identique, jusqu'à ce qu'on arrive à une formule unique, car ce sera là la définition de la chose. Mais si on n'arrive pas à une notion, mais à deux ou plus, il est clair que ce que l'on cherche ne sera pas [15] un mais plusieurs. Je veux dire, par exemple, que si l'on cherchait ce qu'est la magnanimité, il faudrait considérer chez certaines personnes magnanimes que nous connaissons le caractère unique qu'elles ont en tant que telles. Par exemple si Alcibiade, Achille et Ajax sont magnanimes, quel est le

caractère unique qui leur est commun ? C'est de ne pas pouvoir tolérer une insulte, ce pour quoi l'un a fait la guerre, [20] l'autre s'est mis en colère, le dernier s'est suicidé. Et il faut faire à nouveau la même chose chez d'autres comme Lysandre ou Socrate. Si donc ils ont comme caractère indifférencié leur indifférence à la fortune bonne ou mauvaise, prenant ces deux formules je considère ce qu'ont d'identique l'insensibilité au sort et l'incapacité à supporter le déshonneur. S'il n'y a rien, on aura deux espèces [25] de magnanimité.

Quatre remarques

Toute définition est toujours universelle. En effet, le médecin ne dit pas ce qui est sain pour tel œil particulier, mais pour tout œil ou pour une espèce définie d'yeux.

Il est plus facile de définir le particulier que l'universel, c'est pourquoi il faut aller des particuliers aux universels. Et, [30] de fait, les homonymies échappent plus facilement à l'attention dans les universels que dans ce qui ne contient plus de différence.

De même que dans les démonstrations il faut qu'il y ait syllogisme, de même dans les définitions il faut de la clarté. Et ce sera le cas si, par le biais des différents particuliers dont on a parlé, on donne une définition séparée de chaque genre, par exemple le « même », non pas en tout mais [35] dans les couleurs et les figures et l'« aigu » pour les sons, et si l'on va ainsi vers ce qui est commun en prenant soin de ne pas tomber dans l'homonymie.

Si d'autre part il ne faut pas mener une discussion dialectique à l'aide de métaphores, il est clair qu'il ne faut ni définir par métaphores ni définir ce qui est dit par métaphores, car alors l'argumentation dialectique se fera nécessairement par métaphores.

Chapitre 14

Utilisation de la division pour aborder les problèmes

[98a] Pour formuler les problèmes, il faut choisir les sections, c'est-à-dire les divisions, et les choisir de cette manière : poser le genre commun à toutes les choses considérées, par exemple, si ce sont des animaux qui sont considérés, quelles qualités appartiennent à tout animal ; une fois qu'on les a prises, [5] ensuite voir quelles qualités sont attachées à tout membre de la première des classes restantes, par exemple si c'est « oiseau », qu'est-ce qui est attaché à tout oiseau, et ainsi toujours de proche en proche. Il est clair, en effet, qu'il nous sera dès lors possible de dire du fait de quoi les caractères attachés à ce qui tombe sous la classe commune appartiennent à un sujet, par exemple du fait de quoi ils appartiennent à l'homme ou au cheval. Soit A « animal », B ce qui [10] est attaché à tout animal, C, D, E des animaux quelconques. Il est donc clair en vertu de quoi B appartient à D, c'est en vertu de A. Il en est de même pour les autres, et toujours la même règle s'applique aux classes inférieures.

Jusqu'à présent nous avons parlé des noms communs qui nous ont été transmis, mais il ne faut pas examiner seulement ces cas-là, mais aussi, [15] si on a vu un caractère commun quelconque appartenir au genre, il faut le prendre séparément et voir ensuite ce qui en découle et de quoi il découle, par exemple pour les animaux à cornes le fait d'avoir un troisième estomac et de ne pas avoir deux rangées de dents. Il faut voir ensuite de quels attributs le fait d'avoir des cornes est suivi. Car il est clair du fait de quoi l'attribut en question appartiendra à ces sujets : il leur appartiendra du fait qu'ils ont des cornes.

[20] De plus, il y a une autre manière de choisir qui est de le faire selon l'analogie. Il n'est, en effet, pas possible de trouver un seul et même nom par lequel il faudrait nommer l'os de la seiche, l'arête et l'os. Dans ce cas aussi il y aura des attributs qui suivront de cette propriété comme s'il existait une nature unique déterminée de cette

sorte.

Chapitre 15

Cas de plusieurs problèmes avec le même moyen terme

Des problèmes sont les mêmes du fait qu'ils ont [25] le même moyen terme, par exemple parce que tous sont des échanges réciproques¹. Certains d'entre eux sont identiques selon le genre, ce sont tous ceux qui ont des différences du fait qu'ils concernent des sujets différents ou du fait de leur manière d'être, par exemple pourquoi y a-t-il un écho, ou pourquoi y a-t-il reflet, ou pourquoi y a-t-il un arc-en-ciel ? Toutes ces choses, en effet, relèvent d'un problème génériquement le même (car toutes sont des réflexions), mais elles sont spécifiquement différentes.

D'autres [30] problèmes diffèrent entre eux du fait que le moyen terme de l'un tombe sous celui de l'autre. Par exemple pourquoi le Nil coule-t-il plus abondamment à la fin du mois ? Parce que la fin du mois est plus humide. Pourquoi la fin du mois est-elle plus humide ? Parce que la Lune décroît. Ces choses sont, en effet, les unes par rapport aux autres de cette manière.

Chapitre 16

La cause et l'effet ne se prouvent pas l'un l'autre

[35] À propos de la cause et de ce dont elle est la cause on pourrait se demander si, quand l'effet est présent, la cause aussi est présente (comme s'il y a perte des feuilles ou éclipse, est-ce qu'il y aura aussi la cause de la perte des feuilles et celle de l'éclipse, à savoir dans le premier cas le fait d'avoir de larges [98b] feuilles et pour l'éclipse l'interposition de la Terre. Si, en effet, elles ne sont pas présentes, il y aura quelque chose d'autre qui est cause de ces phénomènes), et si la cause étant présente l'effet est aussi présent en même temps (par exemple si la Terre s'interpose il y a éclipse, si les feuilles sont larges elles tombent). Mais s'il en est ainsi, [5] ils existeront en même temps et se prouveront l'un par l'autre. Soit, en effet, « perdre ses feuilles » A, « avoir des feuilles larges » B, « vigne » C. Si donc A appartient à B (car toute plante à larges feuilles les perd) et B appartient à C (car toute vigne a des feuilles larges), A appartient à C et toute vigne [10] perd ses feuilles. Et c'est B, le moyen terme, qui est cause. Mais il est aussi possible de démontrer que la vigne a de larges feuilles du fait qu'elle perd ses feuilles. Soit, en effet, D « avoir de larges feuilles », E « perdre ses feuilles », F « vigne ». Donc E appartient à F (car toute vigne perd ses feuilles), D appartient à E (car tout [15] ce qui perd ses feuilles a des feuilles larges), donc toute vigne a de larges feuilles. Et c'est le fait de perdre ses feuilles qui est cause.

Mais s'il n'est pas possible qu'ils soient causes réciproquement (car la cause est antérieure à ce dont elle est cause, et de l'éclipse la cause est l'interposition de la Terre, mais de l'interposition de la Terre la cause n'est pas l'éclipse), si donc la démonstration par la cause [20] est démonstration du pourquoi, et celle qui n'est pas par la cause est démonstration du fait, alors on sait que la Terre s'interpose mais on ne sait pas pourquoi, mais il est manifeste que ce n'est pas l'éclipse qui est cause de l'interposition de la Terre mais celle-ci cause de l'éclipse. En

effet, dans la notion de l'éclipse est présente l'interposition, de sorte qu'il est clair que c'est par celle-ci que celle-là est connue, et non celle-ci par celle-là.

Une chose peut-elle avoir plusieurs causes ?

[25] Ou est-il possible qu'une seule chose ait plusieurs causes ? En effet, s'il est possible de prédiquer la même chose de plusieurs choses à titre premier, soit A appartenant à B à titre premier et aussi à un autre terme, C, à titre premier, et B et C appartenant à D et E. Donc A appartiendra à D et E, et la cause de son appartenance à D sera B et de son appartenance à E sera C. De sorte que la cause étant présente il est nécessaire [30] que la chose soit présente, alors que si la chose est présente il n'est pas nécessaire que tout ce qui pourrait être cause soit présent ; mais plutôt une cause doit être présente, cependant pas toute cause. Ne serait-ce pas plutôt que si le problème est toujours universel, alors la cause est une totalité et ce dont elle est cause est universel ? Par exemple le fait de perdre ses feuilles est adapté à une certaine totalité, même si elle a des espèces et il leur appartiendra universellement, soit aux plantes, soit à des plantes [35] d'une certaine sorte. De sorte que dans ces cas le moyen terme et ce dont il est cause doivent avoir une égale extension et se convertir. Par exemple, pourquoi les arbres perdent-ils leurs feuilles ? Si donc c'est du fait de la solidification de leur sève, si un arbre perd ses feuilles il faut que la solidification soit présente, si la solidification est présente, non pas n'importe où mais dans un arbre, il perd ses feuilles.

Chapitre 17

Une chose peut-elle avoir plusieurs causes ?

[99a] Est-il possible ou non que ce ne soit pas la même cause qui soit cause de la même chose dans tous les cas mais qu'elle soit différente pour des cas différents ? N'est-ce pas plutôt que si la démonstration a lieu par soi et non selon un signe ou un accident, ce n'est pas possible. Le moyen terme, en effet, est la formule du majeur. Par contre si ce n'est pas le cas, c'est possible. Il est possible [5] de considérer l'effet d'une cause et son sujet comme accidentellement liés ; mais on est alors d'avis que des cas de ce genre ne sont pas des problèmes¹. Mais si on ne considère pas une liaison accidentelle, le moyen terme sera semblable aux autres termes : s'ils sont homonymes le moyen terme sera homonyme, s'ils sont dans un genre il en sera de même pour lui. Par exemple, pourquoi une proportion peut-elle permuer ? La cause en est différente pour les lignes et les nombres, et pourtant elle est la même : en tant qu'il s'agit de [10] lignes elle est différente, mais en tant qu'il s'agit de quelque chose qui est susceptible d'une augmentation d'une certaine sorte elle est la même. Il en va de même dans tous les cas. En revanche la cause pour laquelle une couleur est semblable à une autre couleur et une figure à une autre figure est différente dans les deux cas, car dans leur cas la similitude est homonyme. Dans un cas, en effet, la similitude c'est sans doute la proportionnalité des côtés et l'égalité des angles, alors que concernant les couleurs c'est le fait que la sensation [15] est une, ou quelque chose d'autre de ce genre. Quant aux choses qui sont les mêmes par analogie, elles auront des moyens termes qui seront aussi les mêmes par analogie.

La cause, ce dont elle est la cause et ce pour quoi elle est cause sont reliés les uns aux autres de la manière suivante. Si on prend chacune des espèces, ce dont la cause est cause est plus large que chacune, par exemple avoir ses angles externes égaux à quatre droits est plus large

que « triangle » ou [20] « carré », mais si on les prend toutes il leur est égal en extension (car ce sont toutes les choses qui ont leurs angles externes égaux à quatre droits). Et de même pour le moyen terme. Or le moyen terme est formule du majeur, et c'est pourquoi toutes les sciences naissent par des définitions. Par exemple le fait de perdre ses feuilles, à la fois s'attache à la vigne et a plus d'extension qu'elle, et s'attache aussi au figuier et a plus d'extension que lui ; mais cette propriété ne dépasse pas toutes les espèces [25] mais leur est égale. Ainsi, si l'on prend le premier moyen terme, c'est une formule du fait de perdre ses feuilles. Il y aura, en effet, un premier moyen terme adapté à l'autre côté, à savoir que tous les membres du genre sont tels. Ensuite, il y aura un moyen terme pour ceci, à savoir la solidification de la sève ou quelque chose d'autre de ce genre : qu'est-ce que c'est que de perdre ses feuilles ? C'est la solidification de la sève à la jonction du pétiole.

[30] Si l'on cherche la connexion entre la cause et ce dont elle est la cause, on pourra en rendre compte par les schémas suivants. Soit A appartenant à tout B, B appartenant à chaque D mais plus étendu que D. Alors B appartiendra universellement aux D. Je dis, en effet, que ce terme B appartient universellement à un terme avec lequel [35] il n'est pas convertible, et je le dis universellement premier en ce que n'étant pas convertible avec chaque cas du mineur il est néanmoins convertible avec l'ensemble de ces termes et a la même extension qu'eux. Ainsi, B est cause de A pour les D. Il faut donc que A ait une extension supérieure à celle de B, autrement pourquoi ne serait-ce pas plutôt A qui serait cause de B ? Si A appartient à tous les E, tous les E formeront quelque chose d'unique différent de B, car si ce n'était pas le cas, comment pourrait-on dire [99b] que A se dit de tout ce dont E se dit, alors que E ne se dirait pas de tout ce dont A se dit ? Pourquoi n'y aurait-il pas une certaine cause de l'attribution de A à E comme il y a B qui appartient à tous les D ? Mais alors est-ce que pour E il y aura une certaine cause unique ? Il faut la considérer en l'appelant C.

Il est donc possible qu'il y ait plusieurs causes de la même chose, mais pas pour les [5] réalités de même espèce, par exemple la cause de la longévité pour les quadrupèdes c'est le fait de ne pas avoir de fiel et pour les oiseaux la sécheresse ou quelque chose d'autre.

Chapitre 18

La cause véritable est celle qui est la plus proche de la chose

Si on n'arrive pas immédiatement à des propositions immédiates et s'il n'y a pas seulement un seul moyen terme mais plusieurs, il y a aussi plusieurs causes. Est-ce que parmi les moyens termes la cause est celui qui est premier du côté de l'universel [10] ou celui qui est premier du côté des particuliers ? Il est clair que la cause c'est ce qui est le plus proche de chaque chose pour laquelle elle est cause. Car la cause est cause du fait que le terme premier tombe sous l'universel, par exemple C est la cause pour B d'appartenir à D ; donc C est la cause du fait que A appartient à D, B est cause que A appartient à C et que lui-même appartient à A.

Chapitre 19

La manière dont on apprend les principes

[15] Concernant le syllogisme et la démonstration, donc, ce que chacun d'eux est et comment il se produit, c'est manifeste, et ça l'est du même coup aussi concernant la science démonstrative. Car c'est la même chose. Mais concernant les principes, comment ils viennent à être connus et quel est l'état qui les fait connaître, cela va à présent être clair quand on aura d'abord examiné certaines difficultés.

[20] Que donc il est impossible de connaître scientifiquement par démonstration si on ne connaît pas les principes premiers et immédiats, on l'a dit plus haut. Mais on peut se demander, à propos de la connaissance des immédiats, à la fois si elle est la même ou pas la même <que la connaissance scientifique>, autrement dit s'il y a science dans les deux cas, ou bien si dans un cas il y a science, et dans l'autre un autre [25] genre de connaissance, et si les états s'acquièrent du fait qu'ils ne sont pas en nous, ou s'ils sont en nous sans que nous nous en apercevions.

Assurément, si nous possédons ces états, c'est étrange. Car il s'ensuit que nous restent cachées des connaissances plus distinctes que la démonstration que nous possédons. Mais si nous les acquérons sans les posséder auparavant, comment pourrions-nous en prendre connaissance et les comprendre, si ce n'est à partir d'une connaissance préexistante ? C'est, en effet, impossible, [30] comme nous l'avons dit à propos de la démonstration. Il est donc manifeste que nous ne sommes pas susceptibles de posséder ni d'acquérir <ces états> si nous sommes ignorants, et si nous ne possédons aucun état.

Il est donc nécessaire de posséder une certaine capacité, mais sans qu'elle soit plus valable que ces états du point de vue de l'exactitude. Or il apparaît que c'est justement le cas pour tous les animaux. [35] En effet, ils ont une capacité innée de discernement, que l'on appelle perception. Et alors qu'ils possèdent une perception, chez certains

animaux se produit une persistance du perçu, alors que chez d'autres elle ne se produit pas. Pour tous ceux, donc, chez qui elle ne se produit pas, ils n'ont pas de connaissance en dehors du fait de percevoir, ou absolument ou à propos des choses pour lesquelles cette persistance ne se produit pas. Mais, à ceux chez qui cette persistance existe, il est possible après avoir perçu [100a] de continuer à posséder le perçu dans l'âme. Quand cela arrive souvent, alors se produit une différence : chez certains se produit une notion à partir de la persistance de telles perceptions, chez d'autres cela ne se produit pas.

À partir de la perception, donc, se produit le souvenir, comme nous le disons, et du souvenir de la même chose se produisant un grand nombre de fois, [5] l'expérience. En effet, plusieurs souvenirs forment une expérience unique. À partir de l'expérience, autrement dit de l'universel tout entier au repos dans l'âme, de l'un à côté des choses multiples, tout ce qui est contenu un et le même en elles toutes, est produit un principe de l'art et de la science, de l'art si c'est à propos du devenir, de la science si c'est à propos de l'étant. [10] Effectivement, ces états ne sont pas présents en nous sous une forme distincte, et ils ne sont pas non plus produits à partir d'autres états qui nous donnent une connaissance supérieure, mais de la perception ; comme dans une bataille, quand il y a déroute, si un homme s'arrête, un autre s'arrête, puis un autre, jusqu'à ce qu'on en revienne au point où l'on en était au début <de la déroute>. Et l'âme se trouve être telle qu'elle peut éprouver cela.

Ce que nous avons dit auparavant, [15] mais qui n'a pas été dit clairement, redisons-le. En effet, lorsque parmi les choses indifférenciées l'une s'arrête¹, il y a un premier universel dans l'âme (et en effet il est vrai que l'on perçoit l'individuel, mais la perception porte sur l'universel, [100b] par exemple sur l'homme et non sur l'homme Callias).

À nouveau, on s'arrête sur ces universels, jusqu'à ce que s'arrête ce qui n'a plus de parties et est universel, par exemple de tel animal jusqu'à l'animal, et on s'arrête de même sur ce dernier. Il est donc clair que nous prenons nécessairement connaissance des termes premiers par induction. En effet, la [5] perception produit ainsi en nous l'universel.

Puisque parmi les états intellectuels par lesquels nous saisissons le vrai, les uns sont toujours vrais alors que les autres admettent le faux, comme l'opinion et le calcul, alors que la science et l'intellection sont toujours vrais, et qu'aucun autre genre n'est plus exact que la science si ce n'est l'intellection, que les principes sont plus connus que les démonstrations [10] et que toute science a lieu avec un

raisonnement, il n'y aura pas de science des principes. Or puisque rien ne peut être plus vrai que la science si ce n'est l'intellection, il y aura intellection des principes : cela résulte de ces considérations et du fait que la démonstration n'est pas principe de démonstration ni la science principe de science. Si donc, outre la science, [15] nous ne possédons pas d'autre genre vrai, l'intellection sera le principe de la science. Et le principe sera vis-à-vis du principe comme la science tout entière vis-à-vis de son objet tout entier².

Topiques

LIVRE I

GÉNÉRALITÉS SUR LA MÉTHODE DIALECTIQUE

Objet propre du traité

[100a] Le présent traité se propose de trouver une méthode qui nous rendra capables de raisonner déductivement, **[20]** en prenant appui sur des idées admises, sur tous les sujets qui peuvent se présenter, comme aussi, lorsque nous aurons nous-mêmes à répondre d'une affirmation, de ne rien dire qui lui soit contraire. Il faut donc commencer par dire ce que c'est qu'un raisonnement déductif, et quelles en sont les variétés, pour faire comprendre la nature de la déduction dialectique ; c'est en effet cette dernière qui est l'objet des recherches du traité qu'on se propose de composer.

Le raisonnement déductif, sa nature, ses espèces

[25] Un raisonnement déductif est une formule d'argumentation dans laquelle, certaines choses étant posées, une chose distincte de celles qui ont été posées s'ensuit nécessairement, par la vertu même de ce qui a été posé. C'est une démonstration lorsque les points de départ de la déduction sont des affirmations vraies et premières, ou du moins des affirmations telles que la connaissance qu'on en a prend naissance par l'intermédiaire de certaines affirmations premières et vraies ; c'est au contraire une **[30]** déduction dialectique lorsqu'elle prend pour points de départ des idées admises. Sont **[100b]** vraies et premières les affirmations qui emportent la conviction, non pour une raison extérieure à elles, mais par elles-mêmes (devant les premiers principes des connaissances, en effet, **[20]** il n'est plus légitime de se poser encore la question de leur pourquoi : chacun d'eux, pris en lui-même, doit être totalement convaincant) ; sont des idées admises, en

revanche, les opinions partagées par tous les hommes, ou par presque tous, ou par ceux qui représentent l'opinion éclairée, et pour ces derniers par tous, ou par presque tous, ou par les plus connus et les mieux admis comme autorités. Mais c'est une [25] déduction éristique que celle qui prend pour points de départ des idées qui se présentent comme des idées admises, sans en être réellement, de même que celle qui, partant d'idées admises ou se présentant comme telles, se présente comme une déduction sans en être une. Il ne faut pas croire, en effet, que tout ce qui se présente comme une idée admise en soit véritablement une ; car les expressions d'idées admises ne manifestent jamais, à toute première vue, leur véritable caractère, comme il arrive que le fassent les principes des raisonnements éristiques ; au sein de ces raisonnements, en effet, la nature exacte du subterfuge est immédiatement et presque toujours évidente [30] pour ceux qui sont capables d'apercevoir aussi les finesses¹. [101a] Des deux formes ainsi distinguées, on peut désigner la première comme une déduction éristique et comme une déduction, et la seconde comme une déduction éristique, mais non comme une déduction, puisqu'elle se présente comme une déduction sans en être véritablement une.

[5] À toutes les variétés de raisonnements déductifs que nous venons d'indiquer, il faut ajouter les paralogismes, qui s'enracinent dans les conditions propres à certaines sciences, comme il arrive qu'on voie en géométrie et dans les disciplines de la même famille. Ce mode de raisonnement semble bien distinct, en effet, de ceux qui ont été déjà mentionnés : de fait, [10] celui qui raisonne sur une figure fausse ne part ni d'affirmations vraies et premières, ni d'idées admises (son point de départ ne tombant pas sous la définition donnée de ces dernières : ce qu'il pose au départ, ce ne sont ni des opinions partagées par tous les hommes, ni par presque tous, ni par ceux qui représentent l'opinion éclairée, et pour ces derniers, ni par tous, ni par presque tous, ni par les mieux admis comme autorités) ; c'est en prenant appui sur des assomptions qui sont propres à la science considérée, tout en étant fausses, [15] qu'il effectue sa déduction. De fait, c'est en traçant des demi-cercles autrement qu'il n'est permis, ou en tirant certaines lignes autrement qu'elles ne devraient être tirées, qu'il se donne le moyen de commettre son paralogisme.

Telles sont donc, pour parler sommairement, les diverses formes de raisonnements déductifs. Notons que d'une manière générale, pour toutes les distinctions qui ont été [20] faites comme pour celles qui le seront par la suite, tel sera le niveau de détermination auquel nous nous arrêterons, notre dessein n'étant pas de donner de chacun des objets de ces distinctions une expression rigoureusement exacte ; nous voulons simplement les présenter de façon sommaire, estimant qu'il

suffit largement, compte tenu du caractère que nous entendons donner à la présente méthode, que l'on puisse, d'une manière ou d'une autre, reconnaître chacun d'eux.

Utilité du traité

[25] Après ce que nous avons dit, il conviendrait d'indiquer le nombre et la nature des services que l'on peut attendre du présent traité. Ils sont au nombre de trois : l'entraînement intellectuel, les contacts avec autrui, les connaissances de caractère philosophique. Qu'il puisse servir à l'entraînement intellectuel, c'est ce qui ressort clairement de sa nature ; de fait, une fois en possession de la méthode, nous pourrons plus facilement [30] argumenter sur le sujet qui se présente. Qu'il soit utile pour les contacts avec autrui, cela s'explique du fait que, lorsque nous aurons dressé l'inventaire des opinions qui sont celles de la moyenne des gens, nous nous adresserons à eux, non point à partir de présuppositions qui leur seraient étrangères, mais à partir de celles qui leur sont propres, quand nous voudrons les persuader de renoncer à des affirmations qui nous paraîtront manifestement inacceptables. Que notre traité soit utile enfin aux connaissances de caractère philosophique, [35] cela s'explique du fait que, lorsque nous serons capables de développer une aporie en argumentant dans l'un et l'autre sens, nous serons mieux à même de discerner, en chaque matière, le vrai et le faux. Mais on peut encore en attendre un service de plus, qui intéresse les notions premières de chaque science. Il est impossible, en effet, d'en dire quoi que ce soit en s'appuyant sur les principes spécifiques de la science considérée, puisque précisément les principes sont ce qui est premier au regard de tout le reste ; [101b] il est donc nécessaire, si l'on veut en traiter, d'avoir recours à ce qu'il existe d'idées admises à propos de chacune de ces notions. Cette tâche appartient en propre à la seule dialectique, ou du moins à elle principalement ; de fait, sa vocation examinatrice lui ouvre l'accès des principes de toutes les disciplines.

Détermination du but à atteindre

[5] Nous serons en parfaite possession de la méthode quand nous en serons au même point que pour la rhétorique, la médecine et les autres techniques de même type ; on ne peut dire, en effet, que de toute manière l'orateur va persuader son public, ou le médecin guérir son patient ; mais à condition qu'ils ne négligent aucun des moyens à leur disposition, [10] nous pourrions dire qu'ils possèdent adéquatement leur science.

Éléments fondamentaux de la méthode

Nous avons d'abord à examiner quels sont les éléments constitutifs de notre méthode. Si nous pouvions, d'une part saisir le nombre et la nature des objets sur lesquels portent les raisonnements et identifier leurs éléments constitutifs, d'autre part trouver les moyens de ne jamais en être à court, nous pourrions considérer notre programme comme adéquatement rempli.

Il existe une identité de nombre et de nature entre les éléments constitutifs des raisonnements et les objets sur lesquels portent [15] les déductions. En effet, les éléments constitutifs des raisonnements sont les prémisses, les objets sur lesquels portent les déductions sont les problèmes ; et toute prémisses, comme tout problème, exhibe, soit un genre, soit un propre, soit un accident (ne parlons pas de la différence, car étant de nature générique, elle doit être rangée sous la même rubrique que le genre). Mais, puisqu'il arrive parfois à un propre d'exprimer l'essentiel de l'essence de son sujet, [20] et parfois de ne pas l'exprimer, divisons le propre en deux parties correspondantes, et appelons « définition » celui qui exprime l'essentiel de l'essence ; quant à l'autre, réservons pour lui ce nom de « propre » que l'on donne indifféremment aux deux. En vertu de ces considérations, on le voit donc bien, la présente division aboutit à quatre termes en tout : [25] propre, définition, genre et accident¹. Toutefois, qu'on ne s'y trompe pas : nous ne disons pas que chacun de ces quatre termes constitue par lui-même une prémisses ou un problème ; nous disons qu'ils sont à l'origine des problèmes comme des prémisses. Mais il y a, entre un problème et une prémisses, une différence dans l'expression. Si [30] l'on dit en effet : « Est-ce qu'un animal terrestre bipède » est la définition de l'homme ? », ou

encore : « Est-ce qu'“animal” est genre de l'homme ? », c'est une prémisses ; mais si l'on dit : « Peut-on dire qu'“animal terrestre bipède” est la définition de l'homme, ou non ? », c'est un problème ; et de même dans les autres cas. Il est par conséquent très naturel que problèmes et prémisses soient en nombre égal, [35] puisque de toute prémisses on peut faire un problème, en remplaçant simplement une expression par l'autre.

Définitions des « prédicables »

Il nous faut dire maintenant ce que sont la définition, le propre, le genre et l'accident.

La définition

Une définition est une formule qui exprime l'essentiel de l'essence d'un sujet. On peut donner, [102a] soit une formule comme l'équivalent d'un mot unique, soit une formule comme l'équivalent d'une autre formule ; de fait, il n'est pas impossible de donner des définitions de certaines choses déjà désignées par une formule. En revanche, il est bien clair que ceux qui donnent comme définition un mot unique, de quelque façon qu'ils s'y prennent, ne donnent pas une définition de ce qui les occupe, puisque précisément [5] une définition a toujours l'aspect d'une formule. On doit cependant tenir pour définitionnels des énoncés comme celui-ci : est beau ce qui est seyant ; et pareillement, des problèmes comme celui de savoir si sensation et connaissance sont une seule et même chose ou deux choses différentes ; car en matière de définitions, la discussion tourne la plupart du temps sur une question d'identité ou de différence. Appelons définitionnels, en somme, tous les problèmes qui relèvent [10] de la même méthode que les définitions : que tous ceux que nous venons de mentionner soient tels, cela ressort clairement de leur nature même. En effet, une fois devenus habiles à argumenter en faveur d'une identité ou d'une différence, nous aurons du même coup toute facilité pour nous attaquer aux définitions, car si nous montrons qu'il n'y a pas identité entre le défini et le définissant, nous aurons par

là même détruit la définition. Notons toutefois que cette manière de faire n'est pas à [15] double usage, car il ne suffit pas pour établir une définition de montrer qu'il y a identité, alors qu'on peut se contenter, pour en réfuter une, de montrer qu'il n'y a pas identité.

Le propre

Est un propre ce qui, sans exprimer l'essentiel de l'essence de son sujet, n'appartient pourtant qu'à lui, et peut s'échanger avec lui en position de prédicat d'un sujet concret. Par exemple, [20] être apte à la lecture et à l'écriture est un propre de l'homme ; de fait si un sujet donné est homme, il est apte à la lecture et à l'écriture, et s'il est apte à la lecture et à l'écriture, il est homme. Personne en effet n'appelle propre ce qui peut appartenir à un autre sujet (par exemple « dormir », rapporté à l'homme), même dans les cas où il se trouve qu'à un moment donné l'attribut en question n'appartient qu'au sujet considéré. Si l'on veut, après tout, [25] appeler propre tel ou tel attribut de ce genre, il faudra en tout cas l'appeler, non point propre tout court, mais propre momentané ou propre relatif ; de fait, « se trouver du côté droit » s'emploie parfois comme un propre momentané, et « bipède » comme un propre relatif, par exemple s'appliquant à l'homme par rapport au cheval et au chien. Mais il est clair qu'aucun des attributs qui peuvent appartenir à un autre sujet que le leur ne peut s'échanger avec lui en position de prédicat : de fait, [30] si un sujet donné dort, cela n'implique pas qu'il soit homme.

Le genre

Est genre un attribut qui appartient en leur essence à plusieurs choses spécifiquement différentes. Par attributs appartenant en son essence à leur sujet, entendons les attributs du type de ceux qu'il est pertinent de donner comme réponses à la question : *qu'est-ce que c'est que l'être dont il s'agit ?* Par exemple, dans le cas de l'homme, [35] à la question : *qu'est-ce que c'est que l'être dont il s'agit ?* il est pertinent de répondre : un animal. Est également de nature générique le problème de savoir si deux choses appartiennent au même genre ou à des genres différents ; ce type de questions relève en effet de la même méthode que le genre. De fait, si nous établissons qu'« animal » est genre de l'homme, et qu'il l'est également du bœuf, nous aurons établi que ce sont là des êtres appartenant [102b] au même genre ; en revanche, si nous montrons d'un même terme qu'il est genre de tel être

et qu'il ne l'est pas de tel autre, nous aurons établi que ce sont là des êtres qui n'appartiennent pas au même genre.

L'accident

Est accident ce qui, sans rien être de tout cela, ni [5] définition, ni propre, ni genre, appartient pourtant à son sujet ; et aussi, ce qui peut appartenir et ne pas appartenir à un seul et même sujet, quel qu'il soit. Par exemple, « être assis » peut appartenir et ne pas appartenir à un même sujet ; il en va de même pour « blanc », puisque rien n'empêche qu'une même chose tantôt soit blanche et tantôt ne le soit pas. [10] De ces deux définitions de l'accident, la meilleure est la seconde ; car lorsqu'on vous donne la première, il est indispensable, si l'on veut la comprendre, de savoir au préalable ce que sont la définition, le genre et le propre ; la seconde, en revanche, n'a besoin de rien d'autre qu'elle-même pour faire connaître ce qu'est par lui-même le terme qu'elle définit. Rattachons aussi à l'accident [15] les problèmes de comparaisons réciproques, problèmes qui s'expriment toujours sous une forme tirée, d'une manière ou de l'autre, d'un accident, par exemple : « Est-ce le beau ou l'utile qui est le plus recommandable ? Est-ce la vie de vertu ou la vie de jouissance qui est la plus plaisante ? », et toutes les questions qu'il arrive que l'on pose sur le modèle de celles-là ; de fait, dans toutes les questions de ce type, ce que l'on cherche à déterminer, [20] c'est toujours duquel des deux sujets le prédicat est à un plus haut degré l'accident. Après ce que nous avons dit, il est clair que rien n'empêche un accident de devenir un propre momentané et un propre relatif. « Être assis », par exemple, est un accident ; mais quand il y aura quelqu'un qui sera seul assis, ce sera un propre pour ce moment-là ; et s'il y a plus d'une personne assise, ce sera un propre relativement à celles qui ne le sont pas. On le voit, [25] rien n'empêche un accident de devenir un propre relatif et un propre momentané ; mais un propre tout court, jamais.

Relations entre les « prédicables »

Il ne faut pas manquer de nous rendre compte que tout ce qui concerne le propre, le genre et l'accident peut aussi trouver une application pertinente dans le domaine des définitions. Si nous montrons, en effet, que le contenu d'une définition n'appartient pas au seul sujet, [30] comme on le fait pour un propre ; ou que le genre indiqué dans une définition n'est pas celui du défini ; ou encore, que l'un des éléments figurant dans une formule définitionnelle n'appartient pas au sujet, ce que justement l'on pourrait dire aussi à propos d'un accident ; dans toutes ces hypothèses, nous aurons du même coup détruit la définition ; en sorte que, dans le sens que nous avons donné ci-dessus à ce mot, on pourrait qualifier de « définitionnel », d'une certaine manière, chacun des membres de notre énumération. [35] Ce n'est pourtant pas une raison pour que l'on doive chercher à constituer une méthode unique, qui puisse s'appliquer universellement à eux tous : en effet, outre qu'une telle méthode n'est pas facile à trouver, elle serait, à supposer qu'on la trouve, extrêmement confuse et peu favorable à l'exécution du programme qui est le nôtre dans ce traité. Si nous donnons au contraire une méthode particulière pour chacun des genres de problèmes que nous avons distingués, nous pensons avoir plus de facilité, en nous fondant [103a] sur les caractères propres à chacun d'eux, pour réaliser point par point ce programme. Il est donc de notre intérêt de procéder à une division qui est sommaire, comme on l'a dit plus haut, et si cette division laisse un reste, d'annexer à chacune des sections les questions qui lui sont le plus étroitement apparentées, en les baptisant « définitionnelles » et « génériques ». Les principaux de ces appendices ont d'ailleurs déjà été mentionnés à la suite [5] de

chaque section.

Sens multiples de la notion d'identité

Il nous faut, avant toutes choses, examiner en combien de sens se prend le terme d'« identique ». On pourrait admettre, à prendre les choses sommairement, que les acceptions du terme d'« identique » se divisent en trois ; de fait, on l'utilise couramment pour désigner, soit une identité numérique, soit une identité spécifique, soit une identité générique. Sont numériquement identiques les choses qui, tout en ayant plusieurs noms, [10] ne sont pourtant qu'une seule et même chose, par exemple « pelisse » et « manteau ». Sont spécifiquement identiques les choses qui, tout en étant distinctes, sont indiscernables sous le rapport de l'espèce, par exemple un homme et un autre homme, un cheval et un autre cheval ; on dit en effet des individus appartenant à une même espèce qu'ils sont spécifiquement identiques. Semblablement, sont génériquement identiques les êtres qui appartiennent au même genre, comme le cheval et l'homme. On pourrait estimer cependant que [15] lorsqu'on dit de l'eau qui sort de la même fontaine qu'elle est toujours la même, on utilise notre notion en une acception sensiblement différente de celles qui ont été indiquées ; rangeons malgré tout cet emploi dans le même groupe que celui des termes qui, en un sens ou en l'autre, se caractérisent par l'unité de leur espèce ; en effet, les cas de ce genre sont tous de la même famille, et se ressemblent extrêmement, sauf erreur. De fait, entre une eau et une autre, on dit toujours [20] qu'il y a une identité spécifique, parce qu'elles présentent toujours une certaine ressemblance ; le cas de l'eau qui sort de la même fontaine ne constitue pas un cas différent, à ceci près seulement que la ressemblance y est plus accusée. Voilà pourquoi nous ne séparons pas ce cas de celui des termes qui, en un sens ou en l'autre, se

caractérisent par l'unité de leur espèce. Ceci dit, de l'avis général, c'est principalement une identité numérique que désigne chez tous le terme d'« identique ». [25] Ici encore, cependant, l'usage recouvre des acceptions multiples. Le sens dominant et premier est celui où l'on exprime ce qui est identique à un sujet donné au moyen d'un autre nom ou d'une définition de ce sujet, par exemple « manteau » pour « pelisse », « animal terrestre bipède » pour « homme ». Deuxième sens, celui où l'on donne un propre, par exemple « apte au savoir » pour « homme », « animé d'un mouvement naturel vers le haut » pour « feu ». Troisième sens, celui où [30] l'on a recours à un accident, par exemple « qui est assis » ou « qui est musicien » pour « Socrate ». Dans tous ces cas, c'est bien une unité numérique que l'on entend exprimer. Pour se convaincre au mieux de l'exactitude de ce dernier point, il suffit d'observer les gens quand ils substituent un mode de désignation à un autre ; souvent, en effet, au moment d'ordonner à un esclave d'appeler telle personne, celle qui est assise, en nous servant de son nom pour la désigner, nous [35] modifions notre langage, lorsque d'aventure celui qui reçoit notre ordre ne le comprend pas ; prévoyant qu'il comprendra mieux la désignation tirée d'un accident, nous lui ordonnons d'aller nous chercher « celui qui est assis » ou « celui qui est en train de parler » ; c'est bien évidemment parce que nous pensons qu'en le désignant par son nom ou par un accident, c'est bien toujours le même que nous désignons.

Justifications de la division des « prédicables »

[103b] Tenons donc pour acquise, concernant le terme d'« identique », la division tripartite qui vient d'être exposée.

Que maintenant les quatre termes indiqués plus haut soient bien les éléments de départ des raisonnements, leurs instruments de réalisation et leurs termes de référence, on peut s'en convaincre tout d'abord par l'induction ; si en effet l'on passait en revue chacune des prémisses et chacun des problèmes, **[5]** on s'apercevrait qu'ils ont à leur origine soit une définition, soit un propre, soit un genre, soit un accident. Mais on peut aussi s'en convaincre au moyen d'un raisonnement déductif. En effet, tout prédicat possible d'un sujet doit nécessairement, soit s'échanger avec lui en position de prédicat d'un sujet concret, soit ne pas le faire. S'il s'échange avec lui, il doit être définition ou propre : définition s'il exprime **[10]** l'essentiel de l'essence, propre s'il ne l'exprime pas ; nous avons en effet défini le propre comme ce qui s'échange avec son sujet, sans exprimer toutefois l'essentiel de l'essence. S'il ne s'échange pas en position de prédicat d'un sujet concret, de deux choses l'une : ou bien il figure parmi les termes contenus dans la formule définitionnelle de son sujet, ou bien il n'y figure pas. S'il figure parmi ces termes, il doit être genre **[15]** ou différence, puisqu'une formule définitionnelle a pour composants un genre et des différences ; s'il n'y figure pas, il doit être accident, cela est clair, puisque l'accident, nous l'avons dit, est ce qui, sans être ni définition ni genre ni propre, appartient pourtant à son sujet.

Catégories et « prédicables »

[20] Il nous faut à présent déterminer les catégories des prédications dans lesquelles entrent les quatre qui ont été indiquées. Elles sont au nombre de dix : essence, quantité, qualité, relation, lieu, temps, position, état, action, passion. Il faut dire en effet que dans tous les cas, l'accident, le genre, le propre et la définition se rangeront dans [25] l'une de ces prédications, attendu que toutes les prémisses qui se forment par leur moyen désignent soit une essence, soit une qualité, soit une quantité, soit encore l'une des autres prédications. Mais il est clair, de par la nature même des choses, qu'en désignant une essence, on désigne tantôt une substance, tantôt une qualité, tantôt encore l'une des autres prédications. En effet, quand à propos d'un homme, [30] on dit que c'est là un homme ou un animal, on exprime une essence, et on désigne une substance ; quand à propos d'une couleur blanche, on dit que c'est là du blanc ou une couleur, on exprime une essence, et on désigne une qualité. De même encore, si à propos d'une grandeur d'une coudée, on dit que c'est long d'une coudée ou que c'est une grandeur, on exprimera une essence, et [35] on désigne une quantité. Et de même dans les autres cas : chacune de ces prédications, lorsqu'elle rapporte une chose à elle-même ou à son genre, désigne une essence ; mais lorsqu'elle rapporte l'une à l'autre deux choses différentes, elle désigne, non plus une essence, mais une quantité, ou une qualité, ou encore l'une des autres prédications.

Tels sont donc, en nombre et en nature, les objets sur lesquels portent les raisonnements, [104a] et leurs éléments fondamentaux ; comment procéder aux actes de position et par quels moyens éviter de jamais se trouver à court, c'est à présent ce qu'il nous faut expliquer.

La prémissse dialectique

Commençons cependant par déterminer ce que c'est qu'une prémissse dialectique et ce que c'est qu'un problème dialectique. Ce serait une erreur, en effet, de considérer toute prémissse et [5] tout problème comme dialectiques ; de fait, personne de sensé ne proposerait comme prémissse une opinion universellement rejetée, ni ne poserait comme problème une question parfaitement claire pour tout le monde ; dans ce dernier cas il n'y a aucune raison d'hésitation, et dans le premier aucune chance d'adoption.

Nature et espèces de la prémissse dialectique

Une prémissse dialectique est la mise sous forme interrogative d'une idée admise par tous les hommes, ou par presque tous, ou par ceux qui représentent l'opinion éclairée, et pour ces derniers, [10] par tous, ou par presque tous, ou par les plus connus, exception faite cependant des paradoxes ; car une idée propre à l'opinion éclairée a toutes chances d'être acceptée, pourvu qu'elle ne contredise pas celles de l'opinion moyenne. Sont encore des prémissses dialectiques les énoncés qui ressemblent aux idées admises ; ceux qui sont contraires à des idées admises, mis sous forme négative ; enfin, toutes [15] les opinions en accord avec les sciences et techniques constituées. De fait, si c'est une idée admise que les contraires relèvent du même savoir, l'idée qu'ils relèvent du même sens doit aussi se présenter comme une idée admise ; de même, s'il n'existe numériquement qu'un seul savoir relatif au langage écrit, il n'existera également qu'un seul savoir relatif à la flûte, tandis que s'il existe plusieurs savoirs relatifs à l'un, il en

existera plusieurs relatifs à l'autre ; car tous [20] ces énoncés paraissent bien liés par une ressemblance et par une parenté. De même, la mise sous forme négative des contraires des idées admises va les faire se présenter comme des idées admises : de fait, si c'est une idée admise qu'il faut bien traiter ses amis, c'en sera une aussi qu'il ne faut pas mal les traiter. Le contraire est ici qu'il faut mal traiter ses amis ; et sa forme négative, qu'il ne faut pas [25] mal les traiter. De la même manière, s'il faut bien traiter ses amis, il ne faudra pas bien traiter ses ennemis ; il s'agit, ici encore, de la mise sous forme négative du contraire, ce contraire étant ici qu'il faut bien traiter ses ennemis. Et de même dans les autres cas. Se présentera aussi comme une idée admise également, par comparaison avec un énoncé donné, celui qui énonce le contraire à propos du contraire ; par exemple, s'il faut bien traiter ses amis, [30] il faut mal traiter ses ennemis. Il y a bien quelque apparence de contrariété aussi entre bien traiter ses amis et mal traiter ses ennemis ; mais si tel est véritablement le cas ou non, nous le dirons quand nous traiterons expressément des contraires. Il est clair, enfin, que toutes les opinions en accord avec les sciences et techniques sont aussi des prémisses dialectiques, car [35] les opinions des personnes qui ont étudié ces matières ont toutes chances d'être acceptées, par exemple celles du médecin en matière de médecine, celles du géomètre en matière de géométrie, et ainsi des autres.

Le problème dialectique

[104b] Un problème dialectique est une question dont l'enjeu peut être soit l'alternative pratique d'un choix et d'un rejet, soit l'acquisition d'une vérité et d'une connaissance ; une question qui soit telle, soit en elle-même, soit à titre d'instrument permettant de résoudre une question distincte d'elle-même, dans l'un ou l'autre de ces genres ; une question telle, enfin, qu'à son sujet il n'existe pas d'opinion dans un sens ou dans l'autre, ou bien l'opinion moyenne contredit l'opinion éclairée, ou bien **[5]** l'opinion éclairée l'opinion moyenne, ou bien chacune des deux se divise contre elle-même. Certains problèmes, en effet, ne sont utiles à résoudre que pour savoir s'il faut prendre ou s'il faut laisser, par exemple celui de savoir si le plaisir vaut ou non d'être choisi ; d'autres ne le sont qu'à des fins de pure connaissance, comme celui de savoir si le monde est éternel ou non. D'autres encore n'ont en eux-mêmes aucun de ces deux objets, mais sont des instruments permettant de résoudre **[10]** les problèmes de l'un ou l'autre type ; de fait, il y a bien des choses que nous souhaitons connaître, non pas pour leur propre compte, mais pour le compte de choses différentes, afin de connaître autre chose grâce à elles. Sont des problèmes aussi bien les questions sur lesquelles il existe des argumentations déductives de sens opposé (on hésite alors à y répondre par l'affirmative ou par la négative, du fait qu'il existe dans les deux sens des arguments persuasifs) que celles **[15]** à propos desquelles nous n'avons pas d'argument à donner, tant elles sont vastes, et tant nous jugeons difficile de motiver notre choix, par exemple celle de savoir si le monde est éternel ou non ; de fait, les questions de ce genre peuvent très bien faire le sujet d'une enquête.

Tenons donc pour acquises les définitions que nous venons de

donner des problèmes et des prémisses.

La thèse dialectique

Une thèse est une pensée paradoxale, [20] soutenue par quelque philosophe célèbre, par exemple, qu'il est impossible de porter la contradiction, comme l'a dit Antisthène, ou que toutes choses sont en mouvement, selon Héraclite, ou que l'être est un, comme le dit Mélissos (notons en effet que si c'était le premier venu qui émettait des paradoxes, il serait absurde d'y prêter attention) ; sont aussi des thèses les énoncés paradoxaux en faveur desquels nous disposons d'un argument, [25] par exemple celui qui déclare qu'il est faux que tout ce qui est quelque chose doive nécessairement, soit l'être devenu, soit l'être éternellement, comme disent les sophistes ; car lorsqu'on est « grammairien tout en étant musicien », on ne l'est pas devenu, et on ne l'est pas non plus éternellement ; voilà, de fait, une conclusion que d'aucuns refusent, mais qui a pourtant des chances d'être acceptée, parce qu'elle a un argument pour elle.

Thèses et problèmes

Une thèse est donc un problème, elle aussi ; mais tout problème [30] n'est pas une thèse, puisque certains des problèmes sont des questions de telle nature qu'à leur sujet nous n'avons d'opinion ni dans un sens ni dans l'autre. Qu'une thèse soit, elle aussi, un problème, cela est clair ; d'après nos explications, en effet, il faut nécessairement que la thèse soit un sujet de conflit, soit entre l'opinion moyenne et l'opinion éclairée, soit au sein de l'un ou l'autre de ces secteurs, puisqu'une thèse est une pensée paradoxale. [35] Mais en pratique, actuellement, on appelle thèses tous les problèmes dialectiques ; peu importe d'ailleurs qu'on les désigne d'une manière ou d'une autre ; car si nous avons distingué comme nous avons fait les deux notions, ce n'était pas pour le plaisir de créer un vocabulaire nouveau, mais pour que [105a] les différences qui peuvent exister réellement entre elles ne risquent pas de nous échapper.

Il ne faut pas examiner n'importe quel problème ni n'importe quelle thèse, mais seulement ceux qui pourraient être un sujet d'embarras pour un interlocuteur qui mérite qu'on lui donne une réponse raisonnée, et non pas [5] seulement qu'on le rabroue, ou qu'on le renvoie à ses sens ; de fait, ceux qui demandent s'il faut ou non honorer les dieux et aimer ses parents ne méritent que d'être rabroués,

et ceux qui demandent si la neige est blanche ou non ne méritent que d'être renvoyés à leurs sens, il ne faut pas non plus retenir les cas où la démonstration serait immédiate, ni ceux où elle serait trop longue ; car les premiers ne suscitent aucun embarras, et les seconds en suscitent plus qu'il ne faut pour un exercice d'entraînement.

Déduction et induction

[10] Ces distinctions faites, il convient de déterminer combien il existe d'espèces de raisonnements dialectiques : il en existe deux, l'induction et la déduction. Ce que c'est que la déduction, nous l'avons déjà dit. Quant à l'induction, elle consiste à partir des cas individuels pour accéder aux énoncés universels ; par exemple, s'il est vrai que le meilleur pilote est celui qui s'y connaît, [15] et qu'il en va de même du meilleur cocher, alors, d'une façon générale, le meilleur en tout domaine est celui qui s'y connaît. L'induction est un procédé plus persuasif, plus éclairant, intuitivement plus accessible, et à la portée de la moyenne des gens ; la déduction, elle, est un procédé plus contraignant et plus efficace à l'égard des spécialistes de la contradiction.

Les instruments dialectiques

[20] Tenons donc pour acquises les définitions qui ont été données ci-dessus des divers genres d'objets sur lesquels portent les raisonnements, et qui sont en même temps leurs éléments fondamentaux.

Pour ce qui est des instruments grâce auxquels nous ne serons jamais à court d'arguments déductifs, ils sont au nombre de quatre. Le premier consiste à poser des prémisses ; le deuxième, à savoir dissocier les divers sens d'un terme ; le troisième, à découvrir les différences ; [25] le quatrième est la perception des similitudes. Les trois derniers sont eux aussi, en un certain sens, des prémisses ; on peut en effet construire des prémisses sur la base de chacun d'eux ; on dira, par exemple, que ce qui est souhaitable, c'est soit le beau, soit le plaisant, soit l'utile ; qu'entre sens et connaissance, il y a cette différence que lorsqu'on perd l'une, on peut la retrouver, [30] mais non pas l'autre ; qu'il existe un rapport similaire entre sain et santé d'une part, tonique et « tonus » d'autre part. La première de ces prémisses repose sur la diversité des sens d'un terme, la deuxième sur les différences, la troisième sur les similitudes.

Premier instrument : la collecte des prémisses

Il existe autant de manières de recueillir des prémisses que d'espèces distinguées dans le chapitre [35] que nous avons consacré à la prémisse : on peut retenir les opinions qui sont celles de tous les hommes, ou de presque tous, ou de ceux qui représentent l'opinion éclairée, et parmi ceux-ci, celles de tous, ou de presque tous, ou des plus connus, exception faite de [105b] celles qui contredisent les évidences communes ; et aussi toutes celles qui sont en accord avec la science ou la technique. Il est également légitime de proposer le contraire des évidences communes, mis sous forme négative, comme on l'a dit plus haut. Il n'est pas moins utile de forger soi-même des prémisses, en rassemblant non seulement celles qui sont effectivement des idées admises, mais aussi [5] celles qui leur ressemblent, par exemple, que les contraires relèvent du même sens, puisqu'ils relèvent du même savoir ; et encore, que la vue s'effectue par réception de quelque chose en nous, non par émission de quelque chose hors de nous, puisque c'est ainsi qu'opèrent les autres sens : de fait, l'ouïe s'effectue par réception de quelque chose en nous, non par émission de quelque chose hors de nous, le goût pareillement, et de même les [10] autres. En outre, on peut poser comme un principe et comme une thèse admise tout ce qui a première vue se vérifie dans la totalité ou la quasi-totalité des cas ; car les interlocuteurs accordent une prémisse lorsqu'ils ne voient pas dans quel cas elle ne se vérifie pas. Il faut encore recueillir des prémisses dans les livres, et dresser des tableaux pour chaque catégorie de sujets, avec des têtes de rubriques séparées, par exemple « *le bien* », ou [15] « *l'animal* », « bien » devant être entendu dans toute son ampleur, en commençant par l'essence.

On indiquera en marge, chaque fois, le nom des tenants de ces opinions, notant par exemple que c'est Empédocle qui dit que les éléments des corps sont au nombre de quatre ; car une chose a toutes chances d'être acceptée quand c'est quelqu'un de célèbre qui l'a dite.

Il existe, à prendre les choses sommairement, trois sortes de prémisses et de [20] problèmes. Parmi les prémisses, certaines sont éthiques, d'autres sont physiques, d'autres enfin sont logiques. Exemple de prémisse éthique : doit-on obéissance à ses parents plutôt qu'aux lois, en cas de discordance ? De prémisse logique : les contraires relèvent-ils ou non du même savoir ? Prémisse physique : [25] le monde est-il éternel ou non ? La division est la même pour les problèmes. Quant à la nature exacte de chacune de ces classes, il n'est pas commode de s'en expliquer par une définition, mais on doit s'efforcer d'acquérir cette habitude que procure l'induction et qui permet de reconnaître chacune d'elles, à la lumière des exemples que nous venons de donner.

[30] Ces questions doivent être traitées, au niveau philosophique, selon la vérité, mais dialectiquement au niveau de l'opinion.

Il faut prendre toutes les prémisses sous la forme la plus générale possible ; et il faut d'une seule en faire plusieurs, en disant par exemple que les opposés en général relèvent du même savoir, par suite, qu'il en va de même pour les contraires, et de même pour les relatifs. De la même [35] manière, il faut encore subdiviser à leur tour ces prémisses, aussi loin qu'on peut pousser la subdivision, en disant par exemple qu'il en va de même pour le bon et le mauvais, le blanc et le noir, le froid et le chaud, et ainsi de suite.

Deuxième instrument : la dissociation des divers sens des termes

[106a] Nous en avons dit assez sur les prémisses. À propos maintenant des divers sens des termes, il ne faut pas seulement prendre en considération les divers sujets dont, en des sens différents, peut se dire le terme étudié ; il faut encore essayer d'expliquer les raisons diverses qu'ils ont de se dire tels ; ainsi, on ne se contentera pas de dire que le terme « bon » se prend en un certain sens [5] quand on l'attribue à la justice et au courage, en un autre sens quand on l'attribue au tonique et au sain ; on dira aussi que les premiers se le laissent attribuer parce qu'ils sont intrinsèquement qualifiés d'une certaine manière, alors que les seconds le font parce qu'ils sont capables d'exercer une certaine action, et non parce qu'ils sont intrinsèquement qualifiés d'une certaine manière. Et de même dans les autres cas.

Moyens de reconnaître si un terme se prend en plusieurs sens

Pour savoir si un terme donné se prend en plusieurs sens spécifiques ou en un seul, [10] il faut utiliser les procédés suivants. Considérer d'abord son contraire, pour voir s'il se prend en plusieurs sens, la discordance éventuelle pouvant être d'ailleurs soit d'espèce soit de nom. Dans certains cas, en effet, la différence apparaît immédiatement sur le plan même des noms ; ainsi, « aigu » a pour contraire « grave » dans les sons, et « obtus » dans les corps. Il est donc clair que le

contraire d'« aigu » se prend en plusieurs sens ; [15] et si tel est le cas, on peut en dire autant d'« aigu », puisque à chacun des termes ci-dessus doit correspondre un contraire distinct : ce n'est pas le même « aigu », en effet, qui va être le contraire d'« obtus » et celui de « grave », encore qu'« aigu » soit contraire à chacun d'eux. De son côté, « grave » a pour contraire « aigu » dans les sons et « léger » dans les corps ; « grave » se prend par conséquent en plusieurs sens, puisque [20] son contraire en fait autant. De même encore, « beau » s'oppose à « laid » pour qualifier un être vivant, et à « méchant » pour qualifier un logis ; « beau » est donc un terme équivoque.

Dans certains cas, en revanche, il n'existe aucune discordance sur le plan des noms, mais c'est une différence spécifique qui se dévoile immédiatement dans les termes considérés ; ainsi [25] dans le cas de « clair » et de « sombre ». On dit en effet d'un son qu'il est clair ou sombre, on le dit aussi d'une couleur. Il n'existe donc aucune discordance sur le plan des noms, mais c'est une différence spécifique qui se dévoile immédiatement dans ces termes, puisque ce n'est pas de la même manière que l'on dit d'une couleur qu'elle est claire et qu'on le dit d'un son. On s'en aperçoit clairement aussi en se référant aux organes des sens, puisque [30] les qualités spécifiquement identiques relèvent du même sens ; or ce n'est pas par le même sens que nous apprécions la clarté d'un son et celle d'une couleur, mais par la vue pour l'une et par l'ouïe pour l'autre. Il en va de même pour « piquant » et « doux », appliqués aux saveurs et aux corps : ils relèvent ici du toucher et là du goût. Ici encore il n'y a aucune discordance sur le plan des noms, ni pour les termes directs ni [35] pour leurs contraires, puisque c'est « doux » qui est le contraire de chacune des acceptions de « piquant ».

Voir encore si l'un des sens du terme étudié possède un contraire, et l'autre absolument aucun ; par exemple, le plaisir de boire a un contraire, la douleur d'avoir soif ; mais le plaisir de voir que la diagonale [106b] est incommensurable avec le côté n'en a point ; d'où suit que le plaisir se prend en plusieurs sens. Autre exemple : désignant le sentiment, « aimer » a un contraire, qui est « haïr », mais désignant l'acte physique, il n'en a pas ; il est donc clair qu'« aimer » est un terme équivoque.

Examiner aussi les termes intermédiaires, pour voir si à l'un des sens du terme étudié [5] correspond un intermédiaire, mais non à l'autre ; ou si, alors qu'il en correspond bien un à chacun d'eux, ce n'est pas le même dans les deux cas ; par exemple, entre « clair » et « sombre », dans les couleurs il y a « terne », et dans les sons il n'y a rien, ou à la rigueur « étranglé », puisque certains disent qu'un son étranglé est intermédiaire entre le clair et le sombre ; « clair » est donc un terme équivoque, et « sombre » également.

Voir encore si dans l'un des sens les intermédiaires sont plusieurs, [10] alors que dans l'autre il n'en existe qu'un ; tel est le cas pour « clair » et « sombre », puisque pour les couleurs les intermédiaires sont plusieurs, alors que pour les sons il n'y en a qu'un, qui est « étranglé ».

Et encore, examiner le terme opposé contradictoirement, pour voir s'il se prend en plusieurs sens ; car s'il se prend en plusieurs sens, [15] son opposé se prendra aussi en plusieurs sens. Par exemple, « ne pas voir » se prend en plusieurs sens, dont l'un est « ne pas posséder la vue », l'autre « ne pas faire acte effectif de vision » ; et si ce terme se prend en plusieurs sens, il suit nécessairement que « voir » se prend aussi en plusieurs sens ; car à chacun des sens de « ne pas voir » va s'opposer quelque chose : à « ne pas posséder la vue », la [20] posséder, et à « ne pas faire acte effectif de vision », en faire acte.

Examiner en outre les termes qui s'opposent comme privation et possession ; car si l'un se prend en plusieurs sens, l'autre en fait autant. Par exemple, s'il est vrai que « sentir » se prend en plusieurs sens, l'un moral et l'autre physique, « être insensible » se prendra aussi [25] en plusieurs sens, l'un moral et l'autre physique. Que maintenant ce soit bien comme privation et possession que s'opposent les termes que nous venons de donner comme exemples, cela est clair, puisque c'est par nature que les êtres vivants possèdent l'une et l'autre sensibilité, celle qui est morale comme celle qui est physique.

Il faut aussi examiner les inflexions. En effet, si [30] « justement » se prend en plusieurs sens, « juste » se prendra aussi en plusieurs sens ; de fait, à chacun des sens de « justement » correspond un sens de « juste » ; ainsi, s'il est vrai que « justement » signifie tantôt juger « selon sa conscience », tantôt « comme il faut », il en va de même pour « juste ». Pareillement, si « sain » se prend en plusieurs sens, « sainement » se prendra en plusieurs sens ; [35] ainsi, s'il est vrai qu'on appelle « sain » tantôt ce qui « procure » la santé, tantôt ce qui la « préserve », tantôt ce qui l'« indique », « sainement » signifiera soit « d'une manière qui procure la santé », soit « d'une manière qui la préserve », soit « d'une manière qui l'indique ». Et de même dans les autres cas : chaque fois qu'un terme se prend en plusieurs sens, [107a] l'inflexion qu'on en tire se prendra en plusieurs sens, et réciproquement.

Regarder aussi la catégorie des prédications qui font intervenir le mot étudié, pour voir si elle est identique dans tous les cas ; si en effet elle n'est pas identique, il est clair [5] que le terme en question est équivoque. Par exemple, le terme « bon » désigne, s'agissant de nourriture, ce qui exerce une action agréable, et s'agissant de médecine, ce qui exerce une action saine ; appliqué à une âme, il signifie qu'elle est qualifiée d'une certaine manière, qu'elle est

tempérante, ou courageuse, ou juste ; de même quand on l'applique à un homme. Parfois, il se réfère au temps ; il désigne alors [10] ce qui vient au moment opportun ; de fait, on appelle « bon » ce qui vient au moment opportun. Souvent aussi il se réfère à la quantité ; il désigne alors ce qui possède la juste mesure ; de fait, on appelle également « bon » ce qui possède la juste mesure. Il en résulte que « bon » est un terme équivoque. De même, le terme « clair », appliqué à une substance, désigne la couleur ; appliqué à un son, la propriété d'être aisément entendu. La situation est encore à peu près la même pour « aigu », qui lui non plus ne s'attribue pas de la même manière dans tous les cas où il s'attribue : [15] en effet, un son aigu est un son rapide, si l'on en croit la théorie mathématique de l'acoustique ; un angle aigu, un angle inférieur à un droit ; une lame aiguë, une lame taillée à angle aigu.

Regarder aussi les genres auxquels appartiennent les êtres désignés par un même nom, pour voir s'il ne se trouve pas qu'ils sont distincts et sans relation de subordination l'un avec l'autre. Tel est le cas pour « béliet », qui désigne tantôt un animal, [20] tantôt une chose ; autre est en effet, dans chacun des cas, la formule définitionnelle qu'on peut substituer au nom ; dans l'un, ce sera « animal qualifié de telle et telle façon » ; dans l'autre, « chose qualifiée de telle et telle façon ». Mais si les genres sont subordonnés l'un à l'autre, les formules définitionnelles ne seront plus nécessairement différentes. Ainsi, « corbeau » a pour genre « animal » et « oiseau » ; lorsque nous disons donc que le corbeau est un oiseau, nous disons du même coup qu'il est un animal qualifié de telle et telle façon ; [25] d'où suit que, dans cette prédication, l'un et l'autre genre lui sont attribués. De la même manière, quand nous disons que le corbeau est un animal volatile bipède, nous disons du même coup, qu'il est un oiseau ; de cette manière aussi, par conséquent l'un et l'autre genre sont attribués au corbeau dans cette prédication. Mais quand les genres ne sont pas subordonnés l'un à l'autre, [30] cette situation ne se réalise pas : de fait, qui dit « chose » ne dit pas « animal », ni réciproquement.

Ne pas regarder seulement sur le terme à l'étude si les genres auxquels il appartient sont différents et sans relation de subordination l'un avec l'autre, mais aussi sur son contraire ; car si ce contraire se prend en plusieurs sens, il est clair que [35] le terme à l'étude en fait autant.

Il peut être utile aussi d'observer la définition que l'on obtient à partir de celles d'expressions composées comme « substance claire » et « son clair » ; car si l'on supprime de ces définitions ce qu'elles ont de propre, il faut que la formule résiduelle soit identique. Ce n'est pas ce qui se produit avec les expressions équivoques, comme [107b] celles qu'on vient de mentionner ; car la première aura pour définition

« substance ayant telle et telle couleur », et la seconde « son qui se fait aisément entendre ». On voit qu'en supprimant « substance » et « son », le résidu n'est pas identique ici et là ; mais justement il aurait dû l'être, si le terme « clair » avait été [5] employé ici et là en un sens univoque.

Mais il arrive souvent que l'équivoque se maintienne insidieusement jusque dans ces définitions elles-mêmes ; aussi faut-il soumettre à leur tour les définitions à examen. Par exemple, si l'adversaire appelle « équilibré » ce qui indique et procure la santé, il ne faut pas abandonner la partie, mais au contraire [10] examiner ce qu'il entend par « équilibré » dans chaque cas, et voir si ce n'est pas, dans l'un, ce qui, quantitativement, est apte à procurer la santé, et dans l'autre, ce qui, qualitativement, est apte à indiquer quel est l'état du sujet.

Voir aussi s'il ne se trouve pas que les expressions étudiées sont, faute de commune mesure, réfractaires à toute mise en relation d'inégalité ou d'égalité, comme le sont « son clair » et « manteau clair », « saveur aigre » et [15] « son aigre » ; de fait, ce sont là des choses que l'on ne dit ni également claires ou également aigres, ni plus claire ou plus aigre l'une que l'autre. « Clair » et « aigre » sont par conséquent des termes équivoques. Quand il y a univocité, en effet, il y a toujours commune mesure ; de fait, c'est à des degrés soit égaux, soit inégaux, qu'un attribut univoque va se dire de ses sujets.

Puisque par ailleurs des genres distincts et sans relation de subordination l'un avec l'autre [20] ont des différences spécifiquement distinctes elles aussi (par exemple « animal » et « savoir », dont les différences sont effectivement distinctes), regarder s'il ne se trouve pas que les êtres désignés par un même nom constituent des différences pour des genres distincts et sans relation de subordination l'un avec l'autre, comme le fait par exemple « aigu » pour les sons et pour les corps ; de fait, un son se différencie d'un autre son par cela qu'il est aigu, et un corps d'un autre corps de la même façon. [25] « Aigu » est par conséquent un terme équivoque ; car c'est à des genres distincts et sans relation de subordination l'un avec l'autre qu'il fournit des différences.

Voir s'il ne se trouve pas, inversement, que ce sont les êtres désignés par un même nom qui ont eux-mêmes des différences distinctes ; tel est le cas par exemple pour « couleur », d'une part dans le domaine des corps, et d'autre part en musique ; de fait, dans le domaine des corps, ses différences sont « dissociateur » [30] et « compresseur du corps optique » ; en musique, ce ne sont pas les mêmes. « Couleur » est par conséquent un terme équivoque : à choses identiques, en effet, différences identiques.

En outre, puisqu'une espèce n'est jamais la différence de quoi que ce soit, regarder s'il ne se trouve pas que les êtres désignés par un même

nom sont, l'un, une espèce, et l'autre, une différence ; [35] « clair », par exemple, appliqué à une substance physique, désigne une espèce de la couleur ; appliqué à un son, il désigne une différence : de fait, un son se différencie d'un autre son par cela qu'il est clair.

Troisième instrument : la découverte des différences

Tels sont donc, en matière de sens multiples, les procédés et types de procédés à mettre en œuvre.

[108a] Touchant la mise en lumière des différences, il faut instituer les comparaisons aussi bien à l'intérieur même des genres (on se demandera par exemple quelle différence il y a entre justice et courage, entre sagesse et tempérance, toutes choses qui appartiennent effectivement au même genre) qu'en passant d'un genre à un autre, s'ils ne sont pas trop éloignés (on se demandera par exemple quelle différence il y a entre sensation et connaissance) ; **[5]** en effet, lorsque leurs genres sont très éloignés, la différence des choses est entièrement évidente.

Quatrième instrument : la perception des similitudes

Pour la similitude, il faut l'observer d'abord sur des termes appartenant à des genres distincts, selon la formule : ce que l'un est à une chose, l'autre l'est à une autre chose (par exemple, ce que la connaissance est à son contenu, la sensation l'est au [10] sien), ou selon la formule : ce que l'un est dans une chose, l'autre l'est dans une autre chose (par exemple, ce qu'est la prunelle dans l'œil, l'intelligence l'est dans l'âme ; ce qu'est l'absence d'agitation dans la mer, l'absence de vent l'est dans l'air) ; et il faut s'entraîner surtout avec des termes appartenant à des genres très éloignés l'un de l'autre ; car nous deviendrons ainsi capables d'apercevoir plus facilement les similitudes dans les autres cas. Mais il faut aussi étudier des termes appartenant au même genre, [15] pour voir s'il leur appartient bien à tous quelque chose d'identique, par exemple à l'homme, au cheval et au chien ; car c'est dans la mesure où il leur appartient quelque chose d'identique qu'ils présentent une similitude.

Utilité respective des trois derniers instruments

La dissociation des divers sens des termes

L'examen des divers sens d'un même terme sert à clarifier le débat (on a chance, en effet, de mieux savoir ce que l'on pose, [20] une fois qu'a été mis en lumière en combien de sens se prend telle proposition) et à s'assurer que les raisonnements porteront sur les choses mêmes, et non sur les mots ; tant que la diversité des sens reste dans l'ombre, en effet, il peut se faire que répondant et questionneur n'aient pas en tête le même objet ; mais une fois mis en lumière en combien de sens se prend la proposition, et [25] lequel d'entre eux le répondant a en tête lorsqu'il la pose, le questionneur se couvrirait de ridicule s'il dirigeait son argumentation sur un autre que celui-là. L'étude de ces questions peut également servir à déjouer les paralogismes, et à en faire soi-même. Une fois au courant des sens divers d'une même expression, en effet, nous ne risquons pas d'être les victimes d'un paralogisme, puisque nous nous apercevrons si le questionneur dirige son argumentation sur un autre sens que nous ; et lorsque nous aurons nous-mêmes [30] le rôle du questionneur, nous pourrons faire des paralogismes, pour peu que le répondant ignore en combien de sens se prend la proposition. Notons cependant que cette pratique n'est pas possible dans tous les cas, mais seulement lorsque, parmi les divers sens de la proposition en jeu, les uns constituent une vérité, et les autres une fausseté. Ajoutons aussi que ce procédé ne relève pas proprement de la dialectique ; c'est pourquoi [35] les dialecticiens doivent se garder de recourir à ce type d'argumentation, qui consiste à jouer sur les mots, à moins d'être dans l'incapacité absolue de discuter

d'une autre manière la proposition en jeu.

La découverte des différences

La découverte des différences est utile pour faire des raisonnements sur les questions d'identité et de différence, et pour faire connaître [108b] l'essence des choses. Qu'elle soit utile pour faire des raisonnements sur les questions d'identité et de différence, cela est bien clair : une fois découverte une différence quelconque entre les termes à l'étude, nous aurons en effet montré qu'ils ne sont pas identiques. Qu'elle soit utile aussi pour faire connaître les essences, cela se voit au fait que nous utilisons couramment les différences caractéristiques d'une [5] chose pour isoler ce qui est la formule propre de son essence.

La perception des similitudes

L'observation des similitudes est utile pour faire des inductions, pour faire des raisonnements hypothétiques et pour répondre aux questions de définition. Qu'elle le soit pour faire des inductions, [10] cela se voit au fait que c'est par la production de cas individuels présentant une similitude que nous nous sentons autorisés à induire l'universel ; de fait, il n'est pas facile de faire une induction sans connaître les cas semblables. Que maintenant l'observation des similitudes soit utile pour faire des raisonnements hypothétiques, cela résulte du fait qu'il est admis, sur plusieurs cas semblables, que ce qui vaut de l'un vaut de tous les autres ; si bien que, lorsque parmi ces cas il en est un sur lequel nous ne sommes pas à court d'arguments, [15] nous nous ferons accorder au préalable que ce qui vaut de tel et tel cas vaut aussi du cas à l'étude ; et une fois faite la démonstration sur le cas parallèle, nous l'aurons faite du même coup, par hypothèse, sur le cas à l'étude ; de fait, ayant posé comme hypothèse que ce qui valait de tel et tel cas valait aussi du cas à l'étude, notre démonstration se trouve effectuée. [20] Que l'observation des similitudes, enfin, soit utile pour répondre aux questions de définition, cela s'explique du fait qu'une fois en mesure d'apercevoir ce qu'il y a d'identique dans chacun des éléments d'un ensemble, nous n'aurons plus d'embarras pour déterminer dans quel genre il faut placer ce que nous voulons définir ; car parmi les attributs communs, celui qui au plus haut degré appartient au sujet en son essence a toutes chances d'être son genre. Dans le cas des notions très éloignées l'une de l'autre, l'observation des

similitudes n'est pas moins utile en vue des définitions : on dira, par exemple, [25] que l'absence d'agitation est dans la mer la même chose que l'absence de vent dans l'air (un repos l'une et l'autre), et que le point est dans la ligne la même chose que l'unité dans le nombre (un principe l'un et l'autre). Par suite, si nous donnons comme un genre ce qu'il y a de commun dans tous ces cas, les définitions obtenues ne nous apparaîtront pas sans quelque pertinence. Ce sont d'ailleurs ces définitions, en pratique, que donnent couramment ceux qui veulent définir ces termes : de fait, ils disent que l'unité [30] est le principe du nombre et que le point est le principe de la ligne. Il est donc bien clair qu'ils prennent, comme le genre où placer ces deux choses, ce qu'il y a de commun entre elles.

Tels sont donc les instruments qui sont au service des raisonnements déductifs ; quant aux lieux, par rapport auxquels ce qui a été dit jusqu'ici trouve son utilité, les voici à présent.

LIVRE II

LIEUX DE L'ACCIDENT

Remarques préliminaires

Les problèmes se divisent en problèmes universels et problèmes [35] particuliers. Exemples de problèmes universels : tout plaisir est un bien, aucun plaisir n'est un bien. Exemples de problèmes particuliers : quelque plaisir [109a] est un bien, quelque plaisir n'est pas un bien. Mais les procédés qui permettent d'établir ou de réfuter universellement sont applicables indifféremment aux deux types de problèmes, puisque, si nous montrons que le prédicat appartient à tous, nous aurons montré du même coup qu'il appartient à l'un quelconque ; de la même manière, [5] si nous montrons qu'il n'appartient à aucun, nous aurons montré du même coup qu'il n'appartient pas à tous. Il convient donc de commencer par les procédés qui permettent de réfuter universellement, d'abord parce que les procédés de ce type sont applicables indifféremment aux problèmes universels et aux problèmes particuliers, ensuite parce que, les thèses que l'on met en discussion étant plus souvent affirmatives que négatives, les dialecticiens ont plus ordinairement pour tâche [10] d'effectuer des réfutations.

Disons aussi qu'il est très difficile d'inverser la formulation qui correspond proprement à l'assignation d'un accident, puisque c'est seulement dans le cas des accidents qu'une affirmation peut être vraie sous un certain rapport seulement, et non pas universellement : de fait, à partir de la définition, du propre et du genre, l'inversion est nécessairement valide. Par exemple, s'il appartient à quelque sujet d'être un animal terrestre bipède, il sera vrai de dire, en inversant, que ce sujet est un animal terrestre [15] bipède. De même en partant du genre : s'il appartient à un sujet d'être un animal, ce sujet est un animal. Même chose encore avec le propre : s'il appartient à un sujet

d'être apte à la lecture et à l'écriture, ce sujet sera apte à la lecture et à l'écriture. C'est qu'aucune de ces déterminations ne peut appartenir, [20] ou ne pas appartenir, à son sujet sous un certain rapport seulement : elles peuvent seulement, soit lui appartenir purement et simplement, soit ne pas lui appartenir du tout. Mais lorsqu'il s'agit d'accidents, rien n'empêche une détermination comme la blancheur ou la justice d'appartenir à son sujet sous un certain rapport seulement ; il ne suffit donc pas de montrer que la blancheur ou la justice appartiennent à un sujet pour montrer que ce sujet est blanc ou juste ; car on peut toujours soulever des difficultés en disant qu'il n'est [25] blanc ou juste que sous un certain rapport. D'où suit que l'inversion n'est pas nécessairement valide dans le cas des accidents.

Il faut aussi faire une distinction parmi les fautes auxquelles peuvent donner lieu les problèmes, car elles sont de deux sortes, selon qu'on se trompe ou qu'on s'écarte de la manière habituelle de parler ; car il en est qui se trompent, disant [30] qu'appartient à un sujet quelque chose qui ne lui appartient pas, et c'est en quoi consiste leur faute ; mais il en est aussi qui appellent les choses par d'autres noms que les leurs (comme si on appelait « homme » un platane, par exemple), s'écartant ainsi de la manière habituelle de désigner les choses.

Lieux

Un premier lieu consiste à regarder s'il ne se trouve pas que l'adversaire [35] a donné pour un accident du sujet une détermination qui lui appartient selon quelque autre mode. Cette faute se commet surtout avec les genres, comme lorsqu'on dit du blanc, par exemple, qu'il a pour accident d'être une couleur : en fait, il n'est pas vrai que le blanc ait pour accident d'être une couleur, la couleur est son genre. Dans certains cas, le répondant précise explicitement son intention, par la formulation même de sa thèse, [109b] disant par exemple que la justice a pour accident d'être une qualité ; mais souvent aussi, même sans cette mention explicite, il reste évident qu'il a présenté un genre comme un accident, s'il dit par exemple que la blancheur est colorée ou que la marche se meut. En effet, l'attribution [5] d'un genre à son espèce ne se fait jamais sous une forme dérivée : les genres s'attribuent toujours de manière univoque à leurs espèces, puisque les espèces admettent à la fois le nom et la définition de leur genre. Par suite, en disant que le blanc est coloré, on ne présente pas l'attribut comme un genre, puisqu'on utilise une expression dérivée ; on ne le présente pas non plus comme un propre ou comme une définition, [10] puisque définition et propre n'appartiennent à aucun autre sujet, alors qu'il existe bien d'autres choses colorées que le blanc, par exemple un morceau de bois, une pierre, un homme, un cheval ; il est donc clair qu'on le présente comme un accident.

Autre lieu : examiner les sujets auxquels l'attribut a été universellement assigné ou refusé. Procéder à cet examen espèce par espèce, sans entrer dans la multiplicité indéfinie des individus : l'enquête [15] en sera plus méthodique et plus ramassée. Il convient de commencer l'examen par les premières subdivisions du sujet, pour

descendre ensuite progressivement jusqu'aux éléments indivisibles. Par exemple, si l'adversaire a dit que les opposés relèvent du même savoir, il faut voir si les relatifs relèvent du même savoir, et les contraires, et les opposés selon la privation et la possession, et les termes contradictoires. [20] Si la situation n'est pas encore claire à ce niveau, il faut diviser à leur tour ces termes, jusqu'à atteindre les espèces indivisibles : on regardera comment il en va des choses justes et des choses injustes, du double et de la moitié, de la cécité et de la vue, de l'être et du non-être. Car si l'on montre, sur un de ces cas, que les deux termes ne relèvent pas du même savoir, l'on aura du même coup réfuté la thèse en cause. On procédera de façon analogue [25] dans le cas d'une universelle négative. Le présent lieu est à double usage, destructif et constructif : car s'il se révèle, chaque fois que l'on produit de nouvelles divisions, que l'attribution est exacte dans tous les cas, ou dans un grand nombre de cas, on peut exiger de l'adversaire qu'il l'accorde sous sa forme universelle, ou qu'il produise lui-même une contre-instance en montrant dans quel cas il n'en est pas ainsi : s'il n'adopte aucun de ces partis, il fera figure d'extravagant par son refus.

[30] Autre lieu : remplacer par leurs définitions tant l'accident que son sujet, soit en substituant à chacun des deux la sienne, soit en ne le faisant que pour l'un des deux, et voir ensuite s'il ne se trouve pas que ces définitions dévoilent l'inexactitude de quelque assertion dont la thèse initiale présupposait la vérité. Par exemple, si l'adversaire soutient qu'on peut léser un dieu, demander : qu'est-ce que léser quelqu'un ? Si c'est lui nuire volontairement, il est clair qu'un dieu ne saurait être lésé, puisqu'on ne peut [35] en rien lui nuire. Si l'adversaire soutient que l'homme de valeur est envieux, demander : qu'est-ce qu'un envieux, et qu'est-ce que l'envie ? Si l'envie est un sentiment de douleur éprouvé à la vue du bonheur de quelqu'un d'honorable, il est clair que l'homme de valeur ne connaît pas l'envie : car il ne vaudrait plus rien. Et s'il soutient que l'homme enclin à l'indignation est envieux, demander : qu'est-ce que chacun de ces caractères ? Ce sera une manière de voir clairement [110a] si la thèse initiale est vraie ou fausse : ainsi, s'il est vrai que l'envieux est celui qui s'afflige du bonheur des bons, et l'homme enclin à l'indignation celui qui s'afflige du bonheur des méchants, on voit clairement que l'homme enclin à l'indignation ne saurait être envieux. Remplacer [5] également les termes qui figurent dans les définitions par leurs propres définitions, sans s'arrêter avant d'être parvenu en terrain de connaissance : souvent, en effet, tant qu'on ne donne qu'une définition inanalysée, la contradiction cherchée reste encore dissimulée, et elle ne devient manifeste que si l'on remplace l'un des mots composant la définition par sa propre définition.

[10] Faire également du problème soumis à la discussion une prémisses qu'on se propose à soi-même, et imaginer des contre-instances : car toute contre-instance sera un instrument d'attaque contre la thèse. Le présent lieu est à peu près le même que celui qui consiste à examiner les sujets auxquels l'attribut a été universellement assigné ou refusé ; il n'y a de différence que dans l'expression.

Faire également la distinction entre les choses qu'il faut et celles qu'il ne faut pas appeler comme tout le monde, [15] car cela peut servir tant à établir qu'à réfuter une proposition. On dira par exemple que, pour dénommer les choses, il faut s'exprimer comme tout le monde, mais que, pour dire quelles choses sont ou ne sont pas ceci ou cela, il ne faut plus se soucier de ce que dit tout le monde. Ainsi, on désignera par « sain » ce qui procure la santé, [20] comme tout le monde le fait ; mais lorsqu'il s'agit de savoir si une chose donnée est ou non susceptible de procurer la santé, il ne faut plus parler comme tout le monde, mais comme le médecin.

Autres lieux, utilisables lorsqu'un terme se prend en plusieurs sens

En outre, lorsqu'un terme se prend en plusieurs sens, et qu'il est posé comme appartenant ou n'appartenant pas à un sujet, mener la démonstration sur l'un des deux [25] sens, à défaut de pouvoir le faire sur les deux à la fois. Ce procédé n'est à utiliser que si l'équivoque reste dissimulée : car si l'adversaire se rend compte qu'il y a là un terme qui se prend en plusieurs sens, il fera objection, en disant que l'argumentation a porté, non sur le sens qu'il donnait lui-même à ce terme dans le problème posé, mais sur l'autre. Le présent lieu est à double usage, constructif comme destructif. Si l'on veut en effet établir une proposition, [30] on montrera qu'elle est vraie pour l'un des deux sens, à défaut de pouvoir le faire pour les deux ; et si l'on veut en réfuter une, on montrera qu'elle est fausse pour l'un des deux sens, à défaut de pouvoir le faire pour les deux. À cette différence près cependant que, pour réfuter, il n'est besoin de suspendre l'argumentation à un accord préalable ni dans le cas d'une universelle affirmative ni dans celui d'une universelle négative : car si nous montrons que l'attribut n'appartient pas [35] à l'un quelconque, nous aurons du même coup réfuté l'affirmation qu'il appartient à tous ; et de même, si nous montrons seulement qu'il appartient à un seul, nous réfuterons l'affirmation qu'il n'appartient à aucun. En revanche, quand on veut établir une proposition, il faut se mettre au préalable bien d'accord pour dire que, si l'attribut appartient à l'un quelconque, il appartient aussi à tous, à supposer que le postulat soit plausible : car pour [110b] démontrer qu'il appartient à tous, il ne suffit pas d'établir l'attribution dans le cas d'un seul ; par exemple, on ne peut conclure de l'immortalité de l'âme humaine à celle de toute âme ; il

faut par conséquent se mettre au préalable d'accord pour dire que, si une âme quelconque est immortelle, toute âme est immortelle. Ce procédé n'est pas à employer dans tous les cas, [5] mais seulement lorsqu'on est dans l'incapacité de fournir facilement une argumentation unique qui s'applique universellement à tous les cas, comme l'est celle du géomètre démontrant que la somme des angles d'un triangle vaut deux droits.

Si au contraire l'adversaire se rend compte qu'il y a dans l'énoncé un terme qui se prend en plusieurs sens, spécifier les sens en lesquels il se prend, pour réfuter aussi bien que pour établir une proposition. Par exemple, [10] s'il est vrai que « ce qu'il faut faire » désigne soit ce qui est utile soit ce qui est beau, il faut essayer d'établir ou de réfuter l'application de chacun de ces deux sens à la chose en discussion, c'est-à-dire de montrer qu'elle est à la fois belle et utile, ou qu'elle n'est ni belle ni utile. Si l'on ne peut y parvenir, on fera la démonstration pour l'un des deux sens seulement, en faisant remarquer qu'elle est partiellement vraie et partiellement fausse. Même formule si le nombre des acceptions en lesquelles [15] se spécifie le terme considéré est supérieur à deux.

Et encore, faisons une place aux expressions qui se prennent en plusieurs sens, mais d'une autre façon que par équivocité : par exemple, lorsqu'on dit que plusieurs objets relèvent d'un savoir unique, on entend, soit que l'un est la fin et l'autre le moyen de cette fin (ainsi la production de la santé et la prescription du régime relèvent de la médecine), soit que tous deux sont des fins (ainsi [20] lorsqu'on dit que les contraires relèvent du même savoir, puisqu'ils ne sont pas plus une fin l'un que l'autre), soit que l'un relève par soi de ce savoir et l'autre par accident (en relève par soi, par exemple, l'égalité à deux droits de la somme des angles d'un triangle, et par accident, celle de la somme des angles d'un triangle équilatéral : en effet, le triangle équilatéral a pour accident d'être un triangle, [25] et c'est par là que nous savons que la somme de ses angles vaut deux droits). Si donc il n'est, en aucun de ces sens, possible que plusieurs objets relèvent du même savoir, il est clair que l'on peut dire en généralisant que la chose est impossible ; mais si, en l'un de ces sens, cela est possible, il est clair que la chose est possible. La division ne doit être poussée qu'autant que de besoin. Si nous voulons par exemple établir une proposition, il faut produire les cas où [30] la possibilité se vérifie, et ne pousser la division que jusqu'aux sens qui peuvent servir à l'établissement de la proposition ; et si l'on veut réfuter une proposition, on produira les cas où la possibilité ne se vérifie pas, en négligeant tous les autres. On procédera ainsi, dans ce cas comme dans le précédent, lorsque le nombre exact des sens possibles de l'expression reste ignoré de l'adversaire. On se servira des mêmes lieux

pour établir que telle chose relève ou non de telle autre chose, [35] par exemple que tel objet relève de tel savoir, soit à titre de fin, soit à titre de moyen de la fin, soit à titre d'objet par accident, ou inversement, qu'il n'en peut relever à aucun des titres que nous venons de mentionner. Même formule encore pour le désir, comme pour tous les autres termes dont on dit qu'ils ont pour objet plusieurs choses : car une chose peut être [111a] l'objet d'un désir soit à titre de fin (désir de la santé), soit à titre de moyen d'une fin (désir de prendre médecine), soit à titre d'objet par accident, comme dans le cas du vin, que l'amateur de douceurs désire non parce qu'il est du vin, mais parce qu'il est doux ; l'objet par soi de son désir, c'est le doux, et le [5] vin n'est son objet que par accident. De fait, lorsqu'il est sec, il ne le désire plus ; c'est donc par accident qu'il le désire. Le présent lieu est utile dans l'étude des termes relatifs ; de fait, les termes comme ceux que nous venons d'étudier sont en général des relatifs.

Autres lieux

En outre, substituer aux termes des termes plus familiers ; par exemple, au lieu d'« acribie dans la représentation », mettre « exactitude » ; au lieu d'« affairé », [10] mettre « remuant » ; car une fois le libellé d'une thèse rendu plus familier, elle devient plus facile à attaquer. Le présent lieu est cependant applicable aux deux usages, constructif aussi bien que destructif.

Pour montrer qu'un même sujet possède deux attributs contraires, [15] on regardera du côté de son genre ; ainsi, si nous voulons montrer qu'il existe justesse et fausseté au niveau de la perception : percevoir c'est juger ; or, il est possible de juger avec justesse et sans justesse ; justesse et fausseté doivent donc exister aussi au niveau de la perception. La démonstration procède, en l'occurrence, du genre à l'espèce, puisque juger est le genre de percevoir : qui perçoit [20] porte en effet une sorte de jugement. On peut aller, inversement, de l'espèce au genre, puisque tout ce qui appartient à une espèce appartient aussi à son genre ; par exemple, si « savoir » est mauvais et bon, « disposition » aussi est mauvaise et bonne, puisque « disposition » est le genre de « savoir ». Le premier de ces lieux est faux s'il s'agit d'établir une proposition, tandis que le second est [25] vrai : il n'est pas nécessaire, en effet, que tout ce qui appartient à un genre appartienne aussi à son espèce : de fait, « animal » est ailé et quadrupède, « homme » ne l'est pas. En revanche, tout ce qui appartient à une espèce appartient nécessairement aussi à son genre : de fait, si « homme » est bon, « animal » aussi est bon. Mais pour réfuter une proposition, c'est le premier lieu qui est vrai, et le suivant [30] qui est faux : car ce qui n'appartient pas à un genre n'appartient pas non plus, par le fait même, à son espèce, alors que ce qui

n'appartient pas à une espèce n'est pas nécessairement incapable d'appartenir à son genre.

Observons aussi que, lorsqu'un sujet se laisse attribuer un genre, il doit nécessairement se laisser aussi attribuer l'une des espèces de ce genre, et que tout ce qui possède un genre, ou se laisse attribuer un prédicat [35] dérivant d'un genre, doit nécessairement posséder aussi l'une des espèces de ce genre, ou se laisser attribuer un prédicat dérivant de l'une d'elles : par exemple, un sujet qui se laisse attribuer le prédicat « science » se laissera aussi attribuer le prédicat « grammaire », ou « musique », ou quelqu'une des autres sciences ; et quelqu'un qui possède [11b] une science, ou se laisse attribuer un prédicat dérivant du mot « science », possédera aussi la grammaire, ou la musique, ou quelqu'une des autres sciences, ou se laissera attribuer un prédicat dérivant du nom de l'une d'elles, comme « grammairien » ou « musicien ». Cela étant posé, si la thèse en discussion fait intervenir une expression tirée, d'une manière ou d'une autre, d'un genre, [5] comme le fait par exemple « l'âme se meut », on regardera s'il est possible à l'âme de se mouvoir selon l'une ou l'autre des espèces du mouvement, par exemple de croître, ou de disparaître, ou d'apparaître, et autres espèces du mouvement : car si ce n'est possible selon aucune d'entre elles, il est clair que l'âme ne se meut pas. Le présent lieu est applicable aux deux usages, destructif comme constructif : [10] car si l'âme se meut selon l'une des espèces du mouvement, il est clair qu'elle se meut, tandis que si elle ne se meut selon aucune d'entre elles, il est clair qu'elle ne se meut pas.

Lorsqu'on est à court d'instruments d'attaque contre une thèse, l'examiner en s'appuyant sur les définitions, véritables ou communément admises, de la chose qu'elle met en jeu ; et s'il ne suffit pas d'en prendre une, en prendre plusieurs. [15] Une fois ces définitions données, en effet, l'attaque sera plus facile.

En considérant la thèse en discussion, chercher une proposition dont la vérité implique celle de cette thèse, ou qui soit nécessairement vraie si elle est vraie : si l'on veut établir la thèse, on cherchera une proposition dont la vérité implique la sienne [20] (car si l'on montre que cette proposition est vraie, on aura du même coup démontré la thèse) ; et si l'on veut la réfuter, on cherchera une proposition qui soit vraie si elle est vraie (car si nous montrons qu'un conséquent de la thèse n'est pas vrai, nous aurons du même coup réfuté la thèse).

Se placer aussi au point de vue du temps, pour voir s'il ne se révèle pas quelque discordance ; tel est le cas [25] si l'adversaire soutient que ce qui se nourrit doit nécessairement croître, puisque les animaux se nourrissent toute leur vie, mais ne croissent pas toute leur vie. Même procédé s'il soutient que savoir, c'est se souvenir : car l'un porte sur le temps passé, alors que l'autre porte aussi sur le présent et sur

l'avenir : de fait, nous sommes dits « savoir » à propos de choses présentes et de choses [30] futures (par exemple, qu'il va y avoir une éclipse), alors qu'il n'est possible de se souvenir que du passé.

Autres lieux, fondés sur le déplacement du problème

Mentionnons aussi ce tour sophistique qui consiste à conduire la discussion jusqu'à un point de nature à fournir des moyens d'attaque en abondance ; ce procédé sera parfois logiquement légitime, parfois il n'en aura que l'apparence, parfois enfin il n'en aura ni l'apparence ni [35] la réalité. Il est légitime lorsque, le répondant ayant refusé une prémisse sur une question utile à résoudre pour l'appréciation de sa thèse, on dirige l'argumentation sur ce point contesté, et qu'il se trouve être de ceux sur lesquels on n'est pas à court de moyens d'attaque. Il en va de même lorsqu'on effectue, [112a] sur la base de la thèse initiale, une abduction¹ aboutissant à une seconde thèse, que l'on entreprend de réfuter, la réfutation de cette seconde thèse entraînant celle de la thèse initiale. Le procédé n'a que l'apparence de la légitimité, lorsque la seconde question, celle sur laquelle on dirige l'argumentation, se présente comme utile à l'appréciation de la thèse initiale et solidaire d'elle, sans l'être véritablement, [5] que l'on y ait du reste été conduit par un refus opposé par le répondant, ou par une abduction de caractère admis, effectuée sur la base de la thèse initiale, et conduisant à cette seconde thèse, objet de l'effort de réfutation. Le dernier cas est celui où le déplacement du point de mire de l'argumentation ne possède aucune légitimité, réelle ou apparente, et où le répondant se trouve tomber en porte-à-faux sous le coup d'une réfutation paralogique. Mais il faut se garder de recourir à ce dernier [10] procédé, manifestement très éloigné de ceux de la dialectique et tout à fait étranger à cet art. Aussi convient-il que le répondant, en cette occasion, évite de perdre son sang-froid, et qu'il accorde les propositions qui ne peuvent servir à l'appréciation de sa thèse, en

faisant remarquer celles qu'il accorde sans être convaincu de leur vérité ; car l'impasse dans laquelle se trouvent les questionneurs est ordinairement plus totale lorsqu'on leur accorde toutes les propositions de cette nature, [15] et qu'ils ne parviennent pas à conclure.

En outre, chaque fois que l'on dit une chose quelconque, on en dit d'une certaine manière plusieurs, puisque toute assertion a plusieurs conséquences nécessaires. Par exemple, en disant d'un sujet qu'il est un homme, on dit du même coup qu'il est un animal, qu'il est un être vivant, qu'il est bipède, qu'il est apte à l'intelligence et au savoir ; si bien [20] qu'en détruisant l'une quelconque de ces conséquences, on détruit aussi l'assertion initiale. Mais il faut prendre garde à ces substitutions, c'est-à-dire se garder de substituer à la thèse initiale une thèse plus difficile à réfuter : de fait, c'est parfois la conséquence qui est la plus facile à détruire, mais parfois aussi c'est la thèse même faisant l'objet de la discussion.

Autres lieux

Si, de deux attributs, l'un et seulement l'un doit nécessairement appartenir à un sujet, par exemple à un [25] homme la maladie ou la santé, et si nous disposons, concernant l'un de ces attributs, de nombreux arguments pour établir qu'il appartient ou n'appartient pas à ce sujet, ce seront autant d'arguments dont nous disposerons concernant l'autre. Ce lieu est à double usage, puisqu'en montrant que l'un des attributs appartient au sujet, nous aurons montré du même coup que l'autre ne lui appartient pas, et qu'en montrant qu'il ne lui appartient pas, [30] nous aurons montré du même coup que l'autre lui appartient ; il est donc clair que ce lieu est utilisable dans les deux sens.

Argumenter aussi en infléchissant les sens d'un terme à l'aide d'un rapport d'analogie, et en alléguant qu'il est plus juste de le prendre en ce sens qu'en son sens usuel ; par exemple, on entendra par *eupsychos*, non le courageux, selon l'usage actuel du mot, mais [35] « celui qui a l'âme bonne », sur le modèle fourni par *euelpis*, mot qui désigne « celui qui a bon espoir ». De la même manière, on devrait dire *eudaimôn* [« heureux »] « celui dont le génie est vertueux », si l'on en croit Xénocrate¹, qui appelle heureux « celui dont l'âme est vertueuse », parce que le génie de chacun n'est autre que son âme.

[112b] Étant donné qu'il y a des choses qui sont nécessairement vraies, d'autres qui ne le sont qu'en règle générale, d'autres enfin qui ne le sont qu'occasionnellement, l'adversaire qui pose comme généralement vrai ce qui l'est nécessairement, ou comme nécessairement vrai ce qui l'est généralement (ou même encore le contraire de ce qui l'est généralement), fournit toujours ainsi [5] une ouverture à l'attaque : s'il pose en effet comme généralement vrai ce

qui l'est nécessairement, il est clair qu'il omet d'affirmer universellement du sujet un prédicat qui lui appartient universellement, ce qui constitue une erreur ; erreur encore s'il énonce comme nécessairement vraie l'expression d'une chose généralement vraie, puisqu'il affirme alors universellement du sujet un prédicat qui ne lui appartient pas universellement. Il en va de même encore s'il présente comme nécessairement vrai le contraire d'une chose généralement vraie, [10] car le contraire d'une chose généralement vraie se vérifie lui-même encore moins souvent, par définition ; par exemple, s'il est vrai, en règle générale, que les hommes sont méchants, il est encore bien moins vrai qu'ils soient bons ; d'où suit que l'erreur est plus grave encore si l'on pose comme nécessairement vrai qu'ils soient bons. Même situation encore s'il a présenté comme nécessairement vraie ou comme généralement vraie une chose qui l'est occasionnellement ; car ce qui est [15] vrai occasionnellement ne l'est ni nécessairement ni généralement. Lorsque l'adversaire énonce sa thèse sans préciser s'il la tient pour généralement vraie ou pour nécessairement vraie, et qu'elle est en fait généralement vraie, il est possible d'argumenter comme s'il l'avait présentée comme nécessairement vraie ; s'il a dit par exemple, sans autre précision, que ceux qui ont été déshérités sont de méchantes gens, on argumentera en faisant comme s'il avait présenté cette [20] assertion comme nécessairement vraie.

Voir encore s'il ne se trouve pas que l'adversaire a posé une chose comme l'accident d'elle-même, en croyant avoir affaire à deux choses différentes à cause de deux mots différents ; par exemple, Prodicos² divisait les plaisirs en joie, volupté et liesse, mots qui sont tous des noms d'une seule et même chose, le plaisir. Si l'on [25] donnait donc « être en joie » comme l'accident d'« être en liesse », ce serait donner une chose comme l'accident d'elle-même.

Autres lieux, utilisant les contraires

Compte tenu du fait que les contraires se combinent entre eux de six manières, et que quatre de ces combinaisons seulement forment une contrariété, il faut mettre en jeu les contraires sous la forme que dictera l'utilité, pour réfuter [30] comme pour établir une proposition. Qu'ils se combinent de six manières, cela se voit bien : ou bien en effet les termes des deux couples de contraires se combineront chacun à chacun (ce qui peut se faire de deux manières, par exemple « faire du bien à ses amis » et « faire du mal à ses ennemis », ou inversement, « faire du mal à ses amis » et « du bien à ses ennemis »), ou bien les deux termes du premier avec un seul terme du second (ce qui peut se faire aussi de deux manières, par exemple [35] « faire du bien à ses amis » et « faire du mal à ses amis », ou encore « faire du bien à ses ennemis » et « du mal à ses ennemis »), ou bien un seul terme du premier avec les deux termes du second (ce qui peut se faire encore de deux manières, par exemple « faire du bien à ses amis » et « faire du bien à ses ennemis », ou encore « du mal à ses amis et du mal à ses ennemis »). [113a] Les deux premières combinaisons indiquées, disions-nous, ne forment pas une contrariété : « faire du bien à ses amis » n'est pas contraire à « faire du mal à ses ennemis », car ce sont choses toutes deux recommandées, et qui relèvent de la même disposition du caractère ; d'autre part, « faire du mal à ses amis » n'est pas non plus contraire « à faire du bien à ses ennemis », car [5] ce sont cette fois choses toutes deux à éviter, et qui relèvent de la même disposition du caractère. On admet d'ailleurs qu'entre deux choses à éviter il n'y a pas contrariété, à moins que l'une ne désigne un excès et l'autre le défaut correspondant ; car il est admis que l'excès est une chose à éviter, et le défaut aussi. Les quatre autres

combinaisons, en revanche, forment toutes une contrariété : en effet, [10] « faire du bien à ses amis » est contraire à « faire du mal à ses amis », puisque les deux choses relèvent de dispositions contraires du caractère, et que l'une est recommandée et l'autre à éviter. Il en va de même pour les autres combinaisons : dans chacun des couples, il y a une chose qui est recommandée et l'autre qui est à éviter, une chose qui relève d'une disposition convenable du caractère et l'autre d'une mauvaise. Une conséquence qui suit clairement de ce que [15] nous venons de dire, c'est qu'une même chose a plusieurs contraires : « faire du bien à ses amis » a pour contraire aussi bien « faire du bien à ses ennemis » que « faire du mal à ses amis » ; et si l'on considère chacune des autres expressions de la même manière, on lui apercevra pareillement deux contraires. Mettre donc en jeu celui des deux contraires qui est utilisable contre la thèse adverse.

[20] En outre, si l'accident proposé possède un contraire, voir s'il ne se trouve pas que ce contraire appartient justement au sujet même qui, aux dires de l'adversaire, devait posséder son contraire : car s'il lui appartient, l'autre ne saurait lui appartenir, puisqu'il est impossible pour un même sujet de posséder simultanément deux attributs contraires.

Voir encore s'il ne se trouve pas que l'on a attribué au sujet un prédicat tel que, si la chose était vraie, [25] ce sujet devrait nécessairement posséder deux attributs contraires. Par exemple, si l'adversaire soutient que les Idées sont en nous, il en résultera qu'elles sont à la fois mobiles et immobiles, et aussi qu'elles sont à la fois sensibles et intelligibles. On admet en effet, chez les partisans de l'existence des Idées, que les Idées sont immobiles et intelligibles ; mais si elles sont en nous, il est impossible qu'elles soient immobiles : car lorsque nous sommes en mouvement, [30] tout ce qui est en nous doit forcément se trouver entraîné dans ce mouvement. Il n'est pas moins clair qu'elles seront sensibles, s'il est vrai qu'elles sont en nous : car c'est par le sens de la vue que nous prenons connaissance de l'aspect extérieur en chacun.

Et encore, si l'accident qui a été posé possède un contraire, voir si le sujet est bien susceptible de recevoir ce contraire aussi bien qu'il l'est de recevoir l'accident lui-même : [35] car c'est toujours un même sujet qui est susceptible de recevoir les attributs contraires. Si l'adversaire soutient, par exemple, que la colère implique la haine, la haine devrait avoir pour siège la partie irascible de l'âme, puisque c'est là [113b] que réside la colère. Il faut donc regarder si le contraire de la haine réside aussi dans cette partie irascible : car si tel n'est pas le cas, et si c'est dans la partie concupiscible que réside l'amour, la colère ne saurait impliquer la haine. Même formule s'il soutient que la partie concupiscible de l'âme est ignorante : elle devrait être en effet

susceptible de savoir, si [5] elle l'était d'être ignorante ; or, que la partie concupiscible soit susceptible de savoir, ce n'est pas ce que l'on admet. On procédera donc comme on vient de dire lorsqu'il s'agit de réfuter une proposition. Quand il s'agit d'en établir une, le présent lieu n'est pas utilisable pour montrer que l'accident appartient au sujet, mais il l'est pour montrer qu'il peut lui appartenir. En effet, si nous montrons qu'un sujet n'est pas susceptible de recevoir le contraire [10] d'un accident, nous aurons montré du même coup que cet accident ne lui appartient pas et ne peut pas lui appartenir ; mais si nous montrons qu'il possède ce contraire ou qu'il est susceptible de recevoir ce contraire, nous n'aurons pas encore montré que l'accident lui appartient également : la seule chose que nous aurons montrée, c'est qu'il peut lui appartenir.

Autres lieux, fondés sur les quatre formes d'opposition

Contradiction

[15] Par ailleurs, puisqu'il existe quatre types d'opposition, examiner les termes contradictoires, en les attachant l'un à l'autre en ordre croisé, et ce, pour détruire une proposition comme pour en établir une ; on fera admettre la nécessité de ce croisement par voie d'induction. Si par exemple l'homme est animal, ce qui n'est pas animal n'est pas homme ; et de même dans les autres cas. Dans le domaine qui nous occupe, en effet, la consécution se fait en ordre croisé : [20] « homme » implique « animal », mais ce n'est pas « non-homme » qui implique « non-animal », c'est à l'inverse « non-animal » qui implique « non-homme ». On doit donc poser qu'il en va de même dans tous les cas : par exemple, si ce qui est beau est plaisant, ce qui n'est pas plaisant n'est pas beau ; et si cette dernière assertion est fausse, la première l'est également. En vertu de la même formule, si ce qui n'est pas plaisant n'est pas beau, ce qui est beau est plaisant. On voit donc bien [25] qu'on peut utiliser dans les deux sens la consécution des termes contradictoires, opérée en ordre croisé.

Contrariété

Examiner aussi les contraires, pour voir si le contraire de l'un des termes implique bien celui de l'autre, soit en ordre parallèle, soit en ordre croisé ; et ce, pour détruire une proposition comme pour en

établir une ; ici encore, faire admettre par voie inductive la légitimité de ce type d'inférence. [30] La consécution est parallèle dans des cas comme celui de « courage » et « lâcheté » : l'un entraîne « qualité », l'autre « défaut » ; l'un entraîne « recommandé », l'autre « contre-indiqué ». Dans ce dernier cas encore, c'est en ordre parallèle que se fait la consécution, puisque « contre-indiqué » est le contraire de « recommandé ». Et de même dans les autres cas. [35] En revanche, la consécution est croisée dans un cas comme le suivant : la « bonne forme » entraîne la santé, mais ce n'est pas la « mauvaise forme » qui entraîne la maladie, c'est la maladie qui entraîne la « mauvaise forme ». On voit donc bien que [114a] dans ce cas la consécution est croisée. Mais ce croisement est peu fréquent dans le domaine des contraires, la consécution s'y fait le plus souvent en ordre parallèle. Cela étant posé, s'il n'existe aucune consécution, parallèle ou croisée, entre le contraire de l'un des termes du problème et celui de l'autre, il est clair qu'il n'en existe pas non plus de l'un à l'autre [5] de ces termes eux-mêmes. En revanche, s'il existe une consécution au niveau des contraires, il en existe nécessairement une aussi au niveau des termes primitifs.

Privation et possession

On doit appliquer aux privations et possessions le même mode d'examen qu'aux contraires, à ceci près que le croisement n'existe pas dans le cas des privations, la consécution devant toujours s'y faire en ordre parallèle, [10] comme de « vue à sens » et de « cécité à insensibilité » (il existe aussi, en effet, une opposition de possession à privation entre « sens » et « insensibilité », puisque l'un est la possession de ce dont l'autre est la privation).

Relation

On doit également traiter les relatifs de la même façon que la privation : en effet, dans ce cas encore, la consécution est parallèle. Par exemple, [15] si le triple est un multiple, le tiers est un sous-multiple ; et de fait, le triple se dit tel par relation à son tiers, et le multiple par relation à son sous-multiple. Et encore, si la connaissance est une représentation, un contenu de connaissance est un contenu de représentation ; et si la vision est une sensation, le visible est un sensible. [20] Objection : il n'est pas nécessairement vrai que dans le cas des relatifs, la consécution se fasse comme on vient de le dire : en

effet, le sensible est connaissable, mais la sensation n'est pas connaissance. Il faut dire toutefois que la légitimité de cette objection n'est pas universellement admise, puisque pour beaucoup de gens, il n'existe pas de connaissance des sensibles. En outre, la relation indiquée peut tout aussi bien fonctionner dans le sens contraire, pour prouver, en l'occurrence, [25] que le sensible n'est pas connaissable : en effet, dira-t-on, la sensation n'est pas non plus connaissance.

Autres lieux, utilisant les coordonnés et les inflexions

Et encore, examiner les coordonnés et les inflexions, qu'il s'agisse de détruire ou d'établir une proposition. On appelle coordonnés des termes comme « choses justes » et « homme juste », coordonnés de « justice », « choses courageuses » et « homme courageux », coordonnés de « courage ». De la même façon, ce qui procure quelque chose et ce qui préserve [30] quelque chose sont des coordonnés de ce qu'ils procurent ou préservent, par exemple « choses saines », coordonné de « santé », « choses toniques », coordonné de « tonus » ; et de même dans les autres cas. Voilà ce qu'on a l'habitude d'appeler coordonnés ; on appelle inflexions, en revanche, des termes comme « justement », « courageusement », « sainement », et toutes les expressions de ce type. On admet d'ailleurs [35] que les termes infléchis sont également des coordonnés ; par exemple, « justement » est un coordonné de « justice », « courageusement » un coordonné de « courage ». On appelle en somme coordonnés tous les termes qui se rangent sur une même ligne, par exemple « justice », « homme juste », « chose juste », « justement ». Il est donc clair qu'il suffit de montrer que l'un quelconque des termes appartenant à une même série est bon ou [114b] louable pour montrer du même coup que tous les autres le sont aussi ; par exemple, si la justice est louable, on peut en dire autant de l'homme juste, de la chose juste, de « justement ». Mais on dira aussi de « justement » qu'il est « louablement », en appliquant à « louable » la même inflexion [5] que celle qui, de « justice », permet de tirer « justement ».

Examiner non seulement la proposition donnée, mais aussi celle qui attribue au contraire du sujet le contraire du prédicat. On montrera

par exemple que ce qui est bon n'est pas nécessairement plaisant, vu que ce qui est mauvais n'est pas nécessairement douloureux ; ou alors que s'il l'est, l'autre l'est aussi. De même, si la justice est savoir, l'injustice est ignorance ; et si « justement » [10] est « sagement » et « adroitement », « injustement » est « sottement » et « maladroitement ». Mais si ces conséquents sont faux, les antécédents le sont aussi ; tel est le cas dans notre dernier exemple, puisque « injustement » se présenterait plutôt comme « adroitement » que comme « maladroitement ». Ce lieu a déjà été mentionné dans les conséquences des contraires : car ce que nous affirmons ici, c'est simplement que [15] le contraire du sujet entraîne le contraire du prédicat.

Considérer aussi l'apparition des choses, leur disparition, leurs agents producteurs et destructeurs, pour réfuter une proposition comme pour en établir une. En effet, ce dont l'apparition est un bien est lui-même un bien (et de ce qui est un bien, l'apparition est elle-même bonne) ; en revanche, ce dont l'apparition est un mal est lui-même [20] un mal. Dans le cas de la disparition, il faut inverser : en effet, ce dont la disparition est un bien est lui-même un mal, et ce dont la disparition est un mal est lui-même un bien. Même formule encore avec les agents producteurs et destructeurs : ce dont l'agent producteur est un bien est lui-même un bien, ce dont l'agent destructeur est un bien est lui-même un mal.

Autres lieux, fondés sur la notion de degré égal ou inégal

[25] Et encore, examiner les termes semblables, pour voir s'ils se comportent bien semblablement ; par exemple, si un savoir peut à lui seul porter sur plusieurs objets, il en va de même pour une opinion ; et si posséder la vue c'est voir, posséder l'ouïe c'est entendre. Et de même dans les autres cas, cas de similitude réelle ou de similitude couramment admise. Ce lieu est à double usage : car s'il en va de telle manière dans l'un des cas semblables, il en va également ainsi [30] dans les autres, et s'il n'en va pas de telle manière dans l'un de ces cas, il n'en va pas davantage ainsi dans les autres. Examiner aussi, s'il s'agit initialement d'un objet unique, s'il en va encore de même avec des objets multiples ; car il arrive qu'une discordance se manifeste ainsi. Par exemple, si savoir une chose c'est l'avoir présente à l'esprit, savoir plusieurs choses, ce devrait être avoir plusieurs choses présentes à l'esprit ; mais ce second énoncé est faux, puisque, s'il est possible de savoir plusieurs choses, [35] il ne l'est pas d'avoir plusieurs choses présentes à l'esprit. Et s'il est faux, le premier l'est aussi, qui affirmait, à propos d'une chose unique, que la savoir, c'est l'avoir présente à l'esprit.

Faire également appel à la considération du « plus » et du « moins ». Il existe quatre lieux ; le premier consiste à voir si un « plus » du côté du sujet entraîne un « plus » du côté du prédicat ; par exemple, si le plaisir est un bien, un plus grand plaisir est un plus [115a] grand bien ; et si commettre une injustice est un mal, commettre une plus grande injustice est un plus grand mal. Ce lieu est à double usage : car si l'accroissement du sujet entraîne l'accroissement de l'accident, comme dans les exemples ci-dessus, il est clair que l'accident [5]

appartient au sujet ; et dans le cas contraire, il ne lui appartient pas. On fera admettre ces types d'inférence par la voie inductive. Autre lieu, lorsqu'un même attribut est rapporté à deux sujets : s'il n'appartient pas à celui des sujets auquel il est plus vraisemblable qu'il appartienne, il n'appartient pas non plus à celui auquel il est moins vraisemblable qu'il appartienne ; et s'il appartient à celui auquel il est moins vraisemblable qu'il appartienne, il appartient aussi à celui auquel il est plus vraisemblable qu'il appartienne. Cas inverse, lorsque deux attributs sont rapportés à un sujet unique : si celui des attributs qui est le plus réputé lui appartenir ne lui appartient pas, [10] celui qui l'est le moins ne lui appartient pas non plus ; si celui qui est le moins réputé lui appartenir lui appartient, celui qui l'est le plus lui appartient aussi. Dernier cas, lorsque deux attributs sont rapportés à deux sujets : si l'attribut qui est le plus réputé appartenir à son sujet ne lui appartient pas, l'autre n'appartient pas non plus au sien ; si celui qui est le moins réputé appartenir à son sujet lui appartient, l'autre appartient aussi au sien.

[15] Prendre également appui sur les appartenances à égal degré (réelles ou réputées telles), et ce de trois manières, comme nous le disions dans le cas du « plus », dans le cas des trois lieux mentionnés en dernier. Premier cas, un attribut unique appartient ou est réputé appartenir à égal degré à deux sujets : s'il n'appartient pas à l'un, il n'appartient pas non plus à l'autre ; et s'il appartient à l'un, il appartient aussi à l'autre. Deuxième cas, deux attributs [20] appartiennent à égal degré à un même sujet : si l'un ne lui appartient pas, l'autre non plus ; si l'un lui appartient, l'autre aussi. Même manière de faire, enfin, dans le cas où deux attributs appartiennent à égal degré à deux sujets : si l'un des attributs n'appartient pas à son sujet, l'autre n'appartient pas non plus au sien ; si l'un appartient à son sujet, l'autre appartient aussi au sien.

Autres lieux

[25] Telles sont donc toutes les manières d'utiliser dans l'argumentation la considération du « plus », du « moins » et de l'égal degré.

Prendre également appui sur l'addition : si une chose, en s'ajoutant à une autre, la rend bonne ou blanche, de non blanche ou de non bonne qu'elle était primitivement, la chose ajoutée sera blanche ou bonne, telle précisément qu'elle rend le tout. De plus, si une chose, [30] en s'ajoutant à une autre déjà en possession d'une certaine propriété, intensifie en elle cette propriété, elle en sera elle-même dotée. Et de même dans les autres cas. Ce lieu n'est pas utilisable en toute circonstance, mais seulement lorsqu'un accroissement de degré est susceptible de se produire. Le présent lieu ne peut servir à une réfutation ; car si, en s'ajoutant à une autre, une chose ne la rend pas [35] bonne, cela ne prouve encore pas qu'elle ne soit pas bonne elle-même ; de fait, le [115b] bon s'ajoutant au mauvais ne rend pas le tout nécessairement bon, pas plus que le blanc ajouté au noir.

Et encore, si un prédicat se dit, affecté de « plus » ou de « moins », d'un sujet, il lui appartient absolument parlant ; car de ce qui n'est pas bon ou de ce qui n'est pas blanc, on ne dira pas non plus qu'il est plus ou [5] moins bon, ou plus ou moins blanc ; d'une chose qui est mauvaise, de fait, on dira, non point qu'elle est plus ou moins bonne qu'une autre, mais qu'elle est plus ou moins mauvaise. Le présent lieu ne peut, lui non plus, servir à une réfutation : car beaucoup des prédicats qui ne peuvent être affectés de « plus » appartiennent, absolument parlant, à leur sujet ; de fait, un sujet ne reçoit pas le prédicat « homme » affecté de plus ou de moins, [10] il n'en est pas moins homme pour autant.

Il faut examiner de la même manière si l'attribution est correcte sous un certain rapport, à un certain moment, en un certain endroit ; car si un prédicat est possible sous un certain rapport, il est possible absolument parlant ; de même s'il l'est à un certain moment ou en un certain endroit. De fait, ce qui est impossible absolument parlant n'est possible ni sous un certain rapport, ni en un certain endroit, ni à un certain moment. [15] Objection : sous un certain rapport, il existe des gens qui par nature sont vertueux, par exemple libéraux ou tempérants ; mais absolument parlant il n'existe pas de gens qui par nature soient vertueux. De même, il est possible que pour un temps donné une chose périssable ne périsse pas, mais il n'est pas possible qu'absolument parlant elle ne périsse pas. De la même manière encore, l'observation de tel régime est utile dans un endroit donné, [20] en l'occurrence dans une région insalubre, mais elle ne l'est pas absolument parlant. Et encore, il est possible que dans un endroit donné il n'y ait qu'un seul homme, mais il n'est pas possible qu'absolument parlant il n'y ait qu'un seul homme. De la même manière encore, il est beau dans un endroit donné de sacrifier son père, en l'occurrence chez les Triballes¹ ; mais cela n'est pas beau absolument parlant. Ou plus exactement, ce que l'on veut dire ici, ce n'est pas « dans un endroit donné », c'est « pour certains hommes » : [25] car peu importe où ils se trouvent ; pour eux, cela sera beau partout. Et encore, prendre médecine est utile à un certain moment, en l'occurrence lorsqu'on est malade ; mais cela n'est pas utile absolument parlant. Plus exactement, ici encore, ce que l'on veut dire n'est pas « à un certain moment », mais « pour un homme qui est dans un certain état » : car peu importe le moment, l'essentiel étant que tel soit son état. Ce qui est tel ou tel absolument parlant, [30] c'est ce dont on dira, sans rien ajouter, que c'est beau, ou le contraire ; par exemple, on ne dira pas que sacrifier son père soit beau, on dira que c'est beau pour certains hommes ; donc, ce n'est pas beau absolument parlant. En revanche, on dira qu'honorer les dieux est beau, sans rien ajouter ; donc, c'est beau absolument parlant. En somme, tout ce que l'on tient communément pour beau, ou pour laid, ou pour quoi que ce soit [35] de ce genre, sans aucune addition, pourra se dire tel absolument parlant.

LIVRE III

COMPLÉMENT AUX LIEUX DE L'ACCIDENT

Lieux du préférable

[116a] Pour déterminer, entre deux ou plusieurs choses, laquelle est préférable, ou laquelle est la meilleure, voici maintenant les éléments sur lesquels l'examen doit prendre appui. Mais d'abord précisons que ce genre d'examen [5] ne doit pas porter sur des choses trop éloignées l'une de l'autre et présentant entre elles une grande différence (car personne n'hésite sur le point de savoir ce qui est préférable du bonheur ou de la richesse), mais sur des choses proches l'une de l'autre, et à propos desquelles nous ne sommes pas tous d'accord pour désigner celle qu'il faut privilégier, du fait qu'on ne distingue à l'œil nu, entre l'une et l'autre, aucune supériorité. [10] Il est donc clair que, dans les cas de ce genre, il suffira de mettre en lumière un ou plusieurs facteurs de supériorité pour que l'esprit reconnaisse, quelle que soit celle des choses comparées qui se trouve manifester cette supériorité, que c'est bien elle qui est préférable.

Pour commencer, ce qui est plus durable ou plus stable est préférable à ce qui l'est moins. De même, ce qui serait l'objet d'un choix préférentiel de la part d'un [15] homme raisonnable, ou d'un homme de bien, ou d'une loi bien faite, ou des hommes de valeur dans chaque domaine, s'ils opèrent leur choix en tant que tels, soit dans leur majorité, soit dans leur totalité (par exemple, en médecine, ou en charpenterie, la majorité des médecins, ou leur totalité) ; ou d'une manière générale, de la part de la majorité des hommes, ou de leur totalité, ou de la totalité des êtres : tel est le cas pour le bien, puisque [20] tous les êtres aspirent au bien. Il faut orienter l'argumentation dans celle de ces directions qui se révélera utile. Mais absolument parlant, c'est la science la meilleure qui détermine ce qui est meilleur et ce qui est préférable ; sous tel rapport particulier, en revanche, c'est

la science propre au domaine considéré.

Ensuite, une chose qui a pour essence d'être cela même qu'elle exhibe est préférable à une chose qui n'appartient pas au genre qu'elle met en cause ; par exemple, la justice est préférable au juste, car l'une appartient au genre en cause, mais [25] non l'autre ; l'une est essentiellement un bien, mais non l'autre. En effet, on ne dit jamais d'une chose qu'elle a pour essence d'être telle chose, qui est un genre, si elle ne se trouve pas appartenir à ce genre : par exemple, « homme blanc » n'a pas pour essence d'être une couleur. Et de même dans les autres cas.

De plus, ce qui est souhaitable par soi-même est préférable à ce qui n'est souhaitable que par autre chose que soi-même [30] ; par exemple, être en bonne santé est préférable à faire de la gymnastique, car l'un est souhaitable par soi-même, l'autre ne l'est que par autre chose que soi-même. Et ce qui est souhaitable en soi est préférable à ce qui ne l'est que par accident ; par exemple, avoir des amis justes est préférable à avoir des ennemis justes, car l'un est souhaitable en soi, l'autre ne l'est que par accident : si nous souhaitons avoir des ennemis justes, c'est en effet par accident, [35] à savoir pour qu'ils ne nous nuisent en rien. Ce lieu est identique à celui qui le précède, seule l'expression est différente : avoir des amis justes est en effet une chose souhaitable par elle-même, dussions-nous n'en profiter en rien, et fussent-ils aux Indes ; avoir des ennemis justes, en revanche, n'est une chose souhaitable que par autre chose qu'elle-même, à savoir pour qu'ils ne nous nuisent en rien.

[116b] De plus, ce qui est en soi la cause d'un bien est préférable à ce qui ne l'est que par accident ; par exemple les qualités sont préférables à la chance (car les unes sont en soi causes de biens, l'autre ne l'est que par accident) ; de même pour tout autre couple de ce genre. Même situation dans le cas du contraire : ce qui est en soi [5] la cause d'un mal est plus à éviter que ce qui ne l'est que par accident, par exemple les défauts et la malchance : car les uns le sont en soi, la malchance ne l'est que par accident.

De plus, ce qui est bon absolument parlant est préférable à ce qui ne l'est que pour telle ou telle personne ; par exemple, guérir est préférable à se faire opérer, car l'un est bon absolument parlant, l'autre [10] ne l'est que pour certains, ceux qui ont besoin de se faire opérer. Ce qui est bon par nature est préférable à ce qui est bon autrement que par nature ; par exemple, la justice est préférable au juste, car la bonté est naturelle chez l'une, acquise chez l'autre. Ce qui appartient à l'être le meilleur ou le plus précieux est préférable ; par exemple, ce qui appartient à un dieu est préférable à ce qui appartient à l'homme, ce qui appartient à l'âme, à ce qui appartient au corps. Et ce qui appartient en propre à l'être le meilleur est meilleur que ce qui

appartient en propre au pire ; par exemple, ce qui appartient en propre à un dieu est meilleur que [15] ce qui appartient en propre à l'homme ; en effet, à s'en tenir à ce qu'ils ont tous deux en commun, il n'y a entre eux aucune différence, et c'est par ce qu'ils ont chacun en propre que l'un l'emporte sur l'autre. Et ce qui a pour lieu de résidence des réalités meilleures, antérieures ou plus précieuses est meilleur ; par exemple, la santé est préférable à la force et à la beauté, car elle s'établit au niveau des constituants liquides, solides, chauds et froids, bref des éléments [20] premiers dont se compose l'être vivant, alors que les autres s'établissent à un niveau postérieur, la force se situant à celui des fibres et des os ; quant à la beauté, on s'accorde pour voir en elle une sorte d'heureuse proportion entre les membres. D'autre part, il est admis qu'une fin est préférable aux moyens qui tendent vers elle ; et de deux moyens, c'est le plus rapproché de la fin qui est préférable. D'une manière générale, les moyens qui tendent vers la fin même de la vie sont préférables à ceux qui tendent vers [25] quelque fin différente ; par exemple, ce qui contribue au bonheur est préférable à ce qui contribue à la sagesse. Le possible aussi est préférable à l'impossible. En outre, de deux agents producteurs, c'est celui dont la fin est la meilleure qui est préférable. Entre un agent producteur et une fin, on déterminera celui qui est préférable au moyen d'une relation proportionnelle : chaque fois que l'une des deux fins surpasse l'autre plus que celle-ci ne surpasse son propre agent producteur – supposons par exemple que le bonheur surpasse la santé plus que [30] la santé ne surpasse le salulaire – le premier agent producteur, ici l'agent du bonheur, est meilleur que la seconde fin, ici la santé. En effet, autant le bonheur surpasse la santé, autant l'agent producteur du bonheur surpasse le salulaire ; mais par hypothèse, c'est dans une moindre mesure que la santé surpassait le salulaire ; il en résulte que l'agent producteur du bonheur surpasse le salulaire plus que la santé ne surpasse le salulaire. [35] La conclusion est claire : l'agent producteur du bonheur est préférable à la santé, puisqu'il surpasse plus qu'elle un même terme de référence.

En outre, ce qui est en soi plus beau, plus précieux, plus louable, est préférable, par exemple l'amitié à la richesse et la justice à la force ; car les unes sont en soi des choses précieuses et louables, les autres [117a] ne le sont pas en soi, mais par autre chose qu'elles-mêmes. Personne, en effet, ne fait cas de la richesse par elle-même, mais seulement par autre chose qu'elle-même ; en revanche, nous faisons cas de l'amitié en elle-même, dussions-nous ne retirer d'elle aucun profit distinct d'elle-même.

Autres lieux du préférable

[5] En outre, lorsque deux choses sont tout à fait proches l'une de l'autre, et que nous ne parvenons à discerner aucune supériorité de l'une sur l'autre, il faut les examiner à la lumière de ce qu'elles impliquent. Celle qui implique le plus grand bien est la préférable ; et si ce qu'elles impliquent est mauvais, c'est celle qui implique le moindre mal qui est la préférable ; notons en effet que même si elles sont [10] souhaitables toutes deux, rien ne les empêche d'impliquer certaines conséquences fâcheuses. Il existe deux manières de conduire l'examen à partir de ce que les choses impliquent, ce qu'elles impliquent pouvant leur être antérieur aussi bien que postérieur ; par exemple, si quelqu'un apprend une chose, cela implique qu'il l'ignorait avant et qu'il la saura après. En règle générale, ce qu'une chose implique postérieurement est meilleur. On prendra donc, des deux choses qu'implique une même chose, ce que demande [15] l'utilité.

En outre, un nombre de biens plus grand est préférable à un plus petit, aussi bien absolument parlant que lorsqu'un des groupes est compris dans l'autre, à savoir le plus petit dans le plus grand. (Objection : non, si d'aventure l'une des choses considérées a l'autre pour fin : les deux prises ensemble ne sont alors en rien préférables à l'une des deux seulement ; par exemple, la somme de la guérison et de la [20] santé n'est pas préférable à la santé, puisque nous ne souhaitons la guérison qu'en vue de la santé. De plus, rien n'empêche qu'une somme de choses qui ne sont pas toutes des biens ne soit préférable à une somme de biens ; par exemple, la somme du bonheur et d'un terme qui n'est pas un bien est préférable à la somme de la justice et du courage.) Les mêmes choses aussi sont préférables jointes au plaisir, plutôt que sans plaisir ; et les mêmes choses sont

préférables sans douleur, plutôt que jointes à [25] la douleur.

De plus, il y a pour chaque chose un moment déterminé où elle a le plus de prix, c'est à ce moment-là qu'elle est préférable ; par exemple, vivre à l'abri de la souffrance est préférable pendant la vieillesse, plutôt que pendant la jeunesse : car c'est pendant la vieillesse que cela a le plus de prix. Pour la même raison, la sagesse est préférable pendant la vieillesse ; car personne [30] ne tient à voir des jeunes gens aux postes de commande, et c'est parce qu'on les estime dépourvus de sagesse. Situation inverse pour le courage, puisque c'est pendant la jeunesse que le déploiement du courage est le plus nécessaire. Même situation pour la tempérance, puisque les jeunes sont, plus que les vieux, en proie aux désirs.

[35] Ce qui est plus utile en toute ou presque toute occasion est préférable ; par exemple, la justice, la tempérance, sont préférables au courage : car les premières sont toujours utiles, le dernier ne l'est qu'en certaines occasions. Et si, de deux choses, l'une est telle que, si tous la possédaient, l'autre deviendrait inutile, alors que l'autre est telle que, même si tous la possédaient, nous aurions encore besoin de la première, c'est la première qui est préférable ; tel est par exemple le cas pour la justice et le courage : de fait, si tout le monde était juste, [117b] le courage n'aurait aucun emploi ; mais si tout le monde était courageux, la justice aurait encore son emploi.

En outre, on peut prendre appui sur la disparition et la perte des choses comparées, sur leur apparition et leur acquisition, comme aussi sur leur contraire. En effet, les choses dont la disparition [5] est plus à éviter sont elles-mêmes préférables. De même dans le cas de la perte et du contraire : une chose dont la perte ou le contraire sont plus à éviter est elle-même préférable. Dans le cas de l'apparition et de l'acquisition, c'est l'inverse : en effet, les choses dont l'acquisition et l'apparition sont préférables sont elles-mêmes préférables.

[10] Autre lieu : ce qui est le plus rapproché du bien est meilleur et préférable ; de même, ce qui ressemble le plus au bien ; c'est ainsi que la justice est préférable au juste. De même encore, ce qui ressemble davantage à un terme meilleur que les deux comparés : par exemple, aux dires de certains, Ajax vaut mieux qu'Ulysse, parce qu'il ressemble davantage à Achille. (Objection à cela : il n'en est pas ainsi, car rien [15] n'empêche que ce ne soit pas sur le plan où Achille est supérieur qu'Ajax lui ressemble davantage ; l'autre peut donc très bien exceller sans lui ressembler. Voir aussi si la ressemblance n'est pas d'ordre caricatural, comme celle qui unit le singe à l'homme, auquel de son côté le cheval ne ressemble pas : de fait, le singe n'est pas plus beau que le cheval, bien qu'il ressemble davantage à l'homme.) Et encore, [20] avec deux termes de référence : si une chose ressemble davantage au meilleur de ces deux termes, et l'autre au pire, celle qui

ressemble davantage au meilleur doit être aussi la meilleure. (Ici encore, objection possible : car rien n'empêche que l'une des choses ne ressemble que médiocrement au meilleur des termes de référence, tandis que l'autre ressemble beaucoup au pire : [25] par exemple, si Ajax ressemble médiocrement à Achille, et Ulysse beaucoup à Nestor. Objection analogue si l'une des choses ressemble en pire au meilleur des termes de référence, alors que l'autre ressemble en mieux au pire, comme c'est le cas pour le cheval à l'égard de l'âne et pour le singe à l'égard de l'homme.)

Autre lieu : ce qui a plus grande apparence est préférable à ce qui l'a moindre, et ce qui est plus difficile à ce qui l'est moins : car notre joie est plus grande à posséder des biens qu'il est [30] impossible d'acquérir facilement. Ce qui nous appartient davantage en propre est préférable à ce qui est plus commun. Et ce que nous avons à un moindre degré en commun avec des gens sans valeur est préférable.

En outre, si absolument parlant ceci est meilleur que cela, le meilleur des éléments de ceci est meilleur que le meilleur des éléments de cela : par exemple, si [35] l'homme est meilleur que le cheval, le meilleur des hommes est meilleur que le meilleur des chevaux. Et si le meilleur des éléments de ceci est meilleur que le meilleur des éléments de cela, absolument parlant ceci est meilleur que cela : par exemple, si le meilleur des hommes est meilleur que le meilleur des chevaux, absolument parlant l'homme est meilleur que le cheval.

[118a] En outre, ce dont il est possible de faire profiter ses amis est préférable à ce dont il est impossible de les faire profiter. Et de deux choses, celle qu'à l'égard d'un ami nous aimons mieux faire que l'autre est préférable à celle qu'à l'égard du premier venu nous aimons mieux faire que l'autre ; par exemple, agir avec justice et rendre des services sont préférables à en avoir l'air ; car à un ami nous aimons mieux rendre des services [5] qu'en avoir l'air, tandis qu'au premier venu, c'est l'inverse.

Ce qui est du superflu est meilleur que le strict nécessaire, parfois aussi il lui est préférable ; de fait, bien vivre est meilleur que vivre ; or bien vivre est du superflu, alors que vivre même est de l'ordre du strict nécessaire. Parfois, notons-le, les choses meilleures ne sont pas en même temps les choses préférables ; de fait, il n'est pas nécessairement vrai que si une chose est meilleure, [10] elle soit en même temps préférable ; toujours est-il que philosopher est meilleur que gagner de l'argent, mais ce n'est pas ce qui est préférable pour qui manque du nécessaire. Il y a superflu dès que, disposant du strict nécessaire, on se procure en sus d'autres choses qui ont une valeur. On peut sans doute dire, en gros, que le strict nécessaire est préférable, et que ce qui est du [15] superflu est meilleur.

Ce qu'il n'est pas possible de se procurer auprès d'autrui est

préférable à ce qu'il est possible de se procurer aussi auprès d'autrui : c'est ce qui fait que la justice est préférable au courage. Et si ceci sans cela est souhaitable, tandis que cela sans ceci ne l'est pas, ceci est préférable à cela : par exemple, une capacité sans sagesse n'est pas souhaitable, tandis qu'une sagesse sans [20] capacité est souhaitable. Et si de deux choses, nous disons ne pas posséder l'une pour paraître posséder l'autre, celle que nous voulons paraître posséder est préférable à l'autre ; par exemple, nous disons n'être pas travailleurs, pour qu'on nous croie naturellement doués.

En outre, est préférable ce dont il est moins blâmable de mal supporter la privation ; [25] est préférable aussi ce dont il est plus blâmable de ne pas mal supporter la privation.

Autres lieux du préférable

En outre, de deux choses appartenant à la même espèce, celle qui possède la qualité spécifique correspondante est préférable à celle qui ne la possède pas ; si toutes deux la possèdent, c'est celle qui la possède au plus haut degré qui est préférable.

En outre, si l'une des choses comparées améliore le sujet dans lequel elle réside, l'autre [30] ne le faisant pas, la première est préférable, de même que ce qui communique de la chaleur est plus chaud que ce qui n'en communique pas. Si toutes deux l'améliorent, c'est celle qui le fait davantage, ou encore celle qui améliore la chose la meilleure et la plus importante, comme dans le cas où l'une améliore l'âme et l'autre le corps.

En outre, on peut comparer les choses à partir de leurs inflexions, de leurs emplois, de leurs [35] actions, de leurs effets ; inversement, l'on comparera ceux-ci à partir de celles-là, car d'un groupe à l'autre l'inférence est réciproque. Par exemple, si « justement » est préférable à « courageusement », la justice aussi est préférable au courage ; et si la justice est préférable au courage, « justement » aussi est préférable à « courageusement ». Et pareillement dans les autres cas.

[118b] En outre, si, par rapport à un même terme de référence, l'une des choses comparées est un plus grand bien, l'autre un moindre bien, la première est préférable. S'il y a deux termes de référence, est préférable celle qui surpasse le plus grand des deux. Mais pour le cas où deux choses sont toutes deux préférables à une même troisième, celle qui lui est préférable à un plus haut degré est préférable à celle qui l'est à un moindre degré. En outre, si [5] l'excès d'une chose est préférable à l'excès d'une autre la première est elle-même préférable à la seconde : tel est le cas de l'amitié à l'égard de la richesse, puisqu'un

excès d'amis est préférable à un excès de richesse. Et ce que l'on aime mieux se devoir à soi-même est préférable à ce que l'on aime mieux devoir à quelqu'un d'autre, par exemple les amis aux richesses.

[10] Prendre également appui sur l'addition, en regardant, lorsqu'on ajoute les deux choses comparées à une même troisième, laquelle donne le tout préférable. Mais il faut se garder d'alléguer ici des cas où le terme commun utilise comme instrument l'une des choses qu'on lui ajoute, ou coopère avec elle d'une manière ou d'une autre, sans utiliser l'autre comme instrument ni coopérer avec elle : par exemple, on ne comparera pas la scie et la faux en les joignant à l'art du charpentier ; [15] car s'il est vrai qu'en combinaison la scie est préférable, absolument parlant elle ne l'est pas. Derechef, une chose est préférable à une autre si, ajoutée au plus petit de deux termes de référence, elle donne un tout plus grand que l'autre ajoutée au plus grand. On utilisera la soustraction de façon analogue : de fait, ce dont la soustraction à partir d'un même tout laisse un reste plus petit doit être lui-même plus grand, si par sa soustraction il donne un reste plus petit.

[20] Si l'une des choses comparées est souhaitable par elle-même, l'autre ne l'étant que pour l'opinion, la première est préférable, par exemple la santé par rapport à la beauté. On peut définir ainsi ce qui n'est souhaitable que pour l'opinion : ce qu'on ne se soucierait pas de posséder si personne ne le savait. De même, si une chose est souhaitable à la fois par elle-même et pour l'opinion, une autre pour l'une seulement de ces raisons, la première est préférable. Et celle qui, plus qu'une autre, est par elle-même précieuse, est à la fois meilleure et [25] préférable. On pourrait dire que ce qui est plus précieux en soi est ce que par soi-même nous choisissons de préférence, dût-il n'en rien résulter d'autre.

Distinguer également en combien de sens se prend le mot « souhaitable », et à quels titres on l'emploie, en l'occurrence à celui de l'utile, ou à celui du beau, ou à celui du plaisant : car ce qui a son emploi à tous ces titres, ou à un plus grand nombre d'entre eux, est préférable, [30] à degré égal. Si en revanche c'est au même titre que les choses comparées sont souhaitables, il faut voir laquelle le possède au plus haut degré, laquelle est la plus plaisante, ou la plus belle, ou la plus utile. Et encore, ce qui vise à quelque chose de meilleur est préférable : par exemple, ce qui vise à l'excellence à ce qui vise au plaisir. De même dans le cas des choses à rejeter : est plus à rejeter, en effet, ce qui fait davantage obstacle [35] aux choses souhaitables, par exemple, la maladie plus que la laideur : de fait, la maladie entrave davantage le plaisir aussi bien que l'exercice de la vertu.

On peut s'appuyer encore sur l'égle possibilité de montrer que la chose en discussion est à rejeter et qu'elle est à souhaiter : car si une

chose est telle que l'on aurait autant de raisons de la souhaiter que de la rejeter, tandis que l'on n'a que des raisons d'en souhaiter une autre, la première est moins souhaitable.

Application des lieux précédents aux problèmes non comparatifs

[119a] Voilà donc comment il faut traiter les problèmes de comparaison. Mais les mêmes lieux peuvent aussi servir à montrer qu'une chose donnée est simplement à souhaiter ou à rejeter : il suffit en effet d'y supprimer la relation de supériorité à l'égard d'un second terme. De fait, si ce qui est plus précieux est plus souhaitable, ce qui [5] est précieux est souhaitable ; et si ce qui est plus utile est plus souhaitable, ce qui est utile est souhaitable. Et de même dans tous les autres cas, s'ils comportent du moins ce type de comparaison. Il faut dire en effet que dans certains cas, en procédant à la comparaison entre deux choses, on exprime en même temps directement l'idée que ces deux choses sont souhaitables, ou que l'une des deux l'est, par exemple lorsqu'on dit que l'une est bonne par nature, et l'autre, [10] autrement que par nature ; ce qui est bon par nature est en effet évidemment souhaitable.

Généralisation des lieux du préférable

Il faut généraliser autant qu'il est possible les lieux du « plus » et du « plus grand » ; car pris de cette manière, ils pourraient servir à résoudre un plus grand nombre de problèmes. Il est possible de généraliser certains de ceux qui ont été indiqués [15] en modifiant légèrement leur formulation : par exemple, ce qui est tel par nature est plus tel que ce qui est tel autrement que par nature. Et si une chose rend tel ce qui la possède, une autre ne rendant pas tel ce qui la possède, celle qui le fait est plus telle que celle qui ne le fait pas ; si toutes deux le font, celle qui le fait davantage est elle-même plus telle.

[20] En outre, si une chose est plus telle, une autre moins telle qu'un même terme de référence ; ou encore (avec deux termes de référence) si l'une est plus telle qu'un terme lui-même tel, l'autre plus telle qu'un terme lui-même non tel, il est clair que c'est la première qui est plus telle. On peut aussi, en utilisant l'addition, voir si l'addition des deux choses comparées à une même troisième donne un tout plus tel dans un cas que dans l'autre ; ou encore, avec deux termes de référence, si l'addition de l'une au moins tel donne un tout plus tel [25] que celle de l'autre au plus tel. Et de même en utilisant la soustraction : ce dont la soustraction laisse un reste moins tel est lui-même plus tel. Et ce qui est moins mêlé du contraire est plus tel : par exemple, ce qui est moins mêlé de sombre est plus clair. Et encore, indépendamment des lieux indiqués ci-dessus : est plus tel ce qui admet davantage la définition propre du terme en cause ; [30] par exemple, si « clair » se définit comme couleur dissociatrice du corps optique, est plus clair ce qui est davantage couleur dissociatrice du corps optique.

Lieux de l'accident particulier

Si le problème est posé sous forme particulière et non universelle, les premiers des lieux mentionnés, lieux universels tant constructifs que destructifs, sont tous utilisables. De fait, en réfutant ou en établissant une universelle, [35] nous démontrons du même coup la particulière : car si l'attribut appartient à tous, il appartient aussi à l'un quelconque, et s'il n'appartient à aucun, il n'appartient pas non plus à l'un quelconque. Mais les lieux les plus pratiques, les plus facilement applicables aux deux types de problèmes, sont ceux qui se fondent sur les opposés, les coordonnés et les inflexions. L'assentiment général s'attache en effet au même degré à l'affirmation « si tout plaisir est un bien, toute douleur aussi est un mal » [119b] et à l'affirmation « si quelque plaisir est un bien, quelque douleur aussi est un mal ». De même, si quelque sens n'est pas capacité, quelque privation de sens n'est pas non plus incapacité. Et si quelque contenu de pensée est contenu de connaissance, quelque pensée aussi est connaissance. [5] Et encore, si quelque chose faite « d'injuste manière » est un bien, quelque chose injuste aussi est un bien. Et si quelque chose faite « de plaisante manière » est à rejeter, quelque plaisir est à rejeter. Selon le même raisonnement, si quelque chose plaisante est bienfaisante, quelque plaisir est un bien. On raisonnera de même dans le cas des agents destructeurs, des apparitions et des disparitions. Si en effet quelque agent destructeur du plaisir ou du savoir [10] est un bien, quelque plaisir ou quelque savoir doit être un mal. De même, si quelque disparition de savoir est un bien, ou quelque apparition de savoir un mal, quelque savoir sera un mal ; par exemple, si l'oubli de ce qu'on a fait de vil est un bien, ou son souvenir un mal, le savoir de ce qu'on a fait de vil doit être un mal. [15] Et de même dans les

autres cas : à toutes ces formules dérivées, en effet, l'assentiment général s'attache au même degré qu'à celles dont elles dérivent.

On peut également s'appuyer sur les relations « plus », « moins », « autant ». Si en effet quelque terme appartenant à un autre genre que le terme étudié est plus tel qu'il ne l'est, et si aucun des membres de ce second genre n'est tel, le terme étudié ne saurait lui non plus être tel ; par exemple, si quelque savoir est davantage [20] un bien que le plaisir, et si aucun savoir n'est un bien, le plaisir ne saurait non plus en être un. On procédera de même avec les relations « autant » et « moins » : on pourra ainsi réfuter une proposition aussi bien qu'en établir une, à ceci près qu'avec la relation « autant » on peut faire les deux opérations, alors qu'avec la relation « moins » on peut seulement établir une proposition, mais non en réfuter une. De fait, si quelque capacité est autant que le savoir un bien, [25] et si quelque capacité est effectivement un bien, le savoir aussi en est un ; en revanche, si aucune capacité n'est un bien, le savoir n'en est pas un non plus. D'un autre côté, si quelque capacité est moins que le savoir un bien, et si quelque capacité est effectivement un bien, le savoir en est un aussi ; en revanche, si aucune capacité n'est un bien, il n'en résulte pas nécessairement qu'aucun savoir ne soit un bien. On voit donc clairement qu'avec la relation « moins » on peut seulement établir [30] une proposition.

Il est possible de réfuter une proposition en se référant non seulement à un genre différent de celui qui est en cause, mais aussi au même genre, à condition de prendre en considération l'élément de ce genre qui est le plus tel ; par exemple, la thèse de l'adversaire étant que quelque savoir est un bien, si l'on montrait que la sagesse n'est pas un bien, aucun autre savoir ne saurait en être un, puisque celui même qui est le plus réputé en être un n'en est pas un. [35] En outre, on peut raisonner à partir d'une hypothèse, en posant comme une inférence légitime que si le prédicat appartient (ou n'appartient pas) à un seul, il appartient à tous (ou n'appartient à aucun) ; par exemple, que si l'âme humaine est immortelle, les autres âmes le sont aussi, et que si celle-là ne l'est pas, les autres ne le sont pas non plus. Si donc la thèse de l'adversaire est que le prédicat appartient à l'un quelconque, il faut montrer qu'il n'appartient pas à l'un quelconque ; car il s'ensuivra, en vertu de l'hypothèse, qu'il n'appartient à aucun. En revanche, si [120a] la thèse est que le prédicat n'appartient pas à l'un quelconque, il faut montrer qu'il appartient à l'un quelconque ; car ainsi encore il s'ensuivra qu'il appartient à tous. Il est clair, notons-le, que le responsable de l'hypothèse rend universel un problème qui avait été posé sous forme particulière ; il considère, en effet, qu'en accordant la particulière on accorde l'universelle, [5] puisque, aussi bien, si le prédicat appartient à l'un quelconque, il tient pour légitime

d'en inférer qu'il appartient à tous.

Degré de détermination des problèmes particuliers

Lorsque le problème est indéterminé, il n'est possible de le réfuter que d'une seule façon : par exemple, si l'adversaire a dit que quelque plaisir est un bien ou n'est pas un bien, sans ajouter aucune précision supplémentaire. En effet, s'il a dit que quelque plaisir est un bien, il faut montrer universellement qu'aucun plaisir n'en est un, [10] si l'on veut détruire la proposition en cause ; de même, s'il a dit que quelque plaisir n'est pas un bien, il faut montrer universellement que tout plaisir en est un. Il n'existe pas d'autre moyen d'effectuer la réfutation : car si nous montrons que quelque plaisir n'est pas un bien, ou est un bien, nous n'avons pas encore détruit la proposition en cause. Il est donc clair qu'on ne peut réfuter les propositions de ce genre que d'une seule manière ; [15] mais on peut les établir de deux manières : en effet, que nous montrions universellement que tout plaisir est un bien, ou que nous montrions seulement que quelque plaisir est un bien, la proposition en cause aura de toute manière été démontrée. De même, s'il nous faut établir dialectiquement que quelque plaisir n'est pas un bien : que nous montrions qu'aucun plaisir n'en est un, ou que nous montrions que quelque plaisir n'en est pas un, nous aurons établi des deux manières, ici [20] universellement et là particulièrement, que quelque plaisir n'est pas un bien. Si au contraire la thèse est déterminée, on pourra la détruire de deux manières ; par exemple, si elle consiste à poser que quelque plaisir est un bien et que quelque plaisir n'en est pas un : que l'on montre en effet que tout plaisir est un bien, ou que l'on montre qu'aucun n'en est un, la thèse en cause aura été réfutée. Si maintenant l'adversaire a posé qu'il y a un seul plaisir qui soit un bien, [25] on pourra détruire sa thèse de trois façons : en montrant que tout plaisir est un bien, ou qu'aucun plaisir n'en est un, ou que plus d'un plaisir en est un, nous aurons détruit la thèse en cause. Si enfin la thèse est plus strictement déterminée encore, si par exemple elle consiste à poser que la sagesse est la seule des qualités qui soit un savoir, on peut la détruire de quatre manières : si l'on montre en effet que toute qualité est un savoir, ou [30] qu'aucune n'en est un, ou qu'une autre, la justice par exemple, en est un aussi, ou enfin que la sagesse elle-même n'en est pas un, la thèse en cause aura été détruite.

Il est utile aussi de considérer les cas individuels du sujet qui, aux dires de l'adversaire, possède ou ne possède pas l'attribut considéré – procédé déjà utilisé à propos des problèmes universels. Il faut également mener l'examen en opérant des divisions [35] au sein des

genres, espèce par espèce, jusqu'à ce qu'on atteigne les espèces indivisibles, comme on l'a dit plus haut : en effet, qu'il se révèle que le prédicat appartient à tous ou qu'il se révèle qu'il n'appartient à aucun, la production d'une grande quantité de cas permet d'exiger de l'adversaire qu'il accorde la proposition universelle, ou qu'il produise lui-même une contre-instance en montrant dans quel cas il n'en est pas ainsi. De plus, dans les cas où il est possible de diviser l'accident, soit spécifiquement, soit numériquement, il faut examiner s'il ne se trouve pas que le sujet ne possède aucun des attributs issus de cette division ; on prouvera par exemple que le [120b] temps ne se meut pas, et qu'il n'est pas un mouvement, en énumérant toutes les espèces du mouvement : si en effet le temps ne se laisse attribuer aucune d'entre elles, il est clair qu'il ne se meut pas et qu'il n'est pas un mouvement. On prouverait de la même manière que l'âme n'est pas un nombre, en s'appuyant sur la division de tous les nombres en impairs ou [5] pairs : en effet, si l'âme n'est ni quelque chose d'impair ni quelque chose de pair, il est clair qu'elle n'est pas un nombre.

Tels sont donc les moyens et types de procédés par lesquels on peut traiter les problèmes concernant l'accident.

LIVRE IV

LIEUX DU GENRE

Lieux

Il convient à présent d'examiner ce qui concerne le genre et le propre. Ces derniers sont des éléments constitutifs de ce qui concerne les définitions ; mais il est rare que les praticiens de la dialectique les prennent en eux-mêmes comme objets de leurs [15] investigations.

Si donc quelque objet s'est vu attribuer un genre, regarder d'abord tous les objets de la même famille que l'objet en question, pour voir s'il ne s'en trouve pas auquel ce genre ne s'attribue pas ; un procédé analogue a été décrit dans le cas de l'accident. Par exemple, si le bien a été posé comme le genre du plaisir, voir s'il ne se trouve pas un plaisir qui ne soit pas bon : car si tel est le cas, il est clair que le bien n'est pas le genre du plaisir, puisque [20] le genre s'attribue à tout ce qui se range sous une même espèce. Voir après cela s'il ne se trouve pas que le « genre », loin d'être un attribut appartenant à l'essence de son sujet, lui appartient à titre d'accident, à la manière dont « blanc » s'attribue à la neige, ou « spontanément mobile » à l'âme : car la neige n'est pas essentiellement du « blanc », et c'est pourquoi « blanc » n'est pas le genre de la neige ; ni l'âme, essentiellement un « mobile », [25] mais c'est pour elle un accident de se mouvoir, comme c'en est souvent un pour l'animal de marcher et d'être en marche. De plus, « mobile » paraît bien exprimer, non pas l'essence d'une chose, mais une action qu'elle exerce ou qu'elle subit ; de même pour « blanc », qui manifeste, non pas l'essence de la neige, mais une qualification qu'elle possède. Aucun de ces deux termes, en conséquence, n'est un attribut appartenant à l'essence de son sujet.

[30] Prendre surtout en considération la définition de l'accident, pour voir s'il ne se trouve pas qu'elle s'applique au terme indiqué comme le genre : tel est le cas dans les exemples qu'on vient de

mentionner, puisqu'il est possible de se mouvoir soi-même et de ne pas le faire, et qu'il l'est pareillement d'être blanc et de ne pas l'être ; d'où résulte que ces deux termes ne sont pas des genres, mais des accidents, puisque nous avons défini l'accident comme ce qui peut appartenir à un sujet [35] et ne pas lui appartenir.

Voir encore s'il ne se trouve pas que le « genre » et l'« espèce », au lieu d'appartenir à la même section, sont l'un substance et l'autre qualification, ou encore, l'un relatif et l'autre qualification : par exemple, la neige et le cygne sont des substances, tandis que « blanc » n'est pas substance mais qualification ; d'où suit que « blanc » n'est pas le genre de la neige, ni celui du cygne. [121a] Et encore, « savoir » se range dans les relatifs, tandis que « bien » et « beau » sont des qualifications ; d'où suit que ni « bien » ni « beau » ne sont les genres du savoir, puisque les genres des relatifs doivent être eux-mêmes des relatifs, comme on voit dans le cas du double : de fait, « multiple », [5] qui est le genre du double, est lui-même un relatif. D'une manière générale, un genre doit appartenir à la même section que son espèce : si l'espèce est substance, le genre l'est aussi ; si l'espèce est une qualification, le genre est aussi une qualification ; par exemple, si « blanc » est une qualification, « couleur » aussi en est une. Et de même dans les autres cas.

[10] Et encore, voir s'il ne se trouve pas que le « genre » doit ou peut participer de ce qui a été placé en lui. Par « participer », il faut entendre « admettre la définition du terme dont on participe ». Il est donc clair que les espèces participent des genres, mais que les genres ne participent pas des espèces : car l'espèce admet bien la définition du genre, mais le genre n'admet pas celle de l'espèce. Il faut [15] donc regarder s'il ne se trouve pas que le terme donné comme le genre participe ou peut participer de son espèce ; tel serait le cas, par exemple, si l'on assignait quelque genre à « existant » ou à « un » : il arrivera en effet que le genre participera de son espèce, puisque « existant » et « un » s'attribuent à tous les êtres et que, par suite, leurs définitions en font autant.

[20] Voir encore s'il ne se trouve pas un objet dont il soit vrai d'affirmer le terme donné comme l'espèce, mais faux d'affirmer celui donné comme le genre ; tel serait le cas, par exemple, si l'on posait « existant », ou « contenu de connaissance », comme le genre du contenu d'opinion. En effet, on va pouvoir affirmer « contenu d'opinion » de l'inexistant (puisque beaucoup de choses qui n'existent pas sont des contenus d'opinion) ; qu'il soit, en revanche, impossible d'affirmer « existant » ou « contenu de connaissance » de l'inexistant, c'est ce qui va de soi. En conséquence, [25] le contenu d'opinion n'a pour genre ni « existant » ni « contenu de connaissance » : car tout ce qui se laisse attribuer une espèce doit aussi se laisser attribuer son

genre.

Et encore, voir s'il ne se trouve pas que le terme rangé dans un genre ne peut participer d'aucune de ses espèces : car il est impossible de participer d'un genre sans participer d'aucune de ses espèces, à moins d'être précisément l'une des espèces issues de la première division du genre ; [30] ces dernières, en effet, ne participent que du genre. Si donc « changement » a été posé comme le genre du plaisir, il faut regarder s'il ne se trouve pas que le plaisir n'est ni transport, ni altération, ni aucun des autres types de changement que l'on distingue. Il est clair, en effet, qu'il ne saurait alors participer d'aucune des espèces, ni par conséquent non plus du genre, puisqu'il est nécessaire que ce qui participe d'un genre [35] participe aussi de l'une de ses espèces. Il en résulte que le plaisir ne saurait être une espèce du changement, ni d'ailleurs non plus l'un des individus qui, au-dessous du niveau de l'espèce, appartiennent au changement : car les individus participent eux aussi du genre et de l'espèce ; par exemple, tel homme individuel participe à la fois de l'homme et de l'animal.

[121b] Voir encore s'il ne se trouve pas que le terme introduit dans un genre possède plus d'extension que ce genre, comme « contenu d'opinion » à l'égard d'« existant » : en effet, l'existant comme l'inexistant sont des contenus d'opinion ; d'où suit que le contenu d'opinion ne saurait être une espèce de l'existant, l'extension du genre étant toujours supérieure à celle de l'espèce. Voir encore s'il ne se trouve pas que [5] l'extension de l'espèce et celle du genre sont égales, ce qui arriverait par exemple si, de deux attributs vérifiés par tout sujet, comme « existant » et « un », on posait celui-ci comme l'espèce et celui-là comme le genre ; « existant » et « un » conviennent en effet à tout sujet ; aucun des deux ne saurait donc être le genre de l'autre, puisque leurs extensions sont égales. Même résultat si l'on subordonnait l'un à l'autre commencement et principe : car le principe est commencement, et le [10] commencement principe ; d'où il résulte, soit que ce sont deux mots pour une seule chose, soit du moins qu'aucun des deux n'est le genre de l'autre. Le principe fondamental, pour traiter tous les problèmes de ce type, est que l'extension d'un genre est supérieure à celle de son espèce et de sa différence ; notons en effet qu'une différence possède, elle aussi, moins d'extension que son genre.

[15] Voir également si, parmi les choses qui ne diffèrent pas spécifiquement de celle qui est donnée comme l'espèce, il ne s'en trouve pas une dont le terme indiqué comme le genre ne soit pas le genre, ou ne saurait être admis comme tel ; et si l'on doit établir la proposition, voir s'il ne s'en trouve pas une dont ce terme soit bien le genre. En effet, les choses qui ne diffèrent pas spécifiquement ont

toutes le même genre ; si donc l'on démontre d'un genre qu'il est celui de l'une d'entre elles, il est évidemment celui de toutes ; et si l'on démontre qu'il n'est pas celui de l'une d'entre elles, il n'est évidemment celui d'aucune. Tel serait le cas si, supposant qu'il existe des lignes insécables, on donnait « indivisible » [20] comme leur genre : en effet, les lignes qui admettent la division n'ont pas pour genre celui qu'on a indiqué ; or elles ne sont, sous le rapport de l'espèce, pas différentes des premières, puisque les lignes droites sont toutes, sous le rapport de l'espèce, sans différences entre elles.

Autres lieux

Examiner également s'il ne se trouve pas que le terme donné comme l'espèce relève de quelque autre genre, [25] qui ne soit ni englobant ni subordonné par rapport au terme donné comme le genre ; tel serait le cas si l'on posait « savoir » comme le genre de la justice ; car celle-ci a aussi pour genre « qualité », et aucun des deux genres en question n'englobe l'autre. D'où suit que « savoir » ne saurait être le genre de la justice : car on admet que lorsqu'une même espèce tombe sous deux genres, l'un de ceux-ci [30] est englobé par l'autre. Il y a cependant lieu, dans certains cas, d'hésiter sur ce point : car certains pensent que la sagesse est à la fois une qualité et un savoir, et qu'aucun de ces genres n'est englobé par l'autre. Bien sûr, ce n'est pas tout le monde qui accorde que la sagesse soit un savoir ; mais si l'on accordait quand même la vérité de cette assertion, [35] il deviendrait alors manifestement nécessaire de dire qu'entre deux genres d'un même terme, il doit y avoir, soit subordination de l'un à l'autre, soit subordination des deux à un même troisième ; c'est ce dernier cas qui se réalise avec « qualité » et « savoir » : tous deux, en effet, sont subordonnés au même genre, puisque chacun d'eux est un état et une disposition. Il faut donc examiner s'il ne se trouve pas que le terme indiqué comme le genre ne réalise aucune de ces deux possibilités : [122a] car si lui et l'autre ne sont subordonnés ni l'un à l'autre, ni tous deux à un même troisième, le terme indiqué comme le genre ne saurait l'être.

Examiner également le genre du terme indiqué comme genre, puis encore et toujours le genre supérieur, pour voir si ce sont bien tous des attributs de [5] l'espèce indiquée, et des attributs essentiels de cette espèce : car un genre supérieur doit toujours être un attribut de

son espèce en son essence. Si donc on relève quelque part une discordance, le terme indiqué n'est évidemment pas genre. Et encore, voir s'il ne se trouve pas qu'il y a participation à l'espèce, soit du genre indiqué lui-même, soit de l'un de ses genres supérieurs : car les termes supérieurs ne participent d'aucun de leurs termes inférieurs. Telle est [10] donc la manière d'utiliser ce point de vue pour réfuter une proposition. Si l'on veut en établir une, un premier cas est celui où l'adversaire accorde que le terme énoncé comme le genre appartient à l'espèce, mais conteste que ce soit à titre de genre qu'il lui appartient ; il suffit alors de montrer que l'un quelconque des genres supérieurs est un attribut de l'espèce en son essence : car si l'un d'entre eux est un attribut essentiel, tous les autres, tant supérieurs [15] qu'inférieurs à lui, du moment qu'ils sont bien des attributs, seront des attributs essentiels ; d'où suit que le terme donné comme le genre est lui aussi un attribut essentiel. Qu'il suffise que l'un des genres soit un attribut essentiel pour que tous les autres, du moment qu'ils sont bien des attributs, soient eux aussi des attributs essentiels, on le fera admettre par induction. En revanche, si la contestation porte sur la pure et simple appartenance [20] à l'espèce du terme donné comme son genre, il ne suffit plus de montrer que l'un des genres supérieurs est un attribut appartenant à l'espèce en son essence ; par exemple, si l'on propose « transport » comme le genre de la marche, il ne suffit pas de montrer que la marche est un changement pour montrer qu'elle est un transport, attendu qu'il existe encore d'autres formes de changement ; il faut montrer en outre [25] que la marche ne participe d'aucune des espèces issues de la même division que le transport : ce qui participe d'un genre doit en effet participer aussi de l'une des espèces issues de sa première division. Si donc la marche ne participe, ni de l'accroissement, ni de la diminution, ni des autres formes de changement, il est clair qu'elle doit participer du transport ; [30] d'où suit que « transport » doit être le genre de la marche.

Et encore, examiner les objets auxquels s'attribue comme genre le terme posé comme l'espèce, pour voir si le terme donné comme son genre est bien un attribut essentiel de ces objets, pour lesquels précisément l'espèce est un tel attribut ; et l'on fera la même recherche pour tous les termes supérieurs au genre. Si en effet on relève quelque part une discordance, il est clair que [35] le terme donné comme le genre ne l'est pas : car s'il l'était, tant les termes supérieurs à lui que lui-même seraient tous des attributs appartenant en leur essence aux objets pour lesquels précisément l'espèce est un tel attribut. Lors donc qu'on veut réfuter une proposition, le cas utile est celui où le genre n'est pas un attribut appartenant en leur essence aux objets pour lesquels l'espèce en est un ; mais lorsqu'on veut en établir une, [122b] le cas utile est celui où il est bien un attribut leur appartenant en leur

essence. Il en résultera, en effet, que le genre comme l'espèce seront des attributs appartenant en son essence au même objet, de sorte que ce même objet se trouvera subordonné à deux genres. Ces genres sont donc nécessairement subordonnés l'un à l'autre. Il suffit alors de montrer que le terme que nous voulons établir comme le genre [5] n'est pas subordonné à l'espèce pour qu'on voie clairement que c'est l'espèce qui doit lui être subordonnée ; et l'on se trouvera ainsi avoir démontré que c'est bien lui le genre.

Regarder également les définitions des genres, pour voir si elles sont bien applicables, tant au terme donné comme l'espèce qu'à ceux qui participent de cette espèce : car les définitions des genres doivent s'attribuer à l'espèce et aux termes qui participent de l'espèce. [10] Si donc on relève quelque part une discordance, il est clair que le terme donné comme le genre ne l'est pas.

Et encore, voir s'il ne se trouve pas que l'adversaire a donné une différence comme genre, en proposant par exemple « immortel » comme le genre de « dieu » : de fait, « immortel » est une différence de « vivant », puisque parmi les vivants il en est de mortels et d'autres immortels. Il est donc clair [15] qu'une faute a été commise : car une différence n'est jamais le genre de quoi que ce soit. Pour l'exactitude de ce dernier point, elle est évidente, puisqu'une différence n'exprime jamais l'essence d'une chose, mais plutôt une qualification de cette chose, comme font par exemple « terrestre » et « bipède ».

Voir aussi s'il ne se trouve pas que l'adversaire a mis une différence dans son genre, disant par exemple que l'impair est essentiellement un nombre : car « impair » est une différence, et [20] non une espèce, de « nombre » ; et il est admis qu'une différence ne participe pas de son genre. En effet, tout ce qui participe d'un genre est, soit une espèce, soit un individu ; or une différence n'est ni une espèce, ni un individu ; il est donc clair qu'une différence ne participe pas de son genre. D'où résulte que l'impair ne saurait être une espèce, puisqu'il ne participe pas de son genre.

[25] Voir encore s'il ne se trouve pas que l'adversaire a mis un genre dans son espèce, disant par exemple que le contact est essentiellement une continuité, ou le mélange, essentiellement une mixture, ou encore définissant, à la manière de Platon, le déplacement local comme un transport. En effet, un contact n'est pas nécessairement une continuité, c'est à l'inverse une continuité [30] qui est un contact : car il n'est pas vrai que les choses qui se touchent soient toujours en continuité, ce sont celles qui sont en continuité qui se touchent. Il en va de même dans les autres exemples : il n'est pas vrai que tout mélange soit une mixture (un mélange de solides n'est pas une mixture), ni que tout changement de lieu soit un transport : car la marche n'est pas considérée comme un transport, ce mot

s'appliquant plutôt aux déplacements involontaires d'un lieu à un autre, comme sont ceux [35] des objets inanimés. Il est clair aussi que, dans les cas cités, l'espèce a une extension plus grande que le genre, alors que c'est l'inverse qui devrait avoir lieu.

Et encore, voir s'il ne se trouve pas que l'adversaire a mis une différence dans l'espèce qu'elle détermine, disant par exemple que l'immortel est essentiellement un dieu – il en résultera en effet que son « espèce » aura une extension égale ou supérieure à celle de son « genre », puisqu'une différence a toujours une extension égale ou supérieure [123a] à celle de l'espèce qu'elle détermine ; ou encore, qu'il a mis un genre dans une de ses différences, disant par exemple que la couleur est essentiellement quelque chose de compresseur, ou le nombre, essentiellement quelque chose d'impair ; ou même, qu'il a donné un genre comme étant une différence – car on peut même s'attendre à voir mettre en jeu des thèses de ce type, qui donneraient par exemple le mélange comme différence à la mixture, [5] ou le changement de lieu au transport. Il faut traiter tous les problèmes de ce type par les mêmes procédés ; les lieux indiqués ont en effet un principe commun, à savoir que le genre doit avoir plus d'extension que la différence, et ne pas participer de la différence ; or les formes de propositions indiquées ci-dessus ne peuvent remplir aucune de ces deux conditions, car le genre y aura moins d'extension [10] que la différence, et il participera d'elle.

Et encore, si aucune des différences attachées au « genre » ne s'attribue au terme indiqué comme l'espèce, le « genre » ne pourra pas non plus s'attribuer à lui ; par exemple, on ne peut attribuer à l'âme ni l'impair ni le pair ; et par conséquent, pas davantage le nombre. Même résultat si l'« espèce » est par nature [15] antérieure au « genre », et si sa suppression entraîne celle du « genre » : car il est admis que c'est le contraire qui doit avoir lieu. De même encore, s'il y a possibilité, pour le terme indiqué comme le genre, ou pour la différence, de faire défaut à leur « espèce », comme peuvent le faire le mouvement à l'âme, ou le vrai et le faux à l'opinion, aucun des deux termes donnés comme le genre ou la différence ne saurait l'être : car il est admis qu'un genre ou une différence restent présents, aussi longtemps que dure leur espèce.

Autres lieux

[20] Examiner également s'il ne se trouve pas que le terme introduit dans un genre participe de quelque chose de contraire à ce genre, ou qu'il peut en participer : car un même terme alors participera simultanément des contraires, puisque d'un côté, un genre ne fait jamais défaut à son espèce, et que de l'autre, le terme en question participe aussi du contraire de ce genre, ou qu'il peut en participer. Voir aussi s'il ne se trouve pas que l'« espèce » a en partage quelque chose que les entités subordonnées au « genre » sont dans l'impossibilité absolue de posséder ; [25] par exemple, s'il est vrai que l'âme a la vie en partage, et qu'il n'y a pas de nombre qui soit capable de vivre, l'âme ne saurait être une espèce du nombre.

Il faut examiner aussi s'il ne se trouve pas que l'« espèce » est équivoque au regard du « genre », en utilisant les principes de base qui ont été fournis concernant l'équivoque : car un genre et son espèce sont univoques au regard l'un de l'autre.

[30] Puisque tout genre possède plusieurs espèces, voir aussi s'il ne se trouve pas que le terme indiqué comme le genre est dans l'impossibilité de posséder une autre espèce : car s'il n'en possède pas d'autre, ce terme ne saurait évidemment en aucune façon être un genre.

Examiner aussi s'il ne se trouve pas que l'adversaire a donné comme genre un terme pris au sens figuré, disant par exemple que la tempérance est une harmonie : un genre, [35] en effet, s'attribue toujours à ses espèces en son sens propre, alors que l'harmonie n'est pas un attribut de la tempérance au sens propre, mais au sens figuré, attendu que le domaine de l'harmonie est toujours le son.

[123b] En outre, dans le cas où l'« espèce » possède un contraire, il

y a un examen à faire. Cet examen prend diverses formes. Premier cas : voir si ce contraire appartient bien au même genre, lorsque le « genre » ne possède pas de contraire : car des contraires doivent appartenir au même genre, lorsque ce genre ne possède lui-même aucun contraire. Si [5] maintenant le « genre » possède un contraire, voir si le contraire de l'« espèce » appartient bien à ce contraire : car le contraire d'une espèce doit appartenir au contraire de son genre, dans le cas précisément où ce genre en possède un. Chacune de ces lois est manifeste par induction. Et encore, voir s'il ne se trouve pas que le contraire de l'« espèce » n'appartient absolument à aucun genre, étant lui-même un genre, comme par exemple le bien : car s'il n'appartient pas à un genre, [10] son contraire n'appartiendra pas non plus à un genre, mais il sera lui-même un genre, comme c'est le cas pour le bien et le mal : aucun d'eux n'appartient en effet à un genre, chacun d'eux est un genre. Voir encore s'il ne se trouve pas que, « genre » et « espèce » ayant chacun un contraire, l'un des couples possède un intermédiaire, mais non l'autre. En effet, lorsque des genres ont un intermédiaire, [15] leurs espèces aussi, et lorsque des espèces en ont un, leurs genres aussi ; tel est le cas de « qualité » et « défaut », « justice » et « injustice » : chacun de ces couples possède en effet un intermédiaire. (Objection à cela : « santé » et « maladie » n'ont pas d'intermédiaire, « mal » et « bien » en ont un.) Ou bien encore, voir s'il ne se trouve pas qu'il [20] existe bien un moyen terme pour les deux couples, celui des espèces et celui des genres, mais au lieu que ce soit à un titre semblable, qu'il s'agit dans un cas d'un terme défini par négation, et dans l'autre d'un terme positif. Il est admis, en effet, que ce doit être à un titre semblable ici et là, comme dans le cas de « qualité » et « défaut », « justice » et « injustice » : de fait, ici comme là, les moyens termes se définissent par négation. En outre, lorsque le « genre » n'a pas de contraire, voir, non seulement si le contraire de l'« espèce » appartient bien au même genre, mais aussi si le [25] moyen terme en fait bien autant ; car là où sont les extrêmes, là aussi sont les moyens, comme pour « clair » et « sombre » : de fait, la couleur est à la fois leur genre et celui de toutes les couleurs intermédiaires. (Objection : « insuffisance » et « excès » sont dans le même genre – dans le genre « mal » l'un et l'autre – alors que la juste mesure, qui est le moyen terme entre eux, n'est pas dans le genre « mal », [30] mais dans le genre « bien ».) Voir également s'il ne se trouve pas que le « genre » a un contraire et que l'« espèce » n'en a pas : car si un genre a un contraire, son espèce aussi, comme dans le cas de « qualité » et « défaut », « justice » et « injustice ». Et de même dans les autres cas, c'est une loi qui devrait à l'examen s'imposer comme évidente. (Objection, dans le cas de la santé et de la maladie : absolument parlant, [35] la santé est le contraire de la maladie, mais

une maladie particulière comme la fièvre, l'ophtalmie et chacune des autres, ne possède pas de contraire.)

[124a] Tels sont donc, lorsqu'on veut réfuter une proposition, les divers points de vue à adopter : il est clair, en effet, que si les situations décrites ne se réalisent pas, le terme donné comme le genre ne l'est pas. Si maintenant l'on veut établir une proposition, il y a ici trois procédés : le premier est de voir si le contraire appartient bien au genre indiqué, lorsque [5] ce genre ne possède pas de contraire : car si ce contraire appartient à ce genre, il est clair que l'espèce qui est en cause en fait autant. Voir ensuite si le moyen terme se trouve bien dans le genre indiqué : car là où est le moyen terme, là aussi sont les extrêmes. Et encore, si le genre possède un contraire, voir si le contraire de l'espèce appartient bien au contraire du genre : car si tel est bien le cas, il est clair que l'espèce qui est en cause appartient aussi au genre qui est en cause.

[10] Et encore, voir les inflexions et coordonnés, pour voir s'ils s'enchaînent de la même façon que les termes primitifs, et cela, pour réfuter comme pour établir une proposition ; car l'appartenance est simultanément vraie, ou fausse, pour chacun des membres de la série et pour tous. Par exemple, si la justice est un savoir, « justement » équivaldra à « savamment », et le juste sera un savant ; mais si l'une de ces formules n'est pas vraie, aucune des autres ne le sera davantage.

Autres lieux

[15] Et encore, examiner les termes qui entretiennent entre eux un même rapport ; pour donner un exemple, le plaisant est au plaisir ce que le bienfaisant est au bien, chacun étant l'agent producteur de l'autre. Si donc le plaisir est essentiellement un bien, le plaisant sera essentiellement bienfaisant : il est clair, en effet, qu'il doit être l'agent producteur d'un bien, puisque le plaisir est un bien. [20] Même raisonnement dans le cas de l'apparition et de la disparition des choses : par exemple, si l'opération de bâtir est l'exercice d'une activité, l'état qui en résulte est l'état résultant d'une activité ; et si l'opération d'apprendre est l'exercice d'une remémoration, l'état qui en résulte est l'état résultant d'une remémoration ; et encore, si être décomposé c'est disparaître, l'état qui résulte d'une décomposition est l'état qui résulte d'une disparition, et une décomposition est une disparition. De même pour les agents [25] d'apparition et de disparition, pour les capacités et pour les exercices ; en un mot, tous les termes entretenant avec ceux du problème un rapport identique, quelle qu'en soit la nature, doivent être examinés, tant pour détruire que pour établir une proposition, sur le modèle de ce que nous avons dit pour l'apparition et la disparition. Si en effet l'agent de disparition d'une chose est un agent de décomposition, disparaître c'est être décomposé ; et si l'agent d'apparition d'une chose [30] est un agent producteur, apparaître c'est être produit, et une apparition est une production. De même encore dans le cas de la capacité et de l'exercice : si une capacité est une disposition, être capable c'est être disposé, et si l'exercice d'une chose est une activité, se servir de cette chose c'est exercer une activité, et l'état résultant de cet exercice est l'état résultant d'une activité.

[35] Si l'opposé de l'« espèce » est une privation, il existe deux manières de détruire la proposition. La première est de voir s'il ne se trouve pas que cet opposé appartient au terme donné comme le genre : car une privation n'appartient jamais au même genre que son corrélat, ou du moins jamais au même genre prochain ; par exemple, si la vue a pour genre prochain « sens », la cécité ne sera pas un sens. Deuxièmement, si le « genre » et [124b] l'« espèce » ont tous deux une privation pour opposé, et si l'opposé de l'une n'appartient pas à l'opposé de l'autre, l'« espèce » ne saurait appartenir davantage au « genre ». Tels sont donc les usages possibles de ce point de vue quand on veut détruire une proposition ; si l'on veut en établir une, il n'y en a qu'un, que voici : si l'opposé de l'espèce appartient bien à l'opposé [5] du genre, l'espèce en cause doit appartenir au genre en cause ; par exemple, si la cécité est la privation d'un sens, la vue est un sens.

Et encore, examiner les négations des termes du problème, en ordre croisé, comme on l'a expliqué à propos de l'accident ; par exemple, si le plaisant est essentiellement [10] bon, ce qui n'est pas bon n'est pas plaisant ; il est impossible, en effet, si vraiment « bon » est le genre de « plaisant », qu'il existe une chose non bonne qui soit plaisante : car ce qui ne se laisse pas attribuer un genre ne se laisse attribuer aucune de ses espèces non plus. Si maintenant l'on veut établir une proposition, on mènera l'examen de façon analogue : si ce qui n'est pas bon n'est pas plaisant, en effet, ce qui est plaisant est bon, et par suite, « bon » est le genre de « plaisant ».

[15] Lorsque l'« espèce » est relative à quelque chose, examiner si le « genre » est bien relatif lui aussi à quelque chose : car si une espèce est un relatif, son genre aussi en est un, comme dans le cas de « double » et de « multiple », termes qui sont l'un et l'autre des relatifs. En revanche, si le « genre » est un relatif, il n'est pas nécessairement vrai que l'« espèce » en soit aussi un : de fait, le savoir est un relatif, mais savoir lire et écrire n'en est pas un (peut-être que même [20] la loi énoncée la première risque de ne pas être considérée comme vraie : en effet, une qualité est essentiellement quelque chose de beau et de bon ; or une qualité est un relatif, alors que « bon » et « beau » sont, non des relatifs, mais des qualifications).

Et encore, voir s'il ne se trouve pas que l'« espèce » n'a pas le même corrélat quand elle est prise en elle-même et quand elle est prise selon son genre ; par exemple, si l'on dit du double qu'il est le double [25] de sa moitié, on doit dire aussi qu'il est le multiple de sa moitié ; sinon, « multiple » ne saurait être le genre de « double ».

Voir encore s'il ne se trouve pas que l'« espèce » n'a pas le même corrélat quand elle est prise selon son « genre » et quand elle est prise selon chacun des genres de ce genre. Si en effet le double est un [30] multiple de sa moitié, on devra dire aussi qu'il est une quantité

supérieure à cette moitié, et d'une façon générale, quand on le prendra selon chacun des genres supérieurs, il devra toujours avoir sa moitié pour corrélat. (Objection : une espèce n'a pas nécessairement le même corrélat quand elle est prise en elle-même et quand elle est prise selon son genre : de fait, la connaissance se dit par relation à son contenu, mais elle est un état et une disposition, non de son contenu, mais de l'âme.)

[35] Et encore, voir si le « genre » et l'« espèce » gouvernent bien la même inflexion, comme « à quelque chose », ou « de quelque chose », ou autant d'autres qu'il y en a. L'inflexion que gouverne une espèce doit en effet être aussi celle que gouverne son genre, comme dans le cas du double et de ses genres superposés : de fait, c'est « de quelque chose » que se disent aussi bien « double » que « multiple ». De même dans le cas du savoir : c'est « de quelque chose » [125a] que se disent aussi bien le savoir lui-même que ses genres, comme la disposition et l'état. (Objection : dans certains cas il n'en est pas ainsi : de fait, « différent » et « contraire » se disent « de quelque chose », mais « autre », qui est leur genre, se dit, non pas « de quelque chose », mais « que quelque chose » ; on dit en effet « autre que quelque chose ».)

[5] Et encore, voir s'il ne se trouve pas que le « genre » et l'« espèce », tout en gouvernant bien la même inflexion dans leur corrélat, ne le font plus une fois remplacés par leurs inverses, comme le font « double » et « multiple » ; de fait, chacun de ces termes se dit « de quelque chose », aussi bien en lui-même qu'après inversion, puisque c'est également « de quelque chose » que se disent aussi bien « moitié » que « sous-multiple ». De même encore dans le cas de la connaissance [10] et de la représentation : de fait, elles-mêmes se disent « de quelque chose », et elles conservent cette similitude en s'inversant, puisque contenu de connaissance et contenu de représentation se disent tous deux « pour quelque chose ». Si donc, pour certains termes, la similitude ne se conserve pas dans l'inversion, il est clair que l'un ne saurait être le genre de l'autre.

Et encore, voir s'il ne se trouve pas que l'« espèce » et le « genre » n'ont pas le même nombre de corrélats. [15] Il est admis, en effet, que chacun d'eux possède des corrélats identiques en nature et en nombre ; tel est le cas pour « don » et « prestation », puisqu'on dit « don de quelque chose à quelqu'un », et « prestation de quelque chose à quelqu'un » ; et « prestation » est le genre de « don », puisqu'un don est une prestation que l'on n'a pas à rendre. Dans certains cas, pourtant, l'égalité du nombre des corrélats n'est pas réalisée : le double [20] est double « de quelque chose », alors que « quantité supérieure » et « quantité majeure » se disent « à quelque chose de quelque chose » : en effet, toute quantité supérieure et toute quantité majeure sont supérieures « de quelque chose » et supérieures « à

quelque chose ». D'où suit que les termes ci-dessus ne sont pas genres du double, puisqu'ils n'ont pas le même nombre de corrélats que leur « espèce » ; ou alors il n'est pas universellement vrai qu'une espèce et son genre possèdent le même nombre de corrélats.

[25] Voir encore si le corrélat du « genre » est bien le genre du corrélat de l'« espèce » ; par exemple, si « multiple » est le genre du double, « sous-multiple » sera celui de la moitié ; le corrélat d'un genre doit être en effet le genre du corrélat de son espèce. Si donc l'on posait que la connaissance est essentiellement une sensation, il faudrait aussi que le contenu de l'une fût essentiellement un contenu de l'autre. Or il n'en est rien : il est faux que tout [30] contenu de connaissance soit le contenu d'une sensation, puisqu'il en est certains qui sont les contenus d'une intellection. D'où suit que « contenu sensible » n'est pas le genre du contenu de connaissance ; et s'il ne l'est pas, « sensation » n'est pas davantage celui de la connaissance.

Puisque par ailleurs l'on peut distinguer trois groupes parmi les relatifs – ceux d'abord qui ont nécessairement pour lieu de résidence ou d'attache les termes par relation auxquels, en l'occurrence, ils se trouvent dits [35] (par exemple, une composition, un état, un équilibre, toutes choses qui ne peuvent résider ailleurs que dans les termes par relation auxquels ils sont dits) ; ceux ensuite qui ne résident pas nécessairement dans les termes par relation auxquels, en l'occurrence, ils sont dits, mais qui peuvent le faire (par exemple une connaissance, si son contenu est l'âme : de fait, rien n'empêche que ce soit d'elle-même que l'âme possède [40] la connaissance, mais ce n'est pas une nécessité, puisqu'il est également possible pour une connaissance d'avoir pour lieu de résidence autre chose que son propre contenu) ; [125b] ceux enfin qui ne peuvent absolument pas résider dans les termes par relation auxquels, en l'occurrence, ils se trouvent dits (par exemple, un contraire ne peut résider dans son contraire, ni une connaissance dans son contenu, à moins que ce contenu ne se trouve être l'âme ou l'homme) – il faut [5] examiner la situation sous l'angle de cette division, lorsque l'adversaire donne comme le genre d'un terme appartenant à l'une de ces catégories un terme appartenant à une autre ; tel est le cas, par exemple, s'il a dit que le souvenir est la persistance d'une connaissance : en effet, toute persistance a pour lieu de résidence ou d'attache la chose même qui persiste ; d'où suit que la persistance d'une connaissance réside dans cette connaissance. Le souvenir résidera donc dans la connaissance, puisqu'il est la persistance de cette connaissance. Or cela ne se peut, puisque tout souvenir [10] réside dans l'âme. L'application du lieu que l'on vient d'indiquer s'étend aussi à l'accident, car il ne fait aucune différence de dire que « persistance » est le genre du souvenir ou de déclarer qu'elle en est un accident : il suffit que le souvenir soit, d'une

manière ou d'une autre, la persistance d'une connaissance, pour qu'on puisse appliquer à son sujet la même argumentation.

Autres lieux

[15] Et encore, voir s'il ne se trouve pas que l'adversaire a mis une disposition dans un acte, ou un acte dans une disposition, disant par exemple qu'un sens est un mouvement transmis par le corps : de fait, un sens est une disposition, tandis qu'un mouvement est un acte. Même raisonnement s'il a dit que le souvenir est une disposition rétentrice ayant pour objet une représentation : car le souvenir n'est jamais une disposition, il est bien plutôt un acte.

[20] Se trompent aussi ceux qui mettent une disposition dans la capacité qu'elle implique, disant par exemple que la douceur est la maîtrise de la colère, le courage et la justice, celle des mouvements de peur ou de cupidité : de fait, on appelle courageux et doux celui qui n'éprouve pas ces mouvements ; maître de lui, en revanche, celui qui les éprouve sans se laisser mener par eux. Il est donc fort possible que chacune de ces dispositions implique [25] une capacité ainsi faite que, si l'on éprouvait ces mouvements, loin de se laisser mener par eux, on les maîtriserait ; il n'en reste pas moins que ce qui s'appelle être courageux, ce qui s'appelle être doux, ce n'est pas cela, mais c'est bien être totalement inaccessible aux mouvements de cette nature.

Parfois aussi, on pose comme le genre un terme simplement rattaché au sujet par un lien quelconque, donnant par exemple la douleur comme le genre de la colère, ou la représentation comme celui [30] de la conviction ; ce qui est une erreur, car si les deux termes en question sont bien rattachés d'une certaine manière à ceux que l'on donne comme leurs espèces, aucun d'eux toutefois n'est leur genre. De fait, l'homme en colère ne souffre que dans la mesure où une douleur a été antérieurement éveillée en lui : car ce n'est pas la colère qui est cause de la douleur, c'est la douleur qui est cause de la colère ; d'où

suit qu'absolument parlant, la colère n'est pas une douleur. Pour les [35] mêmes raisons, une conviction n'est pas davantage une représentation : car on peut se représenter une même idée sans en être convaincu, aussi bien qu'en l'étant, ce qui ne serait pas possible si la conviction était vraiment une espèce de la représentation : car il n'est pas possible qu'une chose continue à rester la même si elle franchit décidément les limites de son espèce, par exemple, qu'un animal reste le même animal si tantôt il est homme et tantôt ne l'est pas. Et si [40] l'on s'avise de dire qu'il est impossible de se représenter une idée sans en être convaincu, [126a] représentation et conviction auront alors la même extension, si bien que la première ne saurait davantage ainsi être le genre de la seconde, puisque le genre doit avoir une extension supérieure.

Voir également si les deux termes ont un même lieu naturel de résidence : en effet, le lieu de résidence d'une espèce est celui même de son genre, par exemple celui du [5] blanc est celui même de la couleur, et celui du savoir lire et écrire, celui même du savoir. Si donc l'adversaire dit que le respect humain est une peur, ou que la colère est une douleur, l'identité de lieu de l'espèce et du genre ne sera pas réalisée, puisque le respect humain réside dans la partie raisonnable de l'âme, tandis que la peur réside dans sa partie irascible, et que la douleur réside dans sa partie concupiscible (attendu que le plaisir y réside également), [10] tandis que la colère réside dans sa partie irascible. D'où suit que les termes indiqués ne sont pas genres, leur lieu naturel de résidence n'étant pas le même que celui de leurs « espèces ». De la même manière, si l'amitié réside dans la partie concupiscible de l'âme, elle ne saurait être une volonté, puisque toute volonté réside dans sa partie raisonnable. Ce lieu peut servir aussi pour l'accident, puisqu'un [15] accident et ce dont il est l'accident ont le même lieu de résidence ; d'où suit que s'il s'avère qu'ils n'ont pas le même lieu de résidence, il est clair que l'« accident » n'en est pas un.

Et encore, voir s'il ne se trouve pas que c'est sous un certain rapport seulement que l'« espèce » participe du terme indiqué comme son genre ; car il est admis que ce n'est pas sous un certain rapport seulement que s'effectue la participation à un genre : de fait, ce n'est pas sous un certain rapport seulement que l'homme est un animal, ni que savoir lire et écrire [20] est un savoir ; et de même dans les autres cas. Voir donc s'il ne se trouve pas, dans certaines thèses, que la participation au « genre » ne s'effectue que sous un certain rapport, par exemple si l'on a dit qu'un vivant est essentiellement un sensible ou un visible : car c'est sous un certain rapport seulement qu'un vivant est sensible ou visible ; c'est sous le rapport du corps qu'il est sensible et visible, sous celui de l'âme il ne l'est pas. D'où suit que « visible » et « sensible » ne sauraient être le genre [25] du vivant.

Il arrive aussi que, sans s'en apercevoir, on mette un tout dans sa partie, disant par exemple qu'un vivant est un corps animé. Il est exclu qu'une partie puisse être l'attribut de son tout ; d'où suit que le corps ne saurait être le genre du vivant, puisqu'il en est une partie.

[30] Voir également s'il ne se trouve pas que l'adversaire a mis une chose blâmable, ou peu recommandée, dans une capacité ou dans le genre du « capable », décrivant par exemple un sophiste, un calomniateur ou un voleur comme un homme capable de voler subrepticement les biens d'autrui ; en effet, aucun de ces personnages ne reçoit son nom du seul fait qu'il possède l'une des capacités en question. Un dieu, un homme de bien sont eux aussi capables de faire le mal ; [35] mais ils ne se voient pas attribuer ces noms, car c'est toujours à raison de leur volonté délibérée que les êtres malfaisants reçoivent leur nom. En outre, une capacité est toujours une chose souhaitable : même celles de faire le mal sont souhaitables, et c'est pourquoi nous disons qu'un dieu et un homme de bien les possèdent : c'est qu'ils nous paraissent capables de faire le mal. D'où suit [126b] qu'une capacité ne saurait être le genre d'une chose blâmable. Autrement, il en résulterait qu'une chose blâmable serait souhaitable, puisqu'il existerait alors une capacité blâmable.

Voir encore s'il ne se trouve pas qu'il a mis une chose par elle-même précieuse ou souhaitable dans une capacité [5] ou dans le genre du « capable » ou de l'« agent producteur » : en effet, une capacité, un être capable ou producteur de quelque chose ne sont jamais souhaitables que pour autre chose qu'eux-mêmes.

Ou bien encore, voir s'il ne se trouve pas qu'il a mis une chose appartenant à deux ou plusieurs genres dans l'un seulement d'entre eux. Il existe en effet des termes qu'on ne peut mettre dans un genre unique, comme « fourbe » ou « calomniateur » : de fait, ne sont calomniateurs ou fourbes ni celui qui veut sans pouvoir, [10] ni celui qui peut sans vouloir, mais seulement celui qui possède à la fois ces deux propriétés ; d'où suit qu'il ne faut pas mettre ces termes dans un genre unique, mais à la fois dans les deux qu'on vient de dire.

Il arrive aussi que, renversant l'ordre des termes, l'on donne le genre pour la différence et la différence pour le genre, disant par exemple que la stupeur est une immensité [15] d'étonnement et la conviction une intensité de représentation. En fait, ni l'immensité ni l'intensité ne sont les genres, ce sont les différences : il est admis en effet que la stupeur est un étonnement immense, et la conviction, une représentation intense. [20] De plus, si l'on donne comme les genres « immensité » et « intensité », il en résultera que des choses sans vie seront convaincues ou stupéfaites. En effet, l'intensité et l'immensité d'une chose sont toujours présentes dans la chose même dont elles le sont. Si donc la stupeur est une immensité d'étonnement, la stupeur

sera présente dans l'étonnement, et par suite, [25] l'étonnement sera stupéfait. De la même façon, la conviction sera présente dans la représentation, s'il est vrai qu'elle est une intensité de représentation ; et par suite, la représentation sera convaincue. En outre, on sera conduit, si l'on soutient pareille thèse, à parler d'intensité intense et d'immensité immense ; il existe en effet des convictions intenses ; si donc la conviction est une intensité, [30] ce seront des intensités intenses. De la même façon, il existe des stupeurs immenses ; si donc la stupeur est une immensité, ce seront des immensités immenses. Or ce sont là des choses que l'on n'admet point, pas plus qu'une connaissance qui serait le contenu d'une connaissance, ou un mouvement affecté de mouvement.

Parfois aussi, on commet l'erreur de mettre, comme en son genre, une modification dans le sujet qu'elle modifie ; [35] c'est ce que font ceux qui disent que l'immortalité est une vie éternelle ; de fait, l'immortalité a tout l'air d'être une modification ou une détermination incidente de la vie. Qu'il en soit bien comme on vient de dire, c'est ce qui apparaîtrait clairement si l'on accordait, sous forme d'hypothèse, que quelqu'un soit devenu immortel, de mortel qu'il était : en effet, personne ne dira que cet homme reçoive une vie différente de celle qu'il possède, on dira seulement qu'une détermination incidente [127a] ou une modification est venue s'attacher à cette même vie. Et par suite, la vie n'est pas le genre de l'immortalité.

Et encore, voir s'il ne se trouve pas que l'on donne une modification comme étant cela même dont elle est la modification, disant par exemple que le vent est de l'air en mouvement. [5] En effet, l'air reste identique à lui-même, quand il est en mouvement comme quand il est en repos. D'où suit que le vent n'est en aucune façon de l'air : car autrement, le vent continuerait même une fois disparu le mouvement de l'air, puisque aussi bien l'air reste identique à lui-même, lui en qui précisément consiste dans cette hypothèse le vent. Et de même dans les autres cas de ce genre. Si toutefois l'on juge nécessaire d'accorder, dans le cas présent, que [10] le vent est bien de l'air en mouvement, ce n'est certainement pas une raison pour accepter des formules de ce type dans tous les cas, y compris ceux où le « genre » n'est pas un attribut vrai du sujet ; on ne peut les accepter que dans les cas où le terme donné comme le genre est un attribut vrai du sujet. Parfois en effet, il est admis qu'il ne l'est pas, par exemple dans le cas de la neige et de la boue : on dit que la neige est de l'eau condensée, et la boue, [15] de la terre mêlée d'eau ; mais la neige n'est pas de l'eau, ni la boue de la terre ; d'où suit qu'aucun des termes indiqués ne saurait être le genre ; car un genre doit toujours être un attribut vrai de ses espèces. De la même manière, le vin n'est pas non plus de l'eau corrompue, pour citer Empédocle qui l'appelle « eau corrompue dans

du bois¹ » ; de fait, absolument parlant, il n'est pas de l'eau.

Autres lieux

[20] Voir encore s'il ne se trouve pas que le terme donné comme le genre n'est en aucune manière le genre de quoi que ce soit : car il ne le sera évidemment pas non plus de ce qui est indiqué comme son espèce. Prendre appui, dans cet examen, sur l'absence de toute différence spécifique entre les participants du terme indiqué comme le genre, par exemple entre les choses blanches, lesquelles ne présentent entre elles aucune différence spécifique, alors que les espèces d'un genre sont toujours différentes ; d'où suit que « blanc » ne saurait être le genre [25] de quoi que ce soit.

Et encore, voir s'il ne se trouve pas que l'adversaire a donné comme le genre ou comme la différence un attribut vérifié par tout sujet, comme il en existe plusieurs ; entre autres, « existant » et « un » sont des attributs vérifiés par tout sujet. Si donc il a donné « existant » comme le genre, il est clair que ce devrait être là le genre de toutes choses, puisqu'il en est l'attribut, et [30] qu'un genre n'est l'attribut de rien d'autre que de ses espèces. Par suite, « un » devrait être aussi une espèce d'« existant ». Le résultat est donc qu'une espèce va s'attribuer à toutes les choses auxquelles s'attribue son genre (puisque « existant » et « un » s'attribuent sans exception à toutes choses), alors qu'une espèce doit toujours avoir une extension moindre. Et si c'est [35] comme la différence qu'il a donné un attribut vérifié par tout sujet, il est clair que cette différence aura une extension égale ou supérieure à celle de son genre ; égale, si le genre lui aussi est un attribut vérifié par tout sujet ; la différence aura une extension supérieure à la sienne.

[127b] Voir encore s'il ne se trouve pas que le terme donné comme le genre désigne quelque chose d'inhérent au substrat que constitue l'« espèce », comme par exemple « blanc » s'il s'agit de la neige : il en

résulte clairement qu'il ne saurait être son genre, puisqu'un genre désigne seulement quelque chose d'attribuable au substrat que constitue son espèce.

[5] Voir aussi s'il ne se trouve pas que le « genre » n'est pas univoque au regard de l'« espèce » ; car un genre s'attribue de façon univoque à toutes ses espèces.

Autre faute possible, lorsque l'« espèce » et le « genre » possèdent tous deux un contraire, et que l'on met la meilleure des espèces contraires dans le pire des genres : il en résulte, [10] en effet, que l'autre espèce sera dans l'autre genre, puisque les contraires ont des genres contraires ; en somme, la meilleure espèce sera dans le pire genre, et la pire dans le meilleur ; or il est admis qu'un terme meilleur a pour genre un terme meilleur. Voir aussi, dans le cas d'une chose qui entretient un même rapport avec deux genres distincts, s'il ne se trouve pas qu'on a donné comme genre le pire des deux, et non le meilleur, [15] disant par exemple que l'âme est essentiellement un mouvement ou un mobile. Il est admis, en effet, que l'âme a tout aussi bien rapport au repos qu'au mouvement ; par suite, s'il est vrai que le repos vaut mieux que le mouvement, c'est dans ce premier genre qu'il fallait la mettre.

Prendre également appui sur les degrés « plus » et « moins », en regardant, quand il s'agit de réfuter une proposition, s'il ne se trouve pas que le « genre » admet le « plus » et que l'« espèce » ne l'admet pas, qu'on la prenne [20] en elle-même ou en quelque chose qui reçoit d'elle son nom. Par exemple, si « qualité » admet le « plus », « justice » et « juste » l'admettent aussi ; de fait, on dit d'un homme qu'il est « plus juste » qu'un autre. Si donc le terme donné comme le genre admet le « plus », tandis que son « espèce » ne l'admet pas, qu'on la prenne en elle-même ou en quelque chose qui reçoit d'elle son nom, le terme donné comme le genre ne saurait [25] l'être.

Et encore, si l'on trouve un terme ayant plus ou autant de titres à faire valoir, et qui n'est pas genre du sujet en question, il est clair que celui qui a été proposé ne l'est pas davantage. Ce lieu est particulièrement utile dans les cas où plusieurs termes se révèlent comme les attributs d'une espèce en son essence, sans qu'il soit déterminé, ni que nous puissions dire, [30] lequel d'entre eux est le genre. Par exemple, pour la colère, il est admis que « douleur » et « représentation » sont des attributs qui lui appartiennent en son essence : un homme en colère éprouve en effet une douleur, et il a la représentation d'un affront dont il est l'objet. Même type d'examen à propos de l'espèce, par comparaison avec un autre terme : si l'on trouve un terme ayant plus ou autant de titres à faire partie du [35] terme donné comme le genre, et qui n'en fait pas partie, il est clair que le terme donné comme l'espèce ne saurait davantage faire partie de ce

genre.

Tels sont donc, quand il s'agit de détruire une proposition, les usages à faire de ce moyen. Mais quand il s'agit d'en établir une, le fait que le terme donné comme le genre et son espèce admettent tous deux le « plus » ne justifie [128a] pas l'application du lieu : car rien n'empêche que tous deux ne l'admettent, et que néanmoins aucun des deux ne soit le genre de l'autre ; de fait, « beau » et « blanc » l'admettent, et aucun des deux n'est le genre de l'autre. En revanche, la comparaison des genres entre eux et des [5] espèces entre elles est utilisable ; par exemple, si tel terme et tel autre ont les mêmes titres à être genres du sujet en cause, si l'un est genre, l'autre aussi. De la même manière, si celui qui a moins de titres l'est, celui qui en a le plus l'est aussi ; par exemple, si « capacité » a plus de titres que « qualité » à être le genre de la maîtrise de soi, et si « qualité » est son genre, « capacité » l'est aussi. Le même raisonnement peut s'appliquer au cas de l'espèce : [10] quand tel terme et tel autre ont les mêmes titres à être espèces du genre en cause, si l'un est une espèce, l'autre l'est aussi ; et si celui qui a le moins de titres à faire valoir est une espèce, celui qui en a le plus l'est aussi.

De plus, pour établir une proposition, il faut voir si le genre est bien, pour les divers termes dont il a été donné comme le genre, un attribut leur appartenant en leur essence, [15] ceci lorsqu'on a indiqué comme espèce, non pas un terme unique, mais plusieurs termes différents les uns des autres ; car il est clair qu'il sera bien leur genre. Et si l'on a indiqué comme espèce un terme unique, voir si le genre s'attribue bien aux autres espèces ; car on se retrouvera ainsi dans le cas où il s'attribue à plusieurs termes différents les uns des autres.

[20] Puisque par ailleurs certains admettent qu'une différence est elle aussi un attribut des espèces en leur essence, on se servira, pour séparer le genre d'avec la différence, des principes fondamentaux indiqués plus haut : d'abord, que le genre a une extension plus grande que la différence ; ensuite, que lorsqu'on demande quelle est l'essence d'une chose, le genre est une réponse plus pertinente à [25] donner que la différence (en disant que l'homme est un animal, on exprime mieux l'essence de l'homme qu'en disant qu'il est terrestre) ; enfin, qu'une différence exprime toujours la qualification d'un genre, tandis qu'un genre n'exprime pas celle d'une différence : qui dit « terrestre », en effet, dit « animal qualifié d'une certaine façon » ; mais qui dit « animal » ne dit pas « terrestre qualifié d'une certaine façon ».

[30] Telles sont donc les manières de séparer la différence d'avec le genre. Puisque d'autre part il est admis que, si « musicien » est, en tant que musicien, savant, la musique est une espèce du savoir, et que, si ce qui marche est, par le fait même de marcher, en mouvement, la

marche est un mouvement, on fera, lorsqu'on veut établir qu'une chose appartient à un certain genre, un examen sur le modèle qu'on vient de donner ; [35] par exemple, si l'on veut établir que le savoir est essentiellement une conviction, on regardera si celui qui sait est bien, en tant qu'il sait, convaincu : car il est clair qu'en ce cas le savoir doit être une espèce de la conviction. On procédera de la même façon dans les autres cas de cette nature.

Notons en outre qu'il est malaisé, devant un attribut constamment lié à son sujet, sans être réciproque avec lui, de discerner ce qui l'empêche d'être son genre ; si donc de deux termes, [128b] le premier est lié universellement au second, alors que le second n'est pas lié universellement au premier – le calme s'attribue ainsi à l'absence de vent, et le divisible au nombre, mais l'inverse n'est pas vrai, puisque tout divisible n'est pas nombre, ni tout calme absence de vent – on assimilera, pour son propre usage, un attribut constant à un genre, lorsqu'il n'est pas [5] réciproque avec son sujet ; mais lorsque c'est le partenaire qui en fait la proposition, il ne faut pas le laisser dire dans tous les cas. Objection à lui faire : « qui n'est pas » s'attribue universellement à « qui devient » (en effet, ce qui devient quelque chose ne l'est pas), sans que l'inverse soit vrai (en effet, il est faux que tout ce qui n'est pas quelque chose le devienne) ; et cependant, « qui n'est pas » n'est pas le genre de « qui devient », pour la simple raison qu'il n'existe pas d'espèces de ce qui n'est pas.

[10] Telles sont donc les manières de s'y prendre concernant le genre.

LIVRE V

LIEUX DU PROPRE

Le propre et ses espèces

Pour savoir si ce qui a été énoncé est un propre ou non, voici par quels moyens [15] il faut mener l'examen.

À noter que le propre est donné soit comme propre par soi-même et à tout moment, soit comme propre relativement à autre chose et à tel moment ; par exemple, est un propre par soi-même de l'homme « animal sociable par nature » ; est un propre relativement à autre chose, par exemple de l'âme relativement au corps, que l'une a vocation de commander et l'autre d'obéir ; est un propre à tout moment, par exemple, du dieu, [20] « animal immortel » ; est un propre à tel moment, par exemple, pour tel homme, de se promener dans le gymnase.

Le propre donné relativement à autre chose, c'est deux problèmes, ou bien quatre. Si en effet l'on donne à ceci et l'on refuse à cela tel attribut identique, il vient seulement deux problèmes, comme [25] lorsqu'on dit que le propre de l'homme, relativement au cheval, est qu'il est bipède. On pourrait en effet l'attaquer en disant que l'homme n'est pas bipède, et que le cheval est bipède : d'une manière comme de l'autre, le propre serait ébranlé. Mais si, de deux attributs, on donne l'un et l'on refuse l'autre à chacun de deux sujets, il y aura quatre problèmes, comme lorsqu'on dit que le propre de l'homme, relativement au cheval, [30] est que l'un est bipède et l'autre quadrupède. On peut en effet l'attaquer en disant que par nature l'homme n'est pas bipède, et qu'il est quadrupède, et il est aussi possible de l'attaquer en disant que le cheval est bipède, et qu'il n'est pas quadrupède. De quelque manière qu'on le montre, ce qui a été posé est détruit.

Le propre par soi-même est celui qui est donné relativement à toutes

choses, [35] et sépare son sujet de tout autre, comme, pour l'homme, « animal mortel capable de recevoir la science » ; le propre relativement à autre chose est celui qui distingue son sujet, non de tout autre, mais d'un sujet précis, comme, pour l'excellence relativement à la science, que l'une a plus d'un endroit pour siège naturel, alors que l'autre n'a pour sièges naturels que la partie raisonnable de l'âme [129a] et les êtres qui ont une partie raisonnable. Le propre à tout moment est celui qui est vrai de son sujet en tout temps et qui ne lui fait jamais défaut, comme pour l'animal, « composé d'âme et de corps » ; le propre à tel moment est celui qui est vrai de son sujet pendant un certain temps et qui ne lui est pas lié nécessairement en tout temps, comme, pour tel homme, de se [5] promener sur la place publique.

Donner le propre relativement à autre chose, c'est dire une différence qui vaut soit dans tous les cas et à tout moment, soit la plupart du temps et dans la plupart des cas. Dans tous les cas et à tout moment : par exemple, le propre de l'homme, relativement au cheval, est d'être bipède ; car l'homme est bipède à tout moment, et [10] tout homme l'est, alors qu'aucun cheval n'est bipède, ni ne l'est à tel moment. La plupart du temps et dans la plupart des cas : par exemple, le propre de la partie raisonnable, relativement à la partie désirante, par le fait que l'une commande et que l'autre obéit ; car la partie raisonnable ne commande pas absolument toujours, elle se laisse parfois commander ; et la partie désirante ne se laisse pas commander à tout moment, elle commande à certains moments, lorsque [15] l'âme de l'homme est de mauvaise qualité.

Parmi les propres, les plus propices à l'argumentation sont ceux qui le sont par eux-mêmes et à tout moment, et ceux qui le sont relativement à d'autres choses. D'une part, en effet, le propre relativement à autre chose, c'est plusieurs problèmes, comme nous l'avons déjà dit auparavant ; ce sont en effet soit deux, soit quatre problèmes qui viennent nécessairement. [20] Nombreux sont donc les arguments qui viennent à leur endroit. Quant au propre par soi-même et au propre à tout moment, il est possible de les attaquer en les rapportant à plusieurs sujets, ou de les mettre à l'épreuve en les rapportant à de multiples moments : le propre par soi-même, en le rapportant à plusieurs sujets (il faut en effet que ce soit par rapport à chacun des êtres que le propre soit le cas pour son sujet, de sorte que si [25] ce sujet n'est pas séparé de toutes choses par cette attribution, le propre ne saurait avoir été correctement donné) ; le propre à tout moment, on peut le tester en le rapportant à de multiples moments (en effet, s'il n'est pas le cas, s'il y a eu un moment où il n'était pas le cas, s'il doit y avoir un moment où il ne sera pas le cas, ce ne sera pas un propre). Le propre à tel moment, en revanche, nous l'examinons en le

rapportant au temps désigné comme maintenant ; c'est pourquoi les arguments à son endroit ne sont pas en grand nombre. Est un problème propice à la discussion argumentée celui à l'endroit duquel pourraient se faire des discussions argumentées [30] en abondance et de belle venue.

Le propre que nous avons qualifié de relatif à autre chose est à examiner à partir des lieux concernant l'accident, pour voir s'il est un accident de ceci et non un accident de cela. Quant aux propres à tout moment et aux propres par eux-mêmes, [35] c'est par les procédés suivants qu'il faut les considérer.

Lieux du propre correctement formulé

[129b] Tout d'abord : voir si le propre a été donné sous une forme incorrecte ou correcte. Pour voir s'il est incorrectement ou correctement donné, un premier lieu est de voir s'il ne se trouve pas que le propre n'est pas posé à l'aide de termes mieux connus, ou qu'il l'est à l'aide de termes mieux connus : pour réfuter, que ce n'est pas à l'aide de termes mieux connus ; pour établir, que c'est à l'aide [5] de termes mieux connus. Pour montrer qu'il ne l'est pas à l'aide de termes mieux connus, on regardera, d'une part, s'il ne se trouve pas que le propre qui est donné est purement et simplement plus mal connu que ce dont on a dit qu'il était le propre : car alors le propre ne sera pas correctement posé. C'est en effet en vue de la connaissance que nous assignons le propre ; il faut donc séparer le sujet à l'aide de termes plus connus ; car on pourra ainsi l'appréhender de façon bien davantage suffisante. Par exemple, puisqu'en assignant [10] comme propre du feu « ce qui ressemble le plus à l'âme », on s'est servi d'un terme plus mal connu que le feu, à savoir l'âme (nous savons mieux, en effet, ce qu'est le feu que ce qu'est l'âme), ce ne saurait être un propre correctement posé du feu que « ce qui ressemble le plus à l'âme ». On regardera, d'autre part, s'il ne se trouve pas que le fait que ceci est le cas pour cela n'est pas mieux connu. Il faut en effet, non seulement que le propre soit mieux connu que la chose, mais [15] aussi que le fait qu'il est le cas pour cette chose soit mieux connu ; car celui qui ne sait pas s'il est le cas pour cette chose ne saura pas non plus s'il est le cas pour elle seule ; de sorte que, quelle que soit celle de ces deux situations qui se réalise, le propre devient peu clair. Par exemple, puisqu'en assignant comme propre du feu « lieu premier de résidence naturelle de l'âme », on s'est servi de quelque chose qui est

plus mal connu que le feu, à savoir si c'est en lui que [20] réside l'âme et si elle réside en lui comme en son lieu premier, ce ne saurait être un propre correctement posé du feu que « lieu premier de résidence naturelle de l'âme ». Pour établir, en revanche, voir si le propre est bien posé à l'aide de termes mieux connus, « mieux connus » selon chacun des deux modes indiqués. Alors, en effet, le propre sera correctement posé sous ce rapport (notons en effet que parmi les lieux qui établissent [25] qu'un propre est correctement donné, les uns montreront qu'il l'est sous tel rapport seulement, les autres, qu'il l'est purement et simplement). Par exemple, puisqu'en disant comme propre de l'animal « posséder la sensation », on a donné le propre à l'aide de termes mieux connus, selon chacun des deux modes indiqués, « posséder la sensation » serait un propre de l'animal correctement donné sous ce rapport.

[30] Ensuite, pour réfuter, voir s'il ne se trouve pas que l'un des mots donnés dans le propre se dit en plusieurs sens, ou même que la formule tout entière a plusieurs significations : car alors, le propre ne sera pas correctement posé. Par exemple, puisque « sentir » a plusieurs significations, dont l'une est « posséder la sensation » et l'autre « faire usage de la sensation », ce ne saurait être, pour l'animal, un propre correctement posé que « doté par nature de la sensation ». La raison pour laquelle [35] il ne faut utiliser ni un mot qui se dit en plusieurs sens, ni [130a] une formule visant à signifier le propre qui fait de même, c'est que cette multiplicité d'acceptions rend ce qui est dit peu clair, de sorte que celui qui se prépare à l'attaquer se demande en lequel des sens multiples veut parler son interlocuteur ; car c'est en vue d'apprendre que se donne le propre. Outre cela, il est inévitable que ceux [5] qui donnent le propre de cette façon subissent une réfutation, lorsque quelqu'un construit son raisonnement déductif sur le cas de celle des acceptions multiples qui fait discordance. Pour établir, en revanche, voir si aucun des mots, ni non plus la formule tout entière, n'ont plusieurs significations ; [10] car alors, le propre sera correctement posé sous ce rapport. Par exemple, puisque « corps » n'exprime pas plusieurs choses, pas plus que « qui se meut le plus aisément vers la région du haut », ni plus que le tout composé de ces deux éléments, ce serait pour le feu un propre correctement posé sous ce rapport que « corps qui se meut le plus aisément vers la région du haut ».

[15] Ensuite, pour réfuter, voir s'il ne se trouve pas que ce dont on donne le propre se dit en plusieurs sens, et que l'on n'a pas déterminé duquel d'entre eux l'on assigne le propre ; car alors, le propre ne sera pas correctement donné. Pour quelles raisons, cela n'est pas difficile à voir après ce qui a été dit auparavant ; car les mêmes conséquences s'ensuivent nécessairement. Par exemple, puisque « la [20] science de

ceci » a plusieurs significations (à savoir le fait que ceci possède la science, le fait que ceci fasse usage de la science, le fait que de ceci il y ait science, le fait que de ceci il soit fait usage de science), un propre de « la science de ceci » ne saurait être correctement donné, si l'on n'a pas déterminé de laquelle de ces significations l'on assigne le propre. Pour établir, en revanche, voir si, loin que le sujet dont [25] on assigne le propre se dise de plusieurs manières, il est bien unique et simple ; car alors, le propre sera correctement posé sous ce rapport. Par exemple, puisque « homme » se dit en un seul sens, ce serait un propre correctement posé de l'homme sous ce rapport que « animal sociable par nature ».

Ensuite, pour réfuter, voir s'il ne se trouve pas que la même chose a été dite plusieurs fois [30] dans le propre ; car souvent c'est ce que l'on fait sans s'en apercevoir, dans les propres comme dans les définitions. Le propre affecté de ce défaut ne sera pas correctement posé : car ce qui est dit plusieurs fois trouble l'auditeur. Il est donc inévitable que le propre devienne peu clair, et outre cela, on a l'air de tomber dans le verbiage. Il arrivera [35] de deux manières que l'on dise plusieurs fois la même chose : d'une première manière, lorsqu'on emploie plusieurs fois le même mot, par exemple si l'on donnait comme propre du feu « le corps le plus subtil des corps » (celui qui parle ainsi, en effet, a dit plusieurs fois « corps ») ; d'une deuxième manière, si l'on substitue aux mots leurs définitions, par exemple si [130b] l'on donnait comme propre de la terre « substance qui, de tous les corps, se porte par nature le plus vers la région du bas », et si l'on substituait ensuite, à « corps », « substance de telle sorte » ; car c'est une seule et même chose que « corps » et « substance de telle sorte » ; de fait, celui qui parle ainsi aura dit plusieurs fois « substance ». De sorte qu'aucun des deux propres ne serait alors correctement posé. Pour établir, en revanche, voir si l'on veille bien à n'utiliser aucun mot identique plusieurs fois ; car alors le propre sera correctement donné sous ce rapport. Par exemple, puisqu'en disant comme propre de l'homme « animal capable de recevoir la science », on n'a pas utilisé plusieurs fois le même mot, sous ce rapport [10] le propre de l'homme aurait été correctement donné.

Ensuite, pour réfuter, voir s'il ne se trouve pas que l'on a donné dans le propre quelque chose qui est le cas pour toutes choses. En effet, ce qui ne sépare pas le sujet d'un certain nombre de choses sera inutile ; ce qui est dit dans les propres doit séparer, de même que ce qui l'est dans les définitions. Le propre ne sera donc pas correctement [15] posé. Par exemple, puisqu'en assignant comme propre de la science « représentation inébranlable par raison, parce qu'elle est quelque chose d'un », on a utilisé dans le propre quelque chose de tel qu'il est le cas pour toutes choses (à savoir « un »), le propre de la science ne

saurait être correctement posé. Pour établir, en revanche, voir si, loin d'utiliser aucun terme commun, on a bien utilisé un terme qui sépare le sujet par rapport à quelque chose ; car alors le propre sera correctement posé [20] sous ce rapport. Par exemple, puisqu'en disant comme propre de l'animal « avoir une âme », on n'a utilisé aucun terme commun, ce serait sous ce rapport un propre correctement posé de l'animal que « avoir une âme ».

Ensuite, pour réfuter, voir s'il ne se trouve pas que l'on donne plusieurs propres de la même chose, sans préciser que l'on en assigne plusieurs ; car alors, le propre ne sera pas correctement [25] posé. De même en effet que, dans les définitions non plus, rien ne doit être surajouté à la formule qui manifeste l'essence, de même, dans les propres, il ne faut rien donner en plus de la formule qui rend propre ce que l'on a dit ; car un tel supplément est inutile. Par exemple, puisqu'en disant comme propre du feu « corps le plus subtil et le plus [30] léger », on a donné plusieurs propres (puisque c'est du feu seul qu'il est vrai de dire l'un et l'autre), ce ne serait pas un propre correctement posé du feu que « corps le plus subtil et le plus léger ». Pour établir, en revanche, voir si l'on a bien veillé à ne pas donner plusieurs propres de la même chose, mais seulement un ; car alors le propre sera correctement posé sous ce rapport. Par exemple, puisqu'en [35] disant comme propre du liquide « corps qui se laisse amener à prendre n'importe quelle forme », un seul propre a été donné, et non plusieurs, sous ce rapport le propre du liquide serait correctement posé.

Lieux du propre correctement formulé (suite)

Ensuite, pour réfuter, voir s'il ne se trouve pas que l'on a fait un usage additionnel de cela même dont on donne le propre, ou de l'une quelconque des choses qui lui sont subordonnées ; car alors [131a] le propre ne sera pas correctement posé. Le propre se donne en effet en vue d'apprendre ; or une chose est aussi mal connue qu'elle-même, et l'une quelconque des choses qui lui sont subordonnées lui est postérieure ; elle n'est donc pas mieux connue qu'elle. De sorte que ces procédés ne font rien apprendre de plus. Par exemple, puisqu'en disant comme propre de l'animal « substance dont [5] une espèce est l'homme », on a fait un usage additionnel de l'une des choses qui sont subordonnées au sujet, le propre ne saurait être correctement posé. Pour établir, voir si l'on veille bien à ne pas utiliser le sujet lui-même, ni aucune des choses qui lui sont subordonnées ; car alors le propre sera correctement posé sous ce rapport. Par exemple, puisqu'en assignant comme propre de l'animal « composé d'âme et de corps », l'on n'a fait un usage additionnel ni du sujet lui-même, ni d'aucune des choses qui lui [10] sont subordonnées, on aurait donné correctement sous ce rapport le propre de l'animal.

De la même façon, il faut examiner aussi les autres choses qui ne font pas mieux connaître le sujet. Pour réfuter, voir s'il ne se trouve pas que l'on a fait un usage additionnel d'un opposé, ou d'une façon générale d'un terme simultanément par [15] nature, ou d'un terme postérieur ; car alors le propre ne sera pas correctement posé. En effet, l'opposé est simultanément par nature à son opposé ; et ce qui est simultanément par nature, de même que ce qui est postérieur, ne fait pas mieux connaître. Par exemple, puisqu'en disant comme propre du bien « ce qui est le plus opposé au mal », on a fait un usage additionnel de

l'opposé du bien, [20] le propre ne saurait avoir été correctement donné. Pour établir, en revanche, voir si l'on a bien veillé à ne pas faire un usage additionnel d'un opposé, ni d'une façon générale d'un terme simultané par nature, ni d'un terme postérieur ; car alors le propre aura été correctement donné sous ce rapport. Par exemple, puisqu'en assignant comme propre de la science « la représentation la plus crédible », l'on n'a fait un usage additionnel d'aucun opposé, ni d'aucun terme simultané par nature, ni d'aucun terme [25] postérieur, le propre de la science serait correctement posé sous ce rapport.

Ensuite, pour réfuter, voir s'il ne se trouve pas que l'on a donné comme propre quelque chose qui n'accompagne pas toujours le sujet, mais qui parfois cesse de lui être propre ; car alors le propre ne sera pas correctement dit. En effet, alors, si nous [30] saisissons qu'il est le cas pour tel sujet, le nom ne sera pas nécessairement vrai de ce sujet, et s'il est saisi comme n'étant pas le cas pour tel sujet, le nom ne sera pas nécessairement non dit de ce sujet. Outre cela, au moment où le propre a été donné, on ne verra même pas clairement s'il est le cas pour son sujet, puisqu'il est de nature à faire défaut. Le propre sera donc [35] peu clair. Par exemple, puisqu'en assignant comme propre de l'animal « se mouvoir [parfois et s'immobiliser] », le propre que l'on a donné est de type à cesser parfois d'être propre, le propre ne saurait alors être correctement posé. Pour établir, en revanche, voir si l'on a bien donné comme propre quelque chose qui est nécessairement toujours pour le sujet ; car alors [131b] le propre sera correctement posé sous ce rapport. Par exemple, puisqu'en assignant comme propre de l'excellence « ce qui rend vertueux son possesseur », on a donné comme propre ce qui accompagne toujours son sujet, le propre de l'excellence aurait été sous ce rapport correctement donné.

[5] Ensuite, pour réfuter, voir s'il ne se trouve pas que, tout en donnant un propre qui vaut pour le moment présent, l'on n'a pas précisé que l'on donne un propre qui vaut pour le moment présent ; car alors, le propre ne sera pas correctement posé. Tout d'abord, en effet, tout ce qui s'écarte de l'habitude a besoin de précisions complémentaires ; or, la plupart du temps, tout le monde a l'habitude de donner comme propre ce qui accompagne toujours le sujet. En second lieu, [10] celui qui ne fournit pas de précisions ne fait pas voir clairement si le propre qu'il a voulu assigner est ce qui est propre au moment présent ; il ne faut donc pas offrir ce prétexte à la critique. Par exemple, puisqu'en assignant comme propre de tel homme « être assis en compagnie de tel homme », le propre que l'on assigne vaut pour le moment présent, le propre ne saurait avoir été correctement donné, puisqu'on l'a dit sans fournir de précisions. Pour établir, en revanche, voir si, [15] en donnant le propre qui vaut pour le moment présent, on l'a bien assigné en précisant que l'on met le propre qui

vaut pour le moment présent ; car alors, le propre sera correctement posé sous ce rapport. Par exemple, puisqu'en disant comme propre de tel homme « se promener maintenant », on l'a assigné avec la détermination adéquate, ce serait un propre correctement posé.

Ensuite, pour réfuter, voir s'il ne se trouve pas que le propre que l'on a donné [20] est de telle nature que le fait qu'il est le cas pour son sujet n'est pas manifeste autrement que par la sensation ; car alors, le propre ne sera pas correctement posé. En effet, tout ce qui est sensible, une fois sorti du champ de la sensation, cesse d'être évident : car on ne voit plus clairement s'il est encore le cas, du fait qu'il n'est connu que par sensation. Ceci sera vrai dans le cas des prédicats qui n'accompagnent pas leur sujet nécessairement toujours. [25] Par exemple, puisqu'en assignant comme propre du Soleil « l'astre le plus brillant passant au-dessus de la Terre », on a utilisé dans le propre ceci, « passer au-dessus de la Terre », qui est de nature à n'être connu que par la sensation, le propre du Soleil ne saurait donc avoir été correctement donné ; car il ne sera pas évident, quand le Soleil se couche, s'il passe au-dessus de la Terre, puisque la sensation [30] nous fait alors défaut. Pour établir, en revanche, voir si l'on a bien donné un propre de telle nature que ce n'est pas par la sensation qu'il est manifeste, ou bien que, tout en étant sensible, il est évident qu'il est nécessairement le cas pour son sujet ; car alors, sous ce rapport le propre sera correctement posé. Par exemple, puisqu'en assignant comme propre de la surface « ce qui, à titre premier, est coloré », on a certes fait un usage complémentaire de quelque chose de sensible, [35] à savoir « être coloré », mais qui est de telle nature qu'il est manifeste qu'il est toujours le cas pour son sujet, le propre de la surface serait sous ce rapport correctement donné.

Ensuite, pour réfuter, voir s'il ne se trouve pas que l'on a donné la définition comme propre ; car alors, le propre ne sera pas correctement posé ; en effet, il ne faut pas que [132a] le propre exprime l'essentiel de l'essence. Par exemple, puisqu'en disant comme propre de l'homme « animal terrestre bipède », on a donné comme propre de l'homme quelque chose qui signifie l'essentiel de son essence, le propre de l'homme ne saurait être correctement donné. Pour établir, en revanche, voir si le propre qui a été donné est bien contre-prédiqué, [5] tout en n'exprimant pas l'essentiel de l'essence ; car alors, sous ce rapport, le propre aura été correctement donné. Par exemple, puisqu'en assignant comme propre de l'homme « animal sociable par nature », on a donné le propre comme contre-prédiqué, mais n'exprimant pas l'essentiel de l'essence, le propre de l'homme aurait été sous ce rapport correctement donné.

[10] Ensuite, pour réfuter, voir s'il ne se trouve pas que l'on a donné le propre sans placer le sujet dans son essence. Il faut en effet,

dans les propres comme dans les définitions, qu'en premier soit donné le genre, et qu'ensuite seulement le reste y soit accroché en sus, c'est-à-dire vienne opérer la séparation. De sorte que le propre qui n'est pas posé de cette façon ne saurait être correctement donné. Par exemple, [15] puisqu'en disant comme propre de l'animal « avoir une âme », on n'a pas placé l'animal dans son essence, le propre de l'animal ne saurait être correctement posé. Pour établir, en revanche, voir si l'on a bien placé dans son essence ce dont on donne le propre, avant d'y attacher le reste en sus ; car alors, sous ce rapport, [20] le propre aura été correctement donné. Par exemple, puisqu'en assignant comme propre de l'homme « animal capable de recevoir la science », on a donné le propre en plaçant le sujet dans son essence, sous ce rapport le propre de l'homme serait correctement posé.

Lieux du propre comme tel

Pour voir si le propre a été donné correctement, voilà donc les procédés par lesquels il faut mener l'examen. Maintenant, pour voir si ce qui a été dit est un propre comme tel ou non, voici ceux à partir desquels il faut observer la situation (en effet, quant aux lieux qui établissent purement et simplement [25] que le propre a été posé correctement, ce seront les mêmes que ceux qui produisent un propre comme tel ; c'est donc au sein de ces derniers qu'ils seront mentionnés).

Tout d'abord, donc, pour réfuter, regarder chaque cas particulier de ce dont on a donné le propre, pour voir s'il ne se trouve pas, soit qu'il n'est le cas pour aucun d'entre eux, soit que ce n'est pas sous ce rapport qu'il s'en dit avec vérité, [soit qu'il n'est pas propre de chacun d'eux [30] sous le rapport de ce dont on a donné le propre] ; car alors, ce qui est posé comme étant un propre ne sera pas un propre. Par exemple, puisque « ne pouvant être induit en erreur par raison » n'est pas vrai du géomètre (car le géomètre se laisse induire en erreur dans les cas de pseudographie¹), ce ne serait pas un propre du savant que « n'être pas induit en erreur par raison ». Pour établir [35], en revanche, voir si la formule se dit bien avec vérité de tous les cas particuliers, et si elle s'en dit bien avec vérité sous ce rapport ; car alors, ce qui a été posé comme n'étant pas un propre sera un propre. Par exemple, puisque [132b] « animal capable de recevoir la science » est vrai de tout homme, et l'est en tant qu'il est homme, ce serait un propre de l'homme que « animal capable de recevoir la science ». [Ce lieu est celui qui consiste à voir, quand on réfute, s'il ne se trouve pas que la formule n'est pas vraie de ce dont le nom est vrai, et que [5] le nom n'est pas vrai de ce dont la formule est vraie ; et

quand on établit, à voir si la formule se prédique bien de ce dont le nom se prédique, et si le nom se prédique bien de ce dont la formule se prédique.]

Ensuite, pour réfuter, voir s'il ne se trouve pas que la formule ne se dit pas également de ce dont le nom se dit, et que le nom ne se dit pas également de ce dont la formule se dit ; [10] car alors, ce qui est posé comme étant un propre ne sera pas un propre. Par exemple, puisque « animal ayant part à la science » est vrai de Dieu, alors que « homme » ne se prédique pas de Dieu, « animal ayant part à la science » ne saurait être un propre de l'homme. Pour établir, en revanche, voir si le nom se prédique bien également de ce dont la formule se prédique, et si la formule se prédique bien également de ce dont le nom [15] se prédique ; car alors, ce qui est posé comme n'étant pas un propre sera un propre. Par exemple, puisque « animal » est vrai de ce dont « avoir une âme » est vrai, et que « avoir une âme » est vrai de ce dont « animal » est vrai, « avoir une âme » serait bien un propre de l'animal.

Ensuite, pour réfuter, voir s'il ne se trouve pas que l'on a donné le sujet comme propre [20] de ce qui est dit dans ce sujet ; car alors, ce qui est posé comme un propre ne sera pas un propre. Par exemple, puisque celui qui donne « feu » comme propre du corps composé des particules les plus fines a donné le sujet comme propre de ce qui est prédiqué de lui, « feu » ne saurait être propre du « corps composé [25] des particules les plus fines ». La raison pour laquelle le sujet ne sera pas un propre de ce qui est dans ce sujet, c'est que la même chose sera alors propre de plusieurs choses spécifiquement différentes. En effet, pour la même chose, plusieurs choses spécifiquement différentes sont le cas, qui ne se disent que de lui, et le sujet sera propre d'elles toutes, si l'on pose le propre de cette façon. Pour établir, en revanche, voir si l'on a bien donné ce qui est dans le sujet comme propre de ce sujet ; [30] car alors, ce qui est posé comme n'étant pas un propre sera un propre, pourvu qu'il soit prédiqué de lui seul, et à la façon dont le propre a été dit. Par exemple, puisqu'en disant comme propre de la terre « corps spécifiquement le plus lourd », on a donné du sujet le propre qui se dit de la chose seule, et à la façon dont le propre est prédiqué, le propre de la terre serait posé comme il le faut.

[35] Ensuite, pour réfuter, voir s'il ne se trouve pas que l'on a donné le propre par participation ; car alors, ce qui est posé comme étant un propre ne sera pas un propre. En effet, ce qui est le cas [133a] par participation contribue à l'être du sujet ; mais un tel attribut serait une différence se disant d'une certaine espèce unique. Par exemple, puisqu'en disant comme propre de l'homme « terrestre bipède », on a donné le propre par participation, ce ne saurait être un propre de l'homme que [5] « terrestre bipède ». Pour établir, en

revanche, voir si l'on a bien évité de donner un propre par participation et rendant manifeste l'être, alors que la chose en est contre-prédiquée ; car alors, ce qui a été posé comme n'étant pas un propre sera un propre. Par exemple, puisqu'en assignant comme propre de l'animal « doté par nature de la sensation », on n'a pas donné un propre par participation, ni un propre rendant manifeste l'être du sujet, alors que la chose en est contre-prédiquée, ce serait bien un propre de l'animal que « doté [10] par nature de la sensation ».

Ensuite, pour réfuter, voir s'il ne se trouve pas qu'il est possible que le propre ne soit pas le cas en même temps que le nom, mais soit plus tard, soit plus tôt que lui ; car alors, ce qui a été posé comme étant un propre ne sera pas un propre (il ne le sera soit jamais, soit pas toujours). [15] Par exemple, puisqu'il est possible que « traverser la place publique à pied » ait été le cas pour quelqu'un aussi bien plus tôt que plus tard que « homme », « traverser la place publique à pied » ne saurait être un propre de l'homme (soit jamais, soit pas toujours). Pour établir, en revanche, voir si le propre est bien toujours nécessairement le cas en même temps, sans être définition ni différence ; car alors, ce qui est posé comme n'étant pas un propre [20] sera un propre. Par exemple, puisque « animal capable de recevoir la science » est toujours nécessairement le cas en même temps que « homme », tout en n'étant ni différence ni définition ; « animal capable de recevoir la science » serait donc bien un propre de l'homme.

Ensuite, pour réfuter, voir s'il ne se trouve pas que la même chose n'est pas un propre des mêmes choses, en tant qu'elles sont les mêmes [25] ; car alors, ce qui est posé comme étant un propre ne sera pas un propre. Par exemple, puisque « paraître bon à certains » n'est pas un propre de ce qui est à rechercher, « paraître bon à certains » ne saurait être un propre de ce qui est à choisir ; car c'est la même chose que ce qui est à rechercher et ce qui est à choisir. Pour établir, en revanche, voir si la même chose est bien un propre de la même chose, en tant qu'elle est la même ; car alors, [30] ce qui est posé comme n'étant pas un propre sera un propre. Par exemple, puisque l'on dit que « avoir une âme tripartite » est un propre de l'homme, en tant qu'il est un homme, « avoir une âme tripartite » serait un propre du mortel, en tant qu'il est un mortel². Ce lieu est également utile dans le cas de l'accident ; car pour les mêmes choses, en tant qu'elles sont les mêmes, les mêmes choses doivent être le cas ou ne pas l'être.

[35] Ensuite, pour réfuter, voir s'il ne se trouve pas que ce n'est pas toujours une chose spécifiquement identique qui est le propre de choses spécifiquement identiques ; car alors, ce qui est posé comme étant un [133b] propre du sujet indiqué n'en sera pas un propre. Par exemple, puisque l'homme et le cheval sont spécifiquement identiques,

mais que « s'immobiliser de soi-même » n'est pas [toujours] un propre du cheval, « se mouvoir de soi-même » ne saurait être un propre de l'homme ; car se mouvoir et s'immobiliser de soi-même sont spécifiquement identiques, [5] en tant qu'à l'animal il est possible qu'appartienne chacun de ces deux <prédicats>. Pour établir, en revanche, voir si une chose toujours identique est bien propre aux choses spécifiquement identiques ; car alors, ce qui est posé comme n'étant pas un propre sera un propre. Par exemple, puisque « être terrestre bipède » est un propre de l'homme, « être ailé bipède » serait bien un propre de l'oiseau ; en effet, tous ces termes sont spécifiquement identiques, [10] les uns en tant qu'ils sont des espèces subordonnées au même genre, étant subordonnés à « animal », les autres en tant qu'ils sont des différences du genre « animal ». Mais ce lieu est faux lorsque l'un des termes indiqués est le cas pour une certaine espèce unique, alors que l'autre l'est pour plusieurs, comme « terrestre quadrupède ».

[15] Puisque « même » et « autre » se disent en plusieurs sens, c'est toute une affaire, face à qui le prend de manière sophistique, de donner le propre d'un seul et unique sujet ; car ce qui est le cas pour quelque chose qui a quelque chose pour accident sera aussi le cas pour l'accident, si l'on prend celui-ci avec ce dont il est l'accident. Par exemple, ce qui est le cas pour « homme » sera aussi le cas pour « homme blanc », [20] si l'homme est blanc ; et ce qui est le cas pour « homme blanc » sera aussi le cas pour « homme ». Et l'on pourrait ainsi incriminer la plupart des propres, en faisant une différence entre le sujet pris en lui-même et le sujet pris avec son accident, en disant par exemple qu'autre chose est « homme », autre chose « homme blanc ». En outre, [25] on pourrait faire une différence entre une possession et ce qui se dit selon une possession. En effet, ce qui est le cas pour la possession sera aussi le cas pour ce qui se dit selon cette possession ; et ce qui est le cas pour ce qui se dit selon une possession sera aussi le cas pour cette possession. Par exemple, puisque le savant est dit être disposé selon la science, ce ne serait pas un propre de la science que « inébranlable [30] par raison » ; car le savant aussi sera inébranlable par raison. Pour établir, en revanche, il faut dire qu'il n'y a pas de différence³ pure et simple entre ce qui a un accident et cet accident pris avec ce dont il est l'accident, mais qu'on les dit autres du fait qu'être est pour eux différent : de fait, « être homme » n'est pas pour un homme la même chose [35] que « être un homme blanc » pour un homme blanc. En outre, il faut considérer les choses à partir des inflexions, en disant que [134a] le savant ne sera pas non plus ce qui est inébranlable par raison, mais *celui* qui est inébranlable par raison ; et que la science ne sera pas non plus *ce* qui est inébranlable par raison, mais *celle* qui est inébranlable par raison ; en effet, face à

qui soulève toutes les objections, il faut en effet résister de toutes les manières.

Lieux du propre comme tel (suite)

[5] Ensuite, pour réfuter, voir s'il ne se trouve pas qu'en voulant donner comme propre ce qui est le cas par nature, on l'assigne, par l'expression verbale, de telle manière que l'on signifie ce qui est le cas toujours ; car alors, ce qui est posé comme un propre paraîtrait ébranlé. Par exemple, puisqu'en disant comme propre de l'homme « bipède », on veut donner ce qui est le cas par nature, mais que l'on signifie [10] par l'expression verbale ce qui est le cas toujours, « bipède » ne serait pas un propre de l'homme ; car il n'est pas vrai que tout homme soit en possession de deux pieds. Pour établir, en revanche, voir si, voulant donner comme propre ce qui est le cas par nature, on le signifie bien de cette manière par l'expression verbale ; car alors, le propre ne sera pas ébranlé sous ce rapport. Par exemple, puisqu'en donnant comme propre de l'homme [15] « animal capable de recevoir la science », à la fois on veut donner un propre qui est le cas par nature, et qu'on le signifie par l'expression verbale, on ne saurait ébranler le propre sous ce rapport, en prétendant que « animal capable de recevoir la science » n'est pas un propre de l'homme.

En outre, pour toutes les choses qui se disent telles ou telles en fonction de quelque chose d'autre qui l'est à titre premier, ou qui se disent elles-mêmes telles ou telles à titre premier, c'est toute une affaire de donner le propre des choses de ce type ; [20] car si tu donnes un propre de ce qui se dit tel en fonction de quelque chose d'autre, ce propre sera vrai aussi de ce qui se dit tel à titre premier ; et si tu assignes un propre de ce qui se dit tel en premier, ce propre sera aussi prédicat de ce qui se dit tel en fonction de quelque chose d'autre. Par exemple, si l'on donne « être coloré » comme propre de la surface, « être coloré » sera également vrai du corps ; et si on le donne comme

propre du corps, il sera également prédicat de la surface. [25] Si bien que l'on n'aura pas : ce dont la formule est vraie, le nom aussi sera vrai.

Il arrive à certains des propres qu'une faute soit fréquemment commise, du fait que l'on ne précise pas de quelle façon et de quelles choses on assigne le propre. Tout le monde, en effet, entreprend de donner le propre en donnant, soit ce qui est le cas par nature, comme, pour l'homme, « bipède » ; [30] soit ce qui est en fait le cas, comme, pour tel homme, « avoir quatre doigts » ; soit spécifiquement, comme, pour le feu, « composé des particules les plus fines » ; soit purement et simplement, comme, pour l'animal, « vivre » ; soit en fonction de quelque chose d'autre, comme, pour l'âme, « prudent » ; soit à titre premier, comme, pour la partie raisonnable, « prudent » ; soit du fait que le sujet possède quelque chose, comme, pour le savant, [35] « inébranlable par raison » (car rien d'autre ne sera quelqu'un d'inébranlable par raison sinon du fait qu'il possède quelque chose) ; soit du fait que le sujet est possédé par quelque chose, comme, [134b] pour la science, « être quelque chose d'inébranlable par raison » ; soit du fait que le sujet est participé par quelque chose, comme, pour l'animal, « sentir » (sentir, en effet, quelque chose d'autre le fait aussi, par exemple l'homme ; mais il ne sent qu'autant qu'il participe de l'animal) ; soit du fait que le sujet participe de quelque chose, comme, pour tel animal, « vivre ».

[5] Si donc l'on n'ajoute pas « par nature », on commet une faute, puisque ce qui est le cas par nature peut ne pas être le cas pour ce pour quoi il est le cas par nature, par exemple, pour l'homme, « posséder deux pieds ». De même si l'on ne précise pas que l'on donne pour propre ce qui est en fait le cas, parce que ce prédicat ne sera pas tel qu'il soit le cas pour ce sujet-là, comme le fait que l'homme a quatre doigts. [10] De même si l'on n'indique pas que l'on assigne le propre à titre premier ou en fonction de quelque chose d'autre, parce que alors le nom ne sera pas vrai de ce dont la formule est vraie, par exemple « être coloré », qu'on le donne comme propre de la surface ou comme propre du corps. De même si l'on ne dit pas à l'avance que l'on a donné le propre soit du fait que le sujet possède quelque chose, soit du fait qu'il est possédé par quelque chose, parce que alors il n'est pas propre : [15] en effet, si l'on donne le propre du fait que le sujet est possédé par quelque chose, il sera aussi le cas pour le sujet qui possède ce quelque chose ; et si on le donne du fait que le sujet possède quelque chose, il le sera aussi pour le sujet qui est possédé par ce quelque chose ; par exemple, « inébranlable par raison », assigné comme propre de la science, ou du savant. De même si l'on n'indique pas en sus que l'on donne le propre du fait que le sujet participe de quelque chose ou du fait qu'il est participé par quelque chose, parce

que alors le propre sera aussi le cas pour certaines autres choses : si en effet on le [20] donne du fait que le sujet est participé par quelque chose, il le sera pour ses participants ; et si on le donne du fait qu'il participe de quelque chose, il le sera pour ses participés ; par exemple, si l'on assignait « vivre » comme propre de tel animal, ou de l'animal. De même si l'on n'a pas déterminé de façon explicite « spécifiquement », parce que alors, le propre sera le cas pour une seule des choses qui tombent sous ce dont on assigne le propre ; en effet, un propre donné au superlatif n'est le cas que pour une seule de ces choses, par exemple, pour le feu, [25] « ce qu'il y a de plus léger ». Mais parfois aussi, même en ajoutant « spécifiquement », on commet une erreur. Encore faudra-t-il, en effet, qu'il n'y ait qu'une seule espèce des choses dont on parle, lorsqu'on ajoute « spécifiquement » ; or c'est ce qui, dans certains cas, n'arrive pas, comme précisément dans le cas du feu. Il n'y a pas, en effet, une seule espèce de feu : spécifiquement autres sont la braise, la flamme et la lumière, bien que chacune d'elles soit du [30] feu. La raison pour laquelle il ne faut pas, lorsque l'on ajoute « spécifiquement », qu'il y ait plus d'une espèce de ce dont on parle, c'est qu'alors le propre mentionné sera plus le cas pour certaines espèces, et moins pour d'autres, comme, dans le cas du feu, « composé des particules les plus fines » ; car la lumière a des particules plus fines que la braise et que la flamme. Or c'est là ce qui ne doit pas arriver, à moins que le [35] nom lui aussi ne se prédique davantage de ce dont la formule est davantage vraie ; sinon, le nom ne sera pas davantage le cas pour ce pour quoi la formule [135a] est davantage le cas. Outre cela, il s'ensuivra qu'il y aura identité entre le propre du sujet pris purement et simplement et celui de ce qui est davantage tel au sein du sujet pris purement et simplement, comme il en va de « composé des particules les plus fines » dans le cas du feu ; en effet, ce même terme sera aussi un propre de la lumière, [5] puisque la lumière est composée des particules les plus fines. Donc, si c'est quelqu'un d'autre qui donne le propre de cette manière, il faut l'attaquer ; mais pour soi-même, il ne faut pas donner prise à cette objection, mais bien préciser, dès le moment où l'on assigne le propre, de quelle manière on assigne ce propre.

Ensuite, pour réfuter, voir s'il ne se trouve pas que l'on a assigné la chose comme propre d'elle-même ; [10] car alors, ce qui est posé comme étant un propre ne sera pas un propre. En effet, tout fait voir son propre être, et ce qui fait voir l'être n'est pas un propre, mais une définition. Par exemple, puisqu'en disant que « seyant » est un propre du beau, on a donné la chose comme propre d'elle-même (car « beau » et « seyant » sont une seule et même chose), « seyant » ne saurait être un propre du beau. Pour établir, en revanche, voir [15] si l'on a bien

évité de donner la chose comme propre d'elle-même, tout en assignant comme propre quelque chose qui se contre-prédique ; car alors, ce qui est posé comme n'étant pas un propre sera un propre. Par exemple, puisqu'en assignant comme propre de l'animal « substance animée », on n'a pas assigné la chose comme propre d'elle-même, tout en donnant comme propre quelque chose qui se contre-prédique, ce serait bien un propre de l'animal que « substance animée ».

[20] Ensuite, dans le cas des homéomères, pour réfuter, il faut examiner s'il ne se trouve pas que le propre du tout n'est pas vrai de la partie, ou si celui de la partie ne se dit pas de la totalité ; car alors, ce qui est posé comme étant un propre ne sera pas un propre. Il arrive dans certains cas que cela se produise : en effet, dans le cas des homéomères, [25] on pourrait donner le propre tantôt en ayant la totalité en vue, tantôt en s'arrêtant soi-même sur ce qui se dit au niveau de la partie. Mais d'aucune de ces manières on n'aura donné le propre de façon correcte. Par exemple, dans le cas de la totalité, puisqu'en disant comme propre de la mer « la plus grande masse d'eau salée », on a assigné le propre d'un homéomère, mais on a donné un propre tel [30] qu'il n'est pas vrai de la partie (en effet, une certaine mer n'est pas la plus grande masse d'eau salée), ce ne saurait être un propre de la mer que « la plus grande masse d'eau salée ». Dans le cas de la partie, puisqu'en assignant comme propre de l'air « respirable », on a dit le propre d'un homéomère, mais on a donné un propre tel qu'il est vrai d'un certain air, [35] mais qu'il ne se dit pas de la totalité (en effet, cette totalité n'est pas respirable), ce ne saurait être un propre de l'air que « respirable ». [135b] Pour établir, en revanche, voir si le propre est bien vrai de chacune des < parties > homéomères, tout en étant leur propre en fonction de la totalité ; car alors, ce qui est posé comme n'étant pas un propre sera un propre ; par exemple, puisque « se porter naturellement vers le bas » est vrai de toute terre, [5] et que c'est le propre d'une certaine terre en fonction de la terre, ce serait bien un propre de la terre que « se porter naturellement vers le bas ».

Lieux du propre comme tel (suite) : lieux des opposés

Ensuite, il faut conduire l'examen à partir des opposés, et tout d'abord à partir des contraires : pour réfuter, en regardant s'il ne se trouve pas que le contraire n'est pas un propre du contraire ; car alors, le contraire ne sera pas non plus un propre du contraire. [10] Par exemple, puisque l'injustice est contraire à la justice, et que le pire est contraire au meilleur, mais que « le meilleur » n'est pas un propre de la justice, ce ne saurait être un propre de l'injustice que « le pire ». Pour établir, en revanche, voir si le contraire est bien un propre du contraire ; car alors, le contraire sera aussi un propre du contraire. Par exemple, puisque [15] le mal est contraire au bien, et que ce qui est à éviter est contraire à ce qui est à choisir, et que c'est un propre du bien que « ce qui est à choisir », ce serait un propre du mal que « ce qui est à éviter ».

En second lieu, partir des relatifs : pour réfuter, voir s'il ne se trouve pas que le relatif n'est pas un propre du relatif ; le relatif ne sera pas non plus un propre du relatif. Par exemple, puisque le double se dit relativement à la [20] moitié, et que ce qui excède se dit relativement à ce qui est excédé, mais que « ce qui excède » n'est pas un propre du double, « ce qui est excédé » ne saurait être un propre de la moitié. Pour établir, en revanche, voir si le relatif est bien un propre du relatif ; car alors, le relatif sera bien un propre du relatif. Par exemple, puisque le double se dit relativement à la moitié, et que le rapport de 2 à 1 se dit relativement au rapport de 1 à 2, et que c'est bien un propre du double que [25] « comme 2 par rapport à 1 », ce serait bien un propre de la moitié que « comme 1 par rapport à 2 ».

En troisième lieu, pour réfuter, voir s'il ne se trouve pas qu'une

expression de type possessif n'est pas un propre de la possession ; car alors, l'expression de type privatif ne sera pas non plus un propre de la privation. Voir aussi s'il ne se trouve pas qu'une expression de type privatif [30] n'est pas un propre de la privation ; car alors l'expression de type possessif ne sera pas non plus un propre de la possession. Par exemple, puisqu'on ne dit pas que c'est un propre de la surdité qu'« être une absence de sensation », ce ne serait pas non plus un propre de l'audition qu'« être une sensation ». Pour établir, en revanche, voir si une expression de type possessif est bien un propre de la possession ; car alors, [35] l'expression de type privatif sera aussi un propre de la privation. Et si une expression de type privatif est bien un propre de la privation, l'expression de type possessif [136a] sera aussi un propre de la possession. Par exemple, puisque c'est un propre de la vue que « voir », en tant que nous possédons la vue, ce serait bien un propre de la cécité que « ne pas voir », en tant que nous ne possédons pas la vue que nous possédons par nature.

[5] Ensuite, partir des termes affirmatifs et négatifs, et tout d'abord en partant des prédicats eux-mêmes ; mais ce lieu n'est utile que pour réfuter. Par exemple, voir s'il ne se trouve pas qu'un terme affirmatif ou une expression de type affirmatif sont un propre du sujet ; car alors, ni le terme négatif ni l'expression de type négatif n'en seront un propre. Et si [10] un terme négatif ou une expression de type négatif en sont un propre, ni le terme affirmatif ni l'expression de type affirmatif n'en seront un propre. Par exemple, puisque c'est un propre de l'animal que « animé », ce ne saurait être un propre de l'animal que « non animé ».

En second lieu, partir à la fois des prédicats affirmés ou niés [15] et des sujets dont ils sont affirmés ou niés ; pour réfuter, d'abord, voir s'il ne se trouve pas que le terme positif n'est pas un propre du terme affirmatif ; car alors, le terme négatif ne sera pas non plus un propre du terme négatif. Et si le terme négatif n'est pas un propre du terme négatif, le terme positif ne sera pas non plus un propre du terme positif. Par exemple, puisque « animal » n'est pas un propre de l'homme, [20] ce ne saurait être un propre du non-homme que « non-animal » ; et s'il semblerait que « non-animal » n'est pas un propre du non-homme, « animal » ne sera pas non plus un propre de l'homme. Pour établir, en revanche, voir si le terme positif est bien un propre du terme positif ; car alors, le terme négatif sera un propre du terme négatif. Et si le terme négatif est bien un propre du [25] terme négatif, le terme positif sera lui aussi un propre du terme positif. Par exemple, puisque « ne pas vivre » est un propre du non-animal, ce serait un propre de l'animal que « vivre » ; et s'il semble que « vivre » soit un propre de l'animal, il semblera tout autant que « ne pas vivre » est un propre du non-animal.

En troisième lieu, partir des sujets eux-mêmes : pour réfuter, [30] d'abord, voir s'il ne se trouve pas que ce qui a été donné comme propre est propre d'un terme positif ; car alors, le même terme ne sera pas également un propre du terme négatif. Et si ce qui a été donné est un propre d'un terme négatif, il ne sera pas un propre du terme positif. Par exemple, puisque « animé » est un propre de l'animal, « animé » ne saurait être un propre du non-animal. Pour établir, en revanche, voir s'il se trouve bien que le terme donné comme propre n'est pas [35] un propre du terme positif ; il le serait alors du terme négatif. Mais ce lieu est faux : car un terme positif n'est pas un propre d'un terme négatif, ni un terme négatif un propre d'un terme positif. En effet, un terme positif n'est même absolument pas le [136b] cas pour un terme négatif, et un terme négatif est bien le cas pour un terme positif, mais il ne l'est pas à titre de propre.

Ensuite, partir des termes qui se correspondent dans une division : pour réfuter, d'abord, voir s'il ne se trouve pas qu'aucun des termes de même niveau n'est le propre d'aucun des termes restants de même niveau ; car alors, ce qui a été posé comme propre ne sera pas un propre de ce dont il est [5] posé comme propre. Par exemple, puisque « animal sensible » n'est le propre d'aucun des autres animaux, « animal intelligible » ne saurait être un propre du dieu. Pour établir, en revanche, voir si l'un ou [10] l'autre des termes restants de même niveau est bien un propre de chacun de ces termes de même niveau ; car alors, le terme restant sera bien un propre de ce dont il est posé comme n'étant pas un propre. Par exemple, puisque c'est un propre de la prudence que « être en soi par nature l'excellence de la partie raisonnable », et si l'on prend de cette façon chacune des autres excellences, ce serait un propre de la tempérance que « être en soi par nature l'excellence de la partie désidérative ».

Lieux du propre comme tel (suite) : lieux des inflexions et lieux apparentés

[15] Ensuite, partir des inflexions : pour réfuter, d'abord, voir s'il ne se trouve pas que l'inflexion n'est pas un propre de l'inflexion ; car alors, l'inflexion ne sera pas non plus un propre de l'inflexion. Par exemple, puisque « bellement » n'est pas un propre de « justement », le beau ne saurait être non plus un propre du juste. Pour établir, en revanche, voir si l'inflexion est bien [20] un propre de l'inflexion ; car alors, l'inflexion sera aussi un propre de l'inflexion. Par exemple, puisque « terrestre bipède » est un propre de « homme », ce serait un propre de « à l'homme » que l'expression « au terrestre bipède ». Mais il ne faut pas seulement faire porter sur le sujet même qui est mentionné l'examen en fonction des inflexions ; il faut aussi le faire porter sur les opposés, comme on l'a dit à propos des lieux précédemment exposés : pour réfuter, d'abord, [25] on regardera s'il ne se trouve pas que l'inflexion de l'opposé n'est pas un propre de l'inflexion de l'opposé ; car alors, l'inflexion de l'opposé ne sera pas non plus un propre de l'inflexion de l'opposé. Par exemple, puisque « bonnement » n'est pas un propre de « justement », « méchamment » ne saurait être non plus un propre de « injustement ». Pour établir, en revanche, voir si l'inflexion de l'opposé est bien un propre de [30] l'inflexion de l'opposé ; car alors, l'inflexion de l'opposé sera aussi un propre de l'inflexion de l'opposé. Par exemple, puisque « le meilleur » est bien un propre du bon, ce serait aussi un propre du mauvais que « le pire ».

Ensuite, partir des termes qui ont des relations semblables : pour réfuter, d'abord, voir s'il ne se trouve pas que ce qui a une relation semblable n'est pas un propre de ce qui a une relation semblable ; car

alors, [35] ce qui a une relation semblable ne sera pas non plus un propre de ce qui a une relation semblable. Par exemple, puisque l'architecte a, à l'égard de la production d'une maison, une relation semblable à celle qu'a le médecin à l'égard de la production de la santé, et que « produire la santé » n'est pas un propre du médecin, [137a] ce ne serait pas non plus un propre de l'architecte que « produire une maison ». Pour établir, en revanche, voir si ce qui a une relation semblable est bien un propre de ce qui a une relation semblable ; car alors, ce qui a une relation semblable sera bien un propre de ce qui a une relation semblable. Par exemple, puisque le médecin a, à l'égard de « être producteur de la santé », une relation semblable à celle qu'a le maître de gymnastique [5] à l'égard de « être producteur du tonus », et que c'est un propre du maître de gymnastique que « être producteur du tonus », ce serait un propre du médecin que « être producteur de la santé ».

Ensuite, partir des termes qui ont les mêmes relations : pour réfuter, d'abord, voir s'il ne se trouve pas que ce qui a la même relation n'est pas un propre de ce qui a la même relation ; [10] car alors, ce qui a la même relation ne sera pas non plus un propre de ce qui a la même relation. Mais si c'est un propre de ce qui a la même relation, ce ne sera pas un propre de ce dont il est posé comme étant un propre. [Par exemple, puisque la prudence a la même relation avec le beau et avec le laid, du fait qu'elle est science de chacun d'eux, et que ce n'est pas un propre de la prudence que d'être science [15] du beau, ce ne saurait être un propre de la prudence que d'être science du laid. Si maintenant c'est bien un propre de la prudence que d'être science du beau, ce ne saurait être un propre de cette même prudence que d'être science du laid.] En effet, il est impossible que le même terme soit un propre de plusieurs termes. Pour établir, en revanche, ce lieu ne sert à rien ; car ce qui a la même relation se combine d'un [20] à plusieurs.

Ensuite, pour réfuter, voir s'il ne se trouve pas que ce qui se dit sur le mode de l'être n'est pas un propre de ce qui se dit sur le mode de l'être ; car alors, cesser d'être ne sera pas un propre de ce qui se dit sur le mode de la cessation d'être, ni venir à être un propre de ce qui se dit sur le mode de la venue à l'être. Par exemple, puisque ce n'est pas un propre de l'homme [25] que d'être un animal, ce ne saurait être non plus un propre de venir à être un homme que venir à être un animal, ni un propre de cesser d'être un homme que de cesser d'être un animal. Il faut prendre les prémisses de la même façon pour passer de la venue à être à l'être et à la cessation de l'être, et pour passer de la cessation d'être à l'être et à la venue à l'être, sur le modèle de ce qui vient d'être dit [30] pour passer de l'être à la venue à l'être et à la cessation d'être. Pour établir, en revanche, voir si ce qui se range au niveau de l'être est bien un propre de ce qui se range au niveau de

l'être ; car alors, ce qui se dit sur le mode de la venue à l'être sera aussi un propre de ce qui se dit sur le mode de la venue à l'être, et ce qui se donne sur le mode de la cessation d'être sera aussi un propre de ce qui se dit sur ce même mode. Par exemple, puisque [35] c'est un propre de l'homme que d'être un « mortel », ce serait aussi un propre de la venue à être un homme que de venir à être un « mortel », et un propre de la cessation d'être un homme que de cesser d'être un « mortel ». Il faut prendre les prémisses de la même façon [137b] pour aller de la venue à être et de la cessation d'être aussi bien à l'être qu'à eux-mêmes à partir d'eux-mêmes, comme on l'a dit pour qui fait de ce lieu un usage destructif.

Ensuite, regarder du côté de l'idée de ce qui a été posé : pour réfuter, d'abord, voir s'il ne se trouve pas que le propre n'est pas le cas pour l'idée, ou qu'il ne l'est pas sous l'aspect [5] sous lequel elle est dite ce dont on a donné le propre ; car alors, ce qui est posé comme étant un propre ne sera pas un propre. Par exemple, puisque « être en repos » n'est pas le cas pour l'homme en soi en tant qu'il est homme, mais en tant qu'il est idée, ce ne saurait être un propre de l'homme que « être en repos ». Pour établir, en revanche, voir si le propre est bien le cas pour l'idée, et s'il l'est bien sous le rapport sous lequel elle est dite [10] cela même dont il a été posé que cela n'était pas un propre ; car alors, ce qui est posé comme n'étant pas un propre sera un propre. Par exemple, puisque « être composé d'âme et de corps » est le cas pour l'animal en soi, et que c'est pour lui le cas en tant qu'animal, ce serait bien un propre de l'animal que « être composé d'âme et de corps ».

Lieux du propre comme tel (suite) : lieux du plus et du moins et lieux apparentés

[15] Ensuite, partir du plus et du moins : d'abord, pour réfuter, voir s'il ne se trouve pas que « plus » n'est pas un propre de ce qui est plus ; car alors, « moins » ne sera pas non plus un propre de ce qui est moins, ni « le moins » un propre de ce qui est le moins, ni « le plus » un propre de ce qui est le plus, ni « tout court » un propre de ce qui est tout court. Par exemple, puisque « être plus coloré » n'est pas un propre de ce qui est plus corps, « être moins coloré » ne saurait être non plus un propre de ce qui est moins corps, [20] ni « être coloré » un propre du corps en général. Pour établir, en revanche, voir si « plus » est bien un propre de ce qui est plus ; car alors, « moins » sera aussi un propre de ce qui est moins, « le moins » un propre de ce qui est le moins, « le plus » un propre de ce qui est le plus, et « tout court » un propre de ce qui est tout court. Par exemple, puisque « sentir plus » est un propre du plus vivant, [25] « sentir moins » serait bien un propre du moins vivant, et aussi bien sûr « sentir le plus » un propre de ce qui est le plus vivant, « sentir le moins » un propre de ce qui est le moins vivant, et sentir tout court un propre de ce qui est vivant tout court.

Il faut aussi, bien sûr, partir de ce qui est tout court pour examiner ces divers degrés : pour réfuter, d'abord, voir s'il ne se trouve pas que « tout court » n'est pas un propre de ce qui est tout court ; car alors, « plus » ne sera pas non plus un propre de ce qui est plus, ni « moins » un propre de ce qui est moins, ni [30] « le plus » un propre de ce qui est le plus, ni « le moins » un propre de ce qui est le moins. Par exemple, puisque « vertueux » n'est pas un propre de l'homme, « plus vertueux » ne saurait être non plus un propre de ce qui est plus

homme. Pour établir, en revanche, voir si « tout court » est bien un propre de ce qui est tout court ; car alors, [35] « plus » sera lui aussi un propre de ce qui est plus, « moins » un propre de ce qui est moins, « le moins » un propre de ce qui est le moins, et « le plus » un propre de ce qui est le plus. Par exemple, puisque c'est un propre du feu que « se porter naturellement vers le haut », ce serait aussi [138a] un propre de ce qui est plus feu que « se porter naturellement davantage vers le haut ». Il faut aussi conduire l'examen de la même manière en partant des autres degrés pour aboutir à tous ceux-ci.

Deuxièmement, pour réfuter, voir s'il ne se trouve pas que ce qui est plus [5] n'est pas un propre ; car alors, ce qui l'est moins ne sera pas un propre non plus. Par exemple, puisque « sentir » est plus un propre de l'animal que « savoir » n'en est un de l'homme, et que « sentir » n'est pas un propre de l'animal, ce ne saurait être un propre de l'homme que « savoir ». Pour établir, en revanche, voir si ce qui est moins est bien un propre ; car alors, ce qui est plus [10] sera aussi un propre. Par exemple, puisque « sociable par nature » est moins un propre de l'homme que « vivre » n'en est un de l'animal, et que « sociable par nature » est un propre de l'homme, ce serait bien un propre de l'animal que « vivre ».

Troisièmement, pour réfuter, voir s'il ne se trouve pas que le propre proposé n'est pas un propre de ce dont il est plus un propre ; car alors, il ne sera pas non plus un propre de ce dont il est moins un propre. [15] Et s'il est un propre de celui-là, il ne sera pas un propre de celui-ci. Par exemple, puisque « être coloré » est plus un propre de la surface qu'il ne l'est du corps, et qu'il n'est pas un propre de la surface, ce ne saurait être un propre du corps que « être coloré ». Et s'il est un propre de la surface, il ne saurait être un propre du corps. Pour établir, en revanche, ce lieu n'est pas [20] utile, car il est impossible qu'une même chose soit un propre de plusieurs choses.

Quatrièmement, pour réfuter, voir s'il ne se trouve pas que ce qui est plus un propre de ceci n'en est pas un propre ; car alors, ce qui est moins un propre de ceci n'en sera pas non plus un propre. Par exemple, puisque « perceptible » est plus un propre de l'animal que ne l'est « divisible », et que « perceptible » n'est pas un propre de l'animal, ce ne saurait être non plus un propre de l'animal que « divisible ». Pour établir, en revanche, voir si ce qui est moins [25] un propre de ceci en est bien un propre ; car alors, ce qui est plus un propre de ceci en sera aussi un propre. Par exemple, puisque « sentir » est moins un propre de l'animal que ne l'est « vivre », et que « sentir » est un propre de l'animal, ce serait bien un propre de l'animal que « vivre ».

[30] Ensuite, partir des termes qui sont le cas à un degré semblable : d'abord, pour réfuter, voir s'il ne se trouve pas que ce qui est un propre à un degré semblable n'est pas un propre de ce dont il

est un propre à un degré semblable ; car alors, ce qui est un propre à un degré semblable ne sera pas non plus un propre de ce dont il est un propre à un degré semblable. Par exemple, puisque c'est à un degré semblable que « désirer » est un propre de la partie désirante de l'âme et que « raisonner » est un propre de sa partie raisonnable, et puisque ce n'est pas un propre [35] de la partie désirante que « désirer », ce ne saurait être un propre de la partie raisonnable que « raisonner ». Pour établir, en revanche, voir si ce qui est un propre à un degré semblable est bien un propre de ce dont il est un propre à un degré semblable ; car alors, ce qui est un propre à un degré semblable sera aussi [138b] un propre de ce dont il est un propre à un degré semblable. Par exemple, puisque c'est à un degré semblable que « le premier sujet prudent » est un propre de la partie raisonnable de l'âme et que « le premier sujet tempérant » l'est de sa partie désirante, et que c'est bien un propre de sa partie raisonnable que d'être « le premier sujet prudent », ce serait un propre de sa partie désirante que d'être « le premier sujet [5] tempérant ».

Deuxièmement, pour réfuter, voir s'il ne se trouve pas que ce qui est un propre à un degré semblable n'en est pas un propre ; car alors, ce qui en est un propre à un degré semblable n'en sera pas non plus un propre. Par exemple, puisque ce sont des propres de l'homme à un degré semblable que « voir » [10] et « entendre », et que ce n'est pas un propre de l'homme que « voir », ce ne saurait être un propre de l'homme qu'« entendre ». Pour établir, en revanche, voir si ce qui est un propre de ceci à un degré semblable en est bien un propre ; car alors, ce qui est un propre de ceci à un degré semblable en sera aussi un propre. Par exemple, puisque c'est à un degré semblable que sont des propres de l'âme que d'être désirante et d'être raisonnable par une partie d'elle-même qui l'est à titre premier, et que c'est un propre de l'âme que d'être désirante par une partie d'elle-même qui l'est à titre premier, [15] ce serait un propre de l'âme que d'être raisonnable par une partie d'elle-même qui l'est à titre premier.

Troisièmement, pour réfuter, voir s'il ne se trouve pas que ce n'est pas un propre de ce dont c'est un propre à un degré semblable ; car alors, ce ne sera pas non plus un propre de ce dont c'est un propre à un degré semblable. Mais si c'est un propre du premier, ce ne sera pas un propre de l'autre. Par exemple, puisque c'est à un degré semblable que « brûler » est un propre de la flamme et un propre de la braise, et que ce n'est pas un propre de la flamme que « brûler », ce ne saurait être un propre [20] de la braise que « brûler ». Mais si c'est un propre de la flamme, ce ne saurait être un propre de la braise. Pour établir, ce lieu n'est nullement utilisable.

Le lieu qui part des termes qui ont des relations semblables diffère de celui qui part de ceux qui sont le cas à un degré semblable, en ce

que le premier se prend selon une analogie, sans prendre en considération le fait que quelque chose est le cas, alors que le second opère une comparaison à partir du fait que quelque [25] chose est le cas.

Lieux du propre (suite et fin)

Ensuite, pour réfuter, voir s'il ne se trouve pas que, ayant donné un propre en puissance, on a donné ce propre en puissance en le rapportant aussi à ce qui n'existe pas, lorsque la puissance ne peut pas être le cas pour ce qui n'existe pas ; car alors, ne sera pas [30] un propre ce qui est posé comme étant un propre. Par exemple, puisque celui qui a dit que c'est un propre de l'air que « respirable » a donné un propre en puissance (car c'est ce qui est susceptible d'être respiré qui est respirable), mais il a donné ce propre en le rapportant aussi à ce qui n'existe pas (car s'il n'existe pas d'animal qui soit de nature à respirer l'air, il peut exister de l'air ; et cependant, s'il n'existe pas [35] d'animal, rien n'est capable de respirer ; de sorte que ce ne sera pas un propre de l'air que d'« être susceptible d'être respiré » lorsqu'il n'existera pas d'animal susceptible de respirer) ; ce ne saurait donc être un propre de l'air que « respirable ». [139a] Pour établir, en revanche, voir si, en donnant un propre en puissance, on donne bien le propre soit en le rapportant à ce qui existe, soit en le rapportant à ce qui n'existe pas, lorsque la puissance peut être le cas pour ce qui n'existe pas ; car alors, sera bien un propre ce qui est posé comme n'étant pas un propre. Par exemple, puisque celui qui donne, comme un propre de ce qui existe, [5] « capable de pâtir ou d'agir », tout en donnant le propre en puissance, l'a donné en le rapportant à ce qui existe (en effet, lorsqu'il y a quelque chose qui existe, cette chose sera aussi capable de pâtir ou d'agir de telle manière) ; de sorte que ce serait bien un propre de ce qui existe que « capable de pâtir ou d'agir ».

Ensuite, pour réfuter, voir s'il ne se trouve pas que l'on assigna le propre par un superlatif ; [10] car alors, ce qui est posé comme étant

un propre ne sera pas un propre. Ce qui arrive en effet à ceux qui donnent ainsi le propre, c'est que le nom n'est pas vrai de ce dont la formule est vraie ; car si la chose disparaît, la formule n'en sera pas moins : elle est le cas, au plus haut degré, pour quelqu'une des choses qui existent. C'est ce qui arriverait par exemple si l'on donnait comme propre du feu « le corps le plus léger » ; [15] car si le feu disparaissait, il y aura quelqu'un des corps qui sera le plus léger. De sorte que ce ne saurait être un propre du feu que « le corps le plus léger ». Pour établir, en revanche, voir si l'on a bien évité d'avoir assigné le propre par un superlatif ; car alors, sous ce rapport, le propre sera correctement posé. Par exemple, puisqu'en assignant comme un propre de l'homme « animal sociable par nature », on n'a pas usé d'un superlatif pour donner [20] le propre, on aurait sous ce rapport correctement posé le propre.

LIVRE VI

LIEUX DE LA DÉFINITION

Division du sujet

Le traitement concernant les définitions comporte cinq parties : [25] on soutiendra, en effet, soit qu'il n'est simplement pas vrai, de ce dont on dit le nom, de dire aussi la formule (car il faut que la formule définitionnelle de l'homme soit vraie de tout homme) ; soit que, alors qu'il y a un genre, on n'a pas mis la chose à définir dans le genre, ou qu'on ne l'a pas mis dans le genre approprié (car il faut que celui qui définit mette la chose à définir dans le genre et qu'il y attache en outre les différences ; car on admet que c'est au plus haut point [30] le genre, parmi les éléments contenus dans la formule définitionnelle, qui signifie l'essence du défini) ; soit que la formule n'est pas propre (car il faut que la formule définitionnelle soit propre, comme on l'a déjà dit auparavant) ; soit que, si l'on a bien fait tout ce qui vient d'être dit, l'on n'a pas pour autant défini, c'est-à-dire énoncé l'essentiel de l'essence du défini. Reste encore, en plus de ce qui vient d'être dit, à examiner si l'on a défini sans doute, mais non pas [35] défini de façon correctement formulée.

Si donc, pour commencer, la formule n'est pas vraie de ce dont le nom est vrai, c'est ce qu'il faut examiner à partir des lieux qui concernent l'accident ; car là aussi, tout l'examen porte sur la question : vrai ou non vrai. [139b] En effet, lorsque nous soutenons qu'un accident est le cas, nous affirmons que c'est vrai ; en revanche, lorsque nous soutenons qu'il n'est pas le cas, nous affirmons que ce n'est pas vrai. Si maintenant l'on n'a pas placé la chose à définir dans le genre approprié, ou si la formule qui a été donnée ne lui est pas propre, c'est à partir des lieux qui ont été mentionnés concernant le genre et le propre [5] qu'il faut l'examiner.

Ce qui reste à dire, c'est comment il faut s'y prendre pour voir si la

chose n'a pas été définie, ou si elle n'a pas été définie de façon correctement formulée. Pour commencer, il faut examiner si elle n'a pas été définie de façon correctement formulée. En effet, il est plus facile de faire une chose quelconque que de la faire correctement ; il est donc clair que la faute est plus fréquente sur ce dernier point, puisque la tâche est plus ardue, de sorte que l'attaque devient chose plus facile sur ce point-ci que sur [10] celui-là.

Ne pas procéder de façon correctement formulée comporte deux parties : l'une consiste à se servir d'une forme d'expression sans clarté (car il faut que celui qui définit se serve de l'expression la plus claire possible, puisque c'est en vue de la connaissance [15] que l'on donne la formule définitionnelle) ; l'autre, c'est si l'on a énoncé une formule qui a plus d'extension qu'il ne faut (car tout ce qui est surajouté dans la formule définitionnelle est superflu). À son tour, chacun des points qui viennent d'être mentionnés se divise en plusieurs parties.

Lieux de l'obscurité de la définition

Un premier lieu du manque de clarté, c'est de voir s'il ne se trouve pas que ce qui est dit est homonyme [20] de quelque chose, par exemple quand on dit que le devenir est un passage à l'être, et que la santé est un équilibre des composants chauds et froids ; en effet, le passage est homonyme, et l'équilibre aussi. On ne voit donc pas clairement laquelle on veut dire des choses désignées par le terme qui se dit de plusieurs manières. Il en va de même encore si, la chose à définir se disant elle-même de plusieurs manières, on s'est exprimé sans faire de distinction ; [25] car alors on ne voit pas clairement de quoi l'on a donné la définition, et l'on peut toujours chercher chicane en disant que la formule ne s'adapte pas à toutes les choses dont on a donné la formule définitionnelle. Il est surtout possible de procéder ainsi lorsque l'homonymie reste cachée. Mais il est également possible de distinguer soi-même de combien de manières se dit ce qui est donné dans la formule définitionnelle, [30] et de construire alors le raisonnement déductif : en effet, si ce qui a été dit n'est satisfaisant d'aucune des façons de prendre l'expression, il est évident qu'on ne saurait avoir défini de la bonne façon.

Autre lieu : voir s'il ne se trouve pas qu'il s'est exprimé par métaphore, par exemple s'il a dit que la science est inflexible, ou que la terre a quelque chose d'une nourrice, ou que la tempérance est une harmonie ; car tout ce qui se dit métaphoriquement manque de clarté. [35] Il est possible aussi de chercher chicane à celui qui a parlé par métaphore, en faisant comme s'il avait parlé au sens littéral ; car alors la définition qu'il a énoncée ne sera pas adaptée, par exemple dans le cas de la tempérance ; car toute harmonie réside dans des sons. En outre, si l'harmonie est le genre de la tempérance, une même chose

sera dans deux [140a] genres dont aucun n'enveloppe l'autre ; car l'harmonie n'enveloppe pas l'excellence, ni l'excellence l'harmonie.

En outre, voir s'il ne se trouve pas qu'il s'est servi de termes qui ne sont pas usuels, comme Platon définissant l'œil comme « ombricilleux », ou la tarentule comme « putrimordante », ou [5] la moelle comme « ossigène »¹ ; car tout ce qui est contraire aux habitudes manque de clarté.

Mais il y a certaines choses qui ne sont dites ni par homonymie, ni par métaphore [ni au sens propre], comme par exemple que la loi est mesure ou image de ce qui par nature est juste. Les choses de ce type sont pires que la métaphore. En effet, la métaphore fait connaître d'une certaine manière ce qu'elle signifie, grâce à [10] la ressemblance (car tous ceux qui font des métaphores les font selon une certaine ressemblance), alors que les expressions comme celles dont nous parlons ne le font pas connaître : en effet, la ressemblance n'est pas ce par quoi la loi est une mesure ou une image, et il n'est pas non plus habituel de l'appeler ainsi au sens littéral. En somme, si l'interlocuteur dit que la loi est, au sens littéral, mesure ou image, il dit faux (car une image est ce qui [15] s'engendre par imitation, et cela n'est pas le cas pour la loi) ; mais si ce n'est pas au sens littéral qu'il le dit, il est évident qu'il s'est exprimé d'une façon qui manque de clarté, pire que n'importe laquelle des choses dites par métaphore.

En outre, voir s'il ne se trouve pas que la formule du contraire n'est pas évidente à partir de celle qui a été énoncée ; car les formules qui sont données de façon correcte signifient en outre les formules contraires. [20] Ou bien encore, voir s'il ne se trouve pas que, énoncée par elle-même, elle ne montre pas avec évidence de quoi elle est la formule définitionnelle, mais c'est comme les figures des peintres primitifs : si l'on n'avait pas mis une inscription, on ne reconnaîtrait pas ce qu'est chacune.

Lieux de l'excès d'extension de la définition

Si donc il y a manque de clarté, c'est par les procédés de ce type qu'il faut mener l'examen.

Si maintenant on a donné la définition avec trop d'extension, il faut d'abord [25] regarder s'il ne se trouve pas que l'interlocuteur a fait usage de quelque chose qui est le cas pour toutes choses, soit en bloc pour toutes les choses qui sont, soit pour celles qui tombent sous le même genre que la chose à définir ; car il y aura nécessairement excès d'extension dans un tel énoncé. Il faut en effet, d'une part que le genre sépare d'avec les autres choses, d'autre part que la différence sépare d'avec quelqu'une des choses qui sont dans le même genre. Donc, d'une part, ce qui est le cas pour toutes choses ne sépare absolument de rien, [30] et d'autre part ce qui est le cas pour toutes les choses qui tombent sous le même genre ne sépare pas d'avec les choses qui sont dans ce même genre ; de sorte qu'un élément surajouté de ce type est totalement vain.

Ou encore, voir s'il ne se trouve pas que l'élément surajouté est bien propre, mais que, une fois cet élément supprimé, ce qui reste de la formule est encore propre à la chose à définir et rend manifeste son essence. [35] Par exemple, dans la formule de l'homme, « apte au savoir » est un ajout superflu ; car une fois cet élément supprimé, ce qui reste de la formule est encore propre à l'homme et rend manifeste son essence. Pour le dire d'un mot, est superflu tout [140b] ce qui est tel qu'une fois cet élément supprimé, ce qui reste donne une expression claire de la chose à définir. Telle est encore la définition de l'âme, si c'est « un nombre qui se meut lui-même¹ » ; en effet, ce qui se meut soi-même est âme, d'après la définition que donne Platon². Ou alors : cette dernière formule est bien propre à l'âme, mais elle ne rend

pas [5] manifeste son essence, une fois « nombre » supprimé. En va-t-il ainsi ou de l'autre façon, il est bien difficile de le faire voir clairement ; mais dans tous les cas de ce type, il faut utiliser ces possibilités en tant que de besoin. Prenons pour exemple que la définition du phlegme est la suivante : « liquide provenant le premier de la nourriture, non digéré ». Elle est discutable, car ce qui est premier est unique, et non multiple, de sorte qu'il est superflu d'ajouter « non digéré » ; en effet, [10] une fois cet élément supprimé, ce qui reste de la formule sera encore propre au phlegme, car il n'est pas possible que de la nourriture ce liquide et un autre encore proviennent le premier. Ou alors : ce n'est pas le premier absolument que le phlegme provient de la nourriture, mais c'est le premier des produits non digérés, de sorte qu'il faut bien ajouter « non digéré » ; car si l'on s'exprime comme tout à l'heure, la formule n'est pas vraie, puisque ce n'est pas le [15] premier de tous.

En outre, voir s'il ne se trouve pas que l'un des éléments figurant dans la formule n'est pas le cas pour toutes les choses qui tombent sous la même espèce ; car une telle formule définit de façon pire encore que celles qui utilisent un terme qui est le cas pour toutes les choses qui sont. Dans le cas de tout à l'heure, en effet, si ce qui reste de la formule est encore propre à la chose à définir, la formule tout entière lui sera propre aussi ; car d'une façon générale, [20] si à un propre on ajoute quoi que ce soit de vrai, le tout obtenu est encore un propre. En revanche, si l'un des éléments figurant dans la formule n'est pas le cas pour toutes les choses qui tombent sous la même espèce, il est impossible que la formule tout entière soit un propre ; car elle ne sera pas contre-prédiquée de la chose. Prenons par exemple « animal terrestre bipède haut de quatre coudées » : une telle formule est à rejeter, car elle ne se contre-prédique pas de la chose, du fait que « haut de quatre coudées » n'est pas le cas pour toutes les choses qui tombent sous la même [25] espèce.

Derechef, voir s'il ne se trouve pas que l'on a dit plusieurs fois la même chose, par exemple en disant que le désir est une appétition de l'agréable ; car tout désir est désir de l'agréable, de sorte que ce qui est identique au désir est aussi « de l'agréable ». L'appétition de l'agréable devient donc [30] « de l'agréable » : en effet, il n'y a aucune différence entre dire « désir » et dire « appétition de l'agréable », de sorte que chacun des deux est « de l'agréable ». Ou alors : il n'y a rien d'absurde à cela ; en effet, il est vrai aussi que l'homme est bipède, de sorte que ce qui est identique à l'homme est également bipède ; or, l'animal terrestre bipède est identique à l'homme, de sorte que l'animal terrestre bipède est bipède, [35] mais ce n'est pas pour cela qu'il s'ensuit quelque chose d'absurde ; en effet, « bipède » n'est pas prédiqué de l'animal terrestre (dans ce cas en effet, il est vrai,

« bipède » serait prédiqué deux fois de la même chose) ; c'est à propos de l'animal terrestre bipède [141a] qu'est dit « bipède », de sorte que « bipède » n'est prédiqué qu'une seule fois. De même dans le cas du désir : « être de l'agréable » n'est pas prédiqué de l'appétition, mais de la formule tout entière, de sorte qu'ici encore, la prédication ne se fait qu'une fois. Ce n'est [5] pas de prononcer deux fois le même mot qui figure parmi les choses absurdes, c'est de prédiquer plusieurs fois la même chose de quelque chose, par exemple si l'on dit, comme Xénocrate, que la sagesse est la science définitionnelle et théorétique des choses qui sont ; en effet, la science définitionnelle est une forme de science théorétique, de sorte qu'on dit deux fois la même chose, lorsqu'on ajoute derechef « et théorétique ». De même encore [10] pour tous ceux qui disent que le refroidissement est une privation du chaud par nature ; car toute privation est privation de ce qui est le cas par nature, de sorte qu'il est superflu d'ajouter « par nature » : il suffisait de dire « privation du chaud », puisque le mot même de « privation » fait savoir qu'il est dit de ce qui est par nature.

[15] Derechef, voir s'il ne se trouve pas qu'un universel ayant été mentionné, on a encore ajouté le particulier, par exemple si l'on définit l'équité comme atténuation de ce qui est utile et juste ; car le juste est une forme de l'utile, de sorte qu'après avoir parlé universellement, on a rajouté le particulier. De même encore si l'on a défini la médecine comme la science des choses saines [20] pour l'animal et pour l'homme, ou la loi comme l'image de ce qui est naturellement beau et juste ; car le juste est une forme du beau, de sorte que l'interlocuteur dit plusieurs fois la même chose.

Lieux de la définition comme telle

Si donc la définition a été donnée de façon formellement correcte ou non, c'est grâce aux lieux indiqués et à des lieux semblables qu'il faut en faire l'examen. Si maintenant l'on a véritablement dit et défini l'essentiel de l'essence, [25] ou non, c'est à partir de ceux que voici.

Tout d'abord, voir s'il ne se trouve pas que l'on n'a pas constitué la formule définitionnelle à l'aide de choses antérieures et mieux connues. En effet, puisque la définition se donne en vue de faire connaître le terme défini, et que nous faisons connaître les choses, non à partir de n'importe quoi, mais à partir des choses antérieures et mieux connues, comme dans les [30] démonstrations (c'est ainsi qu'il en va, en effet, pour tout enseignement et pour tout apprentissage), il est évident que celui qui ne définit pas à l'aide de choses de ce type n'a pas défini du tout. Sinon, il y aura pour la même chose plusieurs formules définitionnelles ; car il est clair que celui qui a utilisé des choses antérieures et mieux connues a donné aussi une définition meilleure, de sorte que toutes deux seraient des définitions de la même chose. Or, on admet qu'une telle situation ne se présente pas : [35] car pour chacune des choses qui sont, être cela précisément qu'elle est est chose unique. De sorte que s'il y a plusieurs formules définitionnelles de la même chose, ce sera chose identique pour le défini que d'être cela précisément qui est rendu manifeste selon chacune des formules définitionnelles. Or ces choses-là [141b] ne sont pas les mêmes, puisque leurs formules définitionnelles sont autres. Il est donc clair que n'a pas véritablement défini celui qui n'a pas défini à l'aide de choses antérieures et mieux connues.

Maintenant, que la définition ne soit pas énoncée à l'aide de choses mieux connues, cela peut se prendre de deux façons : en effet, c'est ou

bien si l'on part de choses moins bien connues absolument, ou bien [5] de choses moins bien connues pour nous ; car c'est possible de l'une et l'autre façon. L'antérieur est mieux connu absolument que le postérieur, par exemple le point mieux que la ligne, la ligne mieux que la surface, la surface mieux que le solide, et de même l'unité mieux que le nombre ; car elle est antérieure à tout nombre, et elle en est le principe. De même encore, la lettre est mieux connue que la syllabe. Mais pour nous, c'est l'inverse [10] qui se produit parfois : car le solide tombe au plus haut point sous la sensation, la surface le fait plus que la ligne, et la ligne plus que le point. De fait, la plupart des gens font d'avance la connaissance des choses de ce type ; car il appartient à n'importe quelle intelligence de les comprendre, alors qu'il en faut une pénétrante et peu commune pour comprendre les autres.

[15] C'est absolument, donc, qu'il vaut mieux essayer de faire connaître les choses postérieures à l'aide des choses qui viennent avant, car une procédure de ce type est plus scientifique. Cependant, à l'adresse de ceux qui sont incapables d'acquérir des connaissances par des procédures de ce type, il est probablement nécessaire de constituer la formule à l'aide de choses qui soient connues d'eux. Font partie des formules définitionnelles de ce type celle du [20] point, de la ligne et de la surface, car toutes rendent manifeste ce qui est antérieur à l'aide de ce qui est postérieur : on dit en effet que le point est la limite de la ligne, la ligne celle de la surface, la surface celle du solide. Mais il ne faut pas se dissimuler qu'il n'est pas possible à ceux qui définissent ainsi de rendre manifeste l'essentiel de l'essence du défini (à moins qu'il ne se trouve qu'il y ait identité entre ce qui est mieux connu pour nous [25] et ce qui est mieux connu absolument), puisque d'une part il faut que celui qui définit correctement définisse à l'aide du genre et des différences, et puisque d'autre part ces derniers font partie des choses mieux connues absolument que l'espèce, et antérieures à elle. En effet, la suppression du genre et celle de la différence entraînent celle de l'espèce, de sorte qu'ils sont antérieurs à l'espèce. Mais ils sont également mieux connus : [30] car si l'espèce est connue, nécessairement le genre et la différence sont également connus (de fait, qui connaît l'homme connaît aussi et l'animal et le terrestre), alors que si le genre ou la différence sont connus, il ne suit pas nécessairement que l'espèce soit également connue, de sorte que l'espèce est moins bien connue. En outre, pour ceux qui prétendent que sont conformes à la vérité les formules définitionnelles de ce type, [35] à savoir celles qui procèdent à partir de choses connues de chaque individu, la conséquence sera de dire qu'il existe plusieurs formules définitionnelles de la même chose : car telles choses se trouvent être mieux connues des uns, telles autres des autres, et non

pas les mêmes de tous, de sorte qu'à l'adresse de chacun, [142a] il faudrait donner une formule définitionnelle différente, s'il est vrai qu'il faut constituer la formule définitionnelle à partir de choses mieux connues des uns et des autres. En outre, pour les mêmes personnes, telles choses sont mieux connues à tel moment, telles autres à tel autre moment (au début les sensibles, puis à l'inverse quand on devient plus pénétrant), de sorte que même à l'adresse d'une même [5] personne, ce ne sera pas toujours la même formule définitionnelle qu'il faudra donner, de l'avis de ceux qui prétendent qu'il faut donner la formule définitionnelle à l'aide de choses mieux connues de chacun et de chaque autre. Il est donc clair qu'il ne faut pas définir à l'aide de choses de ce type, mais bien à l'aide de choses mieux connues absolument ; car c'est seulement ainsi que l'on aura toujours une seule et même formule définitionnelle. Sans doute aussi faut-il dire que ce qui est connu absolument n'est pas ce qui est connu de tous, [10] mais ce qui l'est de ceux qui ont de bonnes dispositions intellectuelles, de même que ce qui est sain absolument est ce qui est sain pour ceux qui sont en bon état corporel. Il faut donc se mettre exactement au clair sur chacun des points de ce type, mais les utiliser, quand on discute dialectiquement, en tant que de besoin. Cependant, c'est avec l'approbation la plus générale qu'il est possible de détruire une formule définitionnelle, si l'interlocuteur se trouve n'avoir constitué sa formule ni à l'aide de choses mieux connues absolument, ni à l'aide de choses mieux connues pour [15] nous.

Une première manière de ne pas procéder à l'aide de choses mieux connues est donc d'utiliser des choses postérieures pour rendre manifestes des choses antérieures, comme nous venons de le dire ; une autre, c'est si, s'agissant d'une chose en repos et déterminée, on a utilisé une chose indéterminée et en mouvement [20] pour nous en donner la formule ; car ce qui est stable et déterminé est antérieur à ce qui est indéterminé et en mouvement.

Il y a trois manières de ne pas procéder à partir de choses antérieures ; pour commencer, c'est si l'on a défini un opposé à l'aide de son opposé, par exemple le bien à l'aide du mal ; car les opposés sont simultanés par nature. Quelques-uns pensent, en outre, [25] qu'ils sont tous deux objets de la même science, de sorte qu'aucun n'est non plus mieux connu que l'autre. Mais il ne faut pas se dissimuler qu'il y a certaines choses qu'il n'est sans doute pas possible de définir autrement, par exemple le double sans la moitié, et tout ce qui par soi se dit par relation avec quelque chose. Pour toutes les choses de ce type, en effet, être n'est rien d'autre qu'avoir une certaine relation avec quelque chose, de sorte qu'il [30] est impossible de connaître l'une sans l'autre ; c'est pourquoi il est nécessaire que chacune soit enveloppée dans la formule qui définit l'autre. Il faut donc connaître

toutes les choses de ce type ; mais il faut en faire usage dans la mesure où cela paraîtra utile.

Une autre manière, c'est si l'on a fait usage du défini lui-même. Cela ne se voit pas [35] lorsqu'on s'abstient de faire usage du nom même du défini, comme par exemple si [142b] l'on définissait le Soleil comme l'astre qui brille le jour ; mais cela revient au même, car en se servant du jour on se sert du Soleil. Il faut, pour déceler ce type de choses, substituer au nom la formule, en disant par exemple que le jour est le passage du Soleil au-dessus de la Terre ; car alors il est clair que qui a parlé du passage du Soleil au-dessus de la Terre a parlé du Soleil, de sorte que celui qui se sert du [5] jour se sert du Soleil.

Derechef, voir si l'on a défini l'un par l'autre des termes qui se correspondent dans une division, par exemple l'impair comme ce qui est supérieur au pair d'une unité. En effet, les choses appartenant au même genre qui se correspondent dans sa division sont simultanées par nature ; or impair et pair [10] se correspondent dans une division ; car ce sont tous deux des différences du nombre.

De même encore, si l'on a défini ce qui est supérieur à l'aide de choses qui lui sont inférieures, par exemple le nombre pair comme celui qui est divisible de façon bipartite, ou le bien comme la possession de l'excellence ; car bipartite se comprend à partir de deux, qui est pair, et l'excellence est une forme du bien, de sorte que ces choses-là sont subordonnées [15] à celles-ci. En outre, celui qui se sert de ce qui est subordonné à une chose donnée se sert nécessairement aussi de cette chose elle-même. De fait, celui qui se sert de l'excellence se sert du bien, puisque l'excellence est un bien ; de même, celui qui se sert de « bipartite » se sert du pair, puisque être divisible de façon bipartite signifie être divisible par deux, et que deux est pair.

Suite des lieux de la définition comme telle : lieux relatifs au genre du défini

[20] Pour le dire d'une façon générale, il y a une manière de ne pas constituer la formule à l'aide de choses antérieures et mieux connues ; celles que l'on a dites en constituent autant de parties. Une seconde est de voir s'il ne se trouve pas que, la chose à définir étant dans un genre, on ne l'a pas placée dans un genre. Une faute de ce type est commise dans tous les cas où le « quoi » n'est pas mis en avant de la formule : par exemple cette formule définitionnelle du corps, [25] « ce qui a trois dimensions », ou encore si l'on définissait l'homme comme ce qui sait compter. En effet, on n'a pas dit ce que c'est qui a trois dimensions, ou ce que c'est qui sait compter ; or c'est le genre qui tend à signifier ce que c'est qu'une chose, et il est posé à la base, en premier parmi les éléments mentionnés dans la formule définitionnelle.

[30] En outre, voir s'il ne se trouve pas que, alors que la chose à définir se dit en relation avec une multiplicité de choses, on n'a pas donné sa définition en relation avec toutes ces choses, par exemple si l'on a défini la connaissance des lettres comme la science d'écrire ce qu'on vous dicte ; car il est besoin d'ajouter que c'est aussi celle de lire. De fait, celui qui donne comme définition « la science d'écrire » n'a défini en rien mieux que celui qui donne « la science de lire », de sorte qu'aucun des deux n'a donné la définition, mais bien celui qui mentionne ces deux choses ensemble, [35] puisqu'il n'est pas possible qu'il y ait plusieurs formules définitionnelles de la même chose. Dans certains cas, [143a] donc, il en va véritablement comme il vient d'être dit ; mais dans certains cas, non : par exemple, dans tous les cas où ce n'est pas par soi que le défini se dit en relation avec les deux choses ; la médecine par exemple ne le fait pas en relation avec

« produire la maladie » et « produire la santé », car de l'un elle se dit par elle-même, et de l'autre par accident ; absolument, en effet, [5] produire la maladie est étranger à la médecine. De sorte qu'on ne la définit en rien mieux lorsqu'on la met en relation avec les deux choses que lorsqu'on la met en relation avec l'une des deux ; peut-être même la définit-on plus mal, puisque n'importe lequel de ceux qui restent est capable de produire la maladie.

En outre, voir s'il ne se trouve pas que ce n'est pas en relation avec la meilleure chose, mais avec la pire [10] que l'on a donné la formule, lorsqu'il y a plusieurs choses en relation avec lesquelles se dit la chose à définir ; en effet, toute science, toute capacité se rapportent, de l'avis général, à ce qu'il y a de meilleur.

Derechef, si la chose indiquée n'est pas mise dans le genre approprié, examiner cela à partir des éléments qui concernent les genres, comme il a été dit précédemment.

[15] En outre, voir s'il ne se trouve pas que l'on parle en sautant par-dessus les genres, comme celui qui définirait la justice comme disposition productrice d'égalité, ou distributrice de parts égales ; car celui qui définit ainsi saute par-dessus l'excellence. Négligeant donc le genre de la justice, il n'énonce pas l'essentiel de l'essence ; car l'essence de chaque chose va de pair avec son genre. Cette faute est la même que celle qui consiste à ne pas [20] mettre la chose à définir dans le genre le plus proche ; car en la mettant dans le plus proche, on a dit du même coup tous ceux qui sont au-dessus, puisque tous les genres supérieurs se prédisent des inférieurs. En somme, ou bien il faut mettre la chose à définir dans le genre le plus proche, ou bien il faut attacher au genre supérieur toutes les différences à l'aide desquelles se définit le genre le plus proche ; ainsi, en effet, rien ne saurait être laissé de côté, et le genre inférieur, au lieu d'être mentionné par son nom, le serait par sa formule. [25] En revanche, qui dit seulement le genre supérieur lui-même ne dit pas en même temps le genre inférieur : car qui dit « végétal » ne dit pas « arbre ».

Suite des lieux de la définition comme telle : lieux relatifs à la différence

Derechef, à propos des différences, il faut examiner semblablement si [30] l'on a bien mentionné les différences qui sont celles du genre. En effet, si l'on n'a pas défini par les différences propres de la chose à définir, ou si même on a mentionné une chose telle qu'elle ne peut absolument être différence de rien, comme « animal » ou « substance », il est clair que l'on n'a pas défini ; car les choses qui viennent d'être dites ne sont les différences de rien. Voir aussi s'il existe quelque chose qui corresponde dans une division à ce qui a été mentionné comme [35] différence. Car s'il n'en existe pas, il est clair que ce qui a été mentionné ne saurait être une différence du genre. En effet, tout genre se divise par [143b] des différences qui se correspondent dans sa division, par exemple l'animal par le terrestre et l'ailé [et l'aquatique et le bipède]. Ou encore, voir s'il ne se trouve pas qu'il existe bien une différence correspondante, mais qu'elle ne s'applique pas avec vérité au genre considéré ; car alors il est clair qu'aucune des deux déterminations ne saurait être une différence du genre considéré ; car toutes les différences [5] correspondantes s'appliquent avec vérité à leur genre approprié. De même encore, voir s'il ne se trouve pas que ce terme s'applique bien avec vérité au genre considéré, mais, une fois ajouté au genre, ne constitue pas une espèce ; car alors il est clair que ce terme ne saurait être une différence [spécificatrice] du genre ; car toute différence [spécificatrice], associée au genre, constitue une espèce. Et s'il n'est pas une différence, le terme mentionné <comme différence> n'en sera pas une non plus, [10] puisqu'il correspond à l'autre dans une division.

En outre, voir s'il ne se trouve pas que l'on divise le genre par une

négarion, comme ceux qui définissent la ligne en disant que c'est une longueur sans largeur ; car cela ne signifie rien d'autre qu'« elle n'a pas de largeur ». Il en résultera donc que le genre participera de l'espèce ; en effet, tout est soit sans largeur soit ayant de la largeur, [15] puisque de toute chose soit l'affirmation soit la négation est vraie ; de sorte que le genre de la ligne, qui est longueur, sera soit sans largeur, soit ayant de la largeur. Or « longueur sans largeur » est la formule d'une espèce, et de même « longueur ayant de la largeur ». En effet, [20] « sans largeur » et « ayant de la largeur » sont des différences, et c'est de la différence et du genre que se compose la formule de l'espèce ; de sorte que le genre recevrait la formule de l'espèce. De même, il recevra celle de la différence, puisque l'une ou l'autre des différences mentionnées se prédique nécessairement du genre. Le lieu qui vient d'être mentionné est utile contre ceux qui posent l'existence des idées. Si en effet il existe une longueur en soi, [25] comment sera-t-il prédiqué du genre qu'il est pourvu de largeur ou sans largeur ? De toute longueur, en effet, il faut que l'un de ces deux prédicats soit vrai, s'il doit être vrai du genre. Or c'est ce qui n'arrive pas : car il y a des longueurs sans largeur et des longueurs ayant de la largeur. De sorte que ce lieu n'est utile que [30] contre ceux qui disent que tout genre est numériquement un. C'est ce que font ceux qui posent les idées ; car ils prétendent que la longueur en soi, l'animal en soi sont genres.

Mais peut-être, dans certains cas, est-il nécessaire de se servir d'une négation quand on définit, par exemple dans le cas des privations : de fait, est aveugle ce qui [35] ne possède pas la vue, alors qu'il est de sa nature de la posséder.

Cela dit, il n'y a aucune différence entre diviser le genre par une négation et le diviser par une affirmation telle qu'une négation lui correspond [144a] nécessairement dans une division, comme par exemple si l'on donnait comme définition « longueur ayant de la largeur » ; car à ce qui a de la largeur, ce qui est sans largeur correspond dans la division, et rien d'autre ; de sorte que c'est derechef par une négation que le genre est divisé.

[5] Derechef, voir s'il ne se trouve pas que l'on a donné une espèce comme différence, comme font ceux qui définissent l'outrage comme une insolence accompagnée de raillerie ; en effet, la raillerie est une forme d'insolence, de sorte que ce n'est pas une différence, mais une espèce, la raillerie.

En outre, voir s'il ne se trouve pas que l'on a présenté un genre comme différence, en disant par exemple que l'excellence [10] est une bonne disposition, ou une disposition bienfaisante ; car le bon est le genre de l'excellence. Ou alors : le bon n'est pas genre, mais différence, si toutefois il est vrai qu'il n'est pas possible qu'une même

chose soit dans deux genres dont aucun n'enveloppe l'autre. En effet, le bon n'enveloppe pas la disposition, ni la disposition le bon, car toute disposition n'est pas bonne, et tout ce qui est bon [15] n'est pas une disposition ; de sorte qu'ils ne sauraient être tous deux genres. Si donc la disposition est genre de l'excellence, il est clair que le bon n'en est pas genre, mais plutôt différence. En outre, la disposition signifie ce qu'est l'excellence, alors que le bon ne signifie pas ce qu'elle est, mais quelle elle est ; or, on admet que la différence signifie une certaine qualité.

[20] Voir aussi s'il ne se trouve pas que ce qui a été donné comme différence signifie, non « d'une certaine qualité », mais « ceci » ; car on admet que toute différence rend manifeste une certaine qualité.

Examiner aussi s'il ne se trouve pas que c'est par accident que la différence est le cas pour le définir. En effet, aucune différence n'est au nombre des [25] choses qui sont le cas par accident, de même qu'aucun genre non plus ; car il n'est pas possible que la différence soit le cas pour quelque chose et ne le soit pas.

En outre, si la différence se prédique du genre, ou si l'espèce le fait, ou encore l'une des classes inférieures à l'espèce, la chose ne saurait avoir été définie ; car rien [30] de ce qui a été dit ne peut être prédiqué du genre, puisque le genre est de tous ce qui a la plus grande extension. Même chose, d'erechef, si le genre se prédique de la différence ; car on admet que ce n'est pas de la différence, mais de ce dont se prédique la différence, que se prédique le genre ; par exemple, « animal » se prédique de l'homme, du bœuf, des autres [35] animaux terrestres, mais non de la différence elle-même, qui se dit de l'espèce. Si en effet « animal » devait se prédiquer des différences prises une à une, plusieurs animaux se prédiqueraient de l'espèce ; [144b] en effet, les différences se prédisent de l'espèce. En outre, toutes les différences seront soit espèces, soit individus, s'il est vrai qu'elles sont des animaux ; car chacun des animaux est soit espèce, soit individu.

Il faut examiner de façon semblable, aussi, s'il ne se trouve pas que l'espèce, ou l'une des classes inférieures [5] à l'espèce, se prédique de la différence ; car c'est impossible, puisque la différence a plus d'extension que les espèces. En outre, il s'ensuivra que la différence sera une espèce, s'il est vrai que l'une des espèces se prédique d'elle ; en effet, si « homme » doit se prédiquer d'elle, il est clair que la différence est un homme. D'erechef, voir s'il ne se trouve pas que la différence n'est pas antérieure à l'espèce ; car il faut que la différence soit postérieure au genre, certes, mais antérieure [10] à l'espèce.

Examiner aussi s'il ne se trouve pas que ce qui est énoncé comme différence appartient à un second genre qui n'est ni enveloppé ni enveloppant par rapport au premier ; car on admet qu'une même différence n'appartient pas à deux genres dont aucun n'enveloppe

l'autre. Sinon, [15] il s'ensuivra qu'une même espèce sera également dans deux genres dont aucun n'enveloppe l'autre. En effet, chacune des différences importe le genre qui lui est approprié, [comme par exemple « terrestre » et « bipède » importent tous deux de conserve « animal »]. De sorte que, si de tout ce dont se dit la différence, chacun des genres se dit aussi, il est clair que l'espèce sera dans deux genres dont aucun n'enveloppe [20] l'autre. Ou alors : il n'est pas impossible qu'une même différence appartienne à deux genres dont aucun n'enveloppe l'autre ; mais il faut ajouter « et qui ne tombent pas non plus tous deux sous le même <genre>¹ ». En effet, « terrestre » et « ailé » sont des genres dont aucun n'enveloppe l'autre, et « bipède » est pour tous deux une différence. De sorte qu'il faut ajouter « et qui ne tombent pas [25] tous deux sous le même <genre> » ; car ces deux-là tombent tous deux sous « animal ». Il est clair, également, qu'il n'est pas nécessaire que la différence importe chaque fois un genre à elle approprié, puisqu'il est possible qu'une même différence appartienne à deux genres dont aucun n'enveloppe l'autre ; ce qui est nécessaire, c'est qu'elle importe avec elle l'un ou l'autre des deux seulement, ainsi que les genres supérieurs à lui, comme par exemple [30] « bipède » importe avec lui « ailé » ou « terrestre ».

Voir aussi s'il ne se trouve pas que l'on a donné « dans quelque chose » comme différence d'une substance ; car on admet qu'une substance ne diffère pas d'une substance par le fait d'être quelque part. C'est pourquoi, à ceux qui divisent « animal » par « terrestre » et « aquatique », on fait objection en disant que « terrestre » et « aquatique » signifient « quelque part ». Ou alors : dans [35] ces cas le blâme n'est pas justifié, car « aquatique » ne signifie pas « dans quelque chose » ni « quelque part », mais « d'une certaine qualité ». En effet, même s'il était au sec, un animal aquatique resterait pareillement aquatique ; et de même, un animal de terre ferme, même dans l'eau, sera un animal [145a] de terre ferme, et non un animal aquatique. Il n'en reste pas moins que s'il se trouve que la différence signifie « dans quelque chose », il est clair qu'on aura commis une faute.

Derechef, voir s'il ne se trouve pas que l'on a donné une modification comme différence ; car toute modification, quand elle s'intensifie, fait sortir de l'essence, alors que la différence [5] ne fait rien de tel ; on admet, en effet, que la différence conserve plutôt ce dont elle est la différence, et il est simplement impossible que quelque chose soit sans sa différence propre : de fait, s'il n'est pas terrestre, il ne sera pas homme. Pour le dire en un mot, tout ce selon quoi s'altère ce qui le possède, rien de tout cela n'est sa différence ; car toutes les choses de ce genre, quand elles s'intensifient, [10] font sortir de l'essence. De sorte que si l'on a donné quelque chose de ce type comme

différence, on a commis une faute ; car pour le dire en un mot, nous ne nous altérons pas selon nos différences.

Et aussi, s'il ne se trouve pas que, de quelque relatif, on a donné une différence qui n'est pas relative à autre chose ; car des relatifs, les différences aussi sont relatives, [15] comme le sont celles de la science. En effet, elle est dite théorétique, [pratique] et productive ; or chacun de ces termes a une signification relative, à savoir, théorétique de quelque chose, productive de quelque chose [pratique] [de quelque chose].

Examiner aussi si c'est bien par rapport à son corrélat naturel [20] que l'on donne la définition de chaque relatif. Dans certains cas, en effet, il n'est possible d'utiliser la chose qu'en vue de son corrélat naturel, et d'aucun autre ; mais dans d'autres cas, on peut aussi l'utiliser en vue d'un autre : par exemple l'œil, on ne peut l'utiliser que pour voir, mais l'étrille, on pourrait l'utiliser pour puiser un liquide. Cependant, si l'on définissait l'étrille comme un instrument pour puiser, on commettrait une [25] faute, car ce n'est pas son corrélat naturel. Définition du corrélat naturel : « ce à quoi l'homme raisonnable et la science propre à chaque objet utiliseraient la chose ».

Ou encore, voir s'il ne se trouve pas que l'on n'a pas donné l'indication du corrélat premier, lorsqu'il se trouve que la chose se dit en relation avec plusieurs corrélats, par exemple si l'on a défini la prudence comme l'excellence de l'homme, ou de l'âme, et [30] non pas de la partie raisonnable de l'âme. En effet, c'est en premier de la partie raisonnable que la prudence est l'excellence, et c'est en fonction d'elle que l'âme et l'homme sont dits être prudents.

En outre, si ce dont le défini a été dit être une modification, une disposition, ou quoi que ce soit d'autre, n'est pas susceptible de le recevoir, on a commis une faute ; car il est de la nature de toute disposition [35] et de toute modification de résider dans ce dont elle est une disposition ou une modification, comme par exemple la science dans l'âme, puisqu'elle est une disposition de l'âme. Parfois, on commet des fautes sérieuses dans les cas de ce genre, par exemple tous ceux [145b] qui disent que le sommeil est l'impotence de la sensation, que l'aporie est l'égalité de raisonnements opposés, et que la douleur est l'écartement, accompagné de violence, de parties naturellement associées. En effet, le sommeil n'est pas quelque chose qui est le cas pour la sensation (or il le faudrait, s'il était vrai qu'il est l'impotence de la sensation) ; pareillement, [5] l'aporie n'est pas quelque chose qui est le cas pour les raisonnements, ni la douleur quelque chose qui est le cas pour les parties naturellement associées ; car alors les choses inanimées souffriront, s'il est vrai que la douleur leur sera présente. Telle est encore la formule définitionnelle de la santé, si l'on dit que c'est « l'équilibre proportionné des composants

chauds et des composants froids » ; car il s'ensuit nécessairement que les composants chauds et froids sont en bonne santé. En effet, dans tous les cas, [10] l'équilibre est quelque chose qui est le cas dans les choses mêmes dont il est l'équilibre, de sorte que la santé devrait être quelque chose qui est le cas pour elles. En outre, ceux qui définissent ainsi doivent nécessairement mettre l'effet produit dans la cause productrice, ou l'inverse. En effet, l'écartement de parties naturellement associées n'est pas douleur, mais cause productrice de douleur ; et l'impotence de la sensation n'est pas non plus sommeil, [15] mais l'un des deux est cause productrice de l'autre ; c'est en effet soit à cause de cette impotence que nous dormons, soit à cause du sommeil que nous tombons dans cette impotence. De même encore, on pourrait admettre que l'aporie a pour cause productrice l'égalité de raisonnements opposés : de fait, lorsqu'en réfléchissant en un sens et en l'autre, nous avons pareillement l'impression que tout se passe conformément à chacun des deux, nous sommes dans l'aporie [20] quant au parti à prendre.

En outre, mener l'examen au niveau de tous les moments du temps, pour voir s'il y a une discordance quelque part, par exemple si l'on a défini l'immortel comme étant un animal exempt de destruction maintenant ; car un animal maintenant exempt de destruction sera maintenant immortel. Ou alors : dans ce cas la conséquence n'est pas bonne ; car « maintenant exempt de destruction » est ambigu ; [25] en effet, cela signifie ou bien qu'il n'a pas été détruit maintenant, ou bien qu'il ne peut être détruit maintenant, ou bien qu'il est maintenant de nature à ne jamais être détruit. Lorsque nous disons donc que c'est un animal exempt de destruction maintenant, nous voulons dire ceci, que c'est maintenant un animal de nature à ne jamais être détruit ; or cela, c'est par principe la même chose qu'« immortel », de sorte qu'il ne s'ensuit pas que ce soit maintenant [30] qu'il est immortel. Cela dit, cependant, s'il résulte de la définition proposée que ce qui est donné au niveau de la formule est le cas maintenant ou auparavant, alors que ce qui est donné au niveau du nom ne l'est pas, il ne saurait y avoir identité. Il faut donc se servir de ce lieu comme il vient d'être dit.

Suite des lieux de la définition elle-même : lieux du plus et du moins

Il faut examiner aussi s'il ne se trouve pas que le défini se dit plus [35] de quelque autre formule que de celle qui a été donnée, par exemple si l'on définit la justice comme le pouvoir de distribuer des parts égales. Est juste, en effet, plus celui qui fait choix de distribuer des parts égales que celui qui en a le pouvoir, de sorte que [146a] la justice ne saurait être le pouvoir de distribuer des parts égales ; car si c'était le cas, serait juste plus que quiconque celui qui a le pouvoir de distribuer des parts égales.

En outre, voir s'il ne se trouve pas que la chose définie admet le plus, alors que ce qui est donné au niveau de la formule ne l'admet pas, ou inversement, que ce [5] qui est donné au niveau de la formule l'admet, mais non la chose définie ; il faut en effet que les deux l'admettent, ou aucun, s'il est vrai qu'il y a identité entre ce qui est donné au niveau de la formule et la chose définie. En outre, voir s'il ne se trouve pas que tous deux admettent bien le plus, mais que tous deux ne s'accroissent pas simultanément, par exemple si l'amour est défini comme désir du coït ; [10] car celui qui aime plus ne désire pas plus le coït, de sorte que ce n'est pas simultanément que tous deux reçoivent le plus ; or il l'aurait fallu, s'ils avaient été la même chose.

En outre, voir s'il ne se trouve pas que, deux formes du défini se présentant, ce qui est donné au niveau de la formule se dit moins de celle dont la chose définie se dit plus, par exemple [15] si l'on définit le feu comme le corps ayant les particules les plus fines. En effet, la flamme est feu plus que la lumière, alors que la flamme est moins que la lumière corps ayant les particules les plus fines ; or il aurait fallu que tous deux soient plus le cas pour la même chose, s'ils avaient été

identiques. Derechef, voir s'il ne se trouve pas que l'un des deux est semblablement le cas pour les deux formes qui se présentent, alors que l'autre ne l'est pas semblablement pour toutes deux, [20] mais l'est davantage pour l'une des deux.

En outre, voir s'il ne se trouve pas que l'on donne la formule définitionnelle en relation avec deux choses prises chacune pour elle-même, par exemple en définissant le beau comme ce qui est agréable à la vue ou ce qui est agréable à l'ouïe, et ce qui est comme ce qui peut pâtir ou agir ; car la même chose sera simultanément belle et non belle, et de même, à la fois étante et non étante. [25] En effet, ce qui est agréable à l'ouïe sera identique au beau, de sorte que ce qui n'est pas agréable à l'ouïe sera identique au non-beau, car les mêmes choses ont les mêmes opposés, et ce qui s'oppose au beau c'est le non-beau, et ce qui s'oppose à ce qui est agréable à l'ouïe, c'est ce qui n'est pas agréable à l'ouïe. Il est donc clair qu'il y a identité entre ce qui n'est pas agréable à l'ouïe et le non-beau. Si donc quelque chose [30] est agréable à la vue, mais non à l'ouïe, il sera à la fois beau et non-beau. Nous montrerons encore de la même façon que la même chose est à la fois étante et non étante.

En outre, prenant les genres, les différences et tous les autres éléments donnés dans les formules définitionnelles, [35] substituer aux noms les formules qui les définissent, et voir si quelque discordance se révèle.

Suite des lieux de la définition elle-même : les définitions des termes relatifs

Si maintenant le défini est un relatif, soit par lui-même, soit par son genre, examiner s'il ne se trouve pas que mention n'est pas faite, dans la formule définitionnelle, [146b] de ce relativement à quoi il se dit, soit lui-même, soit par son genre ; par exemple, si l'on a défini la science comme une représentation inébranlable, ou la volonté comme une appétition sans douleur ; car tout relatif a pour essence d'être en relation avec autre chose, puisqu'il y a par principe identité précise, pour chacun des relatifs, entre son être et le fait qu'il a une certaine relation avec quelque chose. [5] Il fallait donc dire que la science est représentation de quelque chose de susceptible d'être su, et que la volonté est appétition d'un bien. De même encore, si l'on a défini l'aptitude à lire et à écrire comme la science des lettres ; car il fallait que fût donné, dans la formule définitionnelle, soit ce en relation à quoi le défini se dit lui-même, soit éventuellement ce en relation à quoi se dit son genre. Ou encore, voir s'il ne se trouve pas que ce qui est dit relativement à quelque chose n'a pas été mis en relation avec sa fin, [10] la fin étant en chaque chose ce qu'il y a de meilleur, ou ce en vue de quoi est le reste. Il faut donc énoncer ce qu'il y a de meilleur, ou ce qui est ultime, en disant par exemple que le désir n'est pas désir de ce qui est plaisant, mais désir de plaisir ; car c'est en vue de ce dernier que nous choisissons précisément ce qui est plaisant.

Examiner aussi s'il ne se trouve pas que ce en relation à quoi on a donné la définition est un processus ou [15] une action, car rien de tel n'est une fin, et c'est avoir fini d'agir, avoir fini de devenir qui sont des fins, plutôt que devenir et agir. Ou alors : une telle règle n'est pas vraie dans tous les cas, car on peut dire que la plupart des gens aiment

mieux jouir qu'avoir cessé de jouir, de sorte qu'ils feraient d'agir une fin, plutôt que d'avoir fini d'agir.

[20] Derechef, dans certains cas, voir s'il ne se trouve pas que l'on n'a pas précisé de quelle quantité est le corrélat, ou de quelle qualité, ou en quel endroit, ou donné quelque autre précision au niveau des autres différences ; par exemple si l'on a défini l'ambitieux sans dire de quelle qualité et de quelle quantité sont les honneurs qu'il recherche ; car tous les hommes recherchent les honneurs, de sorte qu'il ne suffit pas de dire que celui qui recherche les honneurs est un ambitieux : il faut ajouter les différences qui viennent d'être mentionnées. De même encore, [25] est cupide celui qui recherche les richesses en telle quantité, est incontinent celui qui a un certain rapport avec les plaisirs de telle qualité ; en effet, ce n'est pas celui qui se laisse vaincre par n'importe quel type de plaisir qu'on dit incontinent, mais celui qui se laisse vaincre par un certain type de plaisir. Ou encore, derechef, comme on définit la nuit comme ombrage de la terre, ou le séisme comme mouvement de la terre, ou le nuage comme épaississement de l'air, ou le souffle comme mouvement de l'air ; [30] car il faut ajouter de quelle quantité, de quelle qualité, sous l'effet de quoi. De même dans les autres cas de ce genre : car si on laisse de côté une différence quelle qu'elle soit, on ne dit pas l'essentiel de l'essence. Et il faut toujours attaquer sur ce qui fait défaut : car ce n'est pas quand la terre est mue de n'importe quelle façon, ni en n'importe quelle quantité, qu'il y a un séisme ; et de même, ce n'est pas quand l'air est mû n'importe comment, ni en n'importe quelle quantité, qu'il y a [35] un souffle.

En outre, dans le cas des appétitions, voir s'il ne se trouve pas que l'on n'a pas ajouté « apparent », et de même dans tous les autres cas où cela est pertinent : par exemple, quand on dit que la volonté est [147a] l'appétition du bien, et que le désir est l'appétition de l'agréable, sans dire « du bien apparent », « de l'agréable apparent ». Souvent, en effet, ceux qui éprouvent une appétition ne savent pas ce qui est bon ou ce qui est agréable, de sorte qu'il est nécessaire, non que l'objet de leur appétition soit bon ou agréable, mais qu'il le paraisse seulement. Il fallait donc aussi [5] en donner la définition en ces termes. Si maintenant l'on donne bien la précision mentionnée, il faut alors pousser vers les formes celui qui pose l'existence des idées. En effet, il n'y a pas d'idée de quoi que ce soit d'apparent, et l'on admet qu'une forme se dit en relation avec une forme : par exemple, le désir en soi se rapporte à l'agréable en soi, et la volonté en soi au bien en soi. Ils ne se rapporteront donc pas au bien apparent, ni à l'agréable apparent ; car il est absurde qu'il y ait un bien apparent en soi, [10] ou un agréable apparent en soi.

Suite des lieux de la définition elle-même : les définitions des termes opposés

En outre, si la formule définitionnelle est celle d'une possession, examiner son possesseur ; et si elle est celle d'un possesseur, examiner la possession, et de même encore dans les autres cas de ce genre : par exemple, si l'agréable est essentiellement bénéfique, [15] celui qui en jouit en tire bénéfice. Pour le dire en général, dans les formules définitionnelles de ce genre, d'une certaine façon, c'est plus d'une seule chose que définit consécutivement celui qui en définit une. De fait, celui qui définit la science, d'une certaine façon définit aussi l'ignorance ; et de même encore, il définit ce qui est savant et ce qui est ignorant, il définit savoir et ignorer ; car [20] une fois le premier terme éclairci, d'une certaine façon, tous les autres aussi s'éclaircissent. Il faut donc examiner, dans tous les cas de ce genre, s'il ne se trouve pas que quelque discordance se révèle, en utilisant comme éléments ceux que l'on peut tirer des contraires et des coordonnés.

En outre, dans le cas des relatifs, examiner si c'est par rapport à un type de ce par rapport à quoi le genre est donné que l'espèce est donnée. Par exemple, si la [25] représentation est relative à quelque chose de représenté, tel type de représentation l'est à tel type de représenté ; et si le multiple est relatif au sous-multiple, tel type de multiple l'est à tel type de sous-multiple. En effet, si la définition n'est pas donnée de cette façon, il est clair qu'on a commis une faute.

Voir aussi si la formule opposée est bien celle qui définit l'opposé, [30] par exemple si celle qui est opposée à celle du double est bien celle de la moitié ; de fait, si ce qui excède d'une quantité égale est double, ce qui est excédé d'une quantité égale est moitié. Et dans le

cas des contraires pareillement, car la formule contraire sera celle qui définit le contraire, selon l'une ou l'autre des combinaisons de contraires. Par exemple, si est utile ce qui est producteur de bien, est nuisible ce qui est producteur de mal [35] ou ce qui est destructeur de bien ; car l'une ou l'autre de ces deux choses est nécessairement [147b] contraire à ce qui a été mentionné au début. Si donc aucune des deux combinaisons n'est contraire à ce qui a été mentionné au début, il est clair qu'aucune des deux formules mentionnées par la suite ne peut être la formule qui définit le contraire, de sorte que celle qui a été donnée au début n'a pas été correctement donnée non plus. Mais puisque certains des contraires se disent par privation [5] de l'autre, par exemple l'inégalité, dont on admet qu'elle est privation d'égalité (en effet, sont dites inégales les choses qui ne sont pas égales), il est clair qu'un contraire qui se dit par privation doit être nécessairement défini par le biais de l'autre, alors que celui qui reste ne doit plus se définir par le biais de celui qui se dit par privation ; car il en résulterait que chacun des deux se ferait connaître par le biais de l'autre. Il faut donc surveiller, [10] dans le domaine des contraires, les fautes de ce genre, par exemple si l'on définissait l'égalité comme étant le contraire de l'inégalité ; car c'est la définir par le biais de ce qui se dit par privation. En outre, celui qui définit ainsi doit nécessairement se servir du défini lui-même. Cela devient parfaitement clair si l'on substitue au nom la formule : car entre dire [15] « inégalité » et dire « privation d'égalité », il n'y a aucune différence. L'égalité sera donc le contraire de la privation d'égalité, de sorte qu'on se sera servi du défini lui-même. Si maintenant aucun des contraires ne se dit par privation, et si l'on donne la formule de la même façon, en disant par exemple qu'est un bien le contraire du mal, il est clair que sera un mal le contraire du bien ; car pour [20] les contraires de ce type, la formule doit être donnée de façon semblable. De sorte qu'ici encore, il résulte qu'on se sert du défini lui-même ; en effet, le bien fait partie intégrante de la formule du mal. De sorte que si est un bien ce qui est le contraire du mal, et si le mal ne diffère en rien du contraire du bien, sera un bien le contraire du contraire du bien. Il est donc clair [25] qu'on s'est servi du défini lui-même.

En outre, voir s'il ne se trouve pas qu'en donnant la définition d'un terme qui se dit par privation, on a omis de faire mention de ce dont il est la privation, par exemple de la possession, ou du contraire, ou de quoi que ce soit dont il est la privation. Et aussi, s'il ne se trouve pas que l'on a omis d'ajouter ce en quoi réside par nature ce dont il est la privation, soit que l'on n'ait simplement rien dit, soit que l'on n'ait pas indiqué le sujet premier dans lequel il réside par nature. Par exemple si, [30] ayant dit que l'ignorance est une privation, on n'a pas dit qu'elle est privation de science, ou si l'on n'a pas ajouté ce en quoi

réside par nature la science, ou si, l'ayant ajouté, on n'a pas donné le sujet premier dans lequel elle réside, en disant par exemple, non que c'est la partie raisonnable de l'âme, mais l'homme, ou l'âme ; car si l'on omet de faire l'une quelconque de ces choses, on a commis une faute. De même encore, si l'on n'a pas défini la cécité comme une privation [35] de la vue dans l'œil ; car il faut, pour la définir correctement, mentionner [148a] ce qu'elle est, de quoi elle est la privation, et quel est le sujet atteint de cette privation.

Voir aussi s'il ne se trouve pas que l'on a défini par une privation quelque chose qui ne se dit pas par privation ; par exemple, dans le cas de l'ignorance, il pourrait sembler qu'une [5] telle faute est le cas pour ceux qui donnent la formule de l'ignorance par négation. En effet, on admet que ce n'est pas ce qui ne possède pas la science qui ignore, mais plutôt ce qui se trompe ; c'est pourquoi nous ne disons pas que les êtres inanimés sont dans l'ignorance, ni les petits enfants. De sorte que ce n'est pas par la privation de la science que se dit l'ignorance.

Suite des lieux de la définition elle-même : lieux divers (inflexions, idées, homonymes, etc.)

[10] En outre, voir si les inflexions de la formule s'appliquent bien aux inflexions correspondantes du nom : par exemple, si est bénéfique ce qui est producteur de santé, « bénéfiquement » doit être « de manière à produire la santé », et « qui a eu un effet bénéfique » doit être « qui a produit la santé ».

Examiner aussi, s'agissant de l'idée, si la définition énoncée va bien s'appliquer à elle. [15] Dans certains cas, en effet, cela n'arrive pas, par exemple dans les définitions de Platon, qui introduit « mortel » dans la formule définitionnelle des animaux ; car l'idée ne sera pas mortelle, par exemple l'homme en soi ; de sorte que la formule ne sera pas applicable à l'idée. D'une façon générale, pour les définitions dans lesquelles on ajoute « agent » ou « patient », il est inévitable que la définition soit en discordance une fois appliquée à l'idée ; [20] car on admet que les idées sont impassibles et immuables, [pour ceux qui disent qu'il existe des idées]. Outre ceux-là, les arguments de ce type sont également utiles.

En outre, voir s'il ne se trouve pas que, pour des choses qui se disent par homonymie, on a donné une formule unique, commune à toutes ; car sont synonymes les choses dont la [25] formule qui correspond au nom est unique ; de sorte que la définition donnée ne sera celle d'aucune des choses qui tombent sous le nom, si vraiment elle est pareillement applicable à tout ce qui est homonyme. C'est le défaut dont souffre, en fait, la définition de la vie donnée par Denys¹, si c'est bien « le mouvement congénitalement attaché au genre d'êtres susceptibles de se nourrir ». En effet, ceci n'est en rien davantage le cas pour les animaux que pour les végétaux. Or, on [30] admet que la

vie ne se dit pas selon une forme unique : autre est celle qui est le cas pour les animaux, autre pour les végétaux. Il se peut donc, certes, que l'on ait donné intentionnellement la définition ainsi, avec l'idée que la vie est synonyme et que toute vie se dit selon une forme unique. Pourtant rien n'empêche que, tout en apercevant l'homonymie, et en voulant donner la formule définitionnelle de l'un seulement des deux homonymes, [35] l'on ait donné sans s'en apercevoir une formule qui ne lui est pas propre, mais qui est commune aux deux. Il n'en reste pas moins que si l'on a opéré de l'une ou l'autre de ces deux façons, on a commis une faute. Mais puisque certains des homonymes passent inaperçus, [148b] il faut, lorsqu'on interroge, les traiter comme des synonymes (en effet, la définition de l'un ne sera pas applicable à l'autre, de sorte que le répondant apparaîtra manifestement comme n'ayant pas défini comme il convient ; car il faut que la définition soit applicable à tout ce qui est synonyme) ; mais quand on répond soi-même, il faut faire la distinction. Maintenant, puisque certains des répondants prétendent d'un côté [5] que ce qui est synonyme est homonyme, quand la formule qu'ils ont donnée n'est pas applicable à tout, et de l'autre que ce qui est homonyme est synonyme, si elle est applicable aux deux cas, il faut se mettre d'accord à l'avance sur les situations de ce type, ou prouver par un raisonnement déductif préalable qu'il s'agit d'un homonyme ou d'un synonyme, lequel des deux que ce puisse être ; en effet, on donne plus facilement son accord quand on ne prévoit pas ce qui en [10] résultera. Si maintenant, sans qu'il y ait eu accord, quelqu'un dit qu'est homonyme ce qui est synonyme, du fait que la formule qu'il a donnée n'est pas applicable aussi à tel cas, examiner s'il ne se trouve pas que la formule qui définit ce cas est applicable aussi à ceux qui restent ; car il est clair qu'alors il doit être synonyme avec ceux qui restent ; sinon, il y aura plusieurs formules définitionnelles de ceux qui restent ; [15] en effet, les deux formules correspondant au nom leur seront applicables, celle qui a été donnée d'abord et celle qui a été donnée ensuite. Inversement, si quelqu'un, ayant défini l'une quelconque des choses qui se disent de plusieurs façons, et sa formule n'étant pas applicable à tous les cas, dit qu'il ne s'agit pas d'un homonyme, mais prétend que le nom n'est pas applicable à tous les cas, puisque la formule ne l'est pas non plus, il faut dire, [20] contre un interlocuteur de ce genre, qu'il faut se servir du vocabulaire traditionnel et courant, sans vouloir ébranler les choses de ce genre, bien que dans certains cas il ne faille pas parler de la même façon que la plupart des gens.

Suite des lieux de la définition elle-même : la définition des termes complexes ou composés

Si l'on donne la définition d'une chose résultant d'éléments combinés, examiner, en supprimant la formule de l'un des éléments combinés, [25] si ce qui reste est bien celle de ce qui reste ; sinon, en effet, il est clair que le tout ne saurait être celle du tout. Par exemple, si l'on définissait la ligne droite finie comme « la limite d'une surface ayant des limites, dont la partie intermédiaire occulte les limites » : si la formule de la ligne finie est « la limite d'une surface ayant des limites », celle du droit doit être ce qui [30] reste, à savoir « dont la partie intermédiaire occulte les limites ». Mais la ligne infinie n'a ni partie intermédiaire ni limites, or elle est droite ; de sorte que ce qui reste n'est pas la formule de ce qui reste.

En outre, lorsque la chose à définir est un composé, voir s'il ne se trouve pas que la formule qui a été donnée compte exactement autant de membres que la chose à définir. On dit que la formule compte exactement autant de membres [35] lorsque le nombre des éléments du composé est le même que celui des noms et autres mots dans la formule. Il faut bien en effet, dans les cas de ce genre, qu'il n'y ait eu qu'une substitution des mots mêmes, soit de tous soit de quelques-uns, puisque [149a] l'on n'a nullement énoncé plus de mots maintenant qu'auparavant. Or celui qui définit doit donner une formule à la place des mots, de tous préférablement, et sinon de la plupart ; car à s'y prendre ainsi, même dans le cas des choses simples, il suffirait de substituer un mot à un autre pour définir, en disant par exemple « manteau » au lieu de « pelisse ».

[5] En outre, faute plus grave, voir s'il ne se trouve pas que, par-dessus le marché, on a fait une substitution de mots moins bien

connus, en mettant par exemple, au lieu de « homme blanc », « mortel candide » ; car alors on n'a pas défini, et en outre la chose est moins claire, exprimée ainsi.

Examiner aussi, dans le remplacement de mots, s'il ne se trouve pas que le mot nouveau ne signifie plus la même chose, par exemple si l'on a dit que la science théorétique est [10] une représentation théorétique. En effet, la représentation n'est pas la même chose que la science ; or il le faut, s'il est vrai que le tout doit bien être la même chose. En effet, « théorétique » est commun aux deux formules ; c'est ce qui reste qui est différent.

En outre, voir s'il ne se trouve pas que, lorsqu'on effectue une substitution sur l'un des mots seulement, [15] ce n'est pas sur la différence, mais sur le genre que l'on a fait porter le remplacement, comme dans l'exemple qui vient d'être mentionné. En effet, « théorétique » est quelque chose de moins bien connu que « science » ; c'est que l'un est un genre, l'autre une différence, et le genre est de tout ce qu'il y a de mieux connu ; de sorte que ce n'est pas sur le genre, mais sur la différence qu'il fallait effectuer la substitution, puisqu'elle est quelque chose de [20] moins bien connu. [Ou alors : ce reproche est ridicule, car rien n'empêche que la différence soit exprimée par le mot le mieux connu, et que le genre ne le soit pas. Lorsqu'il en est ainsi, il est clair que c'est bien sur le genre, et non sur la différence, au niveau du mot, qu'il faut justement effectuer la substitution.] Si maintenant l'on substitue, non pas un mot à un autre mot, mais une formule à un [25] mot, il est clair que c'est de la différence, plutôt que du genre, qu'il faut donner la définition, puisque c'est en vue de la connaissance que se donne la formule définitionnelle, et que la différence est quelque chose de moins bien connu que le genre.

Suite des lieux de la définition elle-même : erreurs diverses dans les définitions

Si l'on a donné la définition d'une différence, examiner s'il [30] ne se trouve pas que la formule définitionnelle qui en a été donnée est commune encore à quelque autre chose, par exemple lorsqu'on dit que le nombre impair est un nombre qui a un milieu, [il faut préciser en sus comment il a un milieu]. En effet, « nombre » est commun aux deux formules, et c'est au mot « impair » que l'on a substitué la formule ; or une ligne et un volume ont aussi un milieu, sans être impairs. De sorte que cela ne saurait [35] être là la formule définitionnelle de l'impair. Si maintenant « qui a un milieu » se dit de plusieurs manières, il faut préciser de quelle manière il a un milieu. De sorte qu'ou bien il y aura matière à blâme, ou bien argument prouvant que l'on n'a pas défini.

Derechef, voir s'il ne se trouve pas que ce dont on donne la formule est au nombre des choses qui sont, alors que ce qui tombe sous la formule n'est pas au nombre des choses qui sont ; par exemple, si l'on définissait le clair [149b] comme couleur mélangée avec du feu ; car il est impossible qu'un incorporel soit mélangé avec un corps, de sorte qu'il ne saurait y avoir de couleur mélangée avec du feu, alors qu'il y a du clair.

En outre, tous ceux qui, dans les relatifs, ne déterminent pas par division ce par rapport à quoi ces relatifs se disent, [5] et qui l'ont désigné en l'enveloppant dans une trop grande multiplicité, ceux-là se trompent, soit entièrement, soit jusqu'à un certain point ; par exemple, si l'on disait que la médecine est la science qui porte sur de l'étant. Si d'un côté la médecine n'est la science d'aucun des étants, il est clair que l'on se trompe entièrement ; si, d'un autre côté, elle porte sur

quelque étant, mais non pas sur quelque autre, on s'est trompé jusqu'à un certain point ; il faut en effet qu'elle le soit de tout étant, si c'est par soi et non par accident [10] qu'elle est dite l'être, comme il en va dans le cas des autres relatifs ; car tout ce qui est susceptible d'être se dit par rapport à une science. De même encore dans les autres cas, puisque tous les relatifs sont convertibles. En outre, s'il était vrai qu'en donnant une formule non par soi, mais par accident, on la donnait correctement, alors ce ne serait pas par rapport à une chose unique, mais par rapport [15] à plusieurs, que chacun des relatifs se dirait. En effet, rien n'empêche une même chose d'être à la fois une chose qui est, une chose claire, une chose bonne, de sorte qu'en donnant sa formule relativement à n'importe laquelle de ces choses, on la donnerait correctement, si vraiment celui qui la donne par accident la donne correctement. En outre, il est impossible qu'une formule de ce genre soit propre à ce qui est donné comme son défini ; car ce n'est pas seulement la médecine, [20] mais la plupart des autres sciences qui se disent par rapport à de l'étant, de sorte que chacune sera la science qui porte sur de l'étant. Il est donc clair qu'une formule définitionnelle de ce genre n'est celle d'aucune science ; car il faut que la formule définitionnelle soit propre, et non commune.

Parfois, les gens définissent non la chose, mais la chose [25] en bon état, ou en parfait état. Telle est la définition de l'orateur et celle du voleur, si vraiment est orateur celui qui observe ce qu'il y a de plausible en tout sujet et qui ne néglige rien, et si vraiment est voleur celui qui s'empare des choses en cachette ; car il est clair qu'en étant tel, on sera, respectivement, un bon orateur et un bon voleur. En effet, ce n'est pas celui qui s'empare des choses en cachette, [30] mais celui qui veut s'emparer des choses en cachette, qui est un voleur.

Derechef, voir s'il ne se trouve pas que l'on a donné quelque chose qui est à choisir pour lui-même comme quelque chose qui est producteur, ou agent, ou, de quelque manière que ce soit, à choisir pour autre chose que lui-même : par exemple, si l'on dit que la justice est ce qui sauvegarde les lois, ou que la sagesse est ce qui fait le bonheur ; car ce qui fait ou ce qui sauvegarde sont au nombre des choses qui sont à choisir pour autre chose qu'elles-mêmes. [35] Ou alors : rien n'empêche que ce qui est à choisir pour lui-même soit aussi à choisir pour autre chose que lui-même. Il n'en reste pas moins que l'on a commis une faute en définissant ainsi ce qui est à choisir pour lui-même ; car le meilleur de chaque chose est au plus haut point dans son essence, et ce qui est à choisir pour lui-même est meilleur que ce qui est à choisir pour autre chose que lui-même, de sorte que c'est bien cela qu'il fallait que la formule définitionnelle signifiât plutôt.

Suite des lieux de la définition elle-même :
difficultés relatives
aux définitions composées

[150a] Examiner aussi s'il ne se trouve pas qu'en donnant la formule définitionnelle de quelque chose, on l'a définie comme « ces choses-là », ou comme « ce qui est composé de ces choses-là », ou comme « ceci plus cela ».

En effet, si l'on dit « ces choses-là », il en résultera que la chose à définir sera le cas pour deux sujets et ne le sera pour aucun, par exemple si l'on a défini la justice comme « tempérance et courage » ; supposons en effet deux hommes, [5] dont chacun possède l'une des deux : à eux deux ils seront justes, et aucun des deux ne le sera, puisque à eux deux ils possèdent la justice et qu'aucun des deux séparément ne la possède. Si cependant ce que nous venons de dire n'est pas encore complètement absurde, puisqu'il arrive justement des choses de ce genre dans d'autres cas (car rien n'empêche deux personnes d'avoir une mine à elles deux, sans qu'aucune des deux ne l'ait), tout de même, [10] si des contraires étaient le cas pour les deux sujets, cela aurait tout l'air d'une parfaite absurdité. Or c'est ce qui arrivera, si l'un d'entre eux possède tempérance et lâcheté, et l'autre courage et intempérance : car à eux deux ils posséderont justice et injustice, puisque si la justice est tempérance et courage, l'injustice sera lâcheté et intempérance. [15] D'une façon générale, tout ce que l'on peut alléguer contre l'identité des parties et du tout est utile pour faire objection dans le cas qui nous occupe ; car il semble bien que celui qui définit ainsi soutienne que les parties sont identiques au tout. Les arguments deviennent tout particulièrement pertinents dans tous les cas où la composition des parties est visible à l'œil nu, comme dans

celui d'une maison et des autres choses [20] de ce genre ; car il est clair que si les parties existent, rien n'empêche que le tout n'existe pas, de sorte qu'il n'y a pas identité entre les parties et le tout.

Si maintenant l'on a dit que le défini est, non pas « ces choses-là », mais « ce qui est composé de ces choses-là », examiner d'abord s'il ne se trouve pas que rien qui soit un ne peut par nature naître à partir des éléments mentionnés ; certaines choses, en effet, sont dans un rapport réciproque [25] tel que rien ne peut naître d'elles, par exemple une ligne et un nombre. En outre, voir s'il ne se trouve pas que le défini a son lieu naturel de résidence, à titre premier, dans une certaine chose unique, alors que les choses dont l'interlocuteur a dit qu'il était composé n'ont pas, eux, leur lieu naturel de résidence dans une chose unique, à titre premier, mais chacun dans une chose différente. Il est clair, en effet, que le premier ne saurait alors être un composé des seconds, car là où sont les parties, nécessairement le tout doit être ; [30] autrement, il en résulterait que le tout ne résiderait pas dans une chose unique à titre premier, mais dans plusieurs. Si maintenant les parties aussi bien que le tout résident dans une certaine chose unique à titre premier, examiner s'il ne se trouve pas que ce n'est pas dans la même, mais le tout dans l'une et les parties dans une autre. Derechef, voir s'il ne se trouve pas que les parties sont détruites avec le tout, car c'est l'inverse qui doit se produire : si les parties sont détruites, le tout est détruit, [35] alors que si le tout est détruit, il n'est pas nécessaire que les parties soient détruites avec lui. Ou encore, voir s'il ne se trouve pas que le tout est bon, ou mauvais, alors que les parties ne sont pas l'un, ou pas l'autre ; ou inversement, qu'elles sont bonnes, ou mauvaises, alors que le tout n'est pas l'un, ou pas l'autre ; car il n'est pas possible qu'à partir de choses qui ne sont pas l'un, ou pas l'autre, soit composé quelque chose de bon, ou de mauvais ; [150b] ni que de choses mauvaises, ou bonnes, soit composé quelque chose qui n'est pas l'un, ou pas l'autre. Ou encore, voir s'il ne se trouve pas que l'un des composants est plus un bien que l'autre n'est un mal, alors que le composé des deux n'est pas un bien plus qu'un mal : par exemple, si l'on dit que l'impudence est le composé du courage et de l'opinion fausse ; car le courage est plus un bien que n'est un mal [5] l'opinion fausse. Il fallait donc que le composé de ces deux choses suive celle qui domine, et qu'il soit, soit un bien tout court, soit un bien plus qu'un mal. Ou alors : cela n'est pas nécessaire, si chacune des deux choses n'est pas par elle-même un bien, ou un mal ; en effet, beaucoup d'agents producteurs ne sont pas des biens par eux-mêmes, mais le sont une fois mélangés ; ou inversement, chacun des deux est [10] un bien, mais une fois mélangés, ils sont mauvais, ou ni l'un ni l'autre. Ce qu'on vient de dire est particulièrement visible dans le cas des choses qui produisent la

santé et la maladie ; en effet, certaines drogues sont dans un rapport tel que chacune des deux est bonne, mais que si on les administre toutes deux mélangées, c'est mauvais.

Derechef, voir s'il ne se trouve pas qu'un tout, [15] qui provient de la composition d'une chose meilleure et d'une chose pire, n'est pas pire que la meilleure et meilleure que la pire. Ou alors : cela non plus n'est pas nécessaire, si ce n'est pas par elles-mêmes que sont bonnes les choses dont il y a combinaison ; car autrement, rien n'empêche le tout de ne pas être bon, comme dans les cas qui viennent d'être indiqués.

En outre, voir s'il ne se trouve pas que le tout est synonyme avec l'une ou l'autre des choses qui le composent ; car c'est ce qu'il ne faut pas, [20] comme il ne le faut pas non plus dans le cas des syllabes ; en effet, une syllabe n'est synonyme avec aucune des lettres dont elle se compose.

En outre, voir s'il ne se trouve pas que l'on n'a pas indiqué le mode de composition ; car il n'est pas suffisant, pour faire connaître quelque chose, de dire que c'est un composé de ces choses-là. En effet, c'est non pas « composé de ces choses-là », mais « composé de cette manière-là de ces choses-là », qui constitue l'essence de chaque composé, [25] comme dans le cas d'une maison ; car ce n'est pas si l'on a combiné ces choses-là de n'importe quelle manière qu'il y a une maison.

Si maintenant l'on a donné une formule de type « ceci plus cela », il faut d'abord dire que « ceci plus cela » est identique, soit à « ces choses-ci », soit à « ce qui est composé de ces choses-ci » ; car en disant « du miel plus de l'eau », on veut dire soit « du miel et de l'eau », soit « ce qui est composé [30] de miel et d'eau ». De sorte que si l'on tombe d'accord que « ceci plus cela » est identique à l'une ou l'autre des formules déjà mentionnées, il sera pertinent de dire les mêmes choses exactement que celles qui ont été dites auparavant contre chacune d'elles.

En outre, distinguer en combien de façons se dit « l'un plus l'autre », et examiner s'il ne se trouve pas que d'aucune de ces façons le défini n'est « ceci plus cela ». Par exemple, si « l'un plus l'autre » se dit en ce sens que les deux [35] sont soit dans un certain sujet identique, apte à les recevoir (comme la justice et le courage dans l'âme), soit dans le même lieu, soit dans le même temps, et si d'aucune de ces façons ce qui a été dit n'est vrai dans le cas des choses considérées, alors il est clair que la formule définitionnelle qui a été donnée ne saurait rien définir du tout, puisque d'aucune façon le défini n'est « ceci [151a] plus cela ». Si maintenant, parmi les façons qui ont été distinguées, il est vrai que les deux choses mentionnées sont le cas dans le même temps, examiner s'il ne se trouve pas qu'il est possible que ce ne soit pas par rapport à la même chose que l'une et l'autre se dit. Par exemple, si l'on a défini le courage comme « audace plus pensée

droite » : car il se peut qu'on ait de l'audace pour détrousser les gens, [5] et une pensée droite au sujet de ce qui est bon pour la santé ; mais il n'est encore nullement courageux, celui qui, dans le même temps, possède « ceci plus cela ». En outre, voir s'il ne se trouve pas que les deux choses se disent bien par rapport à la même chose, mettons les questions de médecine (car rien n'empêche que l'on ait à la fois audace et pensée droite par rapport aux questions de médecine) ; et cependant, il n'est pas courageux non plus, celui qui a « ceci plus cela ». [10] En effet, il faut que chacune des deux choses ne se dise ni par rapport à des choses différentes, ni par rapport à une même chose quelconque, mais par rapport à la fin qui est celle du courage, mettons les dangers de la guerre, ou quelque autre chose, s'il en est qui soit cette fin plutôt que cette dernière.

Mais certaines des formules qui sont données de cette façon ne tombent nullement sous [15] la division qui vient d'être indiquée, par exemple si l'on définit la colère comme « douleur plus représentation d'être méprisé ». En effet, que ce soit à cause d'une représentation de ce genre que la douleur apparaît, voilà ce que l'on veut mettre en évidence ; mais « que quelque chose apparaisse à cause de ceci » n'est identique à « que ce soit ceci plus cela » selon aucun des modes qui ont été indiqués.

Derniers lieux de la définition elle-même : récapitulation et conclusion

[20] Derechef, si l'on a dit qu'un tout est la composition de ces choses-là, par exemple qu'un animal est la composition d'une âme et d'un corps, examiner d'abord s'il ne se trouve pas que l'on a omis de dire quelle sorte de composition, par exemple si, en définissant la chair ou l'os, on a dit seulement que c'est une composition de feu, de terre et d'air. En effet, il ne suffit pas de dire « composition » ; il faut préciser en outre de quelle sorte c'en est [25] une ; car ce n'est pas quand ces éléments se composent de n'importe quelle façon qu'il apparaît de la chair : quand ils se composent de telle façon c'est de la chair qui apparaît, et de telle autre façon c'est de l'os. D'ailleurs, il semble bien qu'aucune des choses qui viennent d'être mentionnées ne soit le moins du monde identique à une composition ; car à toute composition est contraire une dissolution, alors que rien n'est contraire à aucune des choses mentionnées. En outre, s'il est semblablement plausible que tout composé soit une composition, [30] ou qu'aucun n'en soit une, et si chaque animal est un composé sans être une composition, alors aucun des autres composés ne saurait être une composition.

Derechef, s'il est semblablement naturel à deux contraires d'être dans une certaine chose, et si l'on a défini celle-ci à l'aide de l'un des deux, il est clair qu'on ne l'a pas définie. Autrement, il arrivera qu'il y aura plusieurs formules définitionnelles de la même chose : en effet, qu'a dit de plus [35] celui qui l'a définie à l'aide de l'un, par rapport à celui qui l'a définie à l'aide de l'autre, puisqu'il est semblablement naturel aux deux contraires de se produire en elle ? Telle est la [151b] définition de l'âme, si c'est « substance susceptible de

science » ; car elle est semblablement susceptible d'ignorance aussi.

Il faut aussi, si l'on ne peut pas attaquer la formule définitionnelle dans sa totalité, parce que cette totalité n'est pas bien connue, faire seulement porter l'attaque contre quelqu'une de ses parties, [5] si cette partie est bien connue et s'il est manifeste qu'elle n'a pas été donnée correctement ; car une fois la partie détruite, la formule définitionnelle tout entière est détruite. Dans tous les cas de formules définitionnelles peu claires, les rectifier et les remodeler, pour mettre quelque point en évidence et pour avoir un moyen d'attaque, et procéder ainsi à leur examen ; car il est alors nécessaire, pour le répondant, soit [10] d'accepter ce qui est assumé par le questionneur, soit d'éclaircir lui-même ce que peut bien être la signification de sa formule. En outre, de même que dans les assemblées législatives c'est l'usage d'introduire une loi, et que si celle qu'on introduit est meilleure, on abroge la précédente, de même faut-il faire dans le cas des formules définitionnelles : il faut apporter soi-même une autre formule ; [15] si en effet elle est manifestement meilleure, c'est-à-dire si elle exprime mieux le défini, il est clair que celle qui a été posée aura été détruite, puisqu'il n'y a pas plusieurs formules définitionnelles de la même chose.

Pour contrer toutes les formules définitionnelles, un principe de base qui n'est pas le moindre est de se faire pour soi-même, en visant bien juste, une définition de la chose en discussion, ou [20] d'en emprunter une qui soit bien faite ; en effet, il est nécessaire d'avoir comme un paradigme à contempler pour bien voir ce qui manque de ce qu'il convient que la formule définitionnelle possède, et ce qui y est surajouté de façon superflue, de façon à disposer davantage d'une abondance de moyens d'attaque.

En ce qui concerne les formules définitionnelles, tenons-nous-en donc à ce qui a été dit.

LIVRE VII

Lieux du même et de l'autre

Quand on se demande si c'est la même chose ou autre chose, au niveau du principal des modes du même qui ont été mentionnés (on l'a dit, sont la même chose dans le sens principal [30] les choses qui sont une numériquement), mener l'examen à partir des inflexions, des coordonnés et des opposés. Si en effet la justice est la même chose que le courage, le juste est la même chose que le courageux, et « justement » la même chose que « courageusement ». De même encore dans le cas des opposés : en effet, si telles choses sont la même chose, leurs opposés sont la même chose, selon n'importe laquelle des [35] oppositions qui ont été dites : peu importe en effet que l'on prenne ceci ou cela comme opposé, du moment que c'est le même. Derechef, partir des [152a] agents producteurs et destructeurs, des processus d'apparition et de disparition, et de façon générale de tout ce qui a une relation semblable avec chacune des choses considérées ; car toutes les choses qui sont la même chose prises tout court, leurs processus d'apparition et de disparition aussi sont la même chose, ainsi que leurs agents producteurs et destructeurs.

[5] Examiner aussi, quand l'une de deux choses est dite être la plus ceci ou cela de certaines choses, si c'est bien de ces mêmes choses et sous le même rapport que l'autre est dite être la plus ceci ou cela, à la façon dont Xénocrate démontre que la vie heureuse et la vie vertueuse sont la même chose, du fait que de toutes les vies, celle qui est le plus à choisir est la vie vertueuse et la vie heureuse ; car c'est une chose unique que ce qui est le plus à choisir et ce qui est le maximum. Et de même dans les autres cas de ce type. [10] Mais il faut que chacune des choses qui sont dites la plus importante ou la plus à choisir soit numériquement une ; sinon, on n'aura pas montré qu'elles sont la

même chose. De fait, il n'est pas nécessaire, si les plus courageux des Grecs sont les Péloponnésiens et les Lacédémoniens, que les Péloponnésiens soient la même chose que les Lacédémoniens, [15] puisque « Péloponnésien » n'est pas un numériquement, ni « Lacédémonien » ; ce qui est alors nécessaire, c'est que l'un des deux soit inclus dans l'autre, comme les Lacédémoniens le sont dans les Péloponnésiens ; sinon, il en résultera qu'ils sont réciproquement meilleurs les uns que les autres, si les uns ne sont pas inclus dans les autres. En effet, il est nécessaire que [20] les Péloponnésiens soient meilleurs que les Lacédémoniens, si vraiment les seconds ne sont pas inclus dans les premiers ; car ils sont meilleurs que tous les autres. Et de même, il est nécessaire que les Lacédémoniens soient meilleurs que les Péloponnésiens ; car eux aussi, ils sont meilleurs que tous les autres. De sorte qu'ils en viennent à être réciproquement meilleurs les uns que les autres ! [25] Il est donc clair qu'il faut que soit numériquement un ce qui est dit être le meilleur et le plus important, si l'on veut démontrer une identité. C'est pourquoi, en fait, Xénocrate ne démontre pas sa thèse : car la vie heureuse n'est pas numériquement une, ni la vie vertueuse, de sorte qu'il n'est pas nécessaire qu'elles soient la même chose du seul fait qu'elles sont toutes deux les plus à choisir, mais il se peut que l'une soit incluse dans [30] l'autre.

Derechef, examiner si ce par rapport à quoi l'une des choses est la même chose, l'autre aussi est bien la même chose ; car si toutes deux ne sont pas la même chose qu'une même troisième, il est clair qu'elles ne le sont pas non plus entre elles.

En outre, faire un examen à partir de leurs accidents, et de ce dont elles sont des accidents ; car tout ce qui est accident de l'une [35] doit être accident de l'autre ; et ce dont l'une d'elles est un accident, il faut aussi que l'autre en soit un accident. S'il y a discordance sur l'un de ces points, en revanche, il est clair qu'elles ne sont pas la même chose.

Voir aussi s'il ne se trouve pas que toutes deux ne sont pas dans un seul et même genre de prédication, mais que l'une exprime une qualité et l'autre une quantité ou une relation. Derechef, voir s'il [152b] ne se trouve pas que le genre de l'une et de l'autre n'est pas le même, mais que l'une est un bien et l'autre un mal, ou l'une une vertu et l'autre une science. Ou encore, s'il ne se trouve pas que leur genre est bien le même, mais que ce ne sont pas les mêmes différences qui sont prédiquées de l'une et de l'autre, mais que de l'une on dit qu'elle est une science théorétique, et de l'autre, qu'elle est une science pratique. [5] Et de même encore dans les autres cas.

En outre, faire un examen à partir du plus : voir s'il ne se trouve pas que l'une des deux choses admet le plus et l'autre non, ou que toutes deux l'admettent, mais non pas simultanément ; comme par exemple,

celui qui aime plus ne désire pas plus le coït, de sorte qu'il n'y a pas identité entre l'amour et le désir de coït.

[10] En outre, faire un examen à partir d'une addition : voir s'il ne se trouve pas qu'en ajoutant chacune des deux choses à une même troisième, on n'obtiendrait pas la même chose avec les touts. Ou encore, s'il ne se trouve pas que si l'on soustrayait des deux la même chose, le reste serait autre, par exemple si l'on a dit que le double d'une moitié et le multiple d'une moitié sont la même chose. En effet, une fois que l'on a soustrait « d'une moitié » aux deux, il aurait fallu que les restes exprimassent la même chose ; [15] mais ils ne l'expriment pas, puisque « double » et « multiple » n'expriment pas la même chose.

Examiner non seulement s'il ne se trouve pas que quelque impossibilité résulte d'emblée du fait de la thèse, mais aussi s'il ne se trouve pas qu'il est possible que ce soit le cas en partant d'une hypothèse, comme par exemple pour ceux qui prétendent que « vide » et « plein d'air » sont la même chose ; [20] il est clair, en effet, que si l'air s'en va, il n'y aura pas moins de vide, mais davantage, alors qu'il n'y aura pas plus de plein d'air. De sorte que si l'on fait une certaine hypothèse, qu'elle soit fausse ou vraie (peu importe en effet), l'une des deux choses considérées est supprimée, mais l'autre non ; de sorte qu'elles ne sont pas la même chose.

[25] Pour le dire d'une façon générale, prendre appui sur les choses qui se prédisent, d'une manière ou d'une autre, de chacune des deux choses considérées, et aussi sur celles dont ces choses elles-mêmes se prédisent, et examiner s'il y a discordance quelque part ; car toutes celles qui se prédisent de l'une doivent se prédiquer de l'autre ; et celles dont l'une des deux se prédique, l'autre aussi doit s'en prédiquer.

[30] En outre, puisque « même » se dit de plusieurs manières, examiner s'il ne se trouve pas que les choses considérées sont la même chose selon quelque autre mode du même ; car les choses qui sont la même chose par l'espèce ou par le genre ne peuvent pas être numériquement la même chose ; or ce que nous examinons, c'est si elles sont la même chose de cette manière-là ou non.

En outre, voir s'il ne se trouve pas qu'il est possible que l'une soit sans l'autre ; car alors, elles ne sauraient être [35] la même chose.

Relations entre les lieux du même et ceux de la définition

Voici donc énumérés les lieux qui concernent le même. Il est clair, à partir de ce qui a été dit, que tous les lieux réfutatifs concernant le même sont aussi utilisables contre une définition, comme il a été dit plus haut ; si en effet ce n'est pas la même chose qui est exprimée par le nom et par la formule, [153a] il est clair que la formule qui a été donnée ne saurait être la formule définitionnelle. Des lieux constructifs, en revanche, aucun n'est utilisable pour une définition : en effet, il ne suffit pas de montrer que ce qui est couvert par la formule est la même chose que ce qui est couvert par le nom pour établir que c'est la formule définitionnelle ; il faut encore que la formule définitionnelle possède tous [5] les autres caractères prescrits.

Si et comment on peut établir une définition

Ainsi donc, pour détruire une définition, c'est ainsi et par ces moyens qu'il faut toujours essayer de procéder. Si maintenant nous voulons en établir une, il faut d'abord savoir que personne ou presque personne, parmi ceux qui pratiquent la discussion dialoguée, n'essaie d'établir déductivement une définition ; tous prennent au contraire un énoncé de ce type comme principe de départ, comme le font par exemple ceux qui [10] s'occupent de géométrie, de nombres et des autres disciplines de ce type. Ensuite, il faut savoir que c'est l'objet d'un autre traité que d'enseigner en toute exactitude et ce que c'est qu'une définition et comment il faut définir ; mais pour le moment, la mesure qui suffit à nos besoins présents ne se monte donc qu'à dire seulement qu'il est possible d'obtenir par raisonnement déductif une formule définitionnelle, autrement dit l'essentiel de l'essence. [15] En effet, si la définition, c'est la formule qui exprime l'essentiel de l'essence de la chose, c'est-à-dire s'il faut que les prédicats contenus dans la définition soient les seuls à être prédiqués de la chose à titre essentiel, et si se prédisent à titre essentiel les genres et les différences, alors il est clair que si l'on posait que seulement ces termes-là sont prédiqués de la chose à titre essentiel, [20] la formule qui contiendrait ces termes serait nécessairement la définition ; car il n'est pas possible qu'une autre formule soit la définition, du moment que rien d'autre ne se prédique de la chose à titre essentiel.

Qu'il y ait place pour une déduction de la définition, voilà donc qui est évident. À partir de quelles prémisses il faut l'établir, on l'a précisé [25] ailleurs avec plus d'exactitude ; mais pour ce qui concerne la présente méthode, les mêmes lieux sont utilisables. Il faut en effet

examiner le cas des contraires et celui des autres opposés, en faisant porter l'examen sur les formules prises tout entières aussi bien que partie par partie ; si en effet la formule opposée est la définition de la chose opposée, la formule énoncée est nécessairement la définition de la chose proposée. Mais puisque [30] les contraires se combinent de plusieurs façons, il faut prendre, parmi les choses contraires, celle, quelle qu'elle soit, dont la formule définitionnelle contraire est la plus manifeste. Pour les formules tout entières, il faut donc mener l'examen comme on vient de le dire ; partie par partie, voici maintenant comment. Tout d'abord, s'assurer que le genre indiqué est correctement indiqué. En effet, si le contraire du défini est dans le genre contraire, et si la chose en discussion n'est pas dans le même genre, [35] il est clair qu'elle devrait être dans le genre contraire, puisqu'il est nécessaire que les contraires soient dans le même genre ou dans des genres contraires. Quant aux différences, nous estimons que les différences contraires se prédisent des choses contraires, comme de clair et de sombre ; car l'un est dissociateur, et l'autre compresseur [153b] du corps optique. De sorte que si les différences contraires se prédisent de la chose qui est contraire, les différences indiquées devraient se prédiquer de la chose proposée ; et somme toute, puisque le genre et les différences ont été donnés correctement, il est clair que ce que l'on a donné devrait bien être la formule définitionnelle. Ou alors : il n'est pas nécessaire que [5] les différences contraires se prédisent de choses contraires, à moins que ces choses contraires ne soient dans le même genre ; mais pour celles dont les genres sont contraires, en revanche, rien n'empêche que la même différence ne se dise de toutes les deux, comme dans le cas de la justice et de l'injustice ; car l'une est une excellence, l'autre un défaut de l'âme, de sorte que la différence « de l'âme » se dit dans les deux cas, [10] puisque aussi bien il existe excellence et défaut du corps. Du moins, en tout cas, ceci est-il vrai : des contraires, les différences sont soit contraires soit les mêmes. Si donc la différence contraire se prédique de la chose contraire, mais non de celle qui est en discussion, il est clair que la différence initialement mentionnée devrait se prédiquer de celle-ci. Pour le dire d'une façon générale, puisque la formule définitionnelle se compose d'un genre et de différences, [15] si la formule définitionnelle de la chose contraire est manifeste, celle de la chose proposée sera aussi manifeste. En effet, puisque le contraire est dans le même genre ou dans le genre contraire, et que pareillement les différences qui se prédisent des contraires sont soit contraires soit les mêmes, il est clair que, de la chose proposée, on devrait prédiquer, soit le même genre précisément que celui [20] de la chose contraire, et les différences contraires (soit toutes, soit quelques-unes, les autres étant les mêmes) ; soit

inversement, les mêmes différences, mais les genres contraires ; soit encore les uns et les autres contraires, genres comme différences. Le choix s'arrête là, car il n'est pas possible que les uns et les autres soient les mêmes ; autrement, les contraires auront la même formule définitionnelle.

[25] En outre, prendre appui sur les inflexions et sur les coordonnés ; nécessairement, en effet, les genres suivent des genres, et les définitions des définitions. Par exemple, si l'oubli c'est la perte d'un savoir, oublier ce sera perdre un savoir, et avoir oublié, avoir perdu un savoir. Si donc l'on obtient un accord sur n'importe lequel des points qui viennent d'être mentionnés, [30] on l'obtiendra nécessairement aussi sur tous les autres. De même encore, si la destruction c'est la dissolution de l'être, se détruire c'est se dissoudre quant à l'être, et destructivement, c'est dissolutivement ; et si ce qui détruit, c'est ce qui dissout l'être, la destruction ce sera la dissolution de l'être. Et de même encore dans les autres cas, de sorte que si l'on se fait accorder l'un quelconque de ces points, [35] tous ceux qui restent sont acceptés.

Prendre aussi appui sur les choses qui sont en relations semblables les unes avec les autres. De fait, si le sain c'est ce qui produit la santé, le tonique ce sera ce qui produit le tonus, et l'utile, ce qui produit le bien. Semblable [154a] est en effet la relation qui unit chacune des choses mentionnées avec sa fin propre, de sorte que si la formule définitionnelle de l'une seule d'entre elles est « être ce qui produit » telle fin, ce doit être aussi la formule définitionnelle de chacune de celles qui restent.

En outre, prendre appui sur le plus et sur le degré égal, selon toutes les combinaisons qu'il est possible d'utiliser [5] pour établir la conclusion, en faisant les comparaisons deux à deux. Par exemple, si ceci est davantage la formule définitionnelle de cette chose-ci que cela de cette chose-là, et si celle qui l'est moins est bien la formule définitionnelle de son objet, alors celle qui l'est davantage l'est aussi. Et si c'est à degré égal que ceci l'est de cette chose-ci et cela de cette chose-là, et si l'un l'est de l'une, l'autre aussi l'est bien de l'autre. En revanche, lorsque l'on compare une formule définitionnelle unique à deux choses, ou deux formules définitionnelles à une seule chose, on ne peut rien tirer [10] d'un examen qui s'appuie sur le plus ; car il n'est pas possible qu'il y ait une seule définition pour deux choses, ni deux définitions pour la même chose.

Les lieux les plus utiles

Sont bien les plus opportuns des lieux à la fois ceux qui s'appuient sur les coordonnés et ceux qui s'appuient sur les inflexions. C'est bien pourquoi il faut plus que tout autre les retenir et les avoir à portée de main ; car ce sont les plus [15] utiles dans la plupart des situations. Parmi les autres, privilégier ceux qui sont les plus communs, car ce sont les plus efficaces de ceux qui restent : par exemple, regarder les individus, et, du côté des espèces, examiner si la formule leur est applicable, puisque l'espèce est synonyme. Un procédé de ce type est utile aussi contre ceux qui posent l'existence des idées, [20] comme on l'a dit ci-dessus. En outre, voir s'il ne se trouve pas que l'on a utilisé un nom en un sens métaphorique, ou qu'on l'a prédiqué de lui-même comme s'il était autre ; et aussi, s'il ne se trouve pas que, parmi les lieux, il y en a encore quelque autre qui soit d'application commune et efficace.

Degrés relatifs de difficulté des différentes tâches dialectiques

Qu'il soit plus difficile d'établir que de réfuter une définition, ce que l'on va dire après cela va le rendre évident. [25] En effet, apercevoir soi-même et obtenir de ceux que l'on questionne les prémisses du type pertinent, ce n'est pas chose commode : à savoir, que parmi les éléments qui figurent dans la formule qui a été donnée, l'un est genre, et l'autre différence, et que c'est essentiellement que se prédiquent ce genre et ces différences ; or, sans ces prémisses, il est impossible d'arriver à une formule définitionnelle par un raisonnement déductif. En effet, s'il y a encore certaines autres choses qui [30] se prédiquent essentiellement de la chose à définir, on ne voit pas clairement si c'est la formule qui a été énoncée ou une autre qui est sa formule définitionnelle, puisqu'une formule définitionnelle est la formule qui signifie l'essentiel de l'essence. La chose est claire aussi à partir des considérations que voici. Il est plus facile d'aboutir à une seule conclusion qu'à plusieurs. Or, pour détruire une définition, il suffit d'argumenter contre un seul point : car si nous en réfutons un seul, quel qu'il soit, nous aurons détruit la définition. [35] En revanche, pour en établir une, il est nécessaire de prouver fermement que tous les éléments figurant dans la définition sont bien le cas. En outre, pour établir une définition, on doit produire un raisonnement déductif universel : il faut en effet que [154b] la définition se prédique de tout ce dont le nom se prédique, et outre cela, qu'elle soit convertible avec le défini, si l'on veut que la définition qui a été donnée lui soit propre. Mais pour qui réfute une définition, il n'est plus nécessaire de montrer une universelle : il suffit en effet de montrer que la formule n'est pas vraie de quelqu'une des choses qui tombent sous le nom. [5] En

outré, même s'il fallait réfuter universellement, pas même ainsi il ne serait nécessaire de convertir dans le cas de la réfutation, car il suffit, pour qui réfute universellement, de montrer que, des choses dont le nom se prédique, la formule ne se prédique pas ; mais une réciprocation n'est pas nécessaire pour montrer que, des choses dont la formule [10] ne se prédique pas, le nom se prédique. En outre, si la formule définitionnelle est bien le cas pour tout ce qui tombe sous le nom, mais non pas pour cela seul, elle se trouve détruite.

Il en va de même en ce qui concerne le propre et le genre : dans ces deux cas, en effet, il est plus facile de réfuter que d'établir. Pour ce qui est [15] du propre, cela est évident, à partir de ce qui a été dit : la plupart du temps, en effet, le propre se donne en combinaison, de sorte qu'il est possible de le réfuter en supprimant un seul de ses éléments, alors que pour l'établir il faut tous les assurer par raisonnement déductif ; pratiquement, tous les autres points qui ont été indiqués à propos de la formule définitionnelle s'appliqueront également au propre. [20] En effet, quand on établit un propre, il faut montrer qu'il est le cas pour tout ce qui tombe sous le nom, alors que pour en réfuter un, il suffit de montrer que pour une seule des choses qui tombent sous le nom il n'est pas le cas ; de plus, s'il est bien le cas pour tout ce qui tombe sous le nom, mais non pas pour cela seul, de cette manière encore il se trouve réfuté, de la même façon qu'on le dit dans le cas de la formule définitionnelle.

Pour ce qui est maintenant du genre, disons que nécessairement on ne peut l'établir que d'une seule façon, [25] en montrant qu'il est le cas pour tout $\langle S \rangle$, alors qu'il y a deux façons de le réfuter : en effet, soit que l'on ait montré qu'il n'est le cas pour aucun $\langle S \rangle$, soit que l'on ait montré qu'il y a un $\langle S \rangle$ pour lequel il n'est pas le cas, on a détruit l'énoncé initial. En outre, quand on veut établir un genre, il ne suffit pas de montrer qu'il est bien le cas, il faut encore montrer qu'il l'est bien à titre de genre. En revanche, pour réfuter un genre, il suffit de montrer qu'il n'est pas le cas pour quelque $\langle S \rangle$, ou qu'il ne l'est pour [30] aucun. Il semble bien qu'à l'image de ce qui se passe ailleurs, où il est toujours plus facile de détruire que de construire, dans le cas qui nous occupe aussi, il est plus facile de réfuter que d'établir.

Dans le cas de l'accident, c'est l'accident universel qu'il est plus facile de réfuter que d'établir ; car pour l'établir, il faut montrer [35] qu'il est le cas pour tout $\langle S \rangle$, alors que pour le réfuter, il suffit de montrer que, pour un seul $\langle S \rangle$, il n'est pas le cas. En revanche, pour l'accident particulier, à l'inverse, il est plus facile de l'établir que de le réfuter ; car pour l'établir, il suffit de [155a] montrer qu'il est le cas pour quelque $\langle S \rangle$, alors que pour le réfuter, il faut montrer qu'il n'est le cas pour aucun $\langle S \rangle$.

Il est évident, également, que ce qu'il y a de plus facile de tout, c'est de réfuter une définition ; car c'est en elle qu'il y a le plus d'éléments offerts, puisque beaucoup d'éléments y sont mentionnés ; [5] et à partir de ce nombre plus grand, le raisonnement s'élabore plus vite ; en effet, il y a plus de chances qu'une faute soit commise dans un grand nombre de choses que dans un petit nombre. En outre, contre une définition, on peut aussi faire usage des moyens d'attaque des autres <prédicables> : en effet, que la formule ne soit pas propre au défini, que ce qui est donné comme genre n'en soit pas un, que l'un des éléments donnés dans la formule ne soit pas le cas pour le défini, la formule définitionnelle se trouve détruite. [10] Contre les autres <prédicables>, en revanche, on ne peut utiliser ni les moyens d'attaque tirés des définitions, ni les autres dans leur totalité ; seuls ceux qui servent contre l'accident sont communs à tous les <prédicables> qui ont été mentionnés. Il faut, en effet, que chacun de ces <prédicables> soit le cas pour son sujet ; mais si le genre proposé n'est pas le cas pour lui à titre de propre, le genre n'est pas encore détruit ; de même encore, le propre ne doit pas [15] nécessairement être le cas à titre de genre, ni l'accident à titre de genre ou de propre ; il faut seulement qu'il soit le cas. De sorte qu'il n'est pas possible de se servir des uns pour attaquer les autres, excepté dans le cas de la formule définitionnelle. Il est donc clair que la tâche la plus facile de toutes est de détruire une définition, et qu'en établir une est la plus difficile ; car il faut établir déductivement tous ces points (à savoir, que les éléments [20] mentionnés dans la définition sont bien le cas pour le défini, que le genre indiqué est bien son genre, et que la formule lui est propre) ; en outre, en plus de tout cela, il faut encore montrer que la formule exprime l'essentiel de son essence, et il faut encore avoir fait cela de façon correctement formulée.

Parmi les autres <prédicables>, c'est le propre qui ressemble le plus à la définition ; car il est plus facile à détruire, du fait qu'il se compose de plusieurs éléments, la plupart du temps ; mais il est [25] très difficile à établir, parce qu'il faut assurer fermement une multiplicité d'éléments, et prouver outre cela qu'il est le cas pour son sujet seulement, et qu'il se contre-prédique de la chose.

Le plus facile de tous à établir est l'accident ; pour les autres, en effet, il faut montrer non seulement que le prédicat est le cas pour son sujet, mais encore qu'il l'est de telle façon [30] déterminée ; pour l'accident, en revanche, il suffit seulement de montrer qu'il est le cas. En revanche, l'accident est ce qu'il y a de plus difficile à réfuter, parce que en lui est offert le plus petit nombre d'éléments : en effet, dans l'accident, aucune note additionnelle ne signifie de quelle façon déterminée il est le cas. En somme, avec les autres, il y a deux moyens de détruire la proposition, en montrant soit que l'attribut n'est pas le

cas, [35] soit qu'il n'est pas le cas de telle façon déterminée ; en revanche, avec l'accident, il n'y a pas d'autre moyen de le détruire qu'en montrant qu'il n'est pas le cas.

En ce qui concerne les lieux grâce auxquels nous serons pourvus en abondance de moyens argumentatifs par rapport à chaque classe de problèmes, les voilà donc énumérés de façon à peu près suffisante.

LIVRE VIII

LA PRATIQUE DE L'ENTRETIEN DIALECTIQUE

La méthode de l'interrogation dialectique

Après cela, il convient de parler de l'ordre dans lequel il faut interroger, et de la manière de le faire. Il faut d'abord, quand on s'apprête à formuler les questions, trouver le [5] lieu à partir duquel il convient d'argumenter ; deuxièmement, formuler les questions et les mettre en ordre une par une pour soi-même ; enfin et troisièmement, les poser de vive voix, cette fois pour l'autre. Tant qu'il s'agit de trouver le lieu, la recherche relève, à titre semblable, du philosophe et du dialecticien ; mais se mettre à ranger ces points en ordre et à formuler les questions est propre au dialecticien, [10] car tout ce qui est de ce type s'adresse à un autre. Au philosophe, qui cherche par lui-même, il n'importe nullement si, alors que sont vraies et bien connues les prémisses par le biais desquelles se fait sa déduction, le répondant ne les accorde pas, parce qu'elles sont proches de ce qui a été posé au début, et qu'il prévoit ce qui va en résulter ; peut-être même le philosophe ferait-il effort pour que [15] ses axiomes soient, le plus possible, bien connus et proches de ce qui est à démontrer, car c'est à partir de ces axiomes que se font les déductions scientifiques.

Pour ce qui est des lieux, on a donc dit ci-dessus à partir d'où il faut les prendre. Il convient maintenant de parler de l'ordre et de la manière de formuler les questions, en distinguant combien de types de prémisses il faut obtenir, en plus de celles qui sont nécessaires [20] (sont dites nécessaires celles par le biais desquelles se fait la déduction). Celles que l'on se fait accorder en plus de ces dernières sont de quatre types, à savoir : pour les besoins d'une induction afin de se faire donner une universelle ; ou pour amplifier la discussion ; ou pour camoufler la conclusion ; ou pour rendre plus claire l'argumentation. En dehors de celles-là, il ne faut se faire accorder

aucune prémisses : [25] c'est par leur moyen seulement qu'il convient d'essayer de développer et de formuler ses questions. Celles qui servent au camouflage ont, à vrai dire, une finalité polémique ; mais puisque la partie dont nous traitons ici est tout entière à l'adresse de l'autre, il est nécessaire d'en faire également usage.

Pour ce qui est donc des prémisses nécessaires, par le biais desquelles se fait la déduction, [30] il ne faut pas les proposer elles-mêmes d'entrée de jeu : il faut s'en écarter et les prendre d'aussi haut que possible, par exemple en posant, non que les contraires relèvent d'une même science, si c'est là ce qu'on veut se faire accorder, mais que ce sont les opposés ; car une fois qu'on se sera fait accorder ce point, on en déduira que les contraires relèvent aussi d'une même science, puisque les contraires sont des opposés. Si maintenant on ne vous l'accorde pas, il convient de l'obtenir par le biais d'une induction, [35] en proposant des prémisses tirées de contraires particuliers. En effet, c'est soit au moyen d'une déduction, soit au moyen d'une induction qu'il faut se faire accorder les prémisses nécessaires, ou encore les unes par induction et les autres par déduction ; quant à celles qui sont par trop manifestes, on les propose directement elles-mêmes. En effet, on aperçoit toujours moins bien, dans la prise [156a] de distance et dans l'induction, ce qui va en résulter ; et en même temps, il reste parfaitement loisible aussi de proposer directement elles-mêmes les prémisses utiles, quand on ne peut pas se les faire accorder de la façon qu'on a dite plus haut. Quant à celles qui sont en plus de ces dernières, et dont on a déjà parlé, il faut se les faire accorder au bénéfice des autres, et faire usage de chacune d'elles de la façon que voici. Quand on veut faire une induction, [5] aller des cas particuliers à l'universel, et de ce qui est bien connu à ce qui ne l'est pas ; bien connus sont plutôt les faits d'ordre sensible, soit absolument parlant, soit pour la moyenne des gens. Quand on veut camoufler la conclusion, prouver par des déductions préliminaires les prémisses par le biais desquelles va s'effectuer la déduction de ce qui a été posé au début, et multiplier autant que possible ces déductions préliminaires ; il en serait ainsi, si l'on déduisait non seulement [10] les prémisses nécessaires, mais aussi certaines de celles qui sont utiles pour ce faire. En outre, se garder d'énoncer les conclusions, mais effectuer la déduction en bloc plus tard ; ainsi se tiendrait-on à distance aussi grande que possible de la thèse posée au début. Pour le dire en général, il faut mener l'interrogation, quand on utilise le camouflage dans l'enquête, de telle façon qu'une fois formulées les questions de l'ensemble du raisonnement, [15] et une fois dite la conclusion, l'on s'interroge sur le pourquoi. Il en sera ainsi, au plus haut point, avec la méthode qui vient d'être indiquée, car lorsque la conclusion dernière est la seule à être énoncée, on ne voit pas bien

comment elle résulte, du fait que le répondant ne prévoit pas de quelles prémisses elle résulte ; en effet, dans un tel cas, l'on n'a pas explicitement articulé les déductions effectuées auparavant. Le moins clairement [20] serait articulée la déduction de la conclusion si nous posions, non pas ses prémisses immédiates, mais celles en vertu desquelles la déduction s'effectue.

Il est utile aussi de se faire accorder, non pas en séries continues les axiomes à partir desquels s'effectuent les déductions, mais tour à tour ceux qui servent pour cette conclusion-ci et [25] pour cette conclusion-là ; car si l'on pose les unes à la suite des autres les prémisses propres à chaque conclusion, ce qui va résulter d'elles sera plus manifeste.

Il faut aussi, dans les cas où c'est possible, se faire accorder la prémisse universelle grâce à une formule définitionnelle, portant non sur ces cas eux-mêmes, mais sur des cas coordonnés. En effet, les gens commettent un paralogisme contre eux-mêmes, s'imaginant, lorsque c'est sur un cas coordonné qu'on leur demande d'accorder [30] la formule définitionnelle, qu'ils ne concèdent pas l'universelle ; par exemple, s'il fallait se faire accorder que l'homme en colère désire se venger, et si l'on se faisait accorder que la colère est un désir de vengeance dû à ce qui est ressenti comme un affront ; il est clair, en effet, qu'une fois ce dernier point accordé, nous obtiendrions universellement ce que nous voulons. Mais lorsqu'on formule la prémisse sur les cas visés eux-mêmes, [35] il arrive souvent que le répondant les rejette, parce qu'il dispose plus facilement d'une objection dans ce cas : il dira par exemple que l'homme en colère ne désire pas se venger, puisque nous nous mettons bien en colère contre nos parents, mais sans désirer de vengeance. Peut-être d'ailleurs l'objection n'est-elle pas suffisante ; car, de la part de certains, c'est une vengeance suffisante de faire simplement de la peine [156b] et de susciter le remords ; il n'en reste pas moins que cette objection a quelque chose de plausible, qui contribue à faire paraître non déraisonnable le rejet de la prémisse proposée. Dans le cas de la définition de la colère, il n'est pas aussi facile de trouver une objection.

En outre, proposer ses prémisses comme si ce n'était pas à cause de la chose même, [5] mais en vue d'autre chose qu'on les propose ; car les gens sont en garde à l'égard de ce qui est utile à la thèse. Pour le dire en un mot, laisser autant que possible dans l'ombre si l'on veut se faire accorder la prémisse que l'on propose ou son opposé ; car lorsque ce qui est utile à l'argument reste dans l'ombre, les gens disent davantage ce qu'ils pensent.

[10] En outre, user de la similitude dans sa manière d'interroger ; car la similitude a quelque chose de persuasif, et l'universel y reste

mieux dissimulé. Par exemple : de même que les contraires relèvent de la même science et de la même ignorance, de même les contraires relèvent de la même sensation ; ou inversement, puisqu'ils relèvent de la même sensation, ils relèvent aussi de la même science. Ce procédé ressemble à l'induction, mais il ne lui est pas identique ; [15] en effet, dans ce dernier cas l'on part des cas particuliers pour se faire accorder l'universel, alors que dans le cas des semblables, ce qu'on se fait accorder n'est pas l'universel sous lequel tombent tous les cas semblables.

Il faut aussi, parfois, se porter à soi-même une objection ; car les répondants ont une attitude moins soupçonneuse envers ceux qui ont l'air de conduire avec équité [20] leur argumentation. Il est utile encore d'ajouter à ce qu'on dit que le type de choses que l'on propose est habituel et se dit couramment ; car les gens hésitent à contrer ce qui est habituel, quand ils n'ont pas d'objection sous la main, et en même temps, du fait qu'ils utilisent eux aussi des énoncés de ce type, ils se gardent de les contrer. En outre, ne pas s'accrocher, même s'il s'agit d'un point tout à fait utile ; car face à ceux qui s'accrochent, les gens [25] se raidissent davantage. Proposer aussi ses prémisses comme si c'était à titre de comparaison ; car une prémisse proposée à cause d'autre chose, et non directement utile par elle-même, sera plus facilement accordée. En outre, ne pas proposer directement la prémisse qu'il s'agit de se faire accorder, mais plutôt une prémisse dont l'autre suit nécessairement ; car les gens donnent plus facilement leur accord, du fait que ce qui va résulter d'elle n'est pas semblablement évident ; or, une fois celle-ci accordée, [30] celle-là se trouve accordée elle aussi. Attendre aussi le dernier moment pour interroger sur le point que l'on veut le plus se faire accorder ; car les gens rejettent surtout les points que l'on propose les premiers, du fait que la plupart des questionneurs disent en premier ce à quoi ils tiennent le plus. Face à certains, cependant, proposer les premières les prémisses de ce type ; car les chipoteurs accordent surtout les prémisses proposées les premières, [35] à moins que ce qui va en résulter ne soit absolument évident ; et c'est vers la fin qu'ils se montrent chipoteurs. De même pour tous ceux qui se croient subtils dans le rôle de répondant ; car après avoir accordé la plupart des points, ils raffinent vers la fin, en prétendant que la conclusion ne résulte pas des prémisses posées ; mais ils donnent leur accord de bon gré, se fiant à leur talent, et s'imaginant qu'ils ne se laisseront [157a] en rien persuader. En outre, faire traîner les choses en longueur, et intercaler des choses qui n'ont aucune utilité pour la discussion, à l'image de ce que font les pseudographes ; car quand il y a abondance de matériaux, on ne voit pas bien en quel endroit se situe la fausseté. C'est pourquoi les questionneurs arrivent parfois à se faire accorder en

cache, sans que l'on s'en aperçoive, des prémisses additionnelles [5] qu'on ne leur accorderait pas si elles étaient proposées par elles-mêmes.

En vue du camouflage, c'est donc des procédés qui viennent d'être décrits qu'il faut se servir ; en vue de l'ornementation, c'est de l'induction et de la division des choses de même genre. Le type de chose qu'est l'induction est clair. Pour ce qui est de la division, c'est quelque chose comme ceci : une science est meilleure qu'une autre soit parce qu'elle est plus exacte, soit parce qu'elle porte sur des [10] objets meilleurs ; et encore ceci : parmi les sciences, les unes sont théorétiques, [les autres pratiques], les autres productrices. Chacune des choses de ce type contribue à l'ornementation de la discussion, mais ce sont des choses qu'il n'est pas nécessaire de dire pour parvenir à la conclusion.

En vue de l'éclaircissement, ce sont des exemples et des comparaisons qu'il faut apporter, [15] mais des exemples pertinents et tirés de choses que nous connaissons bien, tels que ceux d'Homère, non ceux de Choirilos¹ ; car de cette façon-là, ce que l'on propose comme prémisses pourrait devenir plus clair.

La méthode de l'interrogation dialectique (suite)

Dans l'entretien dialogué, il faut utiliser le raisonnement déductif à l'adresse des dialecticiens, plutôt qu'à celle de la moyenne des gens, mais plutôt [20] l'induction, au contraire, à l'adresse de la moyenne des gens ; on a d'ailleurs déjà parlé de ce point auparavant. Dans certains cas, lorsqu'on fait une induction, il est possible de formuler la proposition universelle sous la forme d'une question ; mais dans d'autres cas, ce n'est pas facile, parce qu'il n'existe pas de mot établi qui soit commun à tous les cas semblables ; quand il faut se faire accorder l'universelle, on dit alors : « il en va ainsi dans tous les cas de ce type ». [25] Mais ce qui compte au nombre des choses les plus difficiles, c'est de déterminer justement ceci : lesquels des cas produits sont « de ce type », et lesquels non. C'est bien pourquoi, souvent, on se berne mutuellement dans les discussions, les uns soutenant que sont semblables des choses qui ne le sont pas en réalité, les autres prétendant, pour les besoins de la contestation, que des choses en fait semblables ne sont pas semblables. C'est pourquoi il faut essayer, pour couvrir « tous les cas de ce type », [30] de forger soi-même des mots, de façon qu'il ne soit loisible ni au répondant de contester en prétendant que ce qu'on avance dans la conclusion ne se dit pas de façon semblable dans tous les cas, ni au questionneur de chercher chicane en prétendant que cela se dit de façon semblable, puisque beaucoup des choses qui ne se disent pas de façon semblable ont l'air de se dire de façon semblable.

Lorsqu'on a fait une induction à partir d'une multitude de cas et qu'on ne vous accorde pas l'universelle, [35] il est alors légitime de réclamer une objection. Mais si l'on n'a pas dit soi-même dans quels cas il en est ainsi, il n'est pas légitime de réclamer qu'on vous dise

dans quels cas il n'en est pas ainsi ; il faut en effet commencer par effectuer l'induction, et alors seulement réclamer une objection. Il faut aussi demander que les objections ne portent pas sur un cas proposé lui-même comme prémisse, sauf s'il n'y a qu'un seul cas de cette espèce, comme pour « la dyade est le seul des pairs [157b] qui soit premier » ; il faut en effet que celui qui élève une objection la fasse porter sur un autre cas, ou qu'il dise que le cas qu'il cite est seul de son espèce. Contre ceux qui avancent, pour refuser une universelle, une objection tirée non de la chose même, mais d'un homonyme, en disant par exemple que quelqu'un pourrait avoir [5] une couleur, ou un pied, ou une main, qui ne seraient pas les siens (car un peintre pourrait avoir une couleur qui ne serait pas la sienne ; un cuisinier, un pied qui ne serait pas le sien), il faut alors faire les distinctions nécessaires avant de poser ses questions ; car tant que l'homonymie reste cachée, on aura beau jeu de faire objection à la prémisse. Si maintenant l'on parvient à entraver l'interrogation en produisant une objection tirée non d'un homonyme, mais de la chose même, il faut retirer le cas atteint par l'objection, [10] et proposer ce qui reste comme prémisse, en en faisant une universelle, aussi longtemps que l'on peut se faire accorder ainsi ce qui vous est utile. Prenons le cas de l'oubli, de la situation de celui qui a oublié ; de fait, les gens n'accordent pas facilement que l'homme qui a perdu un savoir l'a oublié, parce que si l'objet de ce savoir a changé, l'homme a perdu le savoir, mais il ne l'a pas oublié. Il faut donc dire, [15] en retirant le cas où réside l'objection, que l'on soutient ce qui reste, c'est-à-dire que si, l'objet du savoir demeurant comme il est, on a perdu le savoir, alors on l'a oublié. On fera encore de même contre ceux qui présentent une objection contre l'idée qu'à un plus grand bien s'oppose un plus grand mal : ils assurent en effet qu'à la santé, qui est un moins grand bien que le tonus, s'oppose un plus grand mal ; [20] car la maladie l'est plus que l'absence de tonus. Il faut donc retirer, ici encore, le cas où réside l'objection ; car une fois ce cas retiré, le répondant pourrait davantage accorder la prémisse, en admettant par exemple qu'à un plus grand bien s'oppose un plus grand mal, à moins que l'un des termes n'importe l'autre avec lui, comme le tonus le fait avec la santé. Et il ne faut pas seulement procéder ainsi face à une objection, mais aussi [25] quand, sans présenter d'objection, le répondant refuse une prémisse, parce qu'il voit à l'avance que va lui arriver quelque chose de ce type. En effet, une fois retiré le cas où réside l'objection, il sera contraint d'accorder la prémisse, parce qu'il ne voit pas à l'avance, dans ce qui reste, quel est le cas où il n'en est pas ainsi ; et s'il n'accorde pas la prémisse, il n'y a pas de danger, lorsqu'on lui réclamera une objection, qu'il puisse en fournir une. Sont des prémisses de ce type celles qui sont fausses en partie et vraies en

partie ; [30] dans ces cas-là, en effet, il est possible, par soustraction, de conserver un reste qui est vrai. Mais si, lorsque l'on a proposé une prémisse s'appuyant sur une multiplicité de cas, le répondant ne présente pas d'objection, il faut estimer qu'il l'accorde ; car dialectique est une prémisse quand il en est comme elle le dit dans un grand nombre de cas et qu'il n'y a pas d'objection contre elle.

Lorsqu'il est possible de déduire la même conclusion sans réduction à l'impossible et [35] par réduction à l'impossible, pour celui qui démontre [et ne dialogue pas], cela ne fait aucune différence s'il raisonne de cette façon-ci ou de celle-là ; mais pour celui qui dialogue avec un autre, il ne doit pas se servir de la déduction par réduction à l'impossible. En effet, contre celui qui déduit sans réduction à l'impossible, il n'y a pas moyen de soulever des contestations, alors que, lorsqu'on déduit l'impossible, [158a] à moins qu'il ne soit par trop éclatant que c'est faux, les répondants disent que ce n'est pas impossible, de sorte que les questionneurs n'obtiennent pas ce qu'ils veulent.

Il faut proposer comme prémisses tout ce qui en va ainsi dans une multiplicité de cas, alors que, pour ce qui est des objections, ou bien il n'en existe pas du tout, ou bien il n'y en a pas de visible à l'œil nu ; car lorsque les répondants ne peuvent pas percevoir dans quels cas il n'en est pas ainsi, ils accordent la prémisse comme [5] vraie.

Il ne faut pas faire de la conclusion une question que l'on pose ; autrement, si le répondant la refuse d'un signe de tête, on dirait qu'il n'y a pas eu de raisonnement déductif. Souvent, en effet, sans même qu'on la pose sous forme de question, il suffit de la mentionner comme résultant des prémisses pour que les répondants la refusent ; [10] et ce faisant, ils ne paraissent pas avoir été réfutés, aux yeux de ceux qui ne voient pas qu'elle résulte des prémisses posées. Lorsque donc, sans même avoir dit qu'elle en résultait, on la pose sous forme de question, et que l'autre la refuse, on dirait qu'il n'y a pas eu le moindre raisonnement déductif.

On n'admet généralement pas que toute interrogation universelle soit une prémisse dialectique, [15] comme par exemple : « Qu'est-ce que l'homme ? » ou « En combien de sens se dit le bien ? ». En effet, une prémisse dialectique est une prémisse à laquelle on peut répondre par oui ou non ; et à celles qu'on vient de dire, on ne le peut pas. C'est pourquoi les interrogations de ce type ne sont pas des interrogations dialectiques, à moins que l'on ne les énonce en faisant soi-même une définition ou une division, par exemple : « N'est-ce pas que le bien se dit en ce sens-ci ou en ce sens-là ? » ; à des [20] questions de ce type, en effet, il est facile de répondre soit par oui soit par non. C'est pourquoi il faut essayer de proposer sous cette forme les prémisses de ce type. Mais en même temps, il est sans doute légitime de demander

à l'autre en combien de sens se dit le bien, lorsque, ayant fait soi-même une division et l'ayant proposée comme prémisse, on n'a obtenu absolument aucun accord.

[25] Celui qui questionne pendant très longtemps sur un unique argument mène mal son enquête. En effet, s'il le fait alors que celui qui est questionné répond, il est clair qu'il pose soit un grand nombre de questions, soit plusieurs fois les mêmes, de sorte qu'ou bien il parle pour ne rien dire, ou bien il ne tient pas un raisonnement déductif (car tout raisonnement déductif se compose d'un petit nombre d'éléments) ; en revanche, s'il le fait alors que l'autre ne répond pas, il mène encore mal son enquête, parce qu'il s'abstient d'élever [30] une critique, ou de quitter la partie.

Degrés de difficulté des tâches dialectiques

Ce sont les mêmes hypothèses qu'il est à la fois difficile d'attaquer et facile de soutenir. Sont telles, à la fois, les choses qui sont par nature premières, ou dernières. Celles qui sont premières, en effet, ont besoin d'une définition ; celles qui sont dernières sont atteintes à travers un grand nombre d'étapes, lorsqu'on veut poser une série continue de prémisses [35] en partant des choses premières ; autrement, les arguments d'attaque ont un air sophistique, car il est impossible de démontrer véritablement quelque chose si l'on ne part pas des principes propres et si l'on ne progresse pas de façon bien enchaînée jusqu'aux choses dernières. Or, pour ce qui est des définitions, les répondants n'estiment pas utile qu'on en donne, et si le questionneur en donne, ils n'y prêtent pas attention ; pourtant, quand on n'a pas éclairci ce que peut bien être la chose [158b] en discussion, il n'est pas facile de mener l'attaque. C'est là ce qui arrive surtout à propos des principes, car le reste se prouve grâce à eux, alors qu'on ne peut les prouver eux-mêmes grâce à d'autres choses : il est nécessaire de faire connaître chacun d'eux au moyen d'une formule définitionnelle.

[5] Sont également difficiles à attaquer les choses qui sont trop proches du principe, car on ne peut pas se procurer en abondance des arguments contre elles, du fait qu'il n'y a qu'un petit nombre d'intermédiaires entre la chose à prouver et le principe, intermédiaires dont on doit se servir pour prouver ce qui vient après eux. Mais parmi les définitions, les plus difficiles de toutes à attaquer sont celles qui font usage de mots [10] tels que tout d'abord on ne voit pas bien s'ils se disent d'une seule ou de plusieurs façons, et qu'en outre on ne sait même pas si celui qui propose la définition les emploie au sens propre

ou en un sens métaphorique. Du fait, en effet, que ces mots sont peu clairs, on manque de moyens d'attaque ; et du fait que l'on ignore s'ils sont tels parce qu'ils sont pris en un sens métaphorique, il n'y a pas [15] place pour la critique.

D'une façon générale, pour tout problème, quand il est difficile à attaquer, il faut toujours supposer, ou bien qu'il a besoin d'une définition, ou bien qu'il est au nombre des choses qui se disent de plusieurs façons ou en un sens métaphorique, ou bien qu'il n'est pas éloigné des principes, ou bien encore que c'est parce que nous ne voyons pas bien, pour commencer, cela précisément, à savoir quel peut bien être celui [20] des modes mentionnés ci-dessus qui produit l'embarras ; car une fois ce mode devenu manifeste, il est clair qu'il faudrait soit donner une définition, soit faire une division, soit se procurer en abondance les prémisses intermédiaires, car c'est grâce à elles que l'on prouve les choses dernières.

Pour un grand nombre des thèses, si l'on ne donne pas correctement la [25] formule définitionnelle, il n'est pas facile de les discuter ni de les attaquer, par exemple, si une seule chose a un seul contraire ou plusieurs ; en revanche, une fois les contraires définis comme il convient, il est facile d'affirmer fermement si une même chose peut avoir plusieurs contraires ou non ; et il en va de la même façon dans les autres cas [qui ont besoin d'une définition]. Il semble bien aussi qu'en [30] mathématiques, certaines propositions géométriques ne soient pas faciles à démontrer, faute de formule définitionnelle, par exemple, que la ligne qui coupe une surface parallèlement au côté divise de façon semblable la ligne et l'aire. Mais une fois la formule définitionnelle énoncée, la proposition devient immédiatement manifeste : car c'est la même soustraction réciproque qu'ont les aires et les lignes ; or c'est là la formule [35] qui définit un même rapport. Pour le dire en un mot, les premières des propositions élémentaires sont les plus faciles à prouver si l'on pose les formules définitionnelles, par exemple, ce qu'est une ligne, ce qu'est un cercle, [à ceci près qu'il n'y a pas beaucoup de moyens d'attaque contre chacune de ces propositions], du fait qu'il n'y a pas beaucoup d'intermédiaires ; en revanche, si on ne pose pas les formules définitionnelles des principes, c'est difficile, et peut-être même absolument impossible. Et il en va de même dans ces cas et dans ceux qui se situent au niveau des arguments dialectiques.

[159a] Il ne faut donc pas perdre de vue, quand une thèse est difficile à attaquer, qu'elle est affectée de l'un des caractères qui viennent d'être mentionnés. Lorsque, en revanche, c'est [5] une plus grosse affaire de discuter sur un axiome (c'est-à-dire une prémisse) que sur la thèse, on pourrait se demander s'il faut accorder des énoncés de ce type, ou non. En effet, si, au lieu d'en accorder, on estime que

l'autre doit argumenter aussi sur ce point, on prescrira à la discussion une ampleur plus grande que ce qui avait été posé au début ; mais si l'on donne son accord, on tirera sa conviction de propositions moins convaincantes. Si donc il importe de ne pas rendre le problème plus difficile, [10] il faut donner son accord ; si au contraire on veut raisonner déductivement grâce à des propositions mieux connues, il ne faut pas. Ou alors : disons que celui qui apprend ne doit pas le donner, à moins que ce ne soit une proposition mieux connue, mais que celui qui s'exerce doit le donner, pourvu seulement que cela ait bien l'air d'être vrai. On voit clairement par là qu'il ne faut pas prendre pour principe de donner de façon semblable son accord à celui qui interroge et à celui qui enseigne.

Passage aux règles destinées au répondant

[15] Comment il faut formuler les questions et les mettre en ordre, nous en avons dit à peu près assez là-dessus. Au sujet de la réponse, maintenant, il faut d'abord préciser quelle est la tâche de celui qui répond correctement, comme celle de celui qui interroge correctement. L'affaire du questionneur est de conduire la discussion de façon à faire [20] dire au répondant celles des conséquences nécessaires de sa thèse qui sont les plus opposées aux idées admises ; l'affaire du répondant, en revanche, est de faire qu'il semble que ce ne soit pas lui, mais sa thèse, qui est responsable de l'impossibilité ou du paradoxe qui en résultent ; car, sans doute, autre est la faute qui consiste à poser en premier ce qu'il ne faut pas poser, autre celle qui consiste à ne pas défendre comme il convient ce que l'on a posé.

Règles à l'usage du répondant

[25] Puisque les choses sont mal déterminées pour ceux qui discutent afin de s'exercer et de mettre à l'épreuve (en effet, les buts ne sont pas les mêmes pour ceux qui enseignent ou étudient et pour ceux qui se livrent à une joute agonistique, ni pour ces derniers et pour ceux qui s'entretiennent les uns avec les autres à des fins de recherche ; en effet, l'étudiant doit toujours poser ce qui lui semble vrai, car ne serait-ce qu'entreprendre [30] d'enseigner le faux, personne ne le fait ; en revanche, entre jouteurs agonistiques, le questionneur doit paraître actif par tous les moyens, et le répondant doit paraître ne rien subir ; mais dans les rencontres dialectiques, pour ceux qui discutent non pour l'emporter dans une joute agonistique, mais à des fins de mise à l'épreuve et de recherche, on n'a pas encore clairement articulé le but que doit viser le répondant, quelles sortes de choses il doit accorder et lesquelles non, pour défendre correctement [35] [ou incorrectement] sa thèse) ; puisque donc nous n'avons rien là-dessus qui nous ait été transmis par d'autres, essayons d'en dire quelque chose nous-même.

Nécessairement, le répondant, en soutenant la discussion, a posé une thèse qui est soit conforme, soit contraire à des idées admises, soit ni l'un ni l'autre, et qui leur est en outre conforme ou contraire soit absolument, [159b] soit d'une manière déterminée, par exemple pour tel individu déterminé, soit lui-même, soit un autre. Il importe peu, d'ailleurs, de quelle façon elle leur est conforme ou contraire ; car la manière correcte de répondre et d'accorder [ou de ne pas accorder] ce qu'on vous demande sera la même. Lors donc que, pour commencer, la thèse est contraire à des idées admises, nécessairement [5] la conclusion leur devient conforme, et inversement ; car c'est toujours

l'opposé de la thèse que le questionneur cherche à conclure. Mais si la thèse posée ne leur est ni contraire ni conforme, la conclusion aussi sera telle. Puisque celui qui raisonne correctement démontre le point qu'il s'est assigné à partir de prémisses plus conformes à des idées admises et mieux [10] connues, il est clair que, lorsque la thèse posée leur est contraire absolument, le répondant ne doit accorder ni ce qui ne le paraît absolument pas, ni ce qui le paraît, mais moins que la conclusion. En effet, lorsque la thèse est contraire à des idées admises, la conclusion leur est conforme, de sorte que les prémisses doivent toutes leur être conformes, et plus conformes que la conclusion visée, si l'on veut que ce soit par des choses mieux connues que ce qui [15] est moins connu soit atteint ; de sorte que, si l'une des questions posées n'est pas telle, le répondant ne doit pas l'accorder. Si maintenant la thèse est conforme absolument à des idées admises, il est évident que la conclusion leur est contraire absolument. Il faut donc accorder tout ce qui paraît leur être conforme, et, parmi ce qui ne paraît pas l'être, tout ce qui est moins contraire que la conclusion à des idées admises ; car il paraîtrait alors que la discussion dialectique a été suffisante. [20] Il en va de même si la thèse n'est ni contraire ni conforme à des idées admises, car ainsi aussi, il faut accorder à la fois tout ce qui est manifeste et, parmi les choses qui ne paraissent pas l'être, toutes celles qui sont plus conformes que la conclusion à des idées admises ; car ainsi, il en résultera que les raisonnements se feront plus conformes à des idées admises. Si donc, d'une part, la thèse posée est absolument conforme ou absolument contraire à des idées admises, c'est par rapport à [25] ce qui paraît l'être absolument qu'il faut faire la comparaison. D'autre part, si ce n'est pas absolument que la thèse posée est conforme ou contraire à des idées admises, mais pour le répondant, c'est par rapport à ce que lui-même juge de ce qui paraît vrai ou non qu'il doit répondre par oui ou par non. Si maintenant le répondant défend l'opinion d'un autre, il est évident que c'est en prenant en vue la pensée de cet autre qu'il doit accorder ou rejeter chacune des prémisses. [30] C'est bien pourquoi ceux qui introduisent des opinions qu'ils ne partagent pas, par exemple que la même chose est bonne et mauvaise, comme dit Héraclite, n'accordent pas que les contraires ne sont pas simultanément présents dans le même sujet, non que cela ne leur paraisse pas être vrai, mais parce que, selon Héraclite, c'est comme cela qu'il faut dire. C'est aussi ce que font ceux qui échangent réciproquement leurs thèses : ils visent [35] en effet à parler comme le ferait celui qui la pose.

Règles à l'usage du répondant (suite)

On voit donc clairement quels sont les buts que doit viser le répondant, que la thèse proposée soit conforme à des idées admises absolument ou qu'elle le soit pour quelqu'un. Mais puisque nécessairement chacune des prémisses demandées doit être soit conforme, soit contraire à des idées admises, soit ni l'un ni l'autre, et aussi soit en rapport avec l'argument, soit sans rapport avec lui, [160a] si elle semble être le cas et si elle est sans rapport avec l'argument, il faut l'accorder en disant qu'elle semble être le cas ; si elle ne semble pas être le cas et si elle est sans rapport avec l'argument, il faut l'accorder, tout en indiquant en outre qu'elle ne semble pas être le cas, pour éviter d'avoir l'air stupide. Si maintenant elle est en rapport avec l'argument et si elle semble être le cas, il faut dire qu'elle semble être le cas, mais qu'elle est trop proche de ce qui a été posé au début, et que si on l'accorde, [5] la thèse qui a été posée s'effondre. Si enfin l'axiome est en rapport avec l'argument, mais trop contraire à des idées admises, il faut dire que la conclusion suit bien si l'on accorde cette prémisse, mais qu'il est trop stupide de la demander. Au cas, maintenant, où la prémisse n'est ni conforme ni contraire à des idées admises, si elle n'a aucun rapport avec l'argument, il faut l'accorder sans ajouter d'autre précision ; [10] mais si elle est en rapport avec l'argument, il faut indiquer en outre que si on l'accorde, la thèse posée au départ s'effondre. De cette façon, en effet, le répondant paraîtra ne rien subir de son propre fait, aussi longtemps qu'il prévoit les suites de chacun des accords qu'il donne ; et le questionneur ne viendra à bout de son raisonnement que s'il s'est fait accorder toutes les prémisses plus conformes à des idées admises que ne l'est sa conclusion. En revanche, tous ceux qui entreprennent de

raisonner à partir de prémisses plus contraires à des idées admises que ne l'est leur [15] conclusion sont, cela est clair, des gens qui ne raisonnent pas correctement ; c'est pourquoi il ne faut pas accorder de telles prémisses à ceux qui les demandent.

Les cas d'obscurité et d'équivoque

Il faut affronter de la même façon les cas dans lesquels une prémisse est peu claire et se prend de plusieurs manières. En effet, puisqu'il est loisible au répondant, quand il ne comprend pas, de dire « Je ne comprends pas », et, quand une prémisse se prend de plusieurs manières, [20] de ne pas être contraint soit de donner soit de refuser son accord, il est évident, pour commencer, que si ce qu'on lui dit n'est pas clair, il ne doit pas hésiter à dire qu'il ne comprend pas ; souvent, en effet, pour avoir donné son accord en réponse à des questions peu claires, on s'expose à quelque difficulté. Si maintenant la prémisse, tout en étant bien connue, se dit de plusieurs manières, de deux choses l'une : si dans tous les cas l'énoncé est vrai [25] ou faux, il faut l'accorder ou le refuser tout net ; mais s'il est faux dans tel cas et vrai dans tel autre, il faut indiquer en outre qu'il se dit de plusieurs manières, et qu'en un sens il est faux, et en un sens vrai ; car si l'on fait cette distinction plus tard, on ne verra pas clairement si l'amphibolie avait été perçue dès le début. Si maintenant le répondant n'a pas perçu l'amphibolie à l'avance, [30] et s'il a donné son accord en ayant en vue l'un des deux sens, il lui faudra dire, en réplique au questionneur qui l'aiguille vers l'autre : « Ce n'est pas en ayant ce sens en vue que j'ai donné mon accord, mais en l'autre de ces sens. » En effet, quand il y a une multiplicité de choses qui tombent sous le même mot ou sous la même formule, la contestation est aisée. Maintenant, si la question posée est à la fois claire et univoque, il faut répondre par oui ou par non.

Conduite à tenir à l'égard des prémisses particulières et des prémisses universelles

[35] Puisque toute prémisses déductive est ou bien l'une de celles à partir desquelles s'effectue la déduction, ou bien une prémisses qui sert à établir l'une de ces dernières (quand une prémisses est demandée en vue d'une autre, cela se voit clairement au fait que l'on pose plusieurs questions semblables : c'est en effet soit par induction soit par similitude que, la plupart du temps, on se fait accorder une universelle), il faut accepter toutes les prémisses particulières, si [160b] elles sont vraies et conformes à des idées admises ; à l'égard d'une universelle, en revanche, il faut essayer de présenter une objection ; car faire obstacle au raisonnement sans présenter une objection, réelle ou apparente, c'est chipoter. Si donc le répondant ne concède pas l'universelle quand la chose est manifeste dans un grand nombre de cas, sans avoir d'objection à présenter, il est évident qu'il [5] chipote. En outre, s'il ne peut pas davantage contre-argumenter à l'effet de montrer que la prémisses n'est pas vraie, il risque de paraître chipoter encore bien davantage (pourtant, cela même n'est pas encore suffisant : car nous avons à notre disposition bien des énoncés contraires aux opinions courantes, et qu'il est difficile de résoudre, comme celui de Zénon d'après lequel il n'est pas possible de se mouvoir ni de parcourir le stade ; mais ce n'est pas une raison pour ne pas [10] poser leurs opposés). Si donc on refuse une universelle sans avoir d'objection ni pouvoir contre-argumenter, il est clair que l'on chipote ; car chipoter, dans le domaine des discussions, c'est répondre autrement que selon les façons qui viennent d'être indiquées, conduite ruineuse pour la déduction.

Exercices à faire, précautions à prendre

Quand on soutient une thèse, aussi bien qu'une définition, il faut à l'avance [15] argumenter contre elles *in petto* ; car les prémisses à partir desquelles les interrogateurs essaient de détruire ce qui leur est proposé sont bien évidemment celles auxquelles il va falloir s'opposer.

Mais il faut se garder de soutenir une hypothèse contraire à des idées admises. Elle pourrait l'être de deux manières : lorsqu'elle entraîne à énoncer des absurdités, par exemple si l'on disait que tout se meut, ou que rien ne se meut ; toutes celles aussi qu'il appartient à un homme de mauvaise [20] moralité d'énoncer, et qui sont contraires aux maximes de la volonté, par exemple, que le bien est le plaisir, et que commettre l'injustice vaut mieux que la subir ; en effet, croyant, non pas que celui qui les soutient le fait pour le plaisir de parler, mais qu'il dit ce qu'il pense, les gens ont de l'aversion pour lui.

Comment faire obstacle aux arguments à conclusion fausse

Pour tous les arguments qui déduisent une conclusion fausse, il faut les résoudre en détruisant la prémisse d'où provient la fausseté ; on ne les résout pas, en effet, [25] en détruisant n'importe quelle prémisse, même si celle que l'on détruit est fausse. L'argument pourrait en effet comporter plusieurs faussetés, par exemple si l'on se faisait accorder : « Celui qui est assis écrit » et « Socrate est assis » ; il résulte en effet de ces prémisses que Socrate écrit. Si dans ces conditions on détruit la prémisse « Socrate est assis », la solution de l'argument n'en est nullement effectuée pour autant ; et cependant l'axiome supprimé est faux. [30] Mais ce n'est pas de lui que provient la fausseté de l'argument ; en effet, s'il se trouve que quelqu'un est assis mais n'écrit pas, la même solution ne s'ajustera plus à un tel cas. De sorte que ce n'est pas cette prémisse qu'il faut détruire, mais la prémisse « celui qui est assis écrit » ; car il est faux que tout homme assis écrive. La solution est donc acquise, assurément, si l'on détruit la prémisse d'où provient la fausseté ; mais l'on connaît [35] la solution quand on sait que c'est de cette prémisse que provient la fausseté de l'argument, comme dans le cas des pseudographies. Car il ne suffit pas de présenter une objection, même si ce que l'on détruit ainsi est faux ; il faut encore démontrer pourquoi¹ c'est faux ; de cette façon, en effet, on verrait clairement si celui qui présente l'objection prévoit les choses ou non.

[161a] Il y a quatre façons d'empêcher un argument d'aboutir à sa conclusion : ou bien en détruisant la prémisse d'où provient la fausseté, ou bien en présentant une objection dirigée contre le questionneur (souvent, en effet, l'on n'a pas effectué la moindre

solution, et cependant l'interrogateur est incapable de poursuivre plus avant). En troisième lieu, [5] on peut faire objection aux questions qui ont été posées ; il pourrait se faire, en effet, qu'à partir des questions posées, l'on n'arrive pas à ce que l'on veut, parce que les questions ont été mal posées, alors que si l'on ajoutait quelque chose, on arriverait à la conclusion. Si donc le questionneur ne peut plus avancer, l'objection viserait le questionneur ; mais s'il le peut, elle vise les questions posées. La quatrième [10] et la pire des objections est celle qui consiste à jouer la montre : certains, en effet, soulèvent des objections telles que, pour les discuter, il faudrait plus de temps qu'il n'en est imparti à l'entretien en cours.

Les objections, comme nous l'avons dit, se font donc de quatre manières ; mais seule la première de celles qui ont été indiquées est une véritable solution ; les [15] autres sont plutôt des sortes d'empêchements, d'entraves aux conclusions.

Deux manières de critiquer un argument

On peut critiquer un argument au niveau de l'argument lui-même, et aussi quand il est mis en forme de questions ; ce n'est pas la même critique. Souvent, en effet, c'est celui qui est interrogé qui est responsable de ce que l'argument n'a pas été correctement mené, parce qu'il n'accorde pas les prémisses à partir desquelles on aurait pu discuter correctement sa thèse ; c'est qu'il ne [20] dépend pas de l'un des interlocuteurs seulement que leur tâche commune soit correctement accomplie. Il est donc nécessaire, parfois, de s'attaquer à celui qui parle, et non à sa thèse, lorsque le répondant guette obstinément tout ce qui est contraire à la position du questionneur, en y mettant quelque insolence en outre. Ces chipoteurs donnent donc aux entretiens un caractère agonistique, et non dialectique. En outre, [25] puisque les arguments de ce type ont pour fins l'exercice et la mise à l'épreuve, mais non l'enseignement, il est clair qu'il faut y déduire non seulement le vrai, mais aussi le faux, et qu'il ne faut pas toujours y procéder au moyen de prémisses vraies, mais aussi, parfois, au moyen de prémisses fausses ; souvent, en effet, la thèse qui a été posée étant vraie, le dialecticien est dans la nécessité de la détruire, de sorte qu'il lui faut présenter des prémisses fausses. Parfois aussi, [30] quand la thèse qui a été posée est fausse, il faut la détruire au moyen de prémisses fausses ; car rien n'empêche que tel individu croie des choses qui ne sont pas, plutôt que ce qui est vrai ; de sorte que si l'argument procède à partir de prémisses qu'il admet, il sera persuadé plutôt qu'aidé. Mais si l'on veut produire ce changement de façon correcte, il faut le produire de façon dialectique, et non éristique, de même que le [35] géomètre doit procéder de façon géométrique, que ce qu'il conclut soit faux ou vrai ; quant à savoir les caractères qui sont

ceux des déductions dialectiques, on les a dits précédemment. Mais puisque c'est un mauvais coopérateur que celui qui entrave la tâche commune, il est clair que c'est aussi le cas dans le domaine particulier de la discussion. Là aussi, en effet, il y a un objectif commun, sauf pour ceux qui en font une joute agonistique. Pour ces derniers, il n'est pas possible [40] d'atteindre tous deux le même but, car il est impossible que plus d'un [161b] soit victorieux. Peu importe si c'est la façon de répondre ou celle d'interroger qui produit cet effet, car celui qui interroge de façon éristique dialogue mal, aussi bien que celui qui, dans ses réponses, refuse d'accorder ce qui est évident et de renvoyer ce que le questionneur peut bien vouloir obtenir en réponse à son interrogation. [5] Il est donc clair, à partir de ce qui a été dit, qu'il ne faut pas porter une critique semblable contre l'argument pris en lui-même et contre le questionneur : car rien n'empêche que l'argument soit mauvais, mais que le questionneur ait discuté aussi bien qu'il était possible avec le répondant. Avec les chipoteurs, en effet, il n'est sans doute pas possible [10] de rendre d'emblée les déductions telles que l'on voudrait qu'elles fussent, mais seulement telles qu'il est possible qu'elles soient.

Puisque l'on ne peut pas préciser quand les gens contrarient leurs positions initiales et quand ils les conservent (souvent, en effet, se parlant à eux-mêmes, ils disent des choses qui se contrarient, et ce qu'ils ont d'abord refusé, ils le donnent plus tard ; c'est pourquoi, lorsqu'on les interroge, ce sont les contraires aussi bien que leur position initiale qu'ils donnent souvent comme réponse), il est inévitable que les discussions tombent à un bas niveau. [15] Le responsable en est le répondant, qui tantôt n'accorde pas telles choses, et tantôt accorde telles autres, qui sont pourtant de même type.

Il est donc évident qu'il ne faut pas critiquer de la même façon les questionneurs et les arguments.

Pris en lui-même, un argument peut être critiqué de cinq façons. La [20] première, quand à partir des questions posées on n'aboutit ni à la conclusion projetée, ni d'une façon générale à aucune conclusion, les propositions dont il se compose étant fausses ou opposées à des idées admises, soit toutes, soit la plupart d'entre elles, celles sur lesquelles repose la conclusion, et sans que l'on puisse, en enlevant certaines d'entre elles, ou en en rajoutant, ni en enlevant celles-ci et en rajoutant celles-là, parvenir à la conclusion. La deuxième, [25] si ce n'est pas contre la thèse que se fait la déduction, en partant de prémisses des types indiqués ci-dessus et de la façon qui vient d'être dite. La troisième, si en ajoutant certaines <prémisses> la déduction s'effectuerait, mais si celles-ci étaient pires que celles déjà demandées, et moins conformes que la conclusion à des idées admises. Derechef, si le cas était le même en enlevant certaines prémisses ; parfois, en effet,

les questionneurs se font accorder plus de prémisses qu'il n'est nécessaire, [30] de sorte que ce n'est pas du fait que ces choses sont le cas que s'effectue la déduction. En outre, il y a les cas où l'on procède à partir de prémisses plus contraires à des idées admises et moins croyables que la conclusion, ou encore de prémisses vraies, mais dont la démonstration demanderait plus de travail que le problème lui-même.

Il ne faut pas demander que pour tous les problèmes, [35] les raisonnements déductifs soient au même degré conformes à des idées admises et plausibles ; car de par leur nature, d'emblée, certains des sujets d'enquête sont plus faciles et d'autres plus difficiles ; de sorte que si on leur assure une conclusion à partir de prémisses aussi conformes que possible à des idées admises, on aura formellement fait œuvre de bon dialecticien. Il est donc évident que, même concernant l'argument, la critique n'est pas la même selon qu'elle le vise relativement au problème posé ou qu'elle le vise en lui-même ; car rien [40] n'empêche qu'en lui-même l'argument soit blâmable, mais [162a] louable relativement au problème posé, et inversement qu'il soit louable en lui-même, mais blâmable relativement au problème posé, lorsqu'il existe une multiplicité de prémisses conformes à des idées admises, et vraies, à partir desquelles il serait facile d'arriver à la conclusion. Il pourrait aussi arriver qu'un argument, même concluant, soit pire qu'un argument non concluant, [5] lorsque le premier conclut à partir de prémisses qui sont sottes, alors que le problème ne l'est pas, et que le second requiert en supplément des prémisses du type de celles qui sont conformes à des idées admises et vraies, alors que l'argument ne réside pas dans ces prémisses supplémentaires. Quant à ceux qui concluent le vrai à partir de prémisses fausses, il n'est pas juste de les critiquer, car s'il est toujours nécessaire que le faux [10] soit déduit à partir du faux, il est possible de déduire parfois le vrai même à partir de prémisses fausses. Cela est évident d'après les *Analytiques*.

Lorsque l'argument qui a été présenté est la démonstration de quelque proposition, s'il existe quelque autre proposition qui n'a rien à voir avec la conclusion de cet argument, ce ne sera pas une déduction de cette autre proposition ; et si cela en a l'air, ce sera un sophisme, et [15] non une démonstration.

[Un philosophème est une déduction démonstrative, un épichérème une déduction dialectique, un sophisme une déduction éristique, un aporème la déduction dialectique d'une contradiction.]

Si l'on montrait quelque chose à partir de prémisses ayant toutes deux quelque apparence, mais non au même degré, [20] rien n'empêche que ce qui est montré n'ait plus d'apparence que chacune des deux. Mais si l'une avait de l'apparence, l'autre n'en ayant ni

positivement ni négativement, ou encore si l'une en avait, l'autre n'en ayant pas, alors de deux choses l'une : si elles en avaient au même degré, au même degré la conclusion en aurait et n'en aurait pas ; mais si l'une des deux en a davantage, la conclusion suivra celle qui en a davantage.

Il existe encore une faute que voici au sujet des raisonnements déductifs, [25] à savoir quand on montre quelque chose par des étapes plus longues, alors qu'on pouvait le faire par des étapes moins nombreuses, et qui figurent dans l'argument. Soit par exemple à montrer qu'il y a une opinion plus opinion qu'une autre : la faute en question serait commise si l'on se faisait accorder que chaque « ceci » en soi est « ceci » au plus haut point, et qu'il y a un opinable-avec-vérité en soi, de sorte qu'il est davantage <opinable-avec-vérité> que les <opinables-avec-vérité> particuliers ; mais ce qui se dit relativement à ce qui est davantage ce qu'il est est lui-même davantage ce qu'il est ; et il existe [30] justement une opinion vraie en soi, laquelle sera plus exacte que les opinions vraies particulières. Mais on avait demandé d'accorder à la fois qu'il existe une opinion vraie en soi et que chaque « ceci » en soi est « ceci » au plus haut point ; de sorte que cette opinion vraie est plus exacte que toute autre. Quel est le défaut du raisonnement initial ? N'est-ce pas qu'il fait que la cause d'où provient l'argument reste cachée à l'auditeur ?

Arguments évidents, arguments faux

[35] Un argument est évident, en un sens qui est aussi le plus ordinaire, s'il est parvenu à sa conclusion de telle façon qu'il ne faut poser aucune question supplémentaire ; en un autre sens, celui où il est dit évident au plus haut degré, quand ont été bien prises [162b] les prémisses à partir desquelles la conclusion est nécessaire, alors même qu'elle est atteinte à travers de multiples conclusions intermédiaires ; il est encore évident s'il y manque des prémisses qui sont parfaitement conformes à des idées admises.

Un argument est dit faux de quatre façons : d'une première façon, lorsqu'il a l'air d'être concluant sans être concluant, c'est ce qui [5] s'appelle une déduction éristique. D'une autre façon, lorsqu'il est bien concluant, mais non pas cependant à l'égard de la conclusion visée (c'est ce qui arrive surtout dans ceux qui mènent à l'impossible). Ou encore, lorsqu'il est bien concluant à l'égard de la conclusion posée, mais non pas cependant conformément à la méthode propre à son sujet : c'est ce qui arrive quand l'argument, sans être médical, a l'air médical, ou a l'air géométrique [10] sans être géométrique, ou a l'air dialectique sans être dialectique, que d'ailleurs ce qui en résulte soit faux ou vrai. D'une autre façon encore, s'il parvient à sa conclusion par des prémisses fausses. La conclusion d'un tel argument sera parfois fausse, parfois vraie ; car si le faux se conclut toujours par le biais de prémisses fausses, le vrai peut aussi se conclure [15] autrement qu'à partir de prémisses vraies, comme on l'a déjà dit auparavant.

Le fait que l'argument soit faux est la faute de celui qui l'énonce plutôt que celle de l'argument (et ce n'est même pas toujours celle de celui qui l'énonce, ce l'est seulement quand il ne s'en aperçoit pas). En effet, si l'on prend l'argument en lui-même, nous l'acceptons bien plus

volontiers que beaucoup d'arguments vrais, si, partant de prémisses ayant de l'apparence au plus haut degré possible, il détruit [20] quelque vérité. S'il est tel, en effet, il démontre d'autres vérités ; car il faut que l'une des prémisses qui ont été posées ne soit absolument pas vraie, de sorte que ce sera une démonstration de ce point. Si en revanche un argument aboutissait à une conclusion vraie à partir de prémisses fausses et par trop sottes, il serait de beaucoup pire que ceux qui déduisent des conclusions fausses (mais il serait encore tel s'il aboutissait à une conclusion fausse).

En somme, [25] il est clair que la première chose à examiner dans un argument pris en lui-même, c'est s'il est concluant ; la deuxième, c'est s'il est vrai ou faux ; la troisième, c'est de quelle qualité sont les prémisses dont il part. En effet, s'il part de prémisses fausses mais conformes à des idées admises, c'est un argument logique ; s'il part de prémisses réelles mais contraires à des idées admises, c'est un piètre argument ; si les prémisses sont à la fois fausses et par trop contraires à des idées admises, il est clair que c'est un piètre argument, soit absolument parlant, soit relativement [30] au sujet dont il s'agit.

« Pétition de principe » et « pétition des contraires »

Comment le questionneur postule ce qui est en cause au début, et postule les contraires, on l'a dit au niveau de la vérité dans les *Analytiques* ; il faut maintenant en parler au niveau de l'opinion.

Il est manifeste qu'il y a cinq façons de postuler ce qui est en cause au début. La plus [35] manifeste est la première, c'est si l'on postule cela même qu'il faut montrer. Cette faute n'échappe pas aisément à l'attention quand elle porte sur l'énoncé lui-même, mais elle le fait plus aisément dans le cas des synonymes et dans tous les cas où un mot et une formule [163a] ont la même signification. Deuxième façon, quand on postule universellement ce qu'il faut démontrer particulièrement ; par exemple, entreprenant de démontrer que les contraires relèvent d'une science unique, on demande qu'on vous accorde que les opposés en général relèvent d'une science unique ; il apparaît bien, en effet, que ce qu'il fallait montrer en lui-même, on le postule en même temps que d'autres choses [5] en plus. Troisième façon si, la tâche étant de montrer quelque chose universellement, on le postule particulièrement, par exemple si, la tâche étant de montrer que tous les contraires relèvent d'une science unique, on demandait qu'on vous l'accorde sur tels contraires déterminés : il apparaît bien, en effet, que celui-là aussi postule séparément, pris en lui-même, ce qu'il lui fallait montrer en même temps que plusieurs autres choses. Derechef si, en effectuant une division, on postule ce qui constitue le problème, par exemple si, alors qu'il fallait montrer que la médecine est la science [10] du sain et du malsain, on demandait qu'on vous accorde séparément chacun des deux points ; ou encore si l'on postulait l'une de deux propositions qui suivent nécessairement l'une

de l'autre, par exemple, que le côté du carré est incommensurable avec la diagonale, alors que ce qu'il faut démontrer est que la diagonale l'est avec le côté.

Il y a autant de manières de postuler les contraires que de postuler ce qui est en cause au début. La [15] première, en effet, serait si l'on postulait l'affirmation et la négation opposées. La deuxième, si l'on postulait les constituants contraires d'une antithèse, par exemple que la même chose est bonne et mauvaise. La troisième serait si quelqu'un, demandant qu'on lui accorde une proposition universelle, postulait la contradictoire sur un cas particulier, par exemple si, ayant obtenu la prémisse que les contraires relèvent d'une science unique, il postulait que celle du sain est autre que celle du malsain ; [20] ou encore si, ayant postulé ce dernier point, il essayait d'obtenir au niveau universel son antithèse. Derechef, si quelqu'un postulait le contraire de ce qui suit nécessairement des prémisses posées – et cela même si, sans obtenir les opposés eux-mêmes, il postulait deux propositions telles qu'à partir d'elles la contradictoire opposée suivra.

Il y a une différence entre se faire donner les contraires [25] et se faire donner ce qui est en cause au début : c'est que dans ce dernier cas, la faute est relative à la conclusion (car c'est en prenant celle-ci en considération que nous disons qu'on postule ce qui est en cause au début), alors que dans le cas des contraires, la faute réside dans les prémisses, du fait qu'elles sont mutuellement dans une certaine relation.

Conseils pratiques en vue des discussions dialectiques

Pour s'exercer et se préparer à des argumentations de ce type, [30] il faut d'abord s'habituer à convertir les arguments ; de cette façon, en effet, nous disposerons de plus de ressources pour aborder le sujet de la discussion, et nous connaîtrons parfaitement beaucoup d'arguments en en apprenant peu. En effet, convertir un argument, c'est transformer la conclusion, la joindre sous cette forme aux autres questions posées, et détruire ainsi l'une de celles qui ont été accordées : il est nécessaire, en effet, que si la conclusion n'est pas le cas, quelqueune des prémisses soit détruite, puisque, lorsqu'elles étaient toutes posées, il était nécessaire que la [35] conclusion fût le cas. À propos de toute thèse, qu'elle énonce qu'il en est ainsi et qu'il n'en est pas ainsi, [163b] il faut examiner le moyen de l'attaquer, et dès qu'on l'a trouvé, il faut en chercher immédiatement la solution ; de cette façon, en effet, le résultat sera qu'on se sera exercé simultanément à questionner et à répondre ; et si nous ne pouvons le faire avec personne d'autre, du moins le ferons-nous avec nous-mêmes. Il faut aussi aligner des arguments en parallèle, en faisant un choix de moyens d'attaque [5] par rapport à la même thèse ; car cela procure beaucoup de ressources contre la contrainte, et fournit de grands secours contre la réfutation, dès lors qu'on a des ressources pour soutenir aussi bien qu'il en est ainsi et qu'il n'en est pas ainsi (car il en résulte que l'on a mis les contraires sous bonne garde). En vue de la connaissance et de la sagesse philosophique, [10] l'aptitude à voir et à avoir vu les conséquences qui suivent de chacune de deux hypothèses opposées est un instrument non négligeable, car il ne reste plus qu'à choisir correctement l'une des deux. Mais il faut avoir un don

naturel pour ce type de chose, et c'est cela, le don naturel en matière de vérité : l'aptitude à bien choisir le vrai et à bien éviter le faux. [15] C'est là précisément ce que les gens bien doués par la nature peuvent faire : en effet, aimant et détestant comme il faut ce qui se présente à eux, ils discernent comme il faut ce qu'il y a de meilleur.

Par rapport à ceux des problèmes qui tombent le plus souvent, il faut connaître des arguments sur le bout des doigts, et surtout quand il s'agit des thèses premières ; car dans ce domaine, les répondants perdent souvent courage. [20] En outre, il faut avoir des définitions en abondance, et avoir sous la main des idées admises et des choses premières ; car c'est par leur biais que s'effectuent les raisonnements déductifs. Il faut aussi essayer de garder en mémoire les <schémas> dans lesquels tombent le plus souvent les autres arguments. En effet, de même qu'en géométrie il est utile de s'être exercé sur les éléments, comme il l'est aussi, dans la science des nombres, [25] d'avoir en tête la table de multiplication (cela fait aussi une grande différence pour ce qui est de connaître aussi le multiple d'un autre nombre), de même, dans le domaine des arguments, il l'est d'avoir les principes sous la main [et de connaître les prémisses par cœur]. De même, en effet, que les lieux simplement déposés dans la mémoire [30] nous font immédiatement souvenir des choses elles-mêmes, de même ces <procédés> rendront plus apte à raisonner déductivement, du fait que l'on dirige son regard sur ces principes, qui sont limités en nombre. Et il vaut mieux déposer dans sa mémoire une prémisses commune qu'un argument <entier> ; car n'être pas à court de principe et d'hypothèse, cela est modérément difficile.

En outre, il faut s'habituer à transformer en plusieurs un argument unique, tout en [35] camouflant la chose de la façon la plus invisible possible. Tel serait le cas si l'on se tenait le plus loin possible du domaine de parenté des objets sur lesquels porte l'argument. Seront aptes à subir ce traitement ceux des arguments qui sont les plus universels, par exemple qu'il [164a] n'y a pas de science qui soit science unique de plus d'un objet ; car il en est alors ainsi aussi dans le cas des relatifs et dans celui des contraires et des coordonnés.

Il faut aussi donner une forme universelle aux rappels des arguments, même si la discussion a porté sur un cas particulier ; de cette manière encore, en effet, il sera possible [5] de transformer en plusieurs un argument unique. Il en va de même en rhétorique dans le cas des enthymèmes. Mais il faut éviter le plus possible, soi-même, de laisser les déductions passer au niveau de l'universel. Et il faut toujours examiner les arguments, pour voir si on les discute sur un plus grand nombre de cas ; car tous ceux qui sont particuliers se discutent aussi universellement ; et dans une démonstration particulière se trouve contenue celle d'un universel, du fait qu'il n'est

pas possible de déduire [10] la moindre conclusion sans les universelles.

L'entraînement aux raisonnements inductifs doit être assigné à un jeune homme ; l'entraînement aux raisonnements déductifs, à un homme d'expérience. Il faut essayer aussi de demander les prémisses à des déducteurs, [15] et les comparaisons à des inducteurs ; car c'est à cela que les uns et les autres ont été bien entraînés. D'une façon générale, il faut essayer de rapporter de l'entraînement dialectique soit la déduction de quelque conclusion, soit une solution, soit une prémisses, soit une objection, soit un jugement sur la correction ou le manque de correction d'une question (qu'elle ait été posée par soi-même ou par quelqu'un d'autre), et sur ce de quoi relève cette correction ou cette absence de correction. [164b] C'est en effet de cela que se compose l'aptitude qui nous intéresse, et c'est l'aptitude que l'entraînement a pour fin, tout particulièrement dans le domaine des prémisses et des objections ; car, pour le dire en un mot, est dialecticien l'expert en prémisses et en objections. Or proposer des prémisses, c'est unifier le multiple (il faut [5] en effet que ce à quoi tend l'argument soit pris dans l'ensemble comme une unité) ; et produire des objections, c'est multiplier l'unité : en effet, soit l'on divise, soit l'on rejette, accordant ceci, mais non cela, parmi les prémisses qui vous sont proposées.

Mais il ne faut pas discuter avec tout le monde, ni s'entraîner à le faire avec le premier venu. Nécessairement, en effet, avec certains, les arguments baissent de qualité ; [10] et face à celui qui essaie à tout prix de paraître vous échapper, il est sans doute juste d'essayer à tout prix de réussir votre déduction, mais cela manque d'élégance. C'est pourquoi il ne faut pas s'engager trop facilement avec les premiers venus ; car il en résulte nécessairement que la discussion dégénère ; de fait, ceux qui ne visent qu'à s'entraîner ne peuvent s'empêcher de discuter autrement [15] que de manière agonistique.

Il faut aussi avoir des arguments tout faits pour les problèmes du type de ceux dans lesquels, avec très peu de ressources, nous en aurons d'utilisables pour un très grand nombre de cas ; tels sont ceux qui sont universels et ceux pour lesquels il est plutôt difficile de se fournir en matériaux à partir de ce que l'on a sous la main¹.

Les Réfutations sophistiques

Introduction

[164a20] Parlons des réfutations sophistiques – c'est-à-dire de celles qui ont l'apparence de réfutations, mais qui sont des paralogismes et non des réfutations – et commençons selon l'ordre naturel par ce qui est premier.

De l'existence de déductions et de réfutations apparentes

Que certains arguments soient des déductions, alors que les autres semblent être des déductions mais n'en sont pas, c'est évident. En effet, de même que pour le reste cela se produit [25] à cause d'une certaine ressemblance, de même en va-t-il pour les arguments aussi. Car en ce qui concerne l'état physique, certains se portent bien, alors que d'autres paraissent se bien porter parce qu'ils se sont gonflés et apprêtés comme lorsqu'on arbore l'appartenance tribale¹ ; et [164b20] certains sont beaux en raison de leur beauté, alors que d'autres paraissent beaux parce qu'ils se sont faits beaux. Et il en va de même également pour les choses inanimées, car certaines d'entre elles sont véritablement en argent et d'autres en or, alors que d'autres encore ne le sont pas, mais le paraissent selon notre perception ; par exemple les choses en litharge et celles en étain paraissent être en argent, et celles qui sont colorées en jaune paraissent être en or. [25] Eh bien, de la même manière pour les arguments, l'un est une déduction et une réfutation, alors que l'autre ne l'est pas mais le paraît à cause de l'inexpérience, car ceux qui sont inexpérimentés examinent

les choses de loin, comme s'ils étaient à distance.

En effet, [165a] la déduction est constituée à partir de certaines choses qui sont posées de manière à formuler quelque chose d'autre, nécessairement, que ce qui a été posé par le moyen de ce qui a été posé ; et une réfutation est une déduction dont la conclusion révèle une contradiction. Or il y a des réfutations qui ne remplissent pas ces conditions, mais semblent le faire à cause de plusieurs facteurs, parmi lesquels [5] est un lieu fécond s'il en fut et très répandu, celui qui tire parti des mots. Car, puisqu'il n'est pas possible d'apporter les objets eux-mêmes quand nous discutons, mais que ce sont les mots que nous utilisons comme symboles à la place des objets, nous pensons que ce qui arrive dans le cas des mots arrive aussi dans le cas des objets, comme dans le cas des [10] cailloux pour ceux qui comptent. Mais ce n'est pas pareil, car les mots sont en nombre limité, ainsi que la multiplicité des énoncés, alors que les objets sont infinis en nombre. Il est donc nécessaire que le même énoncé et que le mot dans son unicité signifient plusieurs choses. Par conséquent, de même que dans ce cas-là ceux qui ne sont pas habiles à manipuler les cailloux sont trompés [15] par ceux qui savent le faire, de la même façon également dans le cas des arguments, ceux qui n'ont pas l'expérience du pouvoir des mots sont trompés par de faux raisonnements quand ils prennent part eux-mêmes à un échange dialectique aussi bien que lorsqu'ils écoutent d'autres personnes. C'est donc du fait de cette cause et de celles qui seront mentionnées qu'il existe également une déduction et une réfutation qui sont apparentes, mais n'en sont pas.

De l'existence d'hommes dont le savoir est apparent

Et parce que pour certains, il est plus [20] avantageux de sembler être savants que l'être et ne pas le sembler (en effet, la sophistique est une sagesse qui est apparente mais non réelle, et le sophiste fait de l'argent à partir d'une sagesse qui est apparente mais non réelle), il est évident qu'il leur est nécessaire aussi de sembler accomplir la tâche du savant plutôt que l'accomplir et ne pas le sembler. Et pour le [25] dire selon deux points de vue complémentaires, c'est la tâche, en toute chose, de celui qui sait de ne rien dire de faux au sujet de ce qu'il sait, et d'être capable de dévoiler celui qui dit faux ; et cela revient d'une part à être capable de rendre raison, d'autre part à être capable de demander raison. Il est donc nécessaire que ceux qui veulent faire les sophistes recherchent le genre d'arguments dont nous venons de parler, car ils y ont avantage. [30] En effet, ce type de capacité fera paraître savant, ce qui est justement leur intention.

Que donc il existe un tel genre d'arguments et que ceux que nous

appelons des sophistes poursuivent ce type de capacité, c'est évident. Combien il existe d'espèces de ces arguments « sophistiques », [35] de quel nombre d'éléments cette capacité est constituée, combien de parties se trouve avoir cette étude, et les autres choses qui contribuent à cette technique, parlons-en maintenant.

Caractéristiques formelles des arguments éristiques, par rapport aux autres genres d'arguments relevant de l'échange verbal

Il existe quatre genres d'arguments dans l'échange verbal raisonné : les arguments didactiques, dialectiques, peirastiques et éristiques. [165b] Sont didactiques ceux qui procèdent à une déduction à partir des principes propres à chaque science et non pas à partir des opinions de celui qui répond (car il faut que celui qui apprend accorde sa confiance). Sont dialectiques les arguments qui déduisent une contradiction à partir des opinions qui font autorité ; peirastiques ceux qui déduisent une contradiction à partir de [5] ce que croit le répondant et qu'il est nécessaire de savoir pour celui qui prétend détenir la connaissance (de quelle manière, nous l'avons expliqué dans d'autres livres) ; sont éristiques ceux qui déduisent une contradiction à partir de ce qui paraît être des opinions qui font autorité mais n'en est pas, ou qui déduisent en apparence une contradiction. Nous avons parlé des arguments démonstratifs dans les *Analytiques*, [10] des arguments dialectiques et peirastiques dans d'autres livres ; parlons maintenant des arguments agonistiques, c'est-à-dire des arguments éristiques.

Les cinq types d'objectifs visés dans les échanges éristiques

Il faut d'abord saisir combien de résultats visent ceux qui rivalisent et ne font que chercher querelle dans les discussions. Ils sont au nombre de cinq : la réfutation, le faux, le paradoxe, le solécisme [15] et, en cinquième lieu, contraindre l'interlocuteur au verbiage (c'est-à-dire qu'il en soit réduit à dire et redire la même chose) – ou ce qui n'est pas mais paraît être chacun de ces résultats. En effet, ils préfèrent par-dessus tout être vus en train de réfuter, en second lieu, ils préfèrent montrer que l'on commet quelque erreur, en troisième conduire [20] au paradoxe, en quatrième faire faire un solécisme (c'est-à-dire faire dire un barbarisme au répondant à partir de son argument) ; enfin, faire dire et redire la même chose un plus grand nombre de fois.

Les six facteurs d'illusion liés à l'expression

Pour ce qui est de réfuter, leurs modes opératoires sont au nombre de deux, car les uns sont liés à l'expression, alors que les autres sont indépendants de l'expression. Et les [25] facteurs d'illusion liés à l'expression sont au nombre de six : il s'agit de l'homonymie, l'amphibolie, la composition, la division, l'accentuation, la forme de l'expression. J'en veux pour preuve celle que l'on obtient au moyen de l'induction, et une déduction, si on prend une autre déduction¹, et parce que c'est d'autant de manières qu'en utilisant les mêmes noms et les mêmes énoncés, nous pouvons ne pas [30] montrer la même chose².

L'homonymie

Tiennent à l'homonymie ceux des arguments qui sont de cette sorte : par exemple l'argument suivant lequel apprennent (*manthanousin*) ceux qui savent, car ce qui est récité par cœur, les grammairiens le comprennent (*manthanousin*). En effet, *manthanein* est homonyme : c'est à la fois « comprendre en faisant usage de la science » et « acquérir une science ». Et encore l'argument qui dit que les maux sont des biens, [35] car ce que l'on doit <faire> (*ta... deonta*), c'est le bien, mais le mal est ce qui doit <arriver> (*deonta*). En effet, « ce qui doit <être> » (*deon*) est ambigu : c'est à la fois ce qui relève de la nécessité, et cela se produit souvent en particulier en ce qui concerne les maux (car il existe une sorte de mal qui est nécessaire), et nous disons d'autre part que les biens sont ce qui doit être <fait>. On dit en outre que le même est assis et debout, et qu'il est malade et en

bonne santé, car c'est celui qui se levait qui est debout, et celui qui [166a] guérissait qui est en bonne santé ; or, se levait celui qui était assis, et guérissait celui qui était malade. En effet, « le malade fait ou subito une action quelconque » ne signifie pas une seule chose, mais tantôt que c'est celui qui est malade [– ou assis –] maintenant, tantôt que c'est celui qui était malade auparavant ; à ceci près que celui qui guérissait, c'est le malade *tandis qu'il* était malade, [5] alors que celui qui est en bonne santé ne l'est pas en étant malade, mais c'est le malade, non pas actuel, mais d'avant.

L'amphibolie

Tiennent à l'amphibolie les arguments de ce genre : « Désirer pour moi la capture des ennemis » ; et : « Ce que quelqu'un connaît, cela, est-ce qu'il connaît (*toutoginôskei*)³ ? » En effet, par cet énoncé, il est possible de signifier que connaît et celui qui connaît et ce qui est connu. Et : « Ce que quelqu'un voit [10], cela, est-ce qu'il voit ? Eh bien, il voit la colonne ; donc la colonne voit. » Et : « Est-ce que toi tu dis être ce que toi tu dis être ? Eh bien, tu dis une pierre être⁴ ; donc, toi tu dis être une pierre. » Et : « Est-ce que le dire est possible pour ce qui est silencieux ? » En effet, « le dire... pour ce qui est silencieux » a deux sens : à la fois « celui qui dit est silencieux » et « ce qui est dit est silencieux ».

Il y a trois modes d'arguments tenant à l'homonymie [15] et à l'amphibolie : c'en est un chaque fois que, soit l'énoncé, soit le mot signifient plusieurs choses au sens propre, comme « aigle⁵ » et « chien⁶ » ; c'en est un autre chaque fois que nous sommes habitués à parler de telle manière ; c'en est un troisième chaque fois que ce qui est composé signifie plusieurs choses, alors que divisé, il a un sens simple. Par exemple, *le savoir des lettres* : en effet, chacun des deux mots, quand on le rencontre, signifie une seule chose : [20] « savoir » et « lettres » ; mais à eux deux, ils en signifient plusieurs : ou « les lettres elles-mêmes ont une science », ou « un autre a la science des lettres ».

La composition

L'amphibolie et l'homonymie fonctionnent donc selon ces modes. Tiennent à la composition les choses de ce genre : par exemple, « pouvoir marcher étant assis, et pouvoir écrire n'écrivant pas » ; car [25] on ne signifie pas la même chose si c'est en divisant l'énoncé que

si c'est en le composant que l'on dit que « marcher étant assis » est possible. Et il en va de même si quelqu'un compose « écrire n'écrivant pas ». En effet, il fait comprendre qu'il a la capacité d'écrire-en-n'écrivant-pas ; tandis que s'il ne compose pas, qu'il a la capacité d'écrire [30], lorsqu'il n'écrit pas ; et « il peut apprendre maintenant les lettres, s'il est vrai qu'il a appris ce qu'il sait ». En outre : « étant capable de porter une seule chose, on est capable d'en porter plusieurs ».

La division

Tient à la division l'argument que « cinq, c'est deux et c'est trois », ce qui revient à dire que « cinq est pair et impair » ; et que « ce qui est plus grand est égal », car « il est autant [35] et en outre davantage ». En effet, le même énoncé une fois divisé peut sembler ne pas toujours signifier la même chose que lorsqu'il est composé, par exemple *ego s'ethêka doulon ont' eleutheron* (« moi, j'ai fait de toi, qui étais un esclave, un homme libre » / « moi, j'ai fait de toi, qui étais un homme libre, un esclave »), et *pentêkont' andrôn hekaton lipe dios Achilleus* (« De cent hommes, le divin Achille en a laissé cinquante » / « De cinquante hommes, le divin Achille en a laissé cent »).

L'accentuation

[166b] Il n'est pas facile de construire un argument qui tient à l'accentuation dans le cadre des discussions qui ne reposent pas sur l'écriture, mais on le fait plutôt dans le cadre de ce qui est écrit et notamment des poèmes. Par exemple, quelques-uns corrigent même Homère pour répondre à ceux qui le réfutent comme insensé pour avoir dit : *to men hou kataputhestai ombrôi* [5]⁷. En effet, ils résolvent la critique au moyen de l'accentuation, en disant que OY est plus aigu. Et ils résolvent la critique qui concerne le rêve d'Agamemnon en disant que ce n'est pas Zeus lui-même qui a dit : *didomen hoï euchos aresthai* « nous lui accordons de la gloire à conquérir », mais qu'il a ordonné au rêve de la lui accorder. Les choses de ce genre tiennent donc à l'accentuation.

La forme de l'expression

[10] Les arguments qui tiennent à la forme de l'expression se

produisent chaque fois que ce qui n'est pas la même chose est exprimé de la même façon, par exemple le masculin est exprimé comme un féminin ou le féminin comme un masculin, ou le neutre comme l'un ou l'autre de ces derniers, ou encore la qualité est exprimée comme une quantité ou la quantité comme une qualité, ou l'action comme une passion ou l'état comme un « agir », et ainsi de suite, selon les distinctions qui ont été faites précédemment. [15] En effet, il est possible de signifier par l'expression ce qui ne relève pas des « agir » comme un des « agir » ; par exemple *hugiainein* « être en bonne santé » est dit de la même façon par la forme de l'expression que *temnein* « couper » ou *oikodomein* « construire » ; cependant le premier montre une qualité et un certain état, alors que les autres montrent un « agir ». Et il en va de même pour les autres cas.

[20] Les réfutations <apparentes> liées à l'expression se produisent donc à partir de ces lieux. Il existe, d'autre part, sept espèces de paralogismes indépendants de l'expression : l'une tient à l'accident ; une deuxième au fait d'être dit tel de façon absolue ou non pas absolue, mais sous un certain aspect ou en un certain endroit ou à un certain moment ou relativement à quelque chose ; en est une troisième l'espèce qui tient à l'ignorance de la réfutation ; une quatrième celle [25] qui tient au conséquent ; une cinquième au fait de prendre < dans les prémisses > la proposition initiale ; une sixième au fait de poser comme cause ce qui n'est pas cause ; et une septième au fait de réunir plusieurs questions en une seule.

L'accident

Les paralogismes qui tiennent à l'accident sont ceux qui se produisent chaque fois que l'on considère qu'un <prédicat>, quel qu'il soit, appartient de la même façon à l'objet et [30] à son accident. En effet, puisque beaucoup d'accidents arrivent à la même chose, il n'est pas nécessaire que tous ces accidents appartiennent à tous les prédicats et à ce dont ils sont prédiqués. Par exemple, « si Coriscus est autre chose qu'un homme, lui-même est autre que lui-même, car c'est un homme ». Ou plus précisément, s'il est autre que Socrate, et que Socrate est un homme, [35] on dit avoir accordé qu'il est autre chose qu'un homme, parce qu'il se trouve que ce dont on l'a dit être autre, c'est un homme.

Le caractère absolu ou non absolu de l'assertion

Les paralogismes qui tiennent au fait d'être dit tel de façon absolue ou sous un certain aspect et non pas principalement se produisent chaque fois que ce qui est dit d'un point de vue partiel est pris comme s'il avait été dit de façon absolue. [167a] Par exemple, si le non-étant est objet de pensée, on dit que le non-étant est. En effet, ce n'est pas la même chose d'être *quelque chose* et d'être de façon absolue. Ou encore, on dit que l'étant n'est pas un étant s'il n'est pas l'un des étants, par exemple s'il n'est pas un être humain. Car *ne pas être quelque chose* n'est pas la même chose que *ne pas être* de façon absolue. [5] Mais cela le paraît à cause de la ressemblance de l'expression, à savoir que « être quelque chose » diffère peu de « être », et « ne pas être » de « ne pas être quelque chose ». Il en va de même aussi pour ce qui tient au fait d'être dit tel sous un certain aspect et d'être dit tel absolument. Par exemple l'Indien, qui est noir en son entier, est blanc en ce qui

concerne les dents. Par conséquent, il est blanc et non blanc. Ou si les deux attributs sont dits sous un certain aspect, le sophiste en conclut que les contraires appartiennent en même temps <au même objet>. [10] Ce genre d'arguments, dans certains cas, est pour tout homme facile à examiner. Par exemple si, après avoir posé que l'Éthiopien est noir, on demandait s'il est blanc en ce qui concerne les dents ; si donc il est blanc sous cet aspect, on croirait avoir dialectiquement établi qu'il est noir et non noir, parce que l'on a mené l'interrogation à terme de manière déductive. Mais dans certains cas, ce genre d'arguments échappe souvent à l'attention : ce sont tous ces cas où, chaque fois que quelque chose est dit sous un certain aspect, [15] l'assertion absolue semble également s'ensuivre, et ce sont tous les cas pour lesquels il n'est pas facile d'identifier lequel des deux attributs il faut accorder à titre principal. Ce genre de difficulté se produit pour les objets dans lesquels les opposés existent de la même façon : en effet, il semble qu'il faut accorder qu'il est possible d'affirmer de façon absolue soit les deux, soit aucun des deux. Par exemple, si une moitié est blanche et l'autre noire, [20] est-ce que c'est blanc ou c'est noir ?

La formule incomplète

D'autres paralogismes se produisent parce que l'on n'a pas défini ce qu'est une déduction ou ce qu'est une réfutation, mais qu'on laisse la formule incomplète. En effet, la réfutation est la contradiction d'une seule et même chose, non pas simplement d'un mot mais de l'objet, et d'un mot qui n'est pas un synonyme, mais le même ; [25] cette contradiction doit en outre être tirée nécessairement des propositions qui ont été accordées sans faire entrer en compte la proposition initiale, et en respectant le même aspect, la même relation, la même manière et le même temps. Et c'est de la même façon qu'il arrive également de se tromper au sujet de quelque chose ; et certains paraissent effectuer une réfutation, alors qu'ils ont laissé de côté l'un des éléments énoncés. Par exemple, ils concluent que le même est double et non double, [30] car deux est double de un, mais il n'est pas double de trois. Ou si le même est double et n'est pas double du même, mais pas selon le même aspect ; car il est le double en longueur, mais pas en largeur. Ou si c'est du même, selon le même aspect et de la même façon, mais pas dans le même temps ; voilà pourquoi c'est une réfutation apparente – [35] mais on pourrait ramener cette dernière parmi celles qui tiennent à l'expression aussi.

La pétition de principe

Les paralogismes qui tiennent au fait de prendre < dans les prémisses > la proposition initiale se produisent de la même manière et d'autant de façons qu'il est possible de demander ce qui est tiré de la proposition initiale¹ ; ils paraissent réfuter parce qu'on n'est pas capable d'embrasser d'un coup d'œil ce qui est le même et ce qui est autre.

Le conséquent

[167b] La réfutation qui tient au conséquent se produit parce que l'on croit que la relation de conséquence est réciproque. En effet, chaque fois qu'il est nécessaire que, si ceci est, cela soit, on croit que si cela est, il est nécessaire que ceci soit aussi. De là viennent aussi les erreurs qui touchent l'opinion fondée sur la sensation. [5] En effet, on suppose souvent que la bile est du miel parce que la couleur jaune est attachée au miel. Et puisqu'il se trouve que la terre est humide lorsqu'il a plu, dans le cas également où elle est humide nous supposons qu'il a plu. Or ce n'est pas nécessaire. Dans les arguments rhétoriques également, les démonstrations en fonction du signe sont formées à partir des conséquents. [10] En effet, lorsqu'on veut montrer qu'un homme est adultère, on pose le conséquent, à savoir qu'il est très élégant ou qu'on le voit errer la nuit. Or ces caractéristiques appartiennent à de nombreuses personnes, sans que le prédicat adultère qu'on leur associe leur appartienne. Il en va de même aussi dans les raisonnements déductifs, par exemple l'argument de Mélissos, selon lequel l'univers est infini : il pose que l'univers n'a pas été engendré (car [15] rien ne peut naître de ce qui n'est pas), et que ce qui est né est né à partir d'un commencement. Donc, s'il n'est pas né, l'univers n'a pas de commencement, en sorte qu'il est infini. Mais cette conclusion n'est pas nécessaire. En effet, si tout ce qui est né a un commencement, il n'est pas vrai que, si quelque chose a un commencement, il soit également né. De même qu'il n'est pas vrai non plus que, si celui qui a de la fièvre est chaud, il soit nécessaire aussi que celui qui est chaud [20] ait de la fièvre.

La fausse cause

Le paralogisme tenant à la proposition non cause qui est considérée comme cause se produit chaque fois que l'on prend en plus ce qui n'est

pas cause en pensant que c'est en fonction de cela que la réfutation se produit. Ce type d'erreur arrive dans les déductions menant à l'impossible. Dans celles-ci, en effet, il est nécessaire de remonter à l'une des prémisses posées pour la détruire². Par conséquent, si une proposition qui n'est pas cause de la conclusion impossible a été glissée et comptée³ [25] parmi les questions qui sont nécessaires pour que la proposition impossible soit obtenue en conclusion, la réfutation semblera souvent se produire en fonction d'elle. Par exemple, la réfutation qui conclut en apparence que l'âme et la vie ne sont pas la même chose. Car si la naissance est contraire à la destruction, une forme de naissance sera également contraire à une forme de destruction particulière ; or la mort est une forme de destruction et elle est contraire à la vie, en sorte que la vie est une forme de naissance, [30] et que vivre c'est naître. Or c'est impossible. Donc l'âme et la vie ne sont pas la même chose. Assurément, cela n'a pas été déduit. Car la conclusion impossible arrive même si on ne dit pas que la vie est la même chose que l'âme, mais seulement que la vie est contraire à la mort, qui est une destruction, et que la naissance est contraire à la destruction. Par conséquent, les arguments de ce type ne sont pas complètement non déductifs, [35] mais ils le sont par rapport à la cause proposée. Et souvent, ce type de faute n'échappe pas moins à ceux-là mêmes qui questionnent.

La question multiple

Tels sont les arguments apparents qui tiennent au conséquent et à ce qui n'est pas cause. Ceux dont le défaut consiste à faire de deux questions une seule se produisent chaque fois que l'on ne s'aperçoit pas qu'elles sont multiples, et qu'une seule réponse est accordée comme si la question était unique. [168a] Dans certains cas, sans aucun doute, il est facile de voir qu'elles sont multiples et qu'il ne faut pas leur accorder de réponse, par exemple : « Est-ce la terre qui est mer ou est-ce le ciel ? » Mais dans certains cas, c'est moins facile, et comme si la question était unique, ou l'on acquiesce par le fait de ne pas répondre à ce qui est demandé, ou l'on paraît être réfuté. [5] Par exemple, est-ce que celui-ci et celui-là est un homme⁴ ? En sorte que si quelqu'un frappe celui-ci et celui-là, il frappera un homme mais pas des hommes. Ou encore, les choses dont les unes sont bonnes et les autres ne sont pas bonnes sont-elles toutes bonnes ou non bonnes ? Quoi que dise celui qui répond, en effet, il est possible qu'il en arrive à croire qu'il y a réfutation ou qu'il commet une erreur apparente. [10] En effet, dire que l'un des non-biens est un bien, ou que l'un des biens n'est pas un bien est une erreur. Mais parfois, si certaines prémisses

ont été prises en plus, il peut se produire une véritable réfutation ; par exemple si l'on accorde que c'est de la même manière qu'une chose et plusieurs choses sont dites blanches, nues et aveugles. En effet, si est aveugle ce qui n'a pas la vue alors qu'il est de nature à l'avoir, seront également aveugles [15] les choses qui n'ont pas la vue, alors qu'elles sont de nature à l'avoir. Donc, chaque fois que l'une a la vue mais l'autre pas, les deux seront ou voyantes ou aveugles⁵ – ce qui est impossible.

Réduction de la taxinomie bifide des réfutations éristiques à l'ignorance de la réfutation

Ou c'est bien ainsi qu'il faut diviser les déductions et les réfutations apparentes, ou il faut toutes les ramener à l'ignorance de la réfutation et faire de celle-ci leur principe. En effet, il est possible [20] d'analyser tous les modes opératoires mentionnés en les faisant remonter à la définition de la réfutation : d'abord, s'ils ne sont pas déductifs. En effet, il faut que la conclusion se produise à partir des prémisses, en sorte de devoir l'énoncer par nécessité et non pas de paraître devoir le faire. Ensuite il est possible de les analyser en fonction des parties de la définition également. En effet, parmi les réfutations apparentes dont nous avons situé le défaut au niveau de l'expression, les unes tiennent au double sens, à savoir [25] l'homonymie, l'énoncé identique et la similitude de forme (car il est habituel de signifier toute chose comme une chose individuelle concrète), tandis que la composition, la division et l'accentuation tiennent au fait que n'est pas le même l'énoncé, ou que le mot est différent. Or il faut respecter cette condition aussi, de même que l'objet également doit être identique, s'il doit y avoir réfutation ou déduction. [30] Par exemple, si c'est « manteau » qui a été utilisé dans les prémisses, il faut déduire non pas « pardessus », mais « manteau ». Car cette conclusion a beau être vraie, elle n'a pas été déduite, mais il faut encore demander si les deux mots signifient la même chose, pour satisfaire celui qui cherche « à cause de quoi » la réfutation se produit.

Les déductions et réfutations apparentes liées à l'accident deviennent manifestes une fois que l'on a défini la déduction [35]. En

effet, il faut que la même définition soit également celle de la réfutation, à ceci près qu'il faut y ajouter la contradiction, car la réfutation est la déduction d'une contradiction. Par conséquent, s'il n'y a pas de déduction de l'accident, il n'y a pas de réfutation non plus. Car s'il est nécessaire que, ces choses étant, telle chose soit, et si cette chose est blanche, il n'y a pas nécessité [40] d'être blanche à cause de la déduction. Et si le triangle [168b] a des angles égaux à deux droits, et s'il lui arrive d'être par accident une figure, un élément premier ou un principe, il n'est pas non plus nécessaire à cause de la déduction qu'une figure, un principe ou un élément premier soient ainsi. Car ce n'est pas en tant qu'il est une figure, ni en tant qu'il est premier, mais en tant qu'il est un triangle que la démonstration a lieu. De même aussi pour les autres cas. En sorte que, si la réfutation est [5] une sorte de déduction, la réfutation qui tient à l'accident ne peut pas être une réfutation. Mais c'est en fonction de l'accident que même les spécialistes et, d'une manière générale, ceux qui savent subissent des réfutations de la part de ceux qui ne savent pas. Car ces derniers construisent des déductions en fonction de l'accident contre ceux qui savent, et ceux qui ne sont pas capables de faire la distinction donnent leur accord quand ils sont questionnés, ou s'ils ne l'ont pas donné, ils passent pour [10] l'avoir fait.

Les déductions et réfutations apparentes qui tiennent au fait d'être dit tel sous un certain aspect ou de façon absolue <deviennent manifestes une fois que l'on a défini la déduction>, parce que ce n'est pas de la même chose qu'il y a affirmation et négation. Car « non blanc sous un certain aspect » est la négation de « blanc sous un certain aspect », et « non blanc de façon absolue » est la négation de « blanc de façon absolue ». Par conséquent, si, alors qu'on a accordé que c'« est blanc sous un certain aspect », le questionneur reprend « blanc » comme s'il avait été affirmé de façon absolue [15], il n'effectue pas une réfutation, mais il paraît le faire à cause de l'ignorance de ce qu'est une réfutation.

Les plus évidentes de toutes sont les réfutations apparentes dont j'ai d'abord dit qu'elles tenaient à la définition de la réfutation. C'est aussi la raison pour laquelle elles ont été désignées de cette manière. En effet, c'est en fonction du caractère déficient de la formule que se produit l'illusion de la réfutation, et [20] si l'on distingue ainsi le caractère déficient de la formule comme facteur d'illusion, il faut également le poser comme commun à toutes ces autres espèces.

Celles qui tiennent au fait de prendre <dans les prémisses> la proposition initiale, et au fait de poser une proposition comme cause de la conclusion alors qu'elle ne l'est pas sont manifestes à cause de la définition. En effet, il faut que la conclusion se produise parce que les prémisses sont cause du fait qu'elle se produit, ce qui n'est pas le cas

avec les propositions [25] qui restent étrangères à la cause. Et encore « sans que soit pris en compte ce qui est tiré de la source », ce que précisément ne respectent pas les paralogismes qui tiennent à la pétition de la proposition initiale.

Les déductions et réfutations apparentes qui tiennent au conséquent constituent une partie de celles qui tiennent à l'accident. En effet, le conséquent « arrive » comme un accident. Mais il diffère de l'accident en ce sens qu'il est possible de ne prendre l'accident qu'au sujet d'une seule chose, [30] (comme lorsque l'on assume que le jaune et le miel sont la même chose, ainsi que le blanc et le cygne), tandis que le conséquent appartient toujours à plusieurs choses. En effet, nous jugeons que les choses qui sont identiques à une seule et même chose sont également identiques l'une à l'autre. C'est pourquoi se produit une réfutation selon le conséquent. Mais ce jugement-là n'est pas vrai dans tous les cas, par exemple si c'est identique par accident, comme de fait, la neige et le cygne [35] sont identiques au blanc <par accident>. Ou encore, comme dans l'argument de Mélissos, on pose que le fait d'être né et d'avoir un commencement sont la même chose, ou le fait de devenir égal et de prendre la même grandeur. En effet, parce que ce qui est né a un commencement, on juge que ce qui a un commencement est également né, dans la mesure où ce qui est né et ce qui est limité sont tous deux la même chose qu'avoir un commencement. [40] De même aussi pour les choses qui deviennent égales : [169a] si les choses qui prennent une seule et même grandeur deviennent égales, celles qui deviennent égales aussi prennent la même grandeur ; de sorte que l'on pose le conséquent. Donc, puisque la réfutation apparente qui tient à l'accident relève de l'ignorance de la réfutation, il est manifeste que celle qui est liée au conséquent en relève également. [5] Mais il faut examiner cela sous un autre aspect également.

Les déductions et les réfutations apparentes dont le défaut consiste à faire de questions multiples une seule question tiennent au fait que nous n'appliquons pas <à la question> la formule de la prémisse telle qu'elle doit être articulée. En effet, la prémisse c'est un seul prédicat attribué à un seul sujet ; car un seul individu et l'objet en général ont la même définition, par exemple l'homme et un [10] seul homme, et il en va de même également pour les autres choses. Par conséquent, si est une seule prémisse celle qui adjuge un seul prédicat à un seul sujet, la question qui procède de la même façon sera, de façon absolue, une prémisse. Et puisque la déduction est constituée de prémisses, et que la réfutation est une déduction, la réfutation aussi sera constituée de prémisses. Par conséquent, si la prémisse c'est un seul prédicat attribué à un seul sujet, il est manifeste que [15] ce type de paralogismes relève également de l'ignorance de la réfutation. Dans

ce cas, en effet, paraît être une prémisse ce qui n'en est pas une. Par conséquent, si l'on a accordé une réponse à la question comme si cette question était une, il y aura réfutation. Et si l'on n'a pas accordé cette réponse mais qu'on paraît l'avoir fait, il y aura réfutation apparente. De sorte que tous les lieux des réfutations apparentes tombent sous l'ignorance de la réfutation, ceux qui tiennent à l'expression [20] parce que la contradiction, dont nous avons dit, précisément, qu'elle était le propre de la réfutation, n'est qu'apparente, et les autres parce qu'ils ne respectent pas la définition de la déduction.

Causes subjectives de la tromperie : le manque d'attention apportée aux différences

La tromperie causée par les réfutations apparentes qui tiennent à l'homonymie et à l'énoncé identique est liée à notre incapacité à faire des distinctions pour ce qui est dit en plusieurs sens (car pour certaines expressions, il n'est pas facile de faire des distinctions, par exemple « l'un », « l'étant » et « le même »). [25] Et la tromperie causée par les réfutations apparentes qui tiennent à la composition et à la division est liée au fait de croire que l'énoncé ne diffère pas selon qu'il est composé ou divisé, comme c'est le cas pour la plupart des énoncés. Il en va de même également pour les réfutations apparentes qui tiennent à l'accentuation, car on croit qu'en aucun cas – ou alors en peu de cas – l'énoncé ne signifie autre chose selon qu'il a une accentuation grave ou aiguë. Quant aux réfutations apparentes [30] liées à la forme de l'expression, la tromperie a lieu à cause de la ressemblance de l'expression, car il est difficile de distinguer quelles choses sont dites de la même manière et lesquelles sont dites de manière différente – de fait, celui qui est capable de faire cela est presque sur le point de contempler la vérité, et c'est lui qui sait le mieux donner son accord –, parce que nous supposons que tout ce qui est attribué à un sujet est une chose individuelle concrète, et nous l'entendons comme une chose une. [35] En effet, c'est avec une chose une, à savoir la substance, que semble le plus aller de pair le fait d'être une chose individuelle concrète et un étant. C'est pourquoi aussi il faut ranger ce mode de tromperie parmi ceux qui tiennent à l'expression : d'abord parce que la tromperie a lieu pour ceux qui procèdent à un examen avec d'autres plutôt que pour ceux qui procèdent par eux-mêmes (car l'examen que l'on mène avec d'autres passe par des

énoncés, alors que l'examen que l'on mène par soi-même passe au moins autant par [40] l'objet examiné lui-même) ; ensuite parce qu'il arrive de se tromper également par soi-même, [169b] chaque fois que l'on construit l'examen sur la base de l'énoncé ; en outre, la tromperie provient de la ressemblance, et la ressemblance provient de l'expression. La tromperie causée par les réfutations apparentes liées à l'accident a lieu en raison de l'incapacité où l'on est de distinguer ce qui est identique et ce qui est autre, ce qui est un et ce qui est multiple, à savoir pour [5] lesquels des prédicats tous les accidents sont les mêmes que pour le sujet. Et il en va de même également pour la tromperie causée par les réfutations apparentes qui tiennent au conséquent, car le conséquent fait partie de l'accident. En outre, de façon générale il apparaît, et l'on juge de la manière suivante, que si ceci n'est pas séparé de cela, cela n'est pas séparé de ceci non plus. Quant aux réfutations apparentes tenant [10] au caractère déficient de la formule et au fait d'être dit sous un certain aspect et absolument, la tromperie réside dans la faible différence. En effet, nous donnons généralement notre accord en pensant que le fait d'ajouter quelque chose, sous un certain aspect, d'une certaine manière ou « maintenant » n'ajoute rien au sens. Et il en va de même également pour les réfutations apparentes qui prennent la proposition initiale, pour celles qui sont dépourvues de cause et pour toutes celles qui font de plusieurs questions une seule, car dans toutes, [15] la tromperie est causée par la faible différence. En effet, nous n'examinons en détail ni la définition de la prémisse, ni celle de la déduction, en raison de ce que nous avons dit.

Les réfutations sophistiques

Puisque nous savons en fonction de quels facteurs se produisent les déductions apparentes, nous savons aussi en fonction de combien de facteurs peuvent se produire les [20] déductions et les réfutations sophistiques. J'appelle réfutation et déduction sophistiques non seulement la déduction ou la réfutation qui sont apparentes et non pas réelles, mais aussi celles qui sont réelles, mais qui ne sont qu'en apparence appropriées à l'objet. Ce sont celles qui réfutent et montrent que le répondant est ignorant – ce qui précisément est le propre de la peirastique –, mais sans être adaptées à l'objet de la discussion. [25] La peirastique est une partie de la dialectique, et elle est capable de déduire une conclusion fausse en se servant de l'ignorance de celui qui rend compte de sa thèse. Mais les réfutations sophistiques, même si elles déduisent la contradictoire, ne rendent pas clair si celui qui répond est ignorant. De fait, elles embarrassent même celui qui sait, par ce genre d'arguments.

[30] Que nous les connaissions par la même méthode, c'est évident. En effet, tout ce qui, aux auditeurs, donne apparence qu'il y a eu déduction en ce sens que les prémisses ont bien fait l'objet d'un questionnement, peut le faire croire au répondant également, en sorte qu'il y aura de fausses déductions à cause de ces facteurs, que ce soit de tous ou de quelques-uns. Car ce que l'on croit avoir accordé alors qu'on n'était pas questionné, on le poserait aussi comme prémisses si l'on était questionné. À ceci près que [35] dans certains cas, c'est vrai, il arrive conjointement qu'en ajoutant la question manquante on mette aussi en lumière ce qui est faux : par exemple dans les fausses déductions qui tiennent à l'expression et au solécisme. Par conséquent, si les paralogismes de la contradiction fonctionnent sur le mode de la

réfutation apparente, il est évident que les déductions de conclusions fausses aussi peuvent tenir à autant de facteurs que la [40] réfutation apparente. Et l'apparence de réfutation est liée aux parties constitutives de la véritable réfutation, [170a] car si on néglige l'une ou l'autre de ces parties, la réfutation peut être apparente, par exemple celle qui tient au fait que la conclusion n'arrive pas à cause de la thèse soutenue par le répondant (c'est la réfutation qui mène à l'impossible) ; et celle qui fait de deux questions une seule tient à la prémisse ; et au lieu de porter sur ce qui est par soi, il y a celle qui tient à l'accident, ainsi que celle qui est une partie [5] de la précédente et qui tient au conséquent ; en outre, il y a le cas où la conclusion est tirée en étant fondée non pas sur l'objet mais seulement sur la lettre. Ensuite, au lieu que la contradictoire soit prise de façon universelle, selon le même aspect, la même relation et la même manière, elle porte sur une certaine chose ou tient à l'une ou l'autre de ces spécifications. En outre, tient à la spécification « sans prendre en compte la proposition initiale », le fait de prendre < dans les prémisses > la proposition initiale. De sorte que nous pouvons savoir [10] en fonction de combien de facteurs se produisent les paralogismes. Car ils ne peuvent pas tenir à davantage de facteurs, mais tous tiendront à ceux dont il a été question.

La réfutation sophistique n'est pas une réfutation de façon absolue, mais c'est une réfutation relative à quelqu'un ; et il en va de même pour la déduction également. Car si la réfutation qui dépend de ce qui est homonyme ne pose pas comme prémisse que ce mot signifie une seule chose, et si celle qui [15] dépend de la similitude de forme ne pose pas que ce mot signifie la chose individuelle concrète seule, et de même pour les autres réfutations apparentes, elles ne seront ni des réfutations ni des déductions, ni de façon absolue ni relativement à celui qui est questionné. Et si elles posent ces prémisses, elles seront relatives à celui qui est questionné, mais elles ne seront pas des réfutations ni des déductions de façon absolue. Car elles ont posé que le mot signifie une seule chose alors qu'il ne signifie pas réellement une seule chose, mais paraît le faire, et elles l'ont posé à partir du point de vue de ce répondant.

Ne relèvent de la dialectique que les réfutations tirées des notions communes

[20] Il ne faut pas essayer de saisir en fonction de combien de facteurs sont réfutés ceux qui sont réfutés sans la connaissance de tous les étants. Et cela ne relève d'aucun art, car les sciences sont sans doute en nombre infini, de sorte qu'il est évident que les démonstrations le sont aussi. Et il existe des réfutations vraies aussi, car en ce qui concerne tout ce qu'il est possible de démontrer, il est possible aussi de réfuter celui qui a posé [25] la contradictoire du vrai. Par exemple, si quelqu'un a posé que la diagonale est commensurable, on peut le réfuter grâce à la démonstration que la diagonale est incommensurable. De sorte qu'il faudra être savant en tout. En effet, certaines réfutations dépendront des principes qui prévalent en géométrie et des conclusions tirées de ceux-ci, les autres dépendront des principes qui prévalent en médecine, et d'autres encore des principes qui prévalent dans d'autres sciences [30]. Et assurément, les fausses réfutations aussi dépendront de la même façon des principes qui prévalent dans un nombre infini de sciences. Car selon chaque art, il existe une fausse déduction, par exemple selon la géométrie il y a la fausse déduction géométrique, et selon la médecine la fausse déduction médicale. Par « selon l'art », je veux dire « selon les principes de cet art ». Il est donc évident que ce n'est pas de toutes les réfutations, [35] mais de celles qui relèvent de la dialectique qu'il faut saisir les lieux. Car ceux-ci sont communs à tout art et à toute capacité. Et la réfutation qui relève de l'un ou l'autre art – qu'elle paraisse être une réfutation sans l'être, ou qu'elle en soit une –, c'est à celui qui sait qu'il revient d'examiner à cause de quoi elle est réelle ou apparente. Tandis que celle qui est tirée des notions communes et qui

ne tombe sous aucun art, c'est aux dialecticiens qu'il revient d'examiner à cause de quoi elle est une réfutation réelle ou apparente. En effet, [40] si nous savons de quoi sont tirées les déductions endoxales en ce qui concerne n'importe quoi, nous savons aussi [170b] de quoi sont tirées les réfutations endoxales ; car la réfutation est une déduction d'une contradiction, de sorte que soit une, soit deux déductions d'une contradiction forment une réfutation. Nous savons évidemment à combien de facteurs tiennent toutes les réfutations de cette sorte¹. Et si nous savons cela, nous connaissons aussi les solutions. En effet, le fait d'objecter ces facteurs [5] constitue les solutions. Et nous savons en fonction de combien de facteurs elles se produisent, en ce sens que nous connaissons les réfutations apparentes, mais apparentes non pas pour n'importe qui, mais pour ceux qui sont tels que ceux-ci². Car si quelqu'un examine en fonction de combien de facteurs paraissent vraies au premier venu de fausses réfutations, ils seront en nombre infini. De sorte qu'il est manifeste que c'est au dialecticien qu'il revient de pouvoir saisir en fonction de combien de facteurs se produit, au moyen des notions communes, soit une réfutation réelle, [10] soit une réfutation apparente, c'est-à-dire une réfutation soit dialectique, soit apparemment dialectique – ou peirastique.

Critique d'une taxinomie adverse

Il n'existe pas, entre les arguments, la différence que prétendent y trouver certains, à savoir que les uns sont des arguments relatifs au mot, et que d'autres sont relatifs à la pensée. Car il est absurde de supposer que certains sont [15] des arguments relatifs au mot, et que d'autres sont relatifs à la pensée, mais que ce ne sont pas les mêmes. En effet, que désigne l'expression « non relatif à la pensée », si ce n'est ce qui se passe quand on n'utilise pas le mot pour ce sur quoi croyait être questionné le questionné lorsqu'il a donné son accord ? Or cela équivaut à être relatif au mot. Et l'expression « relatif à la pensée » désigne ce qui se passe quand on utilise le mot pour ce qu'avait à l'esprit le questionné lorsqu'il a donné son accord. De ce fait, [20] si, alors que le mot signifie plusieurs choses, on croit qu'il n'en signifie qu'une seule – à savoir le questionneur aussi bien que le questionné (par exemple, l'étant ou l'un peuvent bien signifier plusieurs choses, mais le répondant aussi bien que le questionneur parlent en croyant que c'est une seule chose, et l'argument est que tout est un), cet argument sera relatif au mot, ou relatif à la pensée de celui [25] qui est questionné, quand il aura été discuté. Mais assurément, si quelqu'un croit que le mot signifie plusieurs choses, il est évident que l'argument n'est pas relatif à la pensée. D'abord, en effet, le fait d'être relatif au mot ou à la pensée concerne les arguments qui sont tous de nature à signifier plusieurs choses. Ensuite, il concerne n'importe quel argument ; car ce n'est pas dans l'argument que réside le fait d'être relatif à la pensée, mais dans le [30] comportement du répondant relativement à ce qu'il a accordé. Ensuite il est possible que tous soient relatifs au mot ; car être relatif au mot équivaut ici à ne pas être relatif à la pensée. En effet, si ce ne sont pas tous, il en restera certains autres

qui ne seront ni relatifs au mot, ni relatifs à la pensée. Or ils prétendent que ce sont tous les arguments, et ils les divisent en disant qu'ils sont tous ou relatifs au mot ou relatifs à la pensée [35], et ils prétendent qu'il n'y en a pas d'autres. Eh bien, assurément, parmi toutes les déductions qui tiennent à la plurivocité, il y en a *certaines* qui tiennent au mot. Car c'est de façon absurde qu'on a prétendu que « tenant au mot » désigne toutes les déductions tenant à l'expression. Mais certains paralogismes ne sont pas dus au fait que celui qui répond se comporte d'une certaine façon relativement à eux, mais au fait que [40] l'argument lui-même comprend une question de nature telle qu'elle signifie plusieurs choses.

[171a] D'une manière générale, le fait de discuter au sujet de la réfutation mais pas en tout premier lieu de la déduction est absurde, car la réfutation est une déduction, de sorte qu'il faut discuter au sujet de la déduction aussi avant de discuter au sujet de la fausse réfutation. En effet, la réfutation de cette sorte est une déduction apparente [5] d'une contradiction. C'est pourquoi la cause sera ou dans la déduction, ou dans la contradiction (puisqu'il faut ajouter la contradiction), et parfois dans les deux, si c'est une réfutation apparente : la réfutation « le dire est possible pour ce qui est silencieux » est apparente dans la contradiction, pas dans la déduction ; la réfutation « ce que l'on n'a pas, on peut le donner » est apparente dans les deux ; celle qui conclut [10] que la poésie d'Homère est une forme à cause de *kuklos*¹ est apparente dans la déduction. La réfutation qui n'est apparente dans aucune des deux composantes est une déduction véritable.

Eh bien, pour revenir au point de départ de l'argument, est-ce que les arguments en mathématiques sont relatifs à la pensée ou non ? Et s'il semble à quelqu'un que « triangle » signifie plusieurs choses, et il l'a accordé en considérant qu'il ne s'agit pas de cette [15] figure au sujet de laquelle il a été conclu que les angles équivalent à deux droits, est-ce que cet argument a été discuté relativement à la pensée de ce dernier ou non ?

En outre, si le mot signifie plusieurs choses, mais que le répondant ne le conçoit pas ni ne le croit, comment cet argument n'a-t-il pas été discuté relativement à la pensée ? Ou comment faut-il questionner, si ce n'est en offrant une distinction ? Et si quelqu'un demande si le dire est possible [20] en ce qui concerne des choses silencieuses ou non, ou s'il est possible que non d'une part, que oui d'autre part, et si l'on ne donne nullement son accord de quelque manière que ce soit, mais que l'argument a été discuté, est-ce qu'il n'a pas été discuté relativement à la pensée ? Pourtant, l'argument est censé faire partie de ceux qui tiennent au mot. Par conséquent, « relatif à la pensée » n'est pas un genre d'arguments. Mais ceux qui sont relatifs au mot en sont un. Pourtant, non seulement ce ne sont pas toutes les réfutations

[25], mais ce ne sont même pas toutes les réfutations apparentes. Car il y a aussi des réfutations apparentes qui ne tiennent pas à l'expression, par exemple celles qui tiennent à l'accident, et d'autres encore.

Ce qui relève du dialecticien et ce qui relève de celui qui enseigne

Et si quelqu'un exige de faire des distinctions en disant que « j'entends *sigônta legein* d'une part ainsi, d'autre part ainsi² », eh bien d'abord c'est absurde, assurément, [30] de l'exiger, car parfois ce qui est demandé ne semble pas avoir plusieurs sens, et il est impossible de distinguer ce que l'on ne croit pas être plurivoque. Ensuite, que sera-ce d'autre qu'enseigner ? Car on rendra manifeste ce qu'il en est pour celui qui ni n'examine avec attention, ni ne sait, ni ne soupçonne que c'est dit dans un autre sens. Car qu'est-ce qui empêche qu'il en soit ainsi aussi dans le cas de ce qui n'est pas équivoque ? [35] « Est-ce que les monades sont égales aux dyades dans quatre ? Mais il y a les dyades qui sont contenues ainsi et celles qui sont contenues ainsi³. » Et : « Est-ce qu'il y a une science unique des contraires ou non ? Mais certains contraires sont connus et d'autres sont inconnus. » De sorte que celui qui exige de faire des distinctions paraît ignorer [171b] qu'enseigner est une autre chose que discuter, et qu'il faut que celui qui enseigne ne questionne pas mais que lui-même rende les choses claires, tandis que l'autre questionne.

Didactique et peirastique. Dialectique et sophistique. Éristique et fausses descriptions géométriques

En outre, exiger de répondre par oui ou par non relève, non pas de celui qui démontre, mais de celui qui met à l'épreuve. En effet, la peirastique est une forme de dialectique [5] et elle examine non pas celui qui sait, mais celui qui ignore alors qu'il prétend savoir. Eh bien, celui qui examine les notions communes relativement à l'objet fait de la dialectique, tandis que celui qui ne les examine ainsi qu'en apparence fait de la sophistique ; est une déduction éristique et sophistique, tout d'abord celle qui opère une déduction en apparence sur ces sujets sur lesquels la dialectique est peirastique, [10] même si la conclusion est vraie (car elle trompe sur la cause de cette conclusion), et aussi tous les paralogismes qui, tout en n'étant pas conformes à la méthode dont relève chaque objet, semblent être conformes à l'art concerné. De fait, les fausses descriptions géométriques ne sont pas éristiques (car les paralogismes se conforment alors aux notions dépendant de l'art concerné), précisément pas, assurément, si une fausse description géométrique concerne le vrai, [15] comme celle d'Hippocrate ou la quadrature effectuée par le moyen de lunules. Mais la façon dont Bryson quarrait le cercle – même si le cercle est quarré –, eh bien parce qu'elle n'est pas adaptée à l'objet, est précisément pour cette raison sophistique¹. De sorte que la déduction apparente au sujet de ces choses est éristique, et la déduction apparemment adaptée à l'objet, [20] même si elle est une déduction, est un argument éristique. En effet, elle n'est adaptée à l'objet qu'en apparence, de sorte qu'elle est trompeuse et illégitime. Car, de même que l'injustice dans un concours a une certaine forme et est une sorte de lutte déloyale, de même l'éristique

est une sorte de lutte déloyale dans un échange contradictoire. Dans le premier cas, en effet, ceux qui visent la victoire à tout prix usent de tous les moyens, comme le font aussi, [25] dans le second cas, les éristiques. Eh bien, ceux qui se comportent ainsi en vue de la victoire elle-même sont considérés comme des hommes qui font de l'éristique, c'est-à-dire des hommes prompts à la querelle, tandis que ceux qui se comportent ainsi en vue d'une réputation qui est lucrative sont considérés comme des hommes qui font de la sophistique. Car la sophistique, comme nous l'avons dit, est une capacité à se faire de l'argent à partir d'une sagesse apparente. C'est pourquoi ils visent une démonstration apparente. Et, [30] ce sont les mêmes arguments assurément que visent les amateurs de querelles et les sophistes, mais pas pour les mêmes raisons et le même argument, assurément, sera sophistique et éristique, mais pas sous le même aspect : en tant qu'il est l'argument d'une victoire apparente, il sera éristique, mais en tant qu'il est l'argument d'une sagesse apparente, il sera sophistique. Car la sophistique est une sagesse apparente mais non véritable.

Et [35] celui qui fait de l'éristique est en quelque sorte au dialecticien ce que celui qui fait de fausses descriptions géométriques est à celui qui fait de la géométrie. En effet, c'est par des paralogismes tirés des mêmes notions que celles qui sont utilisées pour la dialectique que celui qui fait de fausses descriptions géométriques trompe aussi le géomètre ; mais l'un n'est pas éristique, parce que c'est à partir des principes et des conclusions [172a] tirées des principes tombant sous l'art qu'il fait de fausses descriptions géométriques, tandis que celui qui en fait à partir de ce qui tombe sous la dialectique et qui concerne assurément les autres choses, il est évident que celui-là doit être un éristique. Par exemple, la quadrature au moyen de lunules n'est pas éristique, mais celle que fait Bryson est éristique ; c'est qu'il n'est pas possible de transposer la première pour un autre usage que [5] la géométrie uniquement, parce qu'elle est tirée des principes propres à cet art, alors qu'il est possible de transposer la seconde pour s'adresser à la multitude : tous ceux qui ne savent pas ce qui est possible et ce qui est impossible dans chaque domaine ; car la seconde s'adaptera. Ou il y a la façon dont Antiphon quarrait le cercle². Ou si quelqu'un niait qu'il valût mieux se promener après le dîner à cause de l'argument de Zénon, il ne ferait pas de la médecine, car l'argument de Zénon est commun à tous les domaines³.

Donc, si [10] l'éristique était tout à fait dans la même relation au dialecticien que celui qui trace de fausses figures l'est au géomètre, il n'y aurait pas d'argument éristique sur ces sujets-là. En réalité, l'argument dialectique ne porte pas sur un genre déterminé, ni ne démontre quelque chose, ni n'est tel que l'argument universel. En effet,

tout ne relève pas d'un seul genre, et quand bien même ce serait le cas, il ne serait pas possible que [15] les étants tombent sous les mêmes principes. De sorte qu'aucun art parmi ceux qui démontrent une certaine nature ne procède par questionnement ; en effet, il n'est pas permis d'accorder n'importe laquelle des deux options de l'alternative proposée, car une déduction ne se fait pas à partir des deux. En revanche, la dialectique procède par questionnement ; mais si elle démontrait quelque chose, elle ne demanderait pas, je ne dis pas tout, du moins ce qui est premier et les principes propres, [20] car si le répondant ne les accordait pas, elle n'aurait plus de notions à partir desquelles elle pourrait encore discuter contre l'objection. Et cette même dialectique est aussi peirastique, car la peirastique n'est pas non plus de même nature que la géométrie, mais on peut la connaître sans savoir. En effet, il est possible que même celui qui ne connaît pas l'objet en question mette à l'épreuve celui qui ne le connaît pas non plus, pourvu que ce dernier réponde, [25] non pas à partir de ce qu'il sait, ni à partir des propres de l'objet, mais à partir des conséquents qui sont tous d'une nature telle que rien n'empêche, quand on les connaît, de ne pas connaître l'art en question, mais qu'il est nécessaire, quand on ne les connaît pas, d'ignorer aussi l'art en question. De sorte qu'il est évident que la peirastique n'est la science d'aucun objet déterminé. C'est pourquoi aussi elle s'applique à tout. En effet, tous les arts utilisent également certaines notions communes. [30] C'est pourquoi tous les hommes, y compris les simples particuliers, font usage d'une certaine manière de la dialectique et de la peirastique, car tous, jusqu'à un certain point, tentent d'examiner ceux qui professent un art. Voilà ce que sont les notions communes, car les simples particuliers eux-mêmes ne les connaissent pas moins, même s'ils semblent parler par trop en dehors du sujet. Par conséquent, tous procèdent à des réfutations, car ils participent sans art à ce [35] qu'est la dialectique avec art, et celui qui procède à un examen peirastique au moyen de l'art de la déduction est un dialecticien. Parce qu'il y a beaucoup de notions identiques applicables à tous les objets, et qu'elles ne sont pas telles qu'elles constituent une certaine nature et un certain genre, mais qu'elles sont comme les négations, tandis que les autres ne sont pas telles, mais propres, il est possible, à partir des premières, de procéder à une mise à l'épreuve sur absolument tous les sujets, et il peut exister [172b] un certain art qui ne soit pas tel que ceux qui démontrent. C'est pourquoi celui qui fait de l'éristique n'est pas tout à fait dans la même situation que celui qui fait de fausses descriptions géométriques, car celui qui fait de l'éristique ne sera pas apte à tromper par ses paralogismes à partir d'un certain genre déterminé de principes, mais il sera apte à tromper par ses paralogismes en ce qui concerne chaque genre.

[5] Voilà donc les modes de fonctionnement des réfutations sophistiques. Qu'il relève du dialecticien de les examiner et d'être capable de mettre en pratique notre enseignement, ce n'est pas difficile à voir, car la méthode qui concerne les prémisses englobe toute cette étude.

Mener à quelque chose de faux et au paradoxe

Nous avons parlé des réfutations qui sont apparentes. [10] Venons-en à l'objectif qui consiste à montrer que l'on se trompe et à mener l'argument vers ce qui est invraisemblable (car cela vient en second dans les intentions sophistiques). D'abord, cela s'obtient surtout à partir d'une certaine manière de mener l'investigation et par le questionnement, car le fait de questionner sans préciser le rapport avec un sujet posé est une manière appropriée de poursuivre ces objectifs. En effet, on se trompe davantage lorsqu'on parle au hasard ; et l'on parle au hasard chaque fois que l'on ne dispose pas d'un sujet préalablement posé. [15] Et même si on a défini par rapport à quoi on discute, le fait de poser beaucoup de questions et d'exiger de dire ce que l'on croit procure certaines ressources pour mener à ce qui est invraisemblable ou au faux, et pour conduire vers ce contre quoi on dispose d'une ligne d'attaque si, lorsque l'interlocuteur est ainsi questionné, il accorde ou il nie l'une de ces questions. [20] Mais maintenant, on peut moins agir de façon déloyale en recourant à ces moyens qu'auparavant, car les répondants demandent quel est le rapport entre cette question et la proposition initiale. Toutefois, un élément pour obtenir une proposition soit fausse soit invraisemblable consiste à ne demander directement aucune thèse, mais à dire que l'on questionne parce que l'on veut s'informer ; car cette recherche procure un terrain d'attaque.

[25] Est un lieu approprié pour montrer que le répondant se trompe, celui des sophistes qui consiste à mener vers ce contre quoi on possède une abondance d'arguments. Et il est possible de le faire correctement et de ne pas le faire correctement, comme nous l'avons dit auparavant.

Pour faire dire des paradoxes, cette fois, il faut examiner de quelle école de pensée vient [30] l'interlocuteur, puis lui demander ce que cette école dit de paradoxal aux yeux de la plupart des gens ; car il existe quelque chose de tel pour chaque école. Un élément pour cela consiste à avoir collecté les thèses de chaque école dans <un recueil de> prémisses. Et la solution qui convient à ces procédés aussi est la mise en lumière du fait que la conclusion invraisemblable ne se produit pas à cause de l'argument. Or c'est toujours cela que veut justement [35] celui qui rivalise et veut l'emporter.

En outre, il faut discuter à partir des désirs et des opinions déclarées, car on ne veut pas les mêmes choses que ce que l'on prétend vouloir, mais on tient les arguments qui font le meilleur effet, alors que l'on veut ce qui paraît être dans notre intérêt. On dit, par exemple, qu'une mort glorieuse vaut mieux qu'une vie agréable, [173a] et une pauvreté vertueuse qu'une richesse infamante, mais on veut le contraire. Donc, celui qui parle selon ses désirs, il faut le conduire vers les opinions déclarées, et celui qui parle selon celles-ci, il faut le conduire vers ses désirs cachés : que ce soit d'une façon ou de l'autre, il est nécessaire de dire des paradoxes, [5] car on dira des choses contraires soit aux opinions déclarées, soit aux opinions cachées.

Un lieu très fertile pour faire dire des paradoxes, comme l'affirme aussi le Calliclès décrit dans le *Gorgias*, et tous les anciens aussi croyaient qu'un paradoxe arrive de cette manière, tient au fait d'argumenter selon la nature [10] et selon la loi : car ils croyaient que la nature et la loi sont des contraires, et que la justice selon la loi est belle, mais que selon la nature elle n'est pas belle. À celui qui parle selon la nature, il faut donc s'opposer en argumentant selon la loi, et contre celui qui parle selon la loi, il faut diriger l'argument vers la prise en considération de la nature. Car de l'une et l'autre façon, pensaient-ils, il est possible de dire des paradoxes. [15] Ce qui est conforme à la nature était pour eux le vrai, tandis que ce qui est conforme à la loi constitue l'opinion de la multitude. De sorte qu'il est évident qu'eux aussi essayaient, comme nos contemporains, soit de réfuter le répondant, soit de lui faire dire des paradoxes.

Quelques questions ont cette caractéristique que, d'un côté comme de l'autre, [20] la réponse n'est pas établie, par exemple, faut-il obéir à ceux qui savent ou à son père ? Et faut-il faire ce qui est utile ou ce qui est juste ? Et encore, vaut-il mieux être victime d'une injustice ou faire tort ? Et il faut mener l'argument vers les points de vue contraires qui opposent la multitude et ceux qui savent. Si quelqu'un parle comme ceux qui s'occupent des raisonnements, il faut le mener vers ce que pensent la plupart, tandis que s'il parle comme la multitude, il faut le mener [25] vers ce que pensent ceux qui sont versés dans le raisonnement. Car les uns disent que, nécessairement, l'homme

heureux est juste, mais qu'un roi ne soit pas heureux est invraisemblable pour la multitude. Et mener vers ce qui est ainsi invraisemblable relève du même procédé que mener vers l'opposition sous-jacente entre ce qui est selon la nature et ce qui est selon la loi, car la loi constitue l'opinion de la multitude, tandis que ceux qui savent [30] parlent selon la nature, c'est-à-dire selon la vérité.

Contraindre au verbiage

Il faut donc rechercher les paradoxes à partir de ces lieux. Venons-en à la contrainte au verbiage – nous avons déjà dit ce que nous appelons « verbiage ». C'est cela que veulent provoquer tous les arguments de ce genre : s'il n'y a aucune différence entre dire le mot ou sa formule, [35] et que « double » est la même chose que « double de la moitié », si donc il est double de la moitié, il sera double de la moitié de la moitié, et si à nouveau on pose « double de la moitié » à la place de « double », on dira trois fois « double de la moitié de la moitié de la moitié ». Et est-ce que le désir a pour objet l'agréable ? Mais c'est une propension à l'agréable ; [40] donc, le désir est une propension à l'agréable à l'agréable¹.

[173b] Tous les arguments de cette sorte reposent sur les relatifs : tous ces termes qui sont dits, non seulement quant aux genres, mais aussi eux-mêmes relativement à quelque chose et qui sont expliqués relativement à une seule et même chose (par exemple, la propension est propension à quelque chose et le désir est désir de quelque chose ; et le double est [5] double de quelque chose, à savoir double de la moitié) ; et ils reposent aussi sur tous ces termes qui, n'étant absolument pas relatifs à quelqu'une de ces choses dont ils sont des dispositions, des affections ou quelque chose de tel, ont la substance indiquée de surcroît dans leur formule tandis qu'ils sont attribués à ces choses. Par exemple, l'impair est un nombre qui a un milieu ; c'est un nombre impair ; donc, c'est un nombre nombre qui a un milieu. Et [10] si le camus est une concavité du nez, et que l'on a « nez camus », alors on a nez nez concave.

On paraît provoquer le verbiage sans réellement le provoquer parfois, parce qu'on ne demande pas en outre si « double », quand il

est dit en soi, signifie quelque chose ou ne signifie rien, et à supposer qu'il signifie quelque chose, si c'est la même chose ou autre chose, mais parce que **[15]** l'on énonce la conclusion directement. Et parce que le mot est le même, il paraît signifier aussi la même chose.

Faire commettre un solécisme

Nous avons dit auparavant quelle sorte de chose est le solécisme. Eh bien, il est possible d'en faire, et de paraître en faire sans en faire, et de ne pas sembler en faire quand on en fait comme le disait Protagoras, si *ho mênis* (« la colère ») et *ho pêlêx*¹ (« le casque ») [20] sont du genre masculin ; car celui qui dit *oulomenên* (« meurtrière ») fait un solécisme selon lui, mais il ne paraît pas en faire pour les autres, tandis que celui qui dit *oulomenon* (« meurtrier ») paraît faire un solécisme, mais n'en fait pas. Il est donc évident qu'avec habileté on pourrait aussi provoquer cela. C'est pourquoi nombre des arguments qui ne sont pas déductifs paraissent déduire un solécisme, comme dans le cas [25] des réfutations.

Presque tous les solécismes apparents tiennent à « cela » <*tode*>, et quand la forme flexionnelle ne montre ni un masculin ni un féminin, mais un neutre. Car « celui-ci » signifie le masculin, « celle-ci » le féminin ; et « ceci » veut dire le neutre, mais souvent [30] il signifie l'un ou l'autre de ces derniers, par exemple « Qu'est-ce que c'est ? », « C'est Calliopé, c'est du bois, c'est Coriscus² ». De fait, toutes les formes flexionnelles du masculin et du féminin diffèrent, tandis que certaines formes flexionnelles du neutre diffèrent et d'autres non. Souvent, après que *toûto* <« ceci »> a effectivement été accordé, une déduction est faite comme si on avait dit *toûton* <« celui-ci » à l'accusatif>. Et de même on dit aussi une forme flexionnelle à la place d'une autre. Et le paralogisme [35] se produit parce que « cela » <*tode*> est commun à plusieurs formes flexionnelles. En effet, *toûto* <« ceci »> signifie tantôt *houtos* <« celui-ci » au nominatif>, tantôt *toûton* <« celui-ci » à l'accusatif>. Et il faut qu'alternativement il signifie *houtos* <« celui-ci » au nominatif> après *esti* <« est »> et

toûton <« celui-ci » à l'accusatif> après *einai* <« être »>, par exemple *estiKoriskos* (« C'est Coriscus »)³, *einaiKoriskon* (« <je dis que> c'est Coriscus »). Et il en va de même pour les noms féminins, et pour ce que l'on appelle [40] les accessoires, mais qui ont une dénomination de féminin ou de masculin. Car tous ceux qui [174a] se terminent en omicron-nu ont, ceux-là seuls, une dénomination d'accessoires, par exemple, *xulon* <« bois »>, *schoinion* <« corde »>. Mais ceux qui ne se terminent pas ainsi ont une dénomination de masculin ou de féminin, et nous en attribuons quelques-uns aux accessoires, par exemple le mot *askos* <« outre à vin »> est masculin, *klinê* <« lit »> est féminin. C'est pourquoi dans les cas de cette sorte aussi [5] *esti* <« est »> et *einai* <« être »> vont faire différer <les formes flexionnelles> de la même façon. Et d'une certaine manière, le solécisme est semblable aux réfutations dont nous avons dit qu'elles tenaient au fait que des choses qui ne sont pas semblables sont dites de la même manière. Car il se produit que l'on fait un solécisme, comme pour celles-là au sujet des choses, pour celles-ci au sujet des mots. De fait, « homme » et « blanc » sont à la fois une chose et un mot.

[10] Il est donc manifeste qu'il faut essayer de déduire le solécisme à partir des formes flexionnelles dont il a été question.

Voilà donc les espèces d'arguments agonistiques et les subdivisions de ces espèces, et leurs modes de fonctionnement sont ceux dont il a été question. Mais la différence n'est pas mince si ce qui concerne l'interrogation est rangé d'une certaine façon pour passer inaperçu, comme [15] dans les échanges dialectiques. À la suite de ce que nous avons dit, il faut donc parler de cela.

Astuces pour le questionnement

Un bon moyen pour réfuter est d'user de longueur, car il est difficile de tout embrasser du regard à la fois. Pour allonger l'argument, il faut utiliser les éléments dont il a été préalablement question¹. Un autre bon moyen est la rapidité, car on anticipe moins lorsqu'on reste en arrière. [20] Il y a en outre, la colère et l'esprit de querelle, car chacun, lorsqu'il est perturbé, a moins de facilité à rester sur ses gardes. Et sont des éléments constitutifs de la colère le fait de rendre manifeste que l'on veut agir de manière injuste et de montrer une totale absence de retenue. En outre, un bon moyen pour réfuter est de poser les questions de façon alternée, soit que l'on dispose de plusieurs arguments pour atteindre la même conclusion, soit que l'on dispose d'arguments pour montrer qu'à la fois c'est ainsi [25] et que ce n'est pas ainsi ; car il s'ensuit qu'il faut rester en garde ou contre plusieurs arguments, ou contre les arguments contraires. D'une manière générale, tout ce que nous avons dit auparavant en vue de la dissimulation est utile aussi pour les arguments agonistiques² ; car on dissimule dans le but d'échapper à l'attention, et on échappe à l'attention dans le but de tromper.

[30] Contre ceux qui nient ce qu'ils croient être contre leur argument, il faut interroger à partir de la forme négative comme si l'on voulait obtenir la réponse contraire, ou même en rendant l'interrogation indifférente ; car lorsque ce que le questionneur veut obtenir n'est pas clair, le répondant fait moins de difficultés. Et quand, au sujet des cas particuliers, quelqu'un accorde un cas précis, une fois le raisonnement par induction développé, souvent, [35] il faut ne pas demander l'universel, mais l'utiliser comme s'il avait été accordé ; car parfois les répondants croient eux aussi l'avoir accordé et en donnent

l'apparence aux auditeurs, parce qu'ils gardent le souvenir du raisonnement par induction et pensent que ces questions n'auraient pas été posées en vain. Et dans les cas où l'universel est signifié, non pas par un mot, mais par la similitude, il faut utiliser cette situation à son avantage ; car souvent la similitude passe inaperçue. [40] Et pour obtenir la prémisse voulue, [174b] il faut la demander en mettant son contraire à côté. Par exemple, s'il faut obtenir qu'en toute chose on doit obéir à son père, il faut demander : « Est-ce qu'on doit obéir à ses parents en toute chose, ou leur désobéir en toute chose ? » Et : « Est-ce qu'il faut accorder que plusieurs fois plusieurs, c'est beaucoup ou c'est peu ? » En effet, si précisément [5] il est nécessaire de choisir l'une des options de cette alternative, il semblera plutôt que c'est beaucoup ; car lorsqu'on présente les contraires l'un près de l'autre, ils semblent plus petits et plus grands, et moins bons et préférables aux hommes.

Ce qui donne souvent une forte impression d'avoir été réfuté, c'est la fourberie la plus sophistiquée des questionneurs qui consiste à ne rien [10] déduire et à ne pas poser la question finale, mais à l'énoncer de façon conclusive, comme si on l'avait déduite : « Donc ceci et cela n'est pas vrai. »

Est sophistiquée aussi, quand un paradoxe est posé <par le répondant>, le fait d'exiger qu'il réponde ce qui paraît être vrai, étant donné que ce que l'on croit vrai est d'entrée ce que l'on se propose de déduire, et de poser la question portant sur de telles choses de cette manière : « Est-ce que tu crois que... ? » [15] Car si la question concerne ce à partir de quoi la déduction est construite, il est nécessaire que se produise ou une réfutation, ou un paradoxe : si le répondant donne son accord, une réfutation ; s'il ne le donne pas ni même n'affirme qu'on croit que c'est vrai, une <conclusion> invraisemblable ; et s'il ne donne pas son accord mais qu'il admet qu'on croit que c'est vrai, ce qui a toute l'apparence d'une réfutation.

En outre, de même que dans les arguments rhétoriques, il faut, dans les arguments réfutatifs également, [20] examiner de la même façon ce qui est en opposition soit avec ce qui a été énoncé par le répondant lui-même, soit avec ce qui a été énoncé par ceux dont il accorde qu'ils parlent correctement ou agissent correctement, et encore avec ce qui a été énoncé par ceux qui semblent tels, ou ceux qui leur sont semblables, ou la plupart, ou tous les hommes. Et de même qu'assurément, souvent aussi quand on répond et que l'on est en train d'être réfuté, on rend équivoque le fait de savoir s'il doit [25] s'ensuivre que l'on sera réfuté, quand on questionne aussi il faut parfois utiliser cela contre ceux qui protestent : en disant que, si cela s'ensuit ainsi, mais non ainsi, c'est précisément ainsi qu'on se trouve l'avoir obtenu, comme le fait Cléophon dans *Mandrobule*³ ; mais il faut aussi prendre ses distances avec l'argumentation et interrompre le

reste des attaques, et quand on répond, si on le pressent, [30] prendre les devants, c'est-à-dire en faire l'annonce. Et il faut parfois s'attaquer à d'autres choses que ce qui a été dit, après l'avoir pris hors contexte, si on ne peut pas s'attaquer à la thèse qui est posée. C'est précisément ce qu'a fait Lycophron lorsqu'on lui a proposé de faire l'éloge de la lyre⁴. Et à ceux qui réclament des explications pour savoir à quoi on s'attaque, puisqu'on est d'avis qu'il faut en donner la cause [35] mais qu'une fois dites certaines choses, le répondant est davantage sur ses gardes, il faut dire que c'est ce qui se produit généralement dans les réfutations : la contradiction, à savoir que ce que le répondant a affirmé, il faut le nier, ou que ce qu'il a nié, il faut l'affirmer, mais non que <l'on veut montrer que> c'est la même science qui porte sur les contraires, ou que ce n'est pas la même. Et il ne faut pas demander la conclusion sous forme de prémisse ; et il ne faut pas non plus demander certaines propositions, mais les utiliser comme si [40] elles avaient été accordées.

Savoir répondre

[175a] Donc, d'où l'on tire les questions et comment il faut questionner dans les discussions agonistiques, nous l'avons dit. Après cela, nous devons parler de la réponse, c'est-à-dire comment il faut résoudre et quoi, et en vue de quel usage ce type d'arguments a une utilité.

[5] Les arguments de ce type sont utiles à la philosophie pour deux raisons ; d'abord, en effet, comme la plupart du temps ils tiennent à l'expression, ils améliorent notre capacité à saisir en combien de sens chaque chose est dite et quelles choses arrivent de la même façon aussi bien au sujet des objets que des mots, quelles choses arrivent d'une façon différente. En second lieu, ils sont utiles pour les [10] recherches que l'on mène par soi-même, car celui qui est facilement trompé par un autre dans une déduction et qui ne le perçoit pas peut fréquemment aussi subir lui-même cela de son propre fait. En troisième et dernier lieu, ils sont utiles en outre vis-à-vis de l'opinion : on semble entraîné en toute chose et inexpérimenté en rien ; car prendre part aux arguments et blâmer des arguments sans être capable [15] de déterminer leur défaut fait naître un soupçon : on semble faire des difficultés non pas parce que l'on recherche la vérité, mais parce que l'on manque d'expérience.

Comment les répondants doivent faire face aux arguments de cette nature, c'est manifeste, si précisément nous avons correctement dit auparavant d'où sont tirés les paralogismes, et si nous avons distingué de manière satisfaisante les abondantes ressources dont on dispose quand on questionne. [20] Mais ce n'est pas la même chose, quand on demande raison, de voir et de résoudre ce qui ne va pas et, quand on est questionné, d'être capable de faire face rapidement. Car ce que

nous savons, souvent nous ne le savons plus quand c'est placé dans un autre contexte. En outre, de même que, dans les autres disciplines, la rapidité ou la lenteur résultent davantage de l'entraînement, [25] de même en va-t-il aussi pour les arguments, de sorte que si la chose est évidente pour nous mais que nous ne nous sommes pas exercés, nous manquerons souvent le moment opportun. Et il arrive parfois ce qui se produit dans les constructions géométriques, car là aussi, quelquefois, bien que nous les ayons analysées, nous sommes incapables de les reconstruire ; ainsi également dans les réfutations, bien que nous sachions en fonction de quoi l'argument se trouve enchaîné, [30] nous restons sans ressource pour résoudre l'argument.

Résoudre selon l'opinion qui fait autorité. Quelques astuces

Pour commencer, donc, de même que nous disons qu'il faut parfois préférer faire une déduction en se conformant à l'opinion qui fait autorité plutôt qu'en se conformant à la vérité, de même aussi il faut parfois apporter une solution en se conformant à l'opinion qui fait autorité plutôt que selon la vérité. C'est que, d'une manière générale, il faut lutter contre les éristiques non pas comme s'ils réfutaient, mais comme s'ils paraissaient le faire ; [35] car nous disons qu'assurément ils ne font pas de déductions, de sorte qu'il faut les corriger pour leur ôter ce crédit. De fait, si la réfutation est la contradiction non homonyme tirée de certaines prémisses, il ne sera nul besoin de faire des distinctions pour contrer des énoncés amphiboliques et l'homonymie (puisque l'éristique *ne fait pas une déduction*), mais il ne faudra ajouter de distinctions que parce que la conclusion [40] paraît être conforme à celle d'une réfutation. Il faut donc se garder non pas d'être réfuté, mais de sembler l'être, car, assurément, poser des questions amphiboliques et [175b] qui tiennent à l'homonymie, et toutes les autres tromperies de ce genre enlèvent sa visibilité même à la véritable réfutation, en ce sens qu'elles rendent confus qui est réfuté et qui ne l'est pas. De fait, puisqu'il est permis à la fin, lorsque la conclusion est tirée, de dire que ce n'est pas ce que l'on a affirmé que le questionneur a nié, mais qu'il l'a nié [5] de manière homonyme, même s'il a fait porter la conclusion autant qu'il était possible sur le même objet, il n'est pas clair que l'on ait été réfuté, car il n'est pas clair que l'on dise vrai maintenant. En revanche, si le questionneur avait interrogé sur ce qui est homonyme ou sur ce qui est amphibolique en faisant des distinctions, la réfutation n'aurait pas

prêté au doute, et ce que recherchent les éristiques (mais moins maintenant qu'autrefois), que celui qui est questionné réponde par oui ou par non, [10] aurait été réalisé. Mais, en réalité, puisque ceux qui mènent l'investigation ne questionnent pas correctement, il est nécessaire que le questionné corrige le vice de la prémisse en ajoutant des précisions à sa réponse ; car ce n'est qu'à condition que suffisamment de distinctions aient été faites que le répondant est dans la nécessité de dire soit « oui », soit « non ».

[15] Mais si l'on suppose que l'argument qui est lié à une homonymie est vraiment une réfutation¹, d'une certaine manière il ne sera pas possible que le répondant échappe à la réfutation ; de fait, au sujet de ce qui est visible, il est nécessaire de nier le nom que l'on a affirmé, et d'affirmer celui que l'on a nié. C'est que la façon dont certains apportent une correction n'a aucune utilité, car ils disent que Coriscus n'est pas [20] cultivé et inculte, mais que ce Coriscus est cultivé et ce Coriscus inculte. En effet, l'argument de « Coriscus est inculte ou cultivé » sera le même que pour « ce Coriscus est inculte ou cultivé » en ce que précisément il affirme et nie en même temps. Mais sans doute que le sens n'est pas le même (car le nom n'a pas le même sens, là non plus), de sorte qu'il diffère en quelque chose. Mais si cette différence tient au fait que dans un cas [25] on accorde de dire simplement Coriscus, tandis que dans l'autre on ajoute « un certain » ou « celui-là », c'est absurde. En effet, on ne l'ajoute nullement à l'un plutôt qu'à l'autre, car cela ne fait aucune différence, quel que soit celui des deux auquel on l'ajoute².

Néanmoins, puisqu'on ne sait pas clairement si celui qui n'a pas discerné les différents sens de l'amphibolie a été réfuté ou non, [30] et puisque faire des distinctions est admis dans les arguments, il est manifeste qu'accorder la question en ne discernant pas ses différents sens mais tout uniment est une erreur, de sorte que, même si ce n'est pas le répondant lui-même, du moins son argument a-t-il l'air d'avoir été réfuté. Or il arrive souvent que, tout en voyant l'amphibolie, on hésite à faire des distinctions tant sont fréquents [35] ceux qui vous proposent ce genre de prémisses, car l'on craint de sembler faire des difficultés à tout propos. Et ensuite, parce que l'on n'a pas cru que l'argument tenait à ce manque de distinctions, souvent on est allé au-devant d'un paradoxe. De sorte que, puisqu'il a été admis de faire des distinctions, il ne faut pas hésiter à en faire, comme nous l'avons dit précédemment.

Si un questionneur ne faisait pas de deux questions une seule, [40] il n'y aurait pas non plus de parallogisme tenant à l'homonymie ou à l'amphibolie, mais soit ce serait une réfutation, soit ce n'en serait pas une. Car où est la différence, entre demander [176a] si Callias et Thémistocle sont cultivés, ou poser la même question s'il n'y avait

qu'un seul nom pour les deux alors qu'ils sont différents ? Car si un nom désigne plus qu'une seule chose, on a posé plus d'une question. Par conséquent, s'il n'est pas correct d'exiger l'obtention tout uniment d'une seule réponse à deux questions, il est manifeste que pour aucun [5] des homonymes il ne convient de répondre tout uniment comme certains l'exigent, pas même si la réponse simple est vraie de tous les sens de l'homonyme. Car cela ne diffère en rien du cas où l'on demanderait : « Est-ce que Coriscus et Callias sont chez eux ou non ? », qu'ils soient tous deux présents ou tous deux absents. De fait, dans les deux cas, les prémisses sont plurielles. En effet, ce n'est pas parce qu'il est vrai de dire qu'ils sont tous deux présents [10] que la prémisse est unique ; car il est bien possible, même si l'on nous pose une multitude d'autres questions, qu'il soit vrai de dire tout uniment soit « oui », soit « non » à l'ensemble, et pourtant, il ne faut pas faire une réponse unique, car l'échange argumentatif est sapé. Et c'est la même situation que si le même nom, précisément, avait été appliqué à différentes choses. Donc, s'il ne faut pas accorder une seule réponse à deux questions, [15] il est manifeste qu'il ne faut pas non plus dire « oui » ou « non » dans le cas des homonymes ; car celui qui fait cela ne se trouve nullement avoir « répondu avec discernement », mais seulement avoir dit « oui » ou « non ». C'est pourtant ce que l'on demande, d'une certaine manière, chez ceux qui pratiquent la dialectique, parce que ce qui résulte d'une telle pratique passe inaperçu.

Comme nous l'avons donc dit, puisque précisément certaines réfutations qui n'en sont même pas [20] semblent en être, de la même façon certaines solutions qui n'en sont pas sembleront en être aussi. Ce sont celles, disons-nous, qu'il faut parfois apporter de préférence aux vraies dans les échanges agonistiques pour faire face à l'ambiguïté. Et au sujet de ce que l'on croit, il faut répondre en disant « Soit ! », car c'est ainsi, précisément, qu'il y a le moins de chances que se produise [25] une réfutation accessoire³. Et si l'on est obligé de dire quelque chose de paradoxal, dans ce cas-là surtout il faut ajouter « à ce qu'il semble », car ainsi, il ne pourra sembler se produire ni réfutation ni paradoxe. Et puisque la façon dont on demande la proposition initiale est claire, et que tous croient qu'il faut détruire toute proposition qui en est très proche – c'est-à-dire qu'il ne faut pas accorder certaines propositions, parce qu'elles reviendraient à demander la proposition initiale –, [30] il faut dire la même chose lorsque quelqu'un demande une proposition de telle nature que, nécessairement, elle découle de la thèse, et qu'elle est soit fausse soit invraisemblable ; car ce qui en découle nécessairement semble appartenir à la thèse elle-même. En outre, chaque fois que l'universel a été pris au moyen non pas d'un mot mais d'une comparaison, il faut dire que le questionneur ne le

prend pas dans le sens où il a été accordé, ni dans celui où il l'a proposé ; [35] car c'est aussi en fonction de cela que se produit souvent une réfutation.

Si l'on en est empêché, il faut passer à l'accusation selon laquelle cela n'a pas été correctement démontré, en faisant front suivant la définition que nous avons énoncée.

Donc, dans le cas où les mots sont dits au sens propre, il est nécessaire de répondre soit simplement, soit en faisant des distinctions. Quant à ce que nous posons tout en en conjecturant le sens, [40] par exemple tout ce qui n'est pas demandé clairement, mais de manière elliptique, [176b] c'est par ce biais que se produit la réfutation. Par exemple, « Est-ce que ce qui appartient aux Athéniens est la propriété des Athéniens ? – Oui. – Et il en va de même aussi pour le reste. Mais l'homme appartient bien au genre des animaux ? – Oui. – Donc, l'homme est la propriété des animaux ». En effet, nous disons que l'homme appartient au genre des animaux, [5] parce qu'il est un animal, et que Lysandre appartient au peuple lacédémonien, parce qu'il est lacédémonien. Il est donc clair que, dans les cas où la prémisse proposée est confuse, il ne faut pas la concéder de manière pure et simple.

Chaque fois que l'on croit que, étant donné deux choses, si l'une est, il est nécessaire que l'autre soit, mais que si l'autre est, il n'est pas nécessaire que la première soit, si l'on nous demande [10] laquelle des deux est, il faut accorder la plus petite (car il est plus difficile de faire une déduction à partir d'un plus grand nombre de prémisses). Et si le questionneur entreprend d'argumenter qu'une chose a un contraire mais l'autre pas, si l'argument est vrai, il faut dire que l'autre a bien un contraire, mais que le nom de l'un des deux contraires n'est pas établi.

Puisque la plupart affirmeraient que celui qui ne concède pas certaines de leurs assertions [15] se trompe, tandis qu'ils ne le feraient pas s'il refuse d'autres de leurs assertions, par exemple tout ce qui concerne ce sur quoi l'opinion reste hésitante (ainsi, pour la plupart des gens, la question de savoir si l'âme des êtres vivants animés est corruptible ou immortelle n'est pas tranchée) – donc, dans tous les cas où le répondant ne sait pas clairement de quelle manière on se prononce habituellement sur ce qui est proposé : si c'est comme le font les maximes (car on appelle maximes les opinions vraies et les assertions générales) [20] ou comme « la diagonale est incommensurable », concernant en outre ce dont la vérité reste un objet d'hésitation pour l'opinion, il peut tout à fait échapper que l'on emploie les mots de manière métaphorique sur ces sujets. En effet, parce qu'on ne sait pas clairement de quel côté se trouve le vrai, le répondant ne semblera pas faire le sophiste, et parce que l'opinion

reste hésitante, il ne semblera pas énoncer quelque chose de faux. Car la métaphore empêchera l'argument [25] d'être réfuté.

En outre, en ce qui concerne toutes les questions que l'on pressent, il faut prendre les devants et en faire l'annonce ; car ainsi, on pourra tout à fait entraver celui qui mène l'investigation.

Solution des fausses déductions

Puisque la solution correcte consiste à mettre en lumière la fausse [30] déduction en montrant en fonction de quelle question se produit le faux, et puisque la « fausse déduction » se dit en deux sens (car on parle de « fausse déduction » soit si une proposition fausse a fait l'objet d'une déduction, soit si ce n'est pas une déduction, bien que cela semble en être une), il y aura la solution dont il a été question à l'instant¹, et la rectification de la déduction apparente qui montre en fonction de laquelle des propositions demandées la déduction est apparente. [35] D'où il s'ensuit que l'on résoud ceux des arguments qui ont été construits de manière déductive en les détruisant, et ceux qui paraissent avoir été construits de manière déductive en faisant des distinctions. Et de nouveau, puisque, parmi les arguments qui ont été construits de manière déductive, les uns ont une conclusion vraie, les autres une conclusion fausse, il est possible de résoudre de deux façons ceux qui sont faux en raison de leur conclusion : en détruisant l'une [40] des propositions demandées, ou en montrant que telle n'est pas la conclusion ; [177a] en revanche, il n'est possible de résoudre ceux qui sont faux en raison de leurs prémisses qu'en détruisant une question, car la conclusion est vraie. De sorte que ceux qui veulent résoudre un argument doivent d'abord examiner s'il a été construit de manière déductive ou s'il n'est pas déductif, ensuite, si la conclusion est vraie ou fausse, afin que nous le résolvions soit en faisant une distinction, [5] soit en le détruisant, et en le détruisant de l'une ou de l'autre manière que nous avons dites auparavant. Mais la différence est très importante si c'est en étant questionné ou non que l'on résout l'argument, car <lorsqu'on est questionné,> il est difficile de voir vers quoi on se dirige, alors qu'il est plus facile de le voir en prenant

son temps.

Solution des réfutations tenant à l'homonymie et à l'amphibolie

Parmi les réfutations qui tiennent à l'homonymie et à l'amphibolie, [10] les unes ont une de leurs questions qui signifie plusieurs choses, les autres ont leur conclusion qui est dite en plusieurs sens. Par exemple, dans *sigônta legein* (« <il est possible de> parler quand on est silencieux » / « parler tout en restant silencieux »), la conclusion est ambiguë, et dans *mêsunepistasthaitonepistamenon* (« <il est possible que> celui qui sait ne sache pas parfaitement »), une des prémisses est amphibolique. Et ce qui est ambigu tantôt est vrai, tantôt ne l'est pas : [15] ce qui est ambigu signifie d'une part ce qui est, d'autre part ce qui n'est pas.

Pour tous les arguments qui présentent une plurivocité dans leur proposition finale, la réfutation ne se produit pas si l'on n'obtient pas en outre la contradiction, comme dans *ton tuphlon horân* (« <il est possible de> voir l'aveugle » / « <il est possible que> l'aveugle voie ») ; car sans contradiction, nous avons dit qu'il n'y avait pas de réfutation. Et pour tous les arguments qui présentent une plurivocité dans les questions, il n'est pas nécessaire de nier par avance ce qui est ambigu, [20] car l'argument n'est pas développé en vue de cela, mais au moyen de cela. Au départ, donc, en ce qui concerne ce qui est équivoque – mot ou énoncé –, il faut répondre ainsi qu'il est possible que oui en un certain sens, mais qu'il est possible que non en un autre sens, comme en ce qui concerne précisément *sigônta legein* (« parler quand on est silencieux » / « parler tout en restant silencieux »), il faut répondre qu'il est possible que oui en un certain sens, mais qu'il est possible que non en un autre sens, et en ce qui concerne *ta deonta prakteon* (« il faut faire ce qu'il faut » / « il faut faire ce qui doit

arriver »), il faut répondre qu'il y a des choses qu'il faut faire, mais qu'il y en a qu'il ne faut pas faire ; car *ta deonta* est dit en plusieurs sens (« ce qu'il faut faire » / « ce qui doit être »). Et si l'ambiguïté passe inaperçue, [25] il faut la corriger à la fin en ajoutant une précision à la question : *ar'estisigônta legein* ? (« Donc, il est possible de parler en étant silencieux ? ») – « Non, mais il est possible que *celui qui maintenant* est silencieux parle ». Et dans les arguments qui contiennent une plurivocité dans leurs prémisses, il faut procéder de la même manière : « Donc, on ne sait pas parfaitement ce que l'on sait ? » – « Si, mais pas ceux qui savent *de cette manière*¹. » Car ce n'est pas la même chose de dire qu'il n'est pas possible que ceux qui savent sachent parfaitement et qu'il n'est pas possible que ceux qui savent *de cette manière* sachent parfaitement. [30] Et d'une manière générale, il faut lutter, même si le questionneur a fait une déduction sans dévier, en disant que ce n'est pas la chose que l'on a affirmée qu'il a niée, mais le mot, de sorte qu'il n'y a pas réfutation.

Solution des réfutations tenant à la composition et à la division

La façon dont il faut résoudre les réfutations qui tiennent à la division et à la composition est manifeste elle aussi, car si l'énoncé signifie autre chose selon qu'il est divisé ou composé, [35] il faut dire le contraire au moment où il est conclu. Tous les énoncés tels que ceux qui suivent tiennent à la composition ou à la division : « Est-ce qu'il était frappé par ce par quoi tu l'as vu être frappé ? Et c'est également avec ce par quoi il était frappé que tu l'as vu¹. » Cet argument a sans doute quelque chose aussi des questions [177b] amphiboliques, mais il tient à une composition, car le sens qui tient à la division n'est pas double. En effet, ce n'est pas le même énoncé, une fois qu'il est divisé, sauf si l'on admet aussi que *oros* (« montagne ») qui se prononce également *horos* (« limite, définition ») avec cette accentuation, signifie autre chose < que « montagne » > ; toutefois s'il s'agit bien du même mot dans ce qui est mis par écrit, [5] chaque fois qu'il se trouve écrit avec les mêmes lettres et de la même façon – mais dans ce cas précisément, on met désormais des signes à côté –, ce qui est prononcé n'est pas identique. De sorte que le sens qui tient à la division n'est pas double. Et il est manifeste aussi que ce ne sont pas toutes les réfutations qui tiennent au double sens, comme le prétendent certains.

[10] Il faut donc que le répondant procède à une division ; car voir quelqu'un être-frappé-de-mes-propres-yeux n'est pas la même chose que dire « j'ai vu quelqu'un être frappé, de mes propres yeux ». Il y a aussi l'argument d'Euthydème : « Donc toi qui es en Sicile, tu sais qu'il y a maintenant des trières au Pirée². » Et encore : « Est-il possible que, tout en étant bon, un cordonnier soit mauvais ? Mais quelqu'un

pourrait être bon < = un homme de bien > [15] tout en étant un mauvais cordonnier ; de sorte qu'il sera un bon mauvais cordonnier. » Et « est-ce que les connaissances de ce dont la science est bonne sont bonnes ? Mais la connaissance du mal est bonne. Donc le mal est une bonne connaissance. Pourtant, assurément le mal est mauvais et il est connaissance, de sorte que le mal est une mauvaise connaissance. Et pourtant il existe une bonne science des maux ». [20] « Est-il vrai de dire maintenant que toi tu es né ? Donc tu es né maintenant. » Ou plutôt, cela signifie autre chose quand c'est divisé ; car il est vrai de dire maintenant que toi tu es né, mais pas que « tu es né maintenant ». « Pourrais-tu faire comme tu en es capable ce dont tu es capable ? Mais quand tu ne joues pas de la cithare, tu as la capacité d'en jouer ? Donc tu pourrais jouer de la cithare sans en jouer. » [25] Bien plutôt, ce n'est pas de cela qu'on a la capacité : de jouer de la cithare sans en jouer³, mais quand on ne le fait pas, de le faire.

Certains résolvent cet argument d'une autre façon aussi. En effet, si on a accordé « comme on est capable de le faire », ils disent qu'il ne s'ensuit pas que l'on joue de la cithare sans en jouer ; car ce n'est pas de toutes les façons dont on est capable de le faire qu'il a été accordé qu'on le fera : [30] « comme on en est capable » n'est pas la même chose que « de toutes les façons dont on en est capable ». Mais il est manifeste qu'ils ne résolvent pas bien cet argument, car les arguments qui tiennent au même facteur ont la même solution ; or celle-ci ne sera pas adaptée à tous, même quand ils ne demandent pas « de toutes les façons », mais elle est dirigée contre le questionneur et non contre l'argument.

Solution des réfutations tenant à l'accentuation

[35] Il n'y a pas d'arguments qui tiennent à l'accentuation, ni parmi ceux qui ont été écrits, ni parmi ceux qui sont oraux, exception faite de certains cas, peu nombreux, qui pourraient se produire, par exemple cet argument : « Est-ce qu'assurément, *là où tu prends tes quartiers* (*to hoû katalueis*), c'est une maison ? – Oui. – “*Tu ne prends pas tes quartiers*” (*to ou katalueis*) est bien la négation de “tu prends tes quartiers” ? – [178a] Oui. – Mais tu as dit que *là où tu prends tes quartiers*, c'est une maison, donc la maison est une négation¹. » La façon dont il faut résoudre cela est évidente, car le mot ne signifie pas la même chose quand il est prononcé aigu et quand il est prononcé avec un accent grave.

Solution des réfutations tenant à la forme de l'expression¹

La façon dont il faut faire face aux arguments qui tiennent au fait que ce qui n'est pas la même chose est dit de la même façon est évidente, elle aussi, [5] puisque nous possédons les genres des prédications². [9] Par exemple dans l'argument que voici : « Est-il possible de faire [10] et d'avoir fait la même chose en même temps ? – Non. – Et pourtant, il est possible assurément de voir quelque chose en même temps que l'on a vu la même chose et sous le même aspect. » « Est-il possible qu'un des “pâtir” soit un “agir” ? – Non. – Alors *temnetai* (“il est coupé”), *kaietai* (“il est brûlé”), *aisthanetai* (“il est affecté par un objet sensible”) sont dits de la même façon³ et signifient tous un “pâtir” ? Et de leur côté, *legein* (“dire”), *trechein* (“courir”), *horân* (“voir”) sont dits de la même façon les uns que les autres⁴ ; [15] et pourtant, voir est assurément une façon d'être affecté par un objet sensible, de sorte que c'est en même temps un “pâtir” et un “agir”. » Eh bien, dans le premier cas, si, après avoir accordé qu'il n'est pas possible de faire et d'avoir fait en même temps la même chose, quelqu'un disait qu'il est possible de voir et d'avoir vu, il ne serait pas encore réfuté, pourvu qu'il dise que voir n'est pas un « agir » mais un « pâtir ». En effet, il faut ajouter cette question. [20] Mais l'auditeur suppose que le répondant l'a accordée lorsqu'il a accordé que « couper » est un « agir », et « avoir coupé », un « avoir agi », et ainsi de suite pour tout ce qui est dit de la même façon. Car le reste, l'auditeur l'ajoute de lui-même dans la mesure où c'est dit de la même façon. Pourtant, ce n'est pas dit de la même façon, mais cela le paraît à cause de l'expression. Et il se produit la même chose [25] précisément que dans les homonymies, car dans le cas des

homonymes, celui qui est ignorant en matière d'arguments croit avoir nié l'objet de son affirmation préalable⁵, et non pas simplement le mot. Mais il faut encore que le questionneur ajoute une question pour savoir s'il dit le terme homonyme en ayant en vue une seule chose ; car c'est à condition que le répondant l'accorde ainsi, qu'il y aura réfutation.

[29] Les arguments que voici sont également semblables à ceux qui précèdent ; [178a6]⁶ en effet, l'un (alors qu'il était questionné) a accordé qu'un terme qui signifie « ce que c'est » n'appartient pas au sujet, mais l'autre a montré qu'un terme signifiant une relation [8] ou une quantité, mais qui semble signifier « ce que c'est » à cause de l'expression, lui appartient. [178a29] « Si quelqu'un [30] n'a plus ce qu'il avait, il l'a perdu ; car celui qui a perdu uniquement un seul osselet n'aura plus dix osselets. » Bien plutôt, il a perdu ce qu'il n'a plus et qu'il avait auparavant, mais il n'est pas nécessaire qu'il ait perdu *la même quantité* ou *le même nombre de choses* qu'il n'a plus ; de fait, alors que la question a porté sur *ce qu'il a*, le raisonnement se conclut sur *combien* il a. Car dix est une quantité. Donc, si le questionneur avait demandé au début : [35] « Si quelqu'un n'a plus tout ce qu'il avait auparavant, est-ce bien la même quantité qu'il a perdue ? », personne n'aurait donné son accord, mais on aurait accordé que c'est soit la même quantité, soit une partie de ce qu'il avait. Il y a aussi l'argument selon lequel on pourrait donner ce que l'on n'a pas ; car on n'a pas un seul osselet uniquement. Bien plutôt, on a donné, non pas *ce que* l'on n'avait pas, mais *de la manière dont* on ne l'avait pas : ce n'était pas notre *seul* osselet ; car « uniquement » ne signifie pas « ceci », ni « de telle qualité », ni « en telle quantité », mais [178b] comment c'est relativement à quelque chose, à savoir que ce n'est pas avec un autre. De fait, c'est comme si le questionneur demandait : « Est-ce que quelqu'un pourrait donner ce qu'il n'a pas ? » ; et qu'alors que l'on a répondu non, il demandait si quelqu'un pourrait donner rapidement quelque chose qu'il n'a pas rapidement, et qu'après que l'on a répondu oui, il déduisait que quelqu'un pourrait donner ce qu'il n'a pas. Il est manifeste aussi qu'il ne l'a pas déduit, [5] car « donner rapidement » n'équivaut pas à « donner “ceci” », mais à « donner de telle manière » ; et quelqu'un peut donner quelque chose de la manière dont il ne l'a pas, par exemple il peut donner avec peine ce qu'il a avec plaisir.

Tous les arguments de ce type aussi sont semblables : « Pourrait-on frapper d'une main que l'on n'a pas ? », ou : « Pourrait-on voir d'un œil que l'on n'a pas ? » Car on n'en a pas qu'un seul⁷. [10] Eh bien, certains résolvent ces arguments en allant jusqu'à dire que n'a qu'un seul œil aussi (ou toute autre chose quelle qu'elle soit) celui qui en a plusieurs. D'autres disent aussi que ce que l'on a, on l'a reçu. Car celui-

ci avait donné uniquement un seul vote ; et celui-là, assurément, a uniquement, disent-ils, un seul vote venant de celui-ci. D'autres détruisent aussitôt la question et disent qu'il est possible [15] d'avoir ce que l'on n'a pas reçu, par exemple il est possible qu'après avoir reçu un vin doux on ait un vin aigre parce qu'il s'est corrompu durant sa réception. Mais – et c'est précisément ce qui a été dit aussi auparavant – tous ceux-là ne résolvent pas le paralogisme en s'en prenant à l'argument, mais à l'homme⁸. Car si c'était là la solution, il ne serait pas possible, lorsqu'on accorde l'opposé, de résoudre l'argument comme dans les autres cas. Par exemple, si la solution est qu'il est possible, d'un côté, d'avoir ce que l'on a reçu et, de l'autre, d'avoir [20] ce que l'on n'a pas reçu, si le répondant a accordé que c'est dit tout uniment⁹, l'argument est conclu. Mais s'il n'est pas conclu, cela ne peut pas être la solution. Or, dans les cas mentionnés ci-dessus, même si toutes les prémisses sont accordées, nous affirmons qu'il ne se produit pas non plus de déduction.

En voici encore qui font également partie de ces arguments : « Ce qui est écrit, [25] quelqu'un l'a-t-il écrit ? Eh bien, il est écrit, maintenant, que toi tu es assis, ce qui est un énoncé faux ; mais il était vrai au moment où on l'écrivait. Donc c'est un énoncé à la fois faux et vrai qui était écrit. » < Mais non, > car « être un énoncé – ou une opinion – faux ou vrai » ne signifie pas une chose individuelle concrète, mais une qualité – car le même argument vaut aussi au sujet de l'opinion. Et « Ce qu'apprend celui qui apprend, [30] est-ce ce qu'il apprend ? Mais on apprend la lenteur rapidement ». Eh bien, il n'a pas dit *ce qu'on apprend*, mais *comment* on apprend. Et « Ce que quelqu'un parcourt en marchant, est-ce qu'il le foule ? Mais il marche tout le jour ». Ou plutôt, il a dit non pas *ce qu'il parcourt en marchant*, mais *quand* il marche ; et chaque fois que l'on a dit : « Boire une coupe », on n'a pas dit non plus *ce que* l'on boit, mais *ce à partir de quoi* on boit. Et « Ce que quelqu'un sait, le sait-il soit parce qu'il l'a appris, soit parce qu'il l'a découvert ? [35] Mais ces deux choses dont il a découvert l'une et appris l'autre, il ne les sait ni en les ayant toutes deux découvertes, ni en les ayant toutes deux apprises ». Ou plutôt, c'est *toute chose que* quelqu'un apprend, et pas *toutes les choses que* quelqu'un apprend. Il y a aussi l'argument selon lequel il y a un troisième homme à côté de l'homme en soi et des individus. Car « homme », et tout prédicat commun, signifie non pas une certaine chose individuelle concrète, mais une certaine qualité, ou une quantité, ou une relation, ou une des choses de ce type. Il en va de même également au sujet de « Coriscus » [179a] et « Coriscus cultivé » : « Est-ce la même chose ou est-ce autre chose ? » En effet, le premier signifie une certaine chose concrète, tandis que le second signifie une qualité, de sorte qu'il n'est pas possible de le poser à

part. Mais ce n'est pas le fait de poser « homme » à part qui produit le troisième homme, mais d'accorder que ce qu'il est précisément est une certaine chose concrète. Car [5] ce que précisément est Callias, c'est-à-dire ce que précisément est un homme, il ne sera pas possible que ce soit une certaine chose concrète. Et cela ne fera aucune différence non plus, si l'on dit que ce qui est posé à part n'est pas ce qui précisément est une certaine chose concrète, mais ce qui précisément est une qualité. Car ce qui est à côté du multiple sera quelque chose d'un, par exemple « l'homme ». Il est donc manifeste qu'il ne faut pas accorder que ce qui est attribué en commun à tous est une certaine chose concrète, mais qu'il signifie ou une qualité, ou une relation, ou une quantité, ou [10] une des choses de ce type.

Principe de résolution des réfutations tenant à l'expression

Pour résumer, dans les arguments qui tiennent à l'expression, la solution procédera toujours de l'opposé de ce à quoi tient l'argument. Par exemple, si l'argument tient à une composition, la solution consistera à le diviser, tandis que s'il tient à une division, la solution consistera à le composer. Ou encore, si l'argument tient à une accentuation aiguë, [15] l'accentuation grave sera la solution, et s'il tient à une accentuation grave, ce sera l'accentuation aiguë. Et s'il tient à l'homonymie, on peut le résoudre en disant le mot opposé ; par exemple, s'il arrive de dire en conclusion que c'est animé, alors que l'on a nié qu'il fût possible de montrer que c'est animé : eh bien, si l'on a affirmé que c'est inanimé et qu'il a été déduit que c'est animé, il est possible de dire en quel sens c'est inanimé. Et il en va de même [20] au sujet de l'amphibolie. Et si l'argument tient à la ressemblance de l'expression, l'opposé sera la solution : « Est-ce qu'on pourrait donner ce qu'on n'a pas ? » Bien plutôt, ce n'est pas ce qu'on n'a pas, mais *de la manière dont* on ne l'a pas, par exemple un seul osselet *uniquement*. « Est-ce que ce que l'on sait, on le sait parce qu'on l'a appris ou parce qu'on l'a découvert ? » Mais ce n'est pas *l'ensemble des choses que* l'on sait. Et si l'on foule ce que l'on parcourt en marchant, eh bien, ce n'est pas *quand*. Et il en va de même [25] également au sujet des autres arguments tenant à l'expression.

Solution des réfutations tenant à l'accident

Contre les arguments qui tiennent à l'accident, c'est la même et unique solution qui vaut pour tous. En effet, la question de savoir quand il faut dire, au sujet de l'objet, un attribut qui appartient à son accident reste indéterminée, en ce sens que, dans certains cas, cela semble être le cas et on l'affirme, mais dans d'autres cas on affirme que ce n'est pas [30] nécessaire ; dans ces conditions, il faut donc dire, après que la conclusion a été tirée, et de la même manière pour tous, que cela n'est pas nécessaire, et il faut pouvoir avancer un exemple. Tous les arguments de ce type tiennent à l'accident : « Est-ce que tu sais ce que je vais te demander ? », « Est-ce que tu connais celui qui s'approche ? », ou « celui qui est voilé ? », « Est-ce que la statue est ton œuvre ? », ou « Est-ce que [35] le chien est ton père ? », « Est-ce que ce qui est peu de fois peu est peu ? ». Car il est manifeste que, dans tous ces arguments, il n'est pas nécessaire que ce qui est vrai de l'accident le soit également de l'objet dont on parle. En effet, il semble que les mêmes attributs n'appartiennent *tous* qu'à ces choses qui sont indifférenciées par l'essence, c'est-à-dire qui sont une. Mais pour le bien, ce n'est pas la même chose [179b] d'être le bien et d'être sur le point de faire l'objet d'une question, ni, pour celui qui s'approche ou qui est voilé, ce n'est la même chose d'être celui qui s'approche et d'être Coriscus. De sorte qu'il n'est pas vrai que, si je connais Coriscus, mais ne connais pas celui qui s'approche, je connaisse et ne connaisse pas le même homme ; ni non plus que, si ceci est à moi et que ceci est une œuvre, ce soit *mon* [5] œuvre : mais c'est ma propriété, ou mon objet, etc. Et il en va de même également dans les autres cas.

Certains résolvent l'argument en détruisant la question. Car ils affirment qu'il est possible de connaître et d'ignorer la même chose,

mais pas sous le même aspect ; donc, si l'on ne connaît pas celui qui s'approche mais que l'on connaît Coriscus, [10] ils affirment que l'on connaît et que l'on ne connaît pas la même chose, mais pas sous le même aspect. Cependant, en premier lieu, comme nous l'avons déjà dit, il faut que la correction des arguments qui tiennent à la même source d'erreur soit identique ; or cette correction n'en sera pas une, si on prend le même principe non plus pour connaître, mais pour être, ou être dans une certaine disposition, par exemple : « Si celui-ci est père et qu'il est tien. » [15] Car si cela est vrai dans certains cas, c'est-à-dire s'il est possible de connaître et d'ignorer la même chose, là pourtant, ce qui est formulé n'a rien en commun. – Et rien n'empêche que le même argument ait plusieurs vices, mais la mise en lumière de chaque vice n'est pas la solution ; car on peut montrer que quelque chose de faux a été déduit, mais [20] ne pas montrer à quoi cela tient, par exemple l'argument de Zénon selon lequel le mouvement n'est pas possible. De sorte que, au cas où l'on s'attacherait à conclure que c'est impossible en faisant une démonstration par l'absurde, on se trompe, même si l'on se trouve l'avoir déduit dix mille fois, car ce n'est pas la solution. En effet, la solution est, comme je l'ai dit, la mise en lumière de ce à quoi tient la fausseté d'une fausse déduction. Si donc on n'a pas fait de déduction, [25] <peu importe> que l'on s'attache à conclure le vrai ou le faux, c'est le fait de montrer la première chose¹ qui est la solution. – Et sans doute que rien n'empêche que cette solution s'adapte dans certains cas, sauf que dans ces cas-ci, on ne le croirait même pas² ; car on sait à la fois que Coriscus est Coriscus, et que ce qui s'approche est ce qui s'approche. En revanche, on croit qu'il est possible de savoir et de ne pas savoir la même chose, par exemple [30] de savoir qu'il est blanc et de ne pas savoir qu'il est cultivé. Dans ce cas, en effet, on sait et ne sait pas la même chose, mais pas sous le même aspect. Mais on sait de ce qui s'approche et de Coriscus, et que c'est ce qui s'approche, et que c'est Coriscus.

Ceux aussi qui résolvent l'argument selon lequel tout [35] nombre est petit³ se trompent de la même manière que ceux dont nous avons parlé. Car si l'argument n'est pas conclu, mais qu'ils négligent ce fait et affirment qu'une proposition vraie a été conclue (car tout nombre est à la fois grand et petit), ils se trompent.

Quelques-uns résolvent aussi ces déductions en faisant appel au double sens, par exemple la déduction selon laquelle c'est ton père ou ton fils ou ton esclave. Pourtant, il apparaît clairement que si [180a] la réfutation semble tenir à la plurivocité, il faut que le mot ou l'énoncé, au sens propre, s'appliquent à plusieurs choses. Or personne ne dit au sens propre que « un tel est l'enfant d'un tel », si ce dernier est le maître de l'enfant, mais la composition tient à l'accident : « Est-ce que c'est le tien ? [5] – Oui. – Mais c'est un enfant ; donc c'est ton

enfant » : parce qu'il se trouve qu'il est tien et enfant. Mais ce n'est pas ton enfant.

Et il y a l'argument *tôn kakôn ti agathon* (*des maux, quelque chose est un bien*) : « car la prudence est la science des maux ». Or « être ceci de ces choses » n'est pas dit [10] en plusieurs sens, mais signifie une propriété. Si en effet c'est dit en plusieurs sens (car nous affirmons que l'homme est <c'est-à-dire fait partie> des animaux, mais non qu'il en est une propriété, et si une chose est dite relativement aux maux comme « de quelque chose », à cause de cela elle est « des maux », mais non « celui-ci des maux »), cela paraît tenir au fait d'être dit sous un certain aspect ou au sens absolu. Pourtant, il est possible sans doute que *agathon* [15] *einai ti tôn kakôn* (un des maux est un bien) soit dit en deux sens, mais pas dans le cas de cet argument ; mais plutôt si l'on disait que *ti doulon eiê agathon mochthêrou* (un esclave est bon d'un mauvais). Mais sans doute pas même ainsi ; car ce n'est pas si c'est bon et de celui-ci, que c'est en même temps bon de celui-ci. Et le fait d'affirmer que l'homme est <c'est-à-dire fait partie> des animaux n'a pas plusieurs sens non plus ; car si nous signifions parfois quelque chose de manière elliptique, [20] cela n'est pas dit en plusieurs sens pour autant. En effet, même en disant la moitié du vers, par exemple « Chante, déesse, la colère⁴ », nous signifions « Donne-moi l'*Iliade* ».

Solution des réfutations tenant au caractère absolu ou non absolu de l'assertion

Les arguments qui expriment quelque chose au sens fort ou sous un certain aspect, c'est-à-dire en un certain lieu, d'une certaine manière ou dans une certaine relation, et non pas absolument, doivent être résolus en comparant la conclusion [25] avec sa contradictoire pour voir s'il est possible qu'elle ait été affectée par l'une de ces considérations. En effet, il est impossible que les contraires, les opposés, et une assertion et sa négation, appartiennent de façon absolue à la même chose, mais rien n'empêche que l'un et l'autre lui appartiennent sous un certain aspect, à savoir dans une certaine relation à quelque chose ou d'une certaine manière, ou l'un sous un certain aspect et l'autre absolument. De sorte que, si d'une part c'est dit tel absolument, et que d'autre part c'est dit tel sous un certain aspect, [30] il n'y a pas encore de réfutation ; c'est ce qu'il faut examiner dans la conclusion en la comparant avec sa contradictoire.

Tous les arguments de cette sorte présentent cette caractéristique : « Est-ce qu'il est possible que le non-étant soit ? Et pourtant, c'est bien quelque chose qui n'est pas. » Et de la même manière, même l'étant ne sera pas, car il ne sera pas l'un des étants. « Est-il possible [35] que le même homme respecte et viole son serment en même temps ? » « Est-il possible que le même homme en même temps obéisse et désobéisse à la même injonction ? » Bien plutôt, « être quelque chose » et « être » ne sont pas identiques (car ce n'est pas parce que le non-étant *est quelque chose* qu'il *est* également de façon absolue), et si l'on tient serment quant à telle chose ou de telle manière, il n'est pas nécessaire que l'on tienne serment aussi <de façon absolue> (et celui qui a juré qu'il violera son serment tient son serment quant à cela seulement : en

ce qu'il le viole, [180b] mais il ne tient pas serment <de façon absolue>). Et celui qui désobéit n'obéit pas non plus <de façon absolue>, mais il obéit sur un point. L'argument selon lequel le même homme ment et dit la vérité en même temps est également semblable, mais parce qu'il n'est pas aisé de discerner si ce que l'on peut accorder, c'est « dire la vérité absolument » ou « mentir absolument », [5] le problème paraît délicat. Or rien n'empêche que le même soit menteur de façon absolue et dise le vrai sous un certain aspect ou sur un certain point, c'est-à-dire qu'il dise le vrai quant à certaines choses, mais ne soit pas lui-même véridique. Et il en va de même également pour ce qui est dit relativement à quelque chose, ou en un certain lieu, ou à un certain moment. De fait, tous les arguments de la sorte arrivent en fonction de cela : « Est-ce que la santé (ou la richesse) est un bien ? Pourtant, ce n'est pas un bien pour l'insensé, c'est-à-dire [10] pour celui qui ne l'utilise pas correctement ; donc c'est un bien et ce n'est pas un bien. » « Et être en bonne santé (ou être puissant dans la cité), est-ce un bien ? Pourtant, il y a des cas où il vaut mieux ne pas l'être ; donc la même chose est un bien et n'est pas un bien pour la même personne. » Bien plutôt, rien n'empêche, lorsque c'est un bien de façon absolue, que ce n'en soit pas un pour telle personne, ou que pour telle personne, ce soit un bien, mais que ce ne soit pas un bien maintenant ou ici. « Est-ce que [15] ce qu'un homme avisé ne voudrait pas est un mal ? Pourtant, il ne veut pas repousser le bien ; donc le bien est un mal. » Mais non, car ce n'est pas la même chose de dire que le bien est un mal, et que rejeter le bien est un mal. Et l'argument du voleur fonctionne aussi d'une manière semblable : ce n'est pas parce que le voleur est un mal que le fait de prendre aussi est un mal ; et assurément il ne veut pas le mal, [20] mais le bien, car prendre un bien est un bien. Et la maladie aussi est un mal, mais pas le fait de repousser une maladie. « Est-ce que ce qui est juste est préférable à ce qui est injuste, et ce que l'on fait justement à ce que l'on fait injustement ? Pourtant, il est préférable de mourir¹ injustement. » « Est-il juste que chacun ait ce qui lui appartient ? Pourtant, tous les jugements que l'on rend selon une opinion propre, quand bien même [25] on commet une erreur, sont souverains en vertu de la loi ; donc la même chose est juste et n'est pas juste². » Et « Est-ce qu'il faut juger en faveur de celui qui dit ce qui est juste ou de celui qui dit ce qui est injuste ? Pourtant, il est juste que celui qui subit une injustice aussi dise à suffisance ce qu'il a subi ; or ces choses étaient injustes ». C'est que ce n'est pas parce qu'il est préférable de subir quelque chose de manière injuste que la manière injuste est préférable à la manière juste, [30] mais la manière juste est préférable de façon absolue ; cependant, rien n'empêche que dans tel cas la manière injuste soit préférable à la manière juste. Et avoir ce

qui nous appartient est juste, tandis qu'avoir ce qui appartient à autrui n'est pas juste ; pourtant, rien n'empêche que ce jugement soit juste, par exemple s'il est conforme à l'opinion de celui qui juge. Car ce n'est pas parce que c'est juste dans tel cas ou ainsi que c'est juste de façon absolue. Et de la même manière aussi, même si des choses sont injustes, [35] rien n'empêche qu'il soit juste de les dire ; car ce n'est pas parce qu'il est juste de les dire que nécessairement elles sont justes – de même que ce n'est pas non plus parce qu'il est utile de les dire qu'elles sont utiles. Et il en va de même aussi pour les choses justes. De sorte que ce n'est pas parce que ce qui est dit est injuste, que celui qui dit des choses injustes gagne le procès ; car il dit des choses qui sont justes à dire, mais qui sont injustes de façon absolue, c'est-à-dire injustes à subir.

Solution des réfutations tenant au caractère déficient de la formule

[181a] Il faut faire face aux arguments qui tiennent à la définition de la réfutation de la même manière, précisément, que nous l'avons indiqué auparavant : en comparant la conclusion à sa contradictoire, afin que ce soit la même < assertion >, selon le même aspect, la même relation, de la même manière et dans le même temps. [5] Et si la question est en outre posée au début, il ne faut pas accorder qu'il est impossible que la même chose soit double et non double, mais il faut le dire sans assurément l'accorder de manière si entière qu'il serait à un moment possible d'être réfuté. Tous les arguments que voici tiennent à un trait de cette sorte : « Est-ce que celui qui sait que chaque chose est cette chose connaît l'objet ? Et de même pour celui qui ignore ? [10] Mais quelqu'un qui sait que Coriscus est Coriscus peut ignorer qu'il est cultivé, de sorte qu'il sait et ignore la même chose. » « Est-ce que ce qui a quatre coudées est plus grand que ce qui en a trois ? Mais de trois coudées, cela peut passer à quatre coudées de long ; or ce qui est plus grand est plus grand que ce qui est plus petit ; donc il peut être plus grand et plus petit que lui-même selon le même aspect¹. »

Solution des réfutations tenant à la pétition de principe

[15] Quant aux arguments qui tiennent au fait de demander et de prendre < dans les prémisses > la proposition initiale, si le procédé est évident au moment où les questionneurs mènent leur investigation, il ne faut pas donner son accord, pas même si c'est une opinion qui fait autorité, alors que l'on dit ce qui est vrai. Mais si ce procédé est alors passé inaperçu, il faut retourner l'accusation d'ignorance contre le questionneur en mettant en cause le vice de ce genre d'arguments, en invoquant le fait qu'il n'a pas construit un argument de manière dialectique ; car la réfutation ne doit pas inclure la proposition tirée de la source de l'échange dialectique. Ensuite, il faut dire que l'on a donné son accord en pensant, [20] non pas que le questionneur utiliserait cette proposition < comme prémisses >, mais qu'il ferait une déduction en vue de celle-ci, contrairement à ce qui se passe dans le cas des réfutations accessoires¹.

Solution des réfutations tenant au conséquent

Et ceux qui concluent au moyen du conséquent, il faut les dévoiler en s'appuyant sur le raisonnement lui-même. Or la relation associant les conséquents se fait de deux manières : ou elle se fait à la façon dont l'universel est associé au particulier, par exemple comme animal est associé à homme [25] (de fait, on présume que si ceci va de pair avec cela, cela va également de pair avec ceci), ou elle se fait selon les contrapositions (de fait, on présume que si ceci est associé avec cela, l'opposé de ceci est également associé avec l'opposé de cela). L'argument de Méliossos également tient à ce dernier type d'association, car il considère que si ce qui est né a un commencement, ce qui n'a pas été engendré n'en a pas, de sorte que, si le ciel n'a pas été engendré, il est aussi infini. Or ce n'est pas le cas, [30] car l'association se fait à rebours¹.

Solution des réfutations tenant à la fausse cause

En ce qui concerne tous ceux qui procèdent à une déduction <de l'impossible> en posant une proposition en plus, il faut examiner si, une fois cette proposition soustraite, l'impossible n'en est pas moins conclu. Et ensuite, il faut mettre cela en évidence, et dire que l'on a donné son accord non pas en fonction de ce que l'on croyait, mais en ayant en vue l'intérêt de l'argument, alors que le questionneur n'en a nullement fait usage dans l'intérêt [35] de l'argument.

Solution des réfutations tenant à la question multiple

Pour contrer les arguments qui font de plusieurs questions une seule, il faut discerner celles-ci dès le début. De fait, est une question une celle à laquelle on peut faire une réponse une, de sorte que ce n'est ni plusieurs prédicats d'un seul sujet, ni un seul prédicat de sujets multiples, mais un seul prédicat d'un seul sujet qu'il faut affirmer ou nier. Et, de même que, dans le cas des **[181b]** homonymes, l'attribut appartient parfois aux deux objets signifiés par le même terme, parfois à aucun, de sorte que, bien que la question ne soit pas simple, il ne s'ensuit nullement que ceux qui répondent tout uniment en subissent quelque conséquence, ainsi en va-t-il également dans le cas des questions multiples. Par conséquent, chaque fois que des attributs multiples appartiennent à un sujet unique ou qu'un attribut unique appartient à des sujets multiples, pour celui **[5]** qui a commis l'erreur de donner son accord tout uniment, il ne s'ensuit aucune contradiction sous-jacente ; mais, chaque fois que l'attribut appartient à l'un des sujets mais pas à l'autre, il s'ensuit une contradiction sous-jacente. Ou alors plusieurs attributs sont affirmés ou niés de plusieurs sujets, et il peut se faire que l'un et l'autre attributs appartiennent à l'un et l'autre sujet, comme il est possible, inversement, que l'un et l'autre n'appartiennent pas à l'un et l'autre, de sorte qu'il faut faire attention à cela. Par exemple, dans les arguments de ce type : « Si une chose est un bien et que l'autre est un mal, **[10]** il est vrai de dire qu'elles sont un bien et un mal, et inversement qu'elles ne sont ni un bien ni un mal (car chacune des deux n'est pas chacun des deux), de sorte que la même chose est un bien et un mal, et ni un bien, ni un mal. » Et « si chaque chose est elle-même identique à elle-même et autre qu'une autre chose, puisqu'elles ne sont pas identiques à des choses autres,

mais à elles-mêmes et qu'elles sont autres qu'elles-mêmes, [15] les mêmes choses sont autres qu'elles-mêmes et identiques à elles-mêmes ». Et en outre : « Si la bonne chose devient mauvaise et que la mauvaise devient bonne, elles peuvent devenir les deux. » Et « chacune de deux choses inégales est égale à elle-même ; de sorte qu'elles sont elles-mêmes égales et inégales à elles-mêmes ».

Ces arguments tombent aussi sous d'autres résolutions. [20] En effet, « tous deux » et « tous » signifient plus d'une chose ; par conséquent, il ne s'ensuit pas que l'on affirme et que l'on nie la même chose, mais seulement le mot. Et, comme je l'ai dit, cela n'est pas une réfutation. Mais il est manifeste que si ce qui est multiple ne donne pas lieu à une question une, mais que l'on affirme et nie un seul prédicat d'un seul sujet, la conclusion impossible¹ ne sera pas déduite.

Solution des arguments qui contraignent au verbiage

[25] En ce qui concerne les arguments qui amènent à répéter plusieurs fois la même chose, il est manifeste qu'il ne faut pas accorder que les prédications des relatifs signifient quelque chose en elles-mêmes quand elles sont séparées ; par exemple, il ne faut pas accorder que « double » signifie quelque chose – si ce n'est « double de la moitié » – simplement parce qu'il apparaît dans cette expression. De fait, « dix » aussi apparaît dans « dix moins un », et « faire » dans « ne pas faire », [30] et, d'une manière générale, l'assertion dans la négation. Et pourtant, si quelqu'un dit que ceci n'est pas blanc, il ne veut pas dire que c'est blanc. Eh bien, « double » non plus ne signifie rien sans doute, tout comme il ne signifie rien non plus dans le cas de la moitié ; et même s'il signifie quelque chose, ce n'est pourtant pas la même chose que lorsqu'il est pris en composition. Ni non plus « la science » dans le cas de l'espèce (par exemple, si l'on a la « science médicale ») [35] ne signifie la science au sens général, mais ce sens général est – avons-nous dit – la science du connaissable. Dans le cas des termes attribués aux termes par lesquels ils sont décrits, c'est cela qu'il faut dire, à savoir que ce qui est décrit n'est pas le même s'il est pris séparément et s'il est pris dans la formule. De fait, « concave » décrit communément la même chose au sujet du camus et du cagneux, et rien n'empêche qu'il décrive la même chose tout en étant ajouté, mais il la signifie d'une part pour le nez, [182a] et d'autre part pour la jambe. C'est que, dans le premier cas, il signifie « camus », dans le second « cagneux », et en même temps il ne diffère en rien de dire « nez camus » ou « nez concave ». En outre, il ne faut pas accorder l'expression directement prédiquée¹, car c'est une erreur. En effet, « le camus » n'est pas un nez concave, mais quelque chose – à savoir une

affection – du nez ; [5] de sorte qu'il n'y a rien d'absurde si l'on dit que le nez camus est un nez qui a une concavité du nez.

Solution des arguments qui font commettre un solécisme

Au sujet des solécismes, nous avons dit auparavant en fonction de quel facteur ils paraissent se produire. Comment il faut les résoudre, ce sera manifeste sur la base des arguments eux-mêmes ; car tous ceux que voici tendent à [10] l'établir : « Ce que (*ho*) tu dis avec vérité, est-ce (*touto*) véritablement aussi ? Mais tu dis que quelque chose est une pierre (*lithon*, accusatif) ; donc quelque chose est *lithon* (*une pierre*, accusatif au lieu du nominatif requis, *lithos*). » Bien plutôt, dire *lithon* (*une pierre*, accusatif) n'est pas dire *ho* (pronom relatif neutre), mais *hon* (pronom relatif masculin à l'accusatif), c'est-à-dire non pas *touto* (pronom démonstratif neutre), mais *touton* (pronom démonstratif masculin à l'accusatif). Alors, si quelqu'un demandait : « Est-ce que *touton* (*ce*, pronom démonstratif masculin à l'accusatif au lieu du nominatif requis *houtos*) que (*hon*, pronom relatif masculin à l'accusatif) tu dis avec vérité, est ? », il ne semblerait pas parler grec, de même que s'il demandait : « Est-ce que celui (*houtos*, nominatif masculin) *hên* (*que*, accusatif féminin au lieu de l'accusatif masculin requis) tu dis être, [15] est ? » Mais vouloir dire ainsi < en utilisant la forme flexionnelle neutre > du bois (*xulon*, mot neutre) ou tout ce qui ne signifie ni un féminin, ni un masculin ne fait aucune différence < au nominatif et à l'accusatif >, et c'est précisément pourquoi il ne se produit pas de solécisme : « Si ce (*touto*) que (*ho*) tu dis être est, et si tu dis que du bois (*xulon*) est, alors du bois (*xulon*) est. » Mais *ho lithos* (« la pierre ») et *houtos* (« celui-ci ») ont une dénomination de masculin. Et assurément, si quelqu'un demandait : « Est-ce que celui-ci (*houtos*) est celle-ci (*hautê*) ? » Puis, de nouveau : « Eh quoi ? celui-ci n'est-il pas [20] Coriscus ? » Puis s'il disait : « Donc celui-ci est celle-

ci » – il n'a pas déduit ce solécisme ! Pas même si « Coriscus » signifie ce que précisément signifie « celle-ci »¹, mais que le répondant n'a pas donné son accord ; mais il faut que cela fasse l'objet d'une question supplémentaire. Et si ce n'est pas le cas, et que, < par conséquent >, le répondant ne l'accorde pas, cela n'a pas été déduit, ni en réalité, ni relativement à celui qui a été questionné. D'une manière semblable, [25] il faut donc, dans ce cas-ci également, une question supplémentaire pour savoir si *ton lithon* (*la pierre*, à l'accusatif) signifie *houtos* (*ceci*, au nominatif masculin). Et si ce n'est pas le cas et que, < par conséquent >, cela n'est pas accordé, la conclusion ne doit pas être formulée ; mais elle paraît devoir l'être parce que la forme flexionnelle dissemblable du mot paraît semblable : « Est-il vrai de dire que ceci (*hautê*, nominatif féminin) est précisément ce que tu dis qu'il (*autên*, accusatif féminin) est ? Or tu dis que c'est un bouclier (*aspida*, nom féminin à l'accusatif) ; donc ceci (*hautê*) est *aspida* (*bouclier*, accusatif au lieu du nominatif requis *aspis*). » Bien plutôt, la conclusion n'est pas nécessaire, [30] s'il est vrai que *hautê* (*ceci*, nominatif féminin) ne signifie pas *aspida* (*bouclier*, à l'accusatif) mais *aspis* (au nominatif), tandis que *tautên* (*ceci*, démonstratif féminin à l'accusatif) signifie *aspida* (*bouclier*, à l'accusatif). Et il n'est pas nécessaire non plus, si celui-ci < *houtos*, nominatif masculin > est ce que tu dis que celui-ci (*touton*, accusatif masculin) est, et que tu dis qu'il est Cléon (*Kleôna*, accusatif), que donc celui-ci (*houtos*) soit Cléona (*Kleôna*, accusatif, au lieu du nominatif requis *Kleôn*). Car *houtos* (*celui-ci*, nominatif masculin) n'est pas *Kleôna* (*Kléona*, accusatif masculin). En effet, ce qui a été dit, c'est que *houtos* (*celui-ci*, au nominatif), non *touton* (*celui-ci*, à l'accusatif), est ce que je dis qu'il est. Car ce ne serait pas grec non plus si la question était ainsi formulée. « Est-ce que tu connais [35] ceci ? Or ceci est une pierre (*lithos*, nominatif) ; donc tu connais *lithos* (*une pierre*, nominatif au lieu de l'accusatif requis *lithon*). » Bien plutôt, « ceci » (*touto*, neutre) ne signifie pas la même chose dans « Est-ce que tu connais ceci (*touto*, accusatif neutre) ? » et dans « Ceci (*touto*, nominatif neutre) est une pierre », mais, dans le premier cas, il signifie *touton* (*ceci*, accusatif masculin), et dans le second cas, *houtos* (*ceci*, nominatif masculin). « Est-ce que tu connais ce (*touto*, accusatif neutre) dont (*hou*, génitif) tu as la connaissance ? Or tu as la connaissance d'une pierre (*lithou*, génitif) ; donc tu connais *lithou* (*d'une pierre*). » Bien plutôt, *hou* (*dont*, génitif) veut dire *lithou* (*d'une pierre*, génitif), [182b] tandis que *touto* (*ce*, accusatif neutre) veut dire *lithon* (*une pierre*, accusatif). Et il a été accordé que tu connais, non pas *toutou* (*de cela*, génitif), mais ce (*touto*, accusatif neutre) dont tu as la connaissance, de sorte que tu connais non pas *tou lithou* (*de la pierre*, génitif), mais *la pierre* (*ton lithon*, accusatif).

Il ressort donc clairement de ce qui a été dit que ce type d'arguments ne déduit pas de solécisme, mais paraît le faire, et aussi à cause de quoi il paraît le faire et [5] comment il faut leur faire face.

Difficulté variable de la résolution des arguments éristiques

Il faut bien se mettre dans l'esprit que parmi tous les arguments, pour certains il est facile, mais pour d'autres difficile d'observer en fonction de quel facteur et à quelle étape ils trompent celui qui les entend, même si ces arguments plus difficiles sont souvent les mêmes que les premiers. En effet, il faut que l'on appelle « le même argument » celui qui se produit en fonction du même facteur. [10] Or le même argument peut sembler aux uns tenir à l'expression, aux autres à l'accident, et à d'autres encore à autre chose, car, selon sa mise en contexte, chacun n'a pas la même évidence. Eh bien, de même que dans le cas de ceux qui tiennent à l'homonymie – et cela semble précisément être le mode de paralogisme le plus niais, certains [15] sont évidents même pour les premiers venus (et de fait, presque tous les calembours tiennent à l'expression, par exemple : « Un homme portait un char/un tabouret (*diphron*) au pied d'une échelle¹ », et « Où aller/ carguer (*stellesthai*) <la voile> ? À la vergue ». Et « Laquelle des deux vaches mettra bas avant/par-devant (*emprosthen*) ? – Aucune, mais les deux mettront bas par-derrière ». Et « Est-ce que <le vent> Borée est pur ? – Sûrement pas ! Car il a tué le mendiant [20] et l'ivrogne ». « Est-ce Évarque/Est-il bon gouvernant (*euarchos*) ? Sûrement pas : c'est Apollonide (= qui détruit) ! » Et il en va de même pour la plupart – ou peu s'en faut – des autres arguments qui tiennent à l'homonymie également) ; d'autres, en revanche, paraissent échapper même aux plus expérimentés (mais un signe qu'il s'agit bien d'arguments liés à l'homonymie c'est que souvent, ils disputent au sujet des mots, par exemple pour savoir si l'étant et l'un signifient la même chose de tout sujet [25] ou s'ils signifient chacun une chose

différente ; car l'étant et l'un semblent signifier la même chose à certains, mais d'autres résolvent l'argument de Zénon et de Parménide en affirmant que « l'un » et « l'étant » sont dits en plusieurs sens) ; – de même, donc, au sujet de l'accident et en ce qui concerne chacun des autres facteurs, certains arguments seront faciles à discerner, mais d'autres difficiles, [30] et saisir à quel genre ils appartiennent, tout comme savoir s'il y a eu réfutation ou non, n'offre pas la même facilité au sujet de tous.

Un argument incisif est celui qui met au plus haut point dans l'embarras, car il a le plus de mordant. Et cet embarras est double : il y a, d'une part, celui que l'on rencontre dans les arguments qui ont été construits de manière déductive, pour savoir laquelle des prémisses il faut détruire, et celui, d'autre part, que l'on rencontre [35] dans les arguments éristiques, pour savoir en quel sens a été formulée la proposition avancée. Aussi est-ce dans le cas d'arguments déductifs que ceux qui sont très incisifs font chercher davantage. Or on a affaire à un argument déductif très incisif si, à partir de propositions qui semblent vraies au plus haut point, il détruit une opinion qui fait au plus haut point autorité². En effet, tout en restant un, l'argument aura ses déductions toutes semblables, une fois la contradictoire changée en son opposée³ ; [183a] car c'est toujours à partir d'opinions qui font autorité qu'il détruira ou établira une opinion qui fait semblablement autorité, raison pour laquelle on se trouve nécessairement dans l'embarras. C'est donc ce type d'argument qui est au plus haut point incisif : celui qui met la conclusion sur un pied d'égalité avec les propositions demandées, et en second, celui qui fait une déduction à partir de prémisses toutes semblables ; [5] car celui-ci mettra semblablement dans l'embarras pour savoir laquelle des questions il faut détruire. Et c'est difficile, car il faut détruire une prémisse, c'est un fait, mais laquelle il faut détruire, on ne le voit pas clairement. – Et le plus incisif des arguments éristiques est d'abord celui à propos duquel on ne sait pas immédiatement et de façon claire s'il a été construit de manière déductive ou non, et <par conséquent> si la résolution tient au faux ou à une distinction⁴. Le second, parmi ceux qui restent, [10] est celui dont on sait clairement que sa résolution tient à une distinction ou à une destruction, sans que l'on voie de façon manifeste par laquelle des prémisses demandées passe sa résolution, qu'il s'agisse d'une destruction ou d'une distinction, mais on sait seulement que la résolution tient à la conclusion ou à l'une des questions.

Parfois, donc, l'argument qui n'a pas été construit de manière déductive est niais, [15] si les prémisses obtenues sont trop invraisemblables ou fausses. Mais parfois, il ne faut pas le mépriser. Car chaque fois qu'il manque une question qui a pour caractéristique

que l'argument porte sur elle et se construit au moyen d'elle, eh bien la déduction qui ne l'a pas prise en addition et qui n'a donc pas déduit la conclusion est niaise. Mais chaque fois qu'il manque une question qui a pour caractéristique d'être extérieure⁵, il n'est jamais facilement méprisable : c'est que [20] l'argument est convenable, mais que le questionneur n'a pas bien questionné.

Et de même qu'il est possible de résoudre la difficulté tantôt relativement à l'argument, tantôt relativement au questionneur et à sa façon de questionner, tantôt relativement à ni l'un ni l'autre, de même il est possible de questionner et de faire une déduction relativement à la thèse, relativement au répondant⁶, et relativement au temps⁷ [25] chaque fois que la résolution requiert plus de temps ou que la discussion relative à la résolution requiert le moment présent.

Conclusion générale

À partir de combien et de quels facteurs se produisent les paralogismes pour ceux qui prennent part à un échange dialectique, et comment nous montrerons que l'interlocuteur dit quelque chose de faux et lui ferons dire des paradoxes ; en outre à partir de quoi se produit la [30] déduction, comment il faut questionner et dans quel ordre poser les questions ; et encore à quoi sont utiles tous les arguments de ce type, et ce qui concerne toute réponse en général, mais aussi comment il faut résoudre les arguments et les déductions – sur chacune de ces questions, nous en avons assez dit. Il nous reste à [35] dire rapidement quelques mots pour rappeler notre projet initial, et à conclure notre propos.

Nous nous étions donc proposé, d'une part, de découvrir une certaine capacité d'argumenter de manière déductive sur tout sujet proposé à partir des attributs le plus admis possible, car c'est la tâche de la dialectique en soi et [183b] de la peirastique. Et, d'autre part, puisqu'on attend d'elle en plus, à cause de la nature voisine de la sophistique, que l'on puisse non seulement mettre à l'épreuve d'une façon dialectique, mais aussi en tant que l'on sait¹, pour cette raison donc, nous nous sommes donné pour tâche dans ce traité non seulement celle dont il a été question, à savoir [5] être capable de demander raison, mais aussi, quand nous soumettons un argument, de savoir comment défendre notre thèse de manière cohérente au moyen des opinions qui font le plus possible autorité. Nous en avons donné la cause, puisque c'est bien pour cette raison aussi que Socrate interrogeait mais ne répondait pas, car il avouait ne pas savoir. On a clarifié, dans ce qui précède, le nombre des buts et des éléments de cette capacité, [10] et quelles sources nous fourniront ces derniers en

abondance, et en outre comment il faut questionner et ordonner tout le questionnement, et ce qui concerne les réponses et les solutions relatives aux déductions. Et l'on a clarifié aussi toutes les autres choses qui relèvent de la même recherche sur les arguments. Outre cela, nous avons parlé en détail des paralogismes, comme nous l'avons [15] déjà dit précédemment.

Il est donc clair que le programme que nous nous étions proposé a été rempli de manière suffisante ; mais il ne faut pas que nous ait échappé le trait particulier de cette étude. En effet, parmi toutes les découvertes, certaines ont été reçues d'autrui après avoir été péniblement réalisées dans un premier temps, et elles ont progressé peu à peu par le fait de ceux à qui elles étaient transmises par la suite ; [20] en revanche, il est habituel que les découvertes qui en sont à leur tout début progressent d'abord finalement, mais ce faible progrès apporte certainement une contribution bien plus grande que le développement qu'on tirera d'elles plus tard. Car en toute chose, comme on dit, le début est assurément ce qu'il y a de plus important ; c'est pourquoi il est également ce qu'il y a de plus difficile. Car plus son potentiel est puissant, plus ses proportions sont réduites, et il est donc ce qu'il y a [25] de plus difficile à voir. Mais une fois qu'il a été découvert, il est plus facile d'ajouter et de développer le reste ; et c'est précisément ce qui s'est produit également en ce qui concerne les arguments rhétoriques et aussi presque tous les autres arts. Car ceux qui en ont découvert les principes ne les ont fait progresser qu'un petit peu en comparaison de ce qui serait leur stade achevé, alors que ceux qui sont aujourd'hui honorés, c'est [30] parce qu'ils ont reçu ces principes, comme par héritage, de nombreux précurseurs qui les avaient fait progresser peu à peu, qu'ils les ont développés de cette manière : Tisias² après les premiers, Thrasymaque³ après Tisias, après lui Théodore⁴, et beaucoup d'autres ont apporté à l'ensemble de nombreuses contributions ; c'est pourquoi il n'est nullement étonnant que cet art connaisse un certain épanouissement. Pour notre étude, en revanche, on ne peut pas dire qu'une partie [35] avait été préalablement achevée, tandis que l'autre non, mais absolument rien n'existait auparavant. Et en effet, la formation offerte par ceux qui se font payer pour servir leurs arguments éristiques était quelque chose de semblable à la pratique de Gorgias ; en effet, les uns enseignaient à apprendre par cœur des arguments rhétoriques, les autres des arguments sous forme de questions, dans lesquels les uns et les autres ont cru que tombaient le plus souvent [184a] les arguments de l'une et l'autre sorte. C'est pourquoi l'enseignement était rapide mais dépourvu de technique pour ceux qui le recevaient d'eux ; car ils supposaient qu'ils apportaient une formation en donnant non pas l'art, mais les produits de l'art, comme si quelqu'un déclarait transmettre

une science [5] pour ne pas souffrir des pieds, et ensuite n'enseignait pas l'art du cordonnier ni même où il serait possible de se procurer des ressources de ce genre, mais donnait de nombreux genres de sandales de toutes sortes ; car cet homme est venu prêter secours en tenant compte du besoin, mais il n'a pas transmis un art ! Et en ce qui concerne les arguments rhétoriques, il existait déjà de nombreuses traditions anciennes, [184b] alors que sur le fait de raisonner de manière déductive, nous n'avions absolument rien d'autre à citer auparavant, si ce n'est que nous avons cherché de manière empirique en nous donnant longtemps de la peine. Alors si, après examen, sachant que telles ont été les conditions de départ, notre recherche nous paraît avoir atteint un développement suffisant par rapport [5] aux autres études qui ont été développées à la suite d'une transmission, il ne resterait comme tâche pour nous tous, ou pour nos auditeurs qu'à faire preuve d'indulgence pour les omissions que présente notre recherche, et d'une grande reconnaissance pour ce qui a été découvert.

INTRODUCTION AUX TRAITÉS PHYSIQUES

Dans un passage du premier chapitre des *Parties des animaux*, Aristote se présente comme celui qui a restauré la « science de la nature » (physique), qui s'était d'abord identifiée avec la philosophie elle-même, avant d'être abandonnée « du temps de Socrate ». La physique est, pour Aristote, la science théorétique des êtres qui ont en eux-mêmes le principe de leur mouvement et de leur mise en repos. Certes, la physique n'est plus la science de toutes choses comme cela était le cas chez les premiers philosophes, appelés pour cela « physiciens » ou « physiologues ». Tout ce qui relève de l'action humaine, technique, mais aussi éthique et politique, et tout ce qui concerne la région supraphysique de l'être, celle du premier moteur immobile, ne dépend pas de la physique, du moins pas directement, car la nature est bien aussi le lieu dans lequel se déploient les activités des hommes et c'est dans la *Physique* qu'Aristote établit la nécessité d'un moteur immobile. L'univers d'Aristote est en effet un tout fini éternellement en changement, dans lequel tout mouvement est issu d'un mouvement antérieur, ou, pour le dire en termes plus aristotéliens, tout moteur est mû. Mais tout ce mouvement dépend d'un moteur initial qui, lui, n'est pas mû.

Au début des *Météorologiques*, Aristote donne la liste des domaines de la science physique, derrière laquelle nous lisons celle des traités correspondants du corpus aristotélien, donnée dans un ordre qui est à peu près celui des éditions modernes issues de l'organisation du corpus aristotélien par Andronicos de Rhodes.

Vient en premier lieu la *Physique* en huit livres, qui est une étude du mouvement en général. Même si Aristote reconnaît une priorité à la fois physique et logique au mouvement local (translation), la notion de mouvement (changement) concerne, outre le lieu, trois autres catégories : la quantité, la qualité et la substance, ce qui correspond, respectivement, à l'augmentation et la diminution, à l'altération, à la génération et la corruption. Même si elle n'a sans doute pas été écrite comme un traité au sens moderne du terme, la *Physique* n'en offre pas moins une structure cohérente et signifiante. Le livre I propose une

théorie générale du changement faisant appel à deux principes, la forme et la privation, qui ont un substrat matériel auquel elles peuvent appartenir tour à tour, lequel substrat est le troisième principe de la théorie aristotélicienne. Cette doctrine est introduite par un remarquable exposé doxographique des philosophies antérieures. Le livre II est celui où est définie la nature, comme principe interne de changement, et le « par nature ». Ainsi, se trouve dégagé l'espace théorique de la physique par rapport aux autres sciences théorétiques, notamment les mathématiques, et caractérisée la théorie aristotélicienne des causes. Le chapitre 3 de ce livre II donne une description générale des quatre causes (matérielle, formelle, efficiente et finale), tandis que les chapitres ultérieurs définissent à la fois comment les causes se combinent, les notions de hasard et de spontanéité, qui sont cruciales dans les théories causales concurrentes, notamment chez les atomistes, et les modalités de la présence de la finalité dans la nature. C'est dans le livre III que se trouve la fameuse définition du mouvement comme « l'entéléchie de l'étant en puissance en tant que tel », les quatre derniers chapitres étant consacrés à l'étude de l'infini, l'une des questions fondamentales de la physique antique. Le livre IV s'occupe de trois notions physiques essentielles, qui servent en quelque sorte de cadre à tout mouvement, le lieu, le vide et le temps. Avec le livre V commence l'étude du mouvement proprement dite, comment il commence, se déroule et finit, comment il se combine avec d'autres mouvements, de quoi il est constitué, dans quels cas on peut dire qu'il est un ou plusieurs. Sont particulièrement remarquables les livres VI, dans lequel Aristote propose une théorie du continu d'une hardiesse stupéfiante, et VIII qui aboutit à la démonstration de la nécessité d'un premier moteur qui n'est pas mû.

Le *Traité du ciel*, en quatre livres, se divise en deux parties bien distinctes. Les deux premiers livres peuvent être dits « cosmologiques », en ce qu'Aristote y expose sa conception d'un univers sphérique, fini, à l'extérieur duquel il n'y a rien, ni lieu, ni vide, éternellement globalement identique à lui-même, parfait. Aristote est le premier, et le dernier si l'on excepte ceux qui reprennent sa doctrine, cosmologiste de l'Antiquité, en ce sens qu'il disqualifie la question de l'origine de l'ordre des choses. Cet univers se présente sous l'aspect d'un ensemble de sphères concentriques, avec comme centre commun celui de la Terre, laquelle est immobile au centre de l'univers. Les étoiles sont fixées sur la dernière sphère de l'univers, dite « sphère des fixes », qui accomplit une révolution complète d'est en ouest en vingt-quatre heures, alors que le mouvement de chaque planète est la résultante des mouvements de sphères concentriques, mais d'axes de rotation différents, système conçu par Eudoxe et amélioré par Callippe, destiné à rendre compte

des irrégularités dans la rotation des planètes en ne faisant appel qu'à cette ligne parfaite qu'est le cercle (ou son équivalent tridimensionnel, la sphère). La Lune est la planète la plus proche de nous et son orbite divise l'univers en deux régions bien distinctes : celle qui est entre cette orbite et la sphère des fixes est composée d'une substance spéciale, l'éther, qui s'ajoute aux quatre éléments du monde sublunaire et qui est appelée, pour cette raison, « quintessence ». La seule propriété de ce corps, dont Aristote ne parle que dans le *Traité du ciel*, est de se mouvoir en cercle. Au-dessous de l'orbite de la Lune, se trouve la région que nous habitons, qui est certes le théâtre d'une régularité des phénomènes qui s'y trouvent, mais qui est loin de la régularité des mouvements célestes. Les corps y sont composés des quatre éléments qu'Aristote a repris à Empédocle : la terre, l'eau, l'air et le feu.

Les deux derniers livres du *Traité du ciel* et le traité *De la génération et la corruption* en deux livres s'occupent des éléments sublunaires. Le *Traité du ciel* insiste surtout sur leurs mouvements en posant pour la terre une pesanteur absolue et pour le feu une légèreté absolue, ce qui fait que les composés de feu ont une tendance naturelle à se porter vers le haut, et les composés de terre une tendance à se porter vers le centre de la Terre, ce qu'Aristote appelle leur « lieu naturel ». Le traité *De la génération et la corruption* décrit principalement les transformations réciproques des éléments sublunaires les uns dans les autres. Le détail de la doctrine est difficile, notamment du fait qu'Aristote accorde une dignité plus grande à certains éléments (qui sont plus « formels » que les autres), mais le mécanisme général est clair. Chaque élément est composé de deux qualités élémentaires, le feu étant chaud et sec, l'air chaud et humide, l'eau froide et humide, la terre froide et sèche, lesquelles qualités peuvent s'échanger, quand, par exemple, l'échauffement fait passer du froid au chaud. Ainsi Aristote explique-t-il les transformations du monde physique sans qu'il y ait création d'être à partir du néant ou absorption d'être dans le néant. Quand il se sert de ce modèle pour rendre compte dans différentes modifications intervenant dans le monde matériel – génération et corruption, augmentation, altération, mélange –, il faut comprendre que ce sont les processus vitaux qu'Aristote a en vue, même si l'explication peut être extrapolée aux corps inertes. Par le biais de sa doctrine des transformations élémentaires, Aristote entend traiter deux questions fondamentales, sur lesquelles ses prédécesseurs en physique se sont penchés. D'abord le passage des éléments aux parties homéomères par la transformation des aliments en chair, os, etc., ensuite la génération et la disparition continues des êtres.

Les *Météorologiques* s'occupent notamment des « météores », c'est-à-dire, au sens étymologique, des choses d'en haut, mais qui sont

cantonnées dans la région sublunaire. Ainsi en est-il de la pluie, la grêle, la rosée, l'arc-en-ciel, les comètes, la voie lactée, les étoiles filantes, tous phénomènes qu'Aristote situe près de la Terre. Mais il est aussi question des mers et de leurs mouvements, des fleuves, des vents, des tremblements de terre et de quelques autres phénomènes. Il est aussi traité des minéraux et des métaux. Il est remarquable qu'Aristote entende à la fois tenir compte de la relative irrégularité de tels phénomènes, dont plusieurs sont souvent donnés comme exemples d'« accidents », et en fournir des explications causales universellement valables. Le livre IV et dernier du traité, dont l'authenticité a parfois été mise en doute, est l'un des plus riches et des plus étranges du corpus aristotélicien. Il s'agit d'une sorte de traité de chimie qui décrit les transformations des corps par le biais de processus comme la coction, la dessiccation, la liquéfaction, la dissolution, la fusion, etc. Ces processus ont comme facteurs les qualités élémentaires, le chaud et le froid (qualités actives) et le sec et l'humide (qualités passives).

Ces fondements étant posés, la partie la plus importante de la science naturelle est encore à venir. Il s'agit de l'étude des vivants, animaux et plantes. Un être vivant est en effet pour Aristote l'exemple le plus complet d'étant naturel, puisque non seulement il possède en lui-même les principes de ses changements, mais il se distingue de son milieu en étant porteur de sens. Le vivant fait, en effet, concourir la matière qui le compose à un but qui n'est pas celui de cette matière en tant que telle, mais qui est la survie éternelle de chaque espèce. En guise de préfaces au corpus zoologique, qui fera l'objet d'une notice propre, on trouve deux traités, *De l'âme* et ce que l'on appelle les *Petits traités d'histoire naturelle*.

Le traité *De l'âme* en trois livres est, en fait, une sorte d'introduction à l'étude du vivant. Après une doxographie critique, particulièrement précieuse pour nous, dans le livre I, Aristote définit l'âme comme l'acte d'un corps organisé qui peut être vivant. Tout corps organisé n'a pas, en effet, la possibilité d'être vivant. Privé de cet acte de vivre, le corps en question est mort. L'âme est donc vraiment ce qui fait qu'un vivant est ce qu'il est, c'est pourquoi Aristote, dans des formulations qui nous paraissent étranges, assimile parfois l'âme d'un vivant à sa définition ou à son *logos*.

Or vivre c'est d'abord être capable de maintenir son organisme en état de fonctionner, assurer sa propre croissance et se reproduire. Ces fonctions relèvent, pour Aristote, d'une seule et même « puissance » que tous les vivants possèdent, puissance qu'il dit « nutritive ». Les animaux sont des vivants qui sont doués en outre d'une puissance « perceptive », c'est-à-dire capable de distinguer (discriminer) dans les objets du monde extérieur ce qui est pourvu d'une valeur vitale,

principalement l'agréable et le douloureux. Parmi les animaux certains possèdent aussi une puissance dite « motrice » qui leur permet de rechercher ce que leur faculté perceptive leur a indiqué comme intéressant et de fuir ce qu'elle leur a montré comme mauvais. Le degré le plus bas de cette faculté motrice réside dans le fait de se déplacer dans l'espace pour, par exemple, aller saisir une proie, alors que les formes les plus développées de cette faculté ont à voir avec la machinerie complexe du désir. Pour Aristote, en effet, la seule connaissance de ce qui est bon et mauvais ne suffit pas pour mettre l'animal en branle.

Ces animaux supérieurs que sont les êtres humains possèdent en outre ce qu'Aristote appelle parfois une « âme noétique », ainsi que des fonctions comme la *phantasia*, mot généralement traduit par « imagination », certains autres animaux possédant aussi cette dernière faculté mais à un degré moindre. Les livres II et III contiennent une étude détaillée de chaque sens, du sens commun, ce sens localisé dans la région du cœur qui accompagne les autres perceptions en les comparant et en percevant des réalités comme le mouvement ou la forme, et des textes particulièrement difficiles sur les relations entre l'intellect et les intelligibles. Peu de passages auront été aussi commentés, notamment durant le Moyen Âge.

Les *Petits traités d'histoire naturelle* rassemblent des études dont les objets apparaissent assez clairement dans leurs titres : *Du sens et des sensibles*, *De la mémoire et de la réminiscence*, *Du sommeil et de la veille*, *Des rêves*, *De la divination dans le sommeil*, *De la longévité et de la brièveté de la vie*, *De la jeunesse et de la vieillesse*, *de la vie et de la mort*, *de la respiration*.

Physique

LIVRE I

Chapitre 1

La recherche des principes

[184a10] Puisque connaître en possédant la science résulte, dans toutes les recherches dans lesquelles il y a des principes, des causes ou des éléments, du fait que l'on a un savoir de ces principes, causes ou éléments (en effet, nous pensons savoir chaque chose quand nous avons pris connaissance de ses causes premières, ses principes premiers et jusqu'aux éléments), il est évident que pour la science portant sur la nature aussi **[15]** il faut s'efforcer de déterminer d'abord ce qui concerne les principes.

Mais le chemin naturel va de ce qui est plus connu et plus clair pour nous à ce qui est plus clair et plus connu par nature ; en effet, ce ne sont pas les mêmes choses qui sont connues pour nous et absolument. C'est pourquoi il est nécessaire de progresser de cette manière : de ce qui est plus obscur **[20]** par nature mais plus clair pour nous vers ce qui est plus clair et plus connu par nature. Mais ce qui est d'abord évident et clair pour nous ce sont plutôt les ensembles confus ; mais ensuite, à partir de ceux-ci, deviennent connus, pour qui les divise, leurs éléments et leurs principes. C'est pourquoi il faut aller des universels aux particuliers, car la totalité **[25]** est plus connue selon la sensation, et l'universel est une certaine totalité ; en effet, l'universel comprend plusieurs choses comme parties. **[184b10]** Mais, d'une certaine manière, c'est la même chose que subissent aussi les noms par rapport à la définition. En effet, c'est une certaine totalité qu'ils signifient, et de manière indéterminée, par exemple le cercle, alors que sa définition divise en ses composantes particulières. Et les enfants supposent d'abord que tous les hommes sont des pères et toutes les femmes des mères, mais ensuite ils opèrent des distinctions dans chacun des deux groupes.

Chapitre 2

Doctrines possibles à propos des principes ; exemples historiques

[15] Mais il est nécessaire qu'il y ait ou bien un seul principe ou bien plusieurs, et s'il n'y en a qu'un, ou bien qu'il soit immobile, comme le disent Parménide et Mélissos, ou bien qu'il soit mû, comme le disent les physiciens, certains disant que le premier principe c'est l'air, d'autres que c'est l'eau. Mais s'ils sont plusieurs il est nécessaire qu'ils soient en nombre fini ou infini. Mais s'ils sont en nombre fini et plus qu'un, il est nécessaire qu'ils soient deux, trois, [20] quatre ou quelque autre nombre, et s'ils sont infinis en nombre, il est nécessaire qu'ils soient, comme pour Démocrite, un selon le genre, mais différents selon la configuration ou du moins selon l'espèce, ou qu'ils soient aussi contraires. Mais ceux qui recherchent combien sont les étants font aussi une recherche comparable. En effet, les origines des étants, ils recherchent en premier si elles sont une ou plusieurs, et si elles sont plusieurs, si elles sont en nombre fini ou infini, de sorte qu'ils [25] se demandent si le principe et l'élément sont un ou plusieurs.

Critique des éléates

Or examiner si l'étant est un et immobile, ce n'est pas examiner la nature. [185a] De même, en effet, que le géomètre n'a lui non plus aucun argument contre celui qui supprime les principes de la géométrie – mais cela est l'affaire d'une autre science ou du moins d'une science commune à toutes –, de même en est-il pour celui qui s'occupe des principes. En effet, il n'y a plus de principe si la réalité n'est qu'une seule chose et une de cette manière. En effet, le principe est principe d'une ou de [5] plusieurs choses.

En réalité, examiner si l'étant est un de cette manière est comparable au fait d'argumenter contre n'importe quelle autre thèse de ceux qui parlent pour parler (par exemple la thèse héraclitéenne, ou si on soutenait que l'étant est un homme unique), ou au fait de résoudre une argumentation éristique, ce qu'offrent précisément les deux raisonnements, celui de Mélissos et celui de Parménide. En effet, à la fois ils prennent de fausses [10] prémisses et leurs raisonnements sont invalides. Mais le raisonnement de Mélissos est plus grossier et ne présente pas de difficulté, et une fois qu'on y a reconnu une absurdité, le reste de la réfutation s'ensuit : ce n'est pas difficile.

Quant à nous, posons que des choses qui sont par nature, soit toutes, soit certaines d'entre elles sont mues : c'est clair par l'induction. Mais en même temps il ne convient pas de tout réfuter, [15] mais seulement tout ce qu'on démontre faussement à partir des principes, sinon cela ne convient pas, par exemple c'est l'affaire du géomètre de réfuter la quadrature par les segments, alors que ce n'est pas l'affaire du géomètre de réfuter celle d'Antiphon. Néanmoins, puisqu'il se trouve qu'ils parlent de la nature, alors que les difficultés qu'ils abordent ne sont pas physiques¹, c'est peut-être une bonne chose que de [20] débattre un peu à leur propos ; en effet cet examen a un intérêt philosophique.

Réfutation de la thèse éléatique « tout est un », à partir des différents sens de l'être

Mais le point de départ le plus approprié de tous, c'est de voir, puisque l'étant se dit de plusieurs manières, ce que veulent dire ceux qui disent que toutes les choses sont une : est-ce qu'ils veulent dire que toutes les choses sont substance, ou des quantités, des qualités, et, nouvelle question, est-ce que toutes choses sont une substance unique, comme l'est un homme unique, ou un cheval unique, ou une âme [25] unique, ou sont-elles une qualité unique, comme l'est blanc ou chaud ou l'une des choses de cette sorte ? Toutes ces thèses, en effet, diffèrent beaucoup entre elles et sont impossibles à soutenir.

En effet, d'un côté, s'il y a substance, qualité et quantité, qu'elles existent séparément les unes des autres ou non, les étants sont multiples. Mais, d'un autre côté, si toutes choses sont soit qualité soit quantité, que la substance existe [30] ou n'existe pas, c'est étrange, s'il faut appeler étrange l'impossible. En effet, rien d'autre n'est séparé que la substance ; car tout se dit d'un substrat qui est la substance. Mais Mélissos affirme que l'étant est infini. Donc l'étant est une certaine quantité. En effet, l'infini appartient à la quantité, or il n'est

pas possible qu'une substance ou une qualité ou une affection [185b] soit infinie sinon par accident s'il lui arrive d'être en même temps d'une certaine quantité. En effet, la définition de l'infini a en plus recours à la quantité, et non pas à la substance ou à la qualité. Donc si, d'une part, l'étant est à la fois substance et quantité, il est deux et non pas un ; si, d'autre part, il n'est que substance, [5] il n'est pas infini, et il n'aura aucune grandeur, car s'il en avait une il serait une certaine quantité.

Réfutation de la thèse à partir des différents sens de l'un

De plus, puisque l'un se dit de plusieurs manières tout comme l'étant, il faut examiner de quelle manière ils entendent que le tout est un. Or on appelle un soit le continu, soit l'indivisible, soit les choses dont la formule de l'être essentiel est la même et unique, comme jus de la treille et vin.

Si donc c'est [10] le continu, l'étant est multiple. En effet, le continu est divisible indéfiniment. Mais il y a une difficulté à propos de la partie et de la totalité, qui n'est sans doute pas relative au propos présent mais qui vaut en elle-même : est-ce que la partie et la totalité sont une ou multiples, et comment sont-elles une ou multiples, et si elles sont multiples, comment sont-elles multiples ? Et à propos des parties qui ne sont pas continues [15] la difficulté est aussi que, si chacune de ces parties est une avec la totalité en tant qu'elle est indivisible, elles le seront aussi les unes par rapport aux autres.

Mais si c'est l'un comme indivisible, il n'aura en rien ni quantité ni qualité, et par conséquent l'étant ne sera ni infini comme le dit Mélissos, ni non plus fini comme le dit Parménide. Car c'est la limite qui est indivisible, non le fini.

Mais si [20] tous les étants sont un par la définition, comme « pardessus » et « manteau », on se trouvera tenir le langage d'Héraclite ; ce sera en effet la même chose que l'être du bien et l'être du mal, et l'être du bien et du non-bien (de sorte que la même chose sera bonne et non bonne, que la même chose sera un homme et un cheval, et l'argumentation ne portera pas sur l'être-un des étants, mais sur leur [25] être-rien), et ce sera la même chose d'avoir telle qualité et d'avoir telle quantité.

« Les Anciens qui viennent ensuite »

Mais les Anciens qui viennent ensuite se sont eux aussi donné beaucoup de mal pour ne pas aboutir à ce que l'un et le multiple soient identiques. C'est pourquoi les uns ont supprimé « est », comme Lycophron, alors que les autres changeaient l'expression : ils ne disaient pas l'homme est blanc, mais l'homme a blanchi, ni qu'il est [30] marchant mais qu'il marche, pour ne pas faire l'un multiple en rajoutant le « est », comme si l'un ou l'étant ne se disaient que d'une seule façon. Mais les étants sont multiples soit par la définition (par exemple l'être du blanc est différent de l'être du cultivé, mais c'est une même chose qui est les deux ; donc l'un est multiple), soit par la division, à la façon de la totalité et des parties. Mais, à ce point-là, [186a] ils ne pouvaient plus progresser, et devaient admettre que l'un est multiple, comme s'il n'était pas possible que la même chose soit une et multiple, sans que les opposés le soient ; car il y a l'un en puissance et l'un en entéléchie.

Chapitre 3

Réfutation des différentes doctrines éléatiques

À ceux, donc, qui s'opposent à cette manière de voir il semble impossible [5] que les étants soient un, et les prémisses des preuves des éléates ne sont pas difficiles à réfuter. Tous les deux, Mélissos et Parménide, en effet, font des syllogismes éristiques ; en effet, à la fois ils prennent de fausses prémisses et leurs raisonnements ne sont pas concluants. Mais le raisonnement de Mélissos est plus grossier et ne présente pas de difficulté, et une fois qu'on y a mis en évidence une absurdité, [10] le reste de la réfutation s'ensuit : ce n'est pas difficile.

Contre Mélissos

Que Mélissos, donc, fasse des paralogismes, c'est évident ; en effet, il croit avoir établi que si tout ce qui a été engendré a une origine, ce qui n'a pas été engendré n'en a pas.

Ensuite il est même étrange de croire que dans tous les cas il y a une origine pour la chose qui a été engendrée, et non pas pour le temps, et cela non seulement dans le cas de la génération [15] absolue mais aussi dans celui de l'altération, comme s'il n'y avait pas de changement tout d'un bloc.

Ensuite pourquoi l'étant est-il immobile parce qu'il est un ? Car comme la partie qui est une – cette eau-ci – se meut en elle-même, pourquoi le tout ne le fait-il pas aussi ? Ensuite pourquoi n'y aurait-il pas d'altération de l'étant ?

De toute façon il n'est pas non plus possible qu'il ait une unité selon la forme, il ne peut avoir d'unité que selon le constituant [20] (et c'est bien de cette manière que même certains physiciens entendent l'un, et pas de l'autre manière). En effet, un homme est différent d'un cheval par la forme, et les contraires le sont aussi l'un de l'autre.

Contre Parménide

Contre Parménide, c'est aussi le même genre d'arguments, même s'il en est d'autres qui lui sont particuliers. Et la solution <des problèmes qu'il soulève se fait en montrant> d'une part que ses prémisses sont fausses, d'autre part que sa conclusion n'est pas valide. Ses prémisses sont fausses du fait [25] qu'il postule que l'étant se dit absolument, alors qu'il se dit de plusieurs manières. Sa conclusion n'est pas valide parce que si l'on postulait qu'il n'existe que les choses blanches – en admettant que le blanc ait une seule signification – il n'en resterait pas moins que les choses blanches seraient multiples et non pas une. En effet, le blanc ne sera un ni par continuité ni par la définition. En effet, autre sera l'être du blanc et autre l'être de ce qui l'a reçu. Et il n'y aura [30] rien non plus de séparé à côté du blanc ; en effet, ce n'est pas en tant que séparés mais par leur être que le blanc et ce à quoi il appartient diffèrent. Mais Parménide ne le voyait pas encore.

Il est alors nécessaire d'admettre non seulement que l'étant signifie une chose unique, quelle que soit la chose dont il est prédiqué, mais signifie aussi l'étant essentiel et l'un essentiel. L'accident, en effet, se dit d'un certain substrat, [35] de sorte que ce à quoi est attribué l'étant n'existera pas, car il sera différent [186b] de l'étant. Il y aura donc un certain non-étant. Donc l'étant essentiel n'appartiendra pas à autre chose. En effet, il ne sera pas possible que cette autre chose soit un étant quelconque, à moins que l'étant n'ait plusieurs significations, de sorte que chacune soit quelque chose. Or l'hypothèse était que l'étant n'a qu'une seule signification.

Si donc l'étant essentiel ne peut être attribué à rien [5] sinon au sujet dont il a été question plus haut, pourquoi l'étant essentiel signifie-t-il l'étant plutôt que le non-étant ? Si, en effet, l'étant essentiel est la même chose que le blanc, et que l'être du blanc n'est pas l'étant essentiel (en effet, il n'est pas possible que l'étant lui soit attribué, car rien n'est étant qui ne soit pas l'étant essentiel), alors le blanc sera un non-étant. Et non pas à la manière d'un non-étant déterminé, mais un non-étant absolument. [10] Donc l'étant essentiel sera un non-étant. Car il était vrai de dire qu'il était blanc, mais nous avons dit que cela signifiait un non-étant. De sorte que le blanc aussi signifie l'étant essentiel ; mais alors l'étant a plusieurs significations. Dans ces conditions, l'étant n'aura pas non plus de grandeur, puisque l'étant est étant essentiel ; en effet, l'être de chacune de ses deux parties serait différent.

Que l'étant essentiel se divise en un autre étant essentiel, [15] c'est aussi manifeste dans la définition ; par exemple, si l'homme est l'étant essentiel, il est nécessaire que l'animal et le bipède soient aussi un certain étant essentiel. Car s'ils ne sont pas un certain étant essentiel,

ils seront des accidents, soit de l'homme soit d'un autre substrat. Mais c'est impossible. En effet, on appelle accident soit ce qui peut appartenir ou ne pas [20] appartenir à un substrat, soit ce à la définition de quoi appartient ce à quoi il est attribué, [soit ce à quoi la définition de ce à quoi il est attribué appartient] (par exemple le fait d'être assis est accident séparable, alors qu'au camus appartient la définition du nez duquel nous disons que le camus est accident). De plus, pour toutes les choses qui sont contenues dans le discours définitoire ou dont il est constitué, [25] la définition de la totalité n'entre pas dans leur définition, par exemple dans la définition de la bipédie n'entre pas la définition de l'homme, ou dans celle du blanc la définition de l'homme blanc. Or s'il en est ainsi et si bipède est accident de l'homme, il est nécessaire que le bipède soit séparable, de sorte qu'il serait possible que l'homme ne soit pas bipède, ou que dans la définition du bipède [30] soit contenue la définition de l'homme. Mais c'est impossible, car celui-là entre dans la définition de celui-ci. Si, en revanche, le bipède et l'animal sont des accidents d'autre chose que l'homme, et qu'aucun des deux n'est l'étant essentiel, l'homme lui aussi serait l'un des accidents d'autre chose. Mais posons que l'étant essentiel n'est l'accident de rien d'autre, et que quand deux choses, ensemble ou séparément, [35] sont dites de quelque chose, l'ensemble qu'elles constituent se dit aussi de ce quelque chose ; il en découle que l'univers sera constitué d'indivisibles.

Contre ceux qui ont accepté des thèses éléatiques

[187a] Certains ont cédé à ces deux arguments : au premier selon lequel toutes choses sont une si l'étant signifie une seule chose, ils accordèrent que le non-étant existe ; au second fondé sur la dichotomie, en imaginant des grandeurs indivisibles. Et il est manifeste aussi qu'il n'est pas vrai que, si l'étant signifie une seule chose et qu'il n'est pas possible que [5] les contradictoires coexistent, il n'y aura aucun non-étant. En effet, rien n'empêche que le non-étant existe non pas absolument, mais qu'il soit un non-étant déterminé. En réalité, dire que s'il n'y a rien d'autre à part l'étant lui-même tout sera un, c'est étrange. Car est-ce qu'on comprend l'étant lui-même autrement que comme le fait d'être un étant essentiel particulier ? Mais si c'est le cas, rien n'empêche pourtant que les étants soient multiples, [10] comme on l'a dit.

Qu'il soit donc impossible que l'étant soit un de cette manière, c'est clair.

Chapitre 4

Les doctrines des physiciens sont de deux sortes

Quant aux physiciens, ils ont deux façons d'argumenter.

Les uns, en effet, ayant fait de l'étant un corps unique qui est le substrat – soit l'un des trois éléments, soit un autre qui est plus dense que le feu et plus subtil que l'air –, [15] engendrent les autres choses par condensation et raréfaction, les faisant multiples (mais ce sont là des contraires, et, en termes généraux, ils sont excès et défaut, comme le sont, aux dires de Platon, le grand et le petit, à ceci près que celui-ci en fait une matière et fait de l'un la forme, alors que pour ceux-là l'un c'est le substrat, matière, et les contraires ce sont les différences [20] et les formes).

Selon les autres, les contrariétés qui étaient contenues dans l'un en sont extraites par différenciation, comme le dit Anaximandre et tous ceux qui disent que les étants sont un et multiples comme Empédocle et Anaxagore ; eux aussi, en effet, font s'extraire par différenciation les autres choses du mélange. Mais ils diffèrent l'un de l'autre du fait que le premier donne ce processus comme périodique, alors que pour l'autre cela n'arrive [25] qu'une seule fois ; de plus, pour l'un les homéomères et les contraires sont en nombre infini, alors que pour l'autre il y a seulement ce qu'on appelle les éléments.

Critique d'Anaxagore

Il semble qu'Anaxagore ait pensé qu'ils sont ainsi infinis parce qu'il tenait pour vraie l'opinion commune des physiciens selon laquelle rien ne naît du non-étant (c'est pourquoi, en effet, ils s'expriment ainsi : « tout était ensemble », [30] et que lui a posé que, pour une chose de telle ou telle sorte, naître c'est subir une altération, alors que les autres parlent d'assemblage et de dissolution). Il a aussi pris cette position du

fait que les contraires naissent les uns des autres, et que donc ils sont déjà présents. Si, en effet, d'une part tout ce qui vient à l'être vient nécessairement soit d'étants soit de non-étants, et que d'autre part parmi ces possibilités venir du non-étant est impossible (car absolument [35] tous ceux qui ont traité de la nature sont d'accord avec cette opinion), les Anaxagoréens pensèrent dès lors que c'était l'autre possibilité qui s'ensuivait nécessairement, à savoir que les choses viennent à l'être à partir d'étants et de choses qui y sont comprises, mais d'étants imperceptibles pour nous du fait de la petitesse de leur masse. [187b] Voilà pourquoi ils disent que tout est mélangé à tout, parce qu'ils considéraient que tout venait de tout mais que les choses apparaissent différentes et reçoivent des appellations différentes les unes des autres à partir de ce qui est prépondérant numériquement dans le mélange des composantes infinies, [5] et qu'il n'y a pas de totalité qui soit purement blanche, noire, douce, chair ou os, mais que ce que chaque chose contient le plus, c'est cela que l'on croit être la nature de la chose.

Or, si l'infini en tant qu'infini est inconnaissable, l'infini selon le nombre et la grandeur est un certain quantifiable inconnaissable, et l'infini selon la forme est un certain qualifiable inconnaissable. [10] Mais les principes étant infinis à la fois en nombre et par la forme, il est impossible de connaître ce qui en est issu. En effet, voici comment nous supposons connaître le composé : c'est lorsque nous savons la nature et le nombre de ses constituants.

De plus, si une chose dont la partie peut avoir n'importe quelle grandeur ou n'importe quelle petitesse le peut nécessairement elle aussi [15] (je parle d'une des parties qui est une subdivision de la totalité parce qu'elle en est un constituant), si, par ailleurs, il est impossible qu'un animal ou une plante ait n'importe quelle grandeur ou petitesse, il est manifeste qu'aucune de ses parties ne peut non plus <être de n'importe quelle taille> ; car il en irait de même de la totalité. Or la chair, l'os et les choses de ce genre sont des parties de l'animal, et les fruits sont des parties des plantes. [20] Il est donc évidemment impossible que chair, os ou quelque chose de cette sorte soit de n'importe quelle taille dans le sens du plus ou dans le sens du moins.

De plus, si de telles choses sont toutes inhérentes les unes aux autres, et qu'elles ne viennent pas à l'être mais sont extraites par différenciation parce qu'elles étaient là, et que d'autre part on les appelle selon ce qui est prédominant dans leur composition, et que, par ailleurs n'importe quoi vient de n'importe quoi (par exemple l'eau est extraite par différenciation de la chair [25] et la chair de l'eau), et que tout corps fini est épuisé par la soustraction <répétée> d'un corps fini, il n'est manifestement pas possible que chaque chose soit

dans chaque chose. En effet, si de la chair est extraite de l'eau, et si de nouveau une autre partie de chair est engendrée du reste d'eau par séparation, même si la partie ainsi extraite est toujours plus petite, [30] néanmoins sa grandeur ne descendra pas en dessous d'une certaine petitesse. De sorte que si l'extraction s'arrête, tout ne sera pas en tout (car dans le reste de l'eau il n'y aura pas de chair), mais si elle ne s'arrête pas et qu'il y a toujours retranchement, il y aura dans une grandeur finie un nombre infini de parties finies égales. Mais c'est impossible.

[35] En outre, si, d'une part, tout corps devient nécessairement plus petit quand on en a soustrait quelque chose, et que, d'autre part, la quantité de chair est limitée en grandeur ou en petitesse, manifestement aucun [188a] corps ne pourra être extrait de la plus petite partie de chair. En effet, il sera moindre que le minimum. De plus, dans les corps infinis seraient déjà contenus une chair, un sang, un cerveau infinis, pourtant non séparés les uns des autres, mais n'en existant pas moins, et chacun étant infini. [5] Mais c'est déraisonnable.

Sur le fait que la séparation ne sera jamais achevée, il a raison, mais sans savoir pourquoi. En effet, les affections ne sont pas séparables. Donc si les couleurs et les dispositions sont mélangées, si elles venaient à être séparées on aurait quelque chose de blanc ou de sain qui ne serait pas quelque chose d'autre, c'est-à-dire qui ne serait pas attribué à un substrat. De sorte qu'il est étrange cet Esprit qui recherche l'impossible, puisqu'il [10] veut, d'une part, séparer, mais que, d'autre part, cela est impossible tant du point de vue de la quantité que de celui de la qualité, du point de vue de la quantité parce qu'il n'existe pas de grandeur minimale, du point de vue de la qualité parce que les affections ne sont pas séparables.

D'autre part, il a une conception erronée de la genèse des choses de même espèce. Car il y a une façon pour la glaise de se diviser en glaise, et une façon de [15] ne pas le faire. Et ce n'est pas de la même façon que les briques viennent de la maison et la maison des briques, et que l'eau et l'air existent et viennent à l'être l'un à partir de l'autre.

Et il est meilleur de prendre des principes moins nombreux, c'est-à-dire en nombre fini, comme le fait Empédocle.

Chapitre 5

Les principes sont contraires

Tous, en fait, posent des contraires comme principes, aussi bien ceux qui disent que [20] le tout est un et qu'il n'est pas mû (en effet, même Parménide pose le chaud et le froid comme principes, mais il les nomme feu et terre), que ceux qui ont recours au rare et au dense, et que Démocrite qui recourt au plein et au vide, dont il dit du premier qu'il est comme étant et du second comme non-étant ; de plus il recourt à la position, la configuration et l'ordre, mais ce sont là des genres incluant des contraires : pour la position [25] le haut et le bas, l'avant et l'arrière, pour la configuration l'angle et ce qui n'a pas d'angle, le droit et la courbe. Que tous donc posent que les principes sont d'une certaine manière des contraires, c'est clair.

Et c'est logique. Il faut en effet que les principes ne soient issus ni les uns des autres, ni d'autres choses, et que tout soit issu d'eux. Or tel est le cas des contraires premiers : du fait qu'ils sont premiers ils ne sont pas issus d'autres choses, [30] du fait qu'ils sont contraires ils ne sont pas issus les uns des autres.

Mais il faut aussi examiner, du côté du raisonnement, de quoi cela résulte. Il faut donc d'abord comprendre que parmi tous les étants aucun, par nature, ni ne fait n'importe quoi, ni ne subit n'importe quoi du fait de n'importe quoi, pas plus que n'importe lequel vient de n'importe quel autre, à moins qu'on ne l'entende par accident. [35] Comment, en effet, du blanc viendrait-il du cultivé, sauf si le cultivé coïncide avec le non-blanc ou le noir ? Mais blanc vient de non-blanc, et pas de tout non-blanc [188b] mais du noir ou d'un des intermédiaires entre blanc et noir, et cultivé vient de non-cultivé, à ceci près qu'il ne vient pas de tout non-cultivé mais de l'inculte ou d'un état intermédiaire entre les deux s'il en existe. Et bien sûr la corruption ne mène pas non plus à titre premier à n'importe quoi, par exemple le blanc ne se corrompt pas en cultivé, si ce n'est parfois par

[5] accident, mais en non-blanc, et pas en n'importe lequel mais en noir ou en un intermédiaire. De la même manière aussi le cultivé se corrompt en non-cultivé, et pas en n'importe lequel, mais dans l'inculte ou dans un intermédiaire entre eux s'il en existe un.

Or il en est aussi de même dans les autres cas, puisque ceux des étants qui ne sont pas simples mais [10] composés sont aussi soumis à la même règle. Mais du fait que les dispositions opposées n'ont pas reçu de nom, on ne s'aperçoit pas que la chose se produit. Il est en effet nécessaire que toute chose harmonisée vienne de ce qui est désharmonisé et ce qui est désharmonisé de ce qui est harmonisé, et ce qui est harmonisé se corrompt en dysharmonie, et non pas n'importe laquelle, mais celle qui [15] est opposée. Mais il n'y a pas de différence entre parler d'harmonie, d'ordre ou de composition, car il est manifeste que la même règle s'applique. Et il est vrai qu'une maison aussi, une statue et quoi que ce soit d'autre viennent à l'être de la même manière. En effet, la maison vient à l'être à partir du fait pour telles choses de ne pas être composées mais séparées de telle manière, et la statue et toute chose qui est mise en forme viennent [20] d'une absence de forme. Et chacune de ces choses est soit un certain ordre soit une certaine composition.

Maintenant, si cela est vrai, pour tout ce qui vient à l'être et qui se corrompt, le premier vient à l'être à partir de contraires ou d'intermédiaires, le second se corrompt en contraires ou en intermédiaires. Mais les intermédiaires viennent des contraires, par exemple les couleurs du blanc et du noir, [25] de sorte que toutes les choses qui viennent à l'être par nature soit seraient des contraires soit viendraient de contraires.

C'est donc jusqu'à ce point que la plupart des autres philosophes sont à peu près d'accord, comme nous l'avons dit auparavant. Tous en effet, concernant les éléments et ce à quoi ils donnent le nom de principes, même s'ils les posent sans en donner la raison, n'en disent pas moins que ce sont les contraires, comme s'ils y étaient contraints par [30] la vérité elle-même. Mais ils diffèrent les uns des autres par le fait que certains prennent des contraires antérieurs, les autres des contraires postérieurs, c'est-à-dire que les uns prennent ceux qui sont plus connus selon la raison, les autres ceux qui sont plus connus selon la sensation (en effet les uns posent le chaud et le froid, d'autres l'humide et le sec, par ailleurs d'autres posent l'impair et le pair ou la haine et l'amitié comme causes [35] de la génération ; or ces notions diffèrent les unes des autres selon la manière indiquée ci-dessus). De sorte qu'ils disent, en un sens, les mêmes choses et, en un autre sens, des choses différentes les unes des autres : différentes comme il le semble à la plupart, mais les mêmes [189a] par analogie. En effet, ils prennent leurs contraires dans la même liste : certains de ces

contraires enveloppent, d'autres sont enveloppés. C'est donc ainsi qu'ils disent à la fois la même chose et des choses différentes, du pire et du meilleur, c'est-à-dire que certains prennent ce qui est plus connu selon la raison, comme on l'a dit [5] auparavant, d'autres ce qui est plus connu selon la sensation (l'universel en effet est connu selon la raison, et le singulier selon la sensation, car la raison porte sur l'universel, alors que la sensation porte sur le particulier) ; par exemple le grand et le petit sont plus connus selon la raison, mais le rare et le dense le sont selon la sensation.

Que donc [10] les principes doivent être contraires, c'est manifeste.

Chapitre 6

Les principes ne sont ni un ni en nombre infini

Mais ce qu'il faudrait dire, à la suite de cela, c'est s'il y en a deux, trois, ou plus. Car il n'est pas possible qu'il n'y en ait qu'un parce que les contraires ne sont pas un, ni qu'il y en ait un nombre infini parce que l'étant ne serait pas connaissable, et qu'il y a une contrariété unique dans tout genre unique, or la substance est un genre unique déterminé, et parce qu'il est possible de faire venir les choses d'un [15] nombre fini de principes et qu'il est mieux de le faire d'un nombre fini, comme Empédocle, que d'un nombre infini. En effet, il estime rendre compte de toutes les choses qu'Anaxagore tire de ses principes en nombre infini. De plus, certains contraires sont antérieurs à d'autres, et certains viennent d'autres contraires, par exemple le doux et l'amer, le blanc et le noir, or les principes doivent [20] demeurer toujours.

Que donc les principes ne soient ni un ni en nombre infini, c'est évident à partir de cela.

Nécessité que l'un des principes soit un substrat

Mais puisqu'ils sont en nombre fini, on a quelque raison de ne pas en poser seulement deux ; on pourrait en effet se demander comment la densité peut naturellement faire quelque chose à la rareté, ou celle-ci à la densité. De même aussi pour n'importe quelle autre contrariété ; en effet, il n'est pas vrai que l'amitié rassemble la haine [25] ni n'exerce quelque action à partir d'elle, ni la haine à partir de l'amitié, mais toutes deux agissent sur une troisième réalité différente d'elles. Mais certains en posent même un plus grand nombre dont ils composent la nature des étants.

Outre cela, on tomberait aussi dans la difficulté suivante si on ne

posait pas sous les contraires quelque autre nature : nous voyons que les contraires ne sont la substance d'aucun des étants ; [30] or il ne faut pas que le principe soit dit de quelque substrat, car il y aurait un principe du principe. Le substrat en effet est principe, et semble bien être antérieur à ce qui lui est attribué.

De plus, nous disons qu'il n'y a pas de substance contraire à une substance. Comment donc une substance pourrait-elle procéder de choses qui ne sont pas des substances ? ou comment ce qui n'est pas substance pourrait-il être antérieur à une substance ?

C'est pourquoi, si [35] l'on pense que l'énoncé précédent et celui-ci sont vrais, il est nécessaire, [189b] si l'on veut les sauver tous les deux, de supposer un troisième terme, comme le disent ceux qui soutiennent que le tout est une nature unique déterminée, par exemple l'eau ou le feu ou ce qui est intermédiaire entre eux. Il semblerait d'ailleurs que ce soit plutôt l'intermédiaire ; en effet le feu, la terre, l'air et l'eau sont déjà [5] tissus de contrariétés. C'est aussi pourquoi n'agissent pas sans raison ceux qui font du substrat quelque chose de différent de ces réalités, et ceux qui parmi les autres choisissent l'air, car l'air est celle qui a le moins de différences perceptibles. Vient ensuite l'eau. Mais leur substance unique, tous lui donnent diverses formes grâce aux contraires, densité et rareté, [10] plus et moins, lesquels sont au niveau général, cela est clair, excès et défaut, comme on l'a dit plus haut. Et il semble que ce soit là une opinion ancienne que celle selon laquelle l'un, l'excès et le défaut sont les principes des étants, mais pas de la même manière : pour les Anciens les deux derniers sont actifs alors que l'un est passif, alors que [15] certains des penseurs ultérieurs disent plutôt, au contraire, que l'un est actif et les deux autres passifs.

Il n'y a pas plus de trois principes

Il semblerait donc que pour ceux qui considèrent ces arguments et quelques autres du même genre il y ait, comme nous l'avons dit, quelque raison de soutenir que les éléments sont au nombre de trois, mais pour soutenir qu'il y en a plus que trois, il n'y en a plus. En effet, pour pâtir, l'un y suffit, et s'il existe quatre principes il existera deux [20] contrariétés, et il faudra, à côté de chacune, qu'il y ait quelque autre nature intermédiaire. Mais si, étant deux, elles sont capables de s'engendrer l'une l'autre, l'une des deux contrariétés sera superflue.

Il est en même temps impossible qu'il y ait plusieurs contrariétés premières. En effet, la substance est un certain genre unique de l'étant, de sorte que ses principes ne différeront les uns des autres que par le fait d'être antérieurs ou postérieurs, [25] mais pas par le genre. Il n'y

a, en effet, toujours qu'une seule contrariété pour un seul genre, et toutes les contrariétés semblent se ramener à une seule.

Que donc il n'y ait ni un seul élément, ni plus de deux ou trois, c'est manifeste. Mais laquelle des deux solutions, comme nous l'avons dit, est la bonne, c'est une difficile question.

Chapitre 7

La théorie aristotélicienne de la génération

[30] Traitons donc à notre tour le problème de la façon qui suit, en menant d'abord une investigation sur toute génération. En effet, il est naturel d'étudier la question en traitant d'abord de ce qui est commun, puis de ce qui est propre à chaque chose particulière.

En effet, nous disons que quelque chose vient d'autre chose et plus précisément que quelque chose de différent vient de quelque chose de différent, et nous l'affirmons aussi bien pour les choses simples que pour les choses composées. Voici ce que je veux dire : il est possible qu'un homme devienne [35] cultivé, il est possible par ailleurs que le non-cultivé devienne cultivé ou que [190a] l'homme non cultivé devienne un homme cultivé. J'appelle donc d'une part simple ce qui devient : l'homme, le non-cultivé, simple aussi ce qu'il devient : le cultivé ; j'appelle d'autre part composé à la fois ce qu'il devient et ce qui devient, quand nous disons [5] que l'homme non cultivé devient un homme cultivé.

Mais, parmi ces cas, d'un côté on dit que tel non seulement devient ceci mais aussi devient à partir de cela (par exemple « qui est cultivé » à partir du « qui n'est pas cultivé »), mais on ne le dit pas pour tous les cas. Car « qui est cultivé » n'est pas venu de « homme », mais l'homme est devenu cultivé.

Parmi ce qui devient, au sens où nous disons que ce qui est simple devient, dans certains cas ce qui devient demeure, dans certains cas [10] il ne demeure pas. En effet, d'un côté, l'homme, en demeurant cultivé, demeure un homme et existe, et, d'un autre côté, le non-cultivé et l'inculte ne demeurent ni de manière simple ni en composition.

Nécessité d'un substrat

Mais ces distinctions étant faites, à partir de toutes les choses qui deviennent il est possible de tirer ceci, si on les considère comme nous le disons : il faut [15] toujours que quelque chose soit sous-jacent, à savoir ce qui devient, et ce quelque chose, même s'il est un numériquement, ne l'est certes pas selon la forme (par « selon la forme » et par « selon la définition », j'entends la même chose). En effet, ce n'est pas la même chose que l'être de l'homme et l'être de l'inculte : l'un demeure alors que l'autre ne demeure pas : ce qui n'est pas un opposé demeure (l'homme, en effet, demeure), alors que le non-cultivé [20] et l'inculte ne demeurent pas, pas plus que le composé des deux, à savoir l'homme inculte.

Que quelque chose advienne à partir de quelque chose et non que quelque chose devienne quelque chose, se dit plutôt des choses qui ne demeurent pas, par exemple cultivé advient d'inculte, mais pas d'homme. Pourtant on le dit aussi parfois de la même manière pour ce qui demeure. [25] Nous disons en effet qu'une statue advient à partir de l'airain, et non que l'airain devient une statue. Mais on dit de deux façons que quelque chose vient à partir d'un opposé qui ne demeure pas : ceci advient de cela et ceci devient cela, en effet de celui qui est inculte <advient celui qui est cultivé> et celui qui est inculte devient celui qui est cultivé. C'est pourquoi il en est de même pour le composé : en effet, on dit que d'un homme [30] inculte advient un homme cultivé ou que l'homme inculte <devient un homme cultivé>.

Mais comme advenir se dit en plusieurs sens, et que, d'un côté, certaines choses ne sont pas dites advenir mais devenir ceci, et que d'un autre côté seules les substances adviennent absolument, concernant les autres choses il est manifeste qu'il est nécessaire que quelque chose soit sous-jacent, à savoir ce qui devient (en effet une quantité, une qualité, [35] une relation, un temps, un lieu adviennent quand quelque chose leur est sous-jacent, du fait que seule la substance n'est dite d'aucun autre substrat, [190b] mais que toutes les autres choses sont dites de la substance) ; mais que les substances aussi et tous les autres étants qui sont absolument adviennent à partir d'un substrat, cela deviendra manifeste à l'examen. Toujours, en effet, il y a quelque chose qui est sous-jacent d'où la chose advient, par exemple les plantes et les animaux adviennent à partir de [5] la semence. Mais en général les choses adviennent absolument, les unes par changement de forme, par exemple une statue, d'autres par addition, par exemple les choses qui croissent, d'autres par soustraction, par exemple l'Hermès à partir de la pierre, d'autres par composition, par exemple une maison, d'autres par altération, par exemple les choses qui changent du point de vue de la matière. Et toutes les choses qui adviennent de cette manière, [10] il est

manifeste qu'elles adviennent à partir de substrats.

De sorte qu'il est évident à partir de ce qui a été dit que tout ce qui devient est toujours composé, et c'est d'une part quelque chose qui advient, et d'autre part quelque chose qui devient cette chose qui advient, et ce qui devient est double : soit le substrat soit l'opposé ; par être opposé je veux dire l'inculte et par être substrat l'homme, et [15] l'absence de figure, de forme et d'ordre, c'est l'opposé, alors que l'airain, la pierre ou l'or, c'est le substrat.

Les principes de la génération des étants naturels

Il est donc manifeste, puisqu'il existe des causes et des principes des étants naturels, qui sont les premiers termes à partir desquels sont ou sont advenus ceux-ci, non par accident, mais chacun tel qu'on le dit selon son essence, que [20] tout étant naturel advient à partir du substrat et de la figure. En effet, l'homme cultivé est d'une certaine manière composé d'homme et de cultivé. Car on résoudra la définition de celui-là¹ dans la définition de ceux-ci. Il est donc clair que les choses engendrées sont engendrées à partir d'eux. Par ailleurs le substrat est numériquement un, mais formellement deux (car il y a d'une part [25] l'homme, l'or et d'une manière générale la matière nombrable, car elle est plutôt un ceci déterminé, et ce qui advient à partir d'elle n'advient pas par accident ; alors que, d'autre part, la privation ou la contrariété sont des accidents). Quant à la forme, elle est une, par exemple l'ordre ou la culture ou quelque autre chose attribuée de cette manière à quelque chose. C'est pourquoi d'un côté il faut dire que [30] les principes sont au nombre de deux, et d'un autre côté au nombre de trois. D'un côté ce sont des contraires (comme quand on parle de cultivé et d'inculte, ou de chaud et de froid, ou de ce qui est harmonisé et du désharmonisé), mais d'un autre côté, non, car il est impossible que les contraires subissent quelque chose l'un de l'autre. Mais cela aussi est résolu par le fait qu'il existe un substrat différent des contraires, car il n'est pas [35] un contraire. De sorte que d'une certaine manière les principes ne sont pas en nombre supérieur aux contraires mais sont pour ainsi dire au nombre de deux, mais, d'un autre côté, ils ne sont pas vraiment au nombre de deux du fait [191a] que leur essence est différente, mais trois. Car les essences de l'homme et de l'inculte, de ce qui n'a pas de forme et de l'airain sont différentes.

On a donc dit le nombre des principes des choses naturelles concernées par la génération et de quelle manière ils atteignent ce nombre. Et il est manifeste qu'il faut que [5] quelque chose soit sous-jacent aux contraires et que les contraires soient deux. Mais d'une

autre manière ce n'est pas nécessaire, car l'un des contraires sera suffisant, par son absence ou sa présence, pour provoquer le changement.

Quant à la nature sous-jacente, elle est connaissable par analogie. En effet, ce que l'airain est à la statue, le bois au lit, ou la matière, c'est-à-dire l'informe avant qu'il ait reçu la figure, [10] à n'importe laquelle des choses qui ont une figure, cette nature sous-jacente l'est à la substance, au ceci et à l'étant. Elle est donc l'un des principes, qui n'est ni un ni étant comme l'est le ceci ; un autre principe, c'est la définition, et un autre aussi le contraire de celui-ci, la privation. En quel sens ces principes sont deux et en quel sens [15] plus de deux, on l'a dit ci-dessus. On a donc d'abord dit que seuls les contraires étaient principes, ensuite qu'il était nécessaire que quelque chose d'autre soit sous-jacent et qu'ils soient trois. Et on voit manifestement à partir de ceci ce qu'est la caractéristique de ces contraires, quel est le rapport des principes entre eux, et ce qu'est le substrat. Mais la question de savoir si c'est la forme [20] ou le substrat qui est substance n'est pas encore claire. Mais que les principes soient trois et comment ils sont trois, et de quelle manière ils sont principes, c'est clair.

Considérons donc qu'on a traité, dans ce qui précède, du nombre et de la nature des principes.

Chapitre 8

Que ce soit aussi seulement ainsi que se résolve la difficulté des Anciens, disons-le à la suite.

En effet, les premiers qui firent de la [25] philosophie, en cherchant la vérité et la nature des étants s'écartèrent du droit chemin comme poussés sur une autre voie par leur inexpérience, disant qu'aucun des étants ni n'advient ni ne disparaît, du fait qu'il est nécessaire que ce qui advient advienne soit d'un étant soit d'un non-étant, et que c'est impossible de l'un ou de l'autre. [30] En effet, ils disent que l'étant ne peut advenir puisqu'il est déjà et que du non-étant rien ne peut advenir ; car il faut que quelque chose soit sous-jacent. Et, développant ainsi les conséquences de ceci, ils disent aussi que le multiple n'existe pas mais seulement l'étant lui-même.

Première solution : la distinction par soi/par accident

Ceux-ci ont donc adhéré à cette opinion pour les raisons qu'on a dites. Quant à nous, nous disons, < première solution >, que advenir à partir de l'étant [35] ou du non-étant, ou que pour le non-étant ou l'étant faire ou subir quelque chose ou devenir n'importe quelle chose déterminée, ce n'est d'une certaine façon en rien [191b] différent de, pour le médecin, faire ou subir quelque chose, ou qu'à partir du médecin existe ou advient quelque chose ; si bien que, puisque ces derniers cas peuvent se dire de deux façons, il est évident que c'est aussi le cas de « à partir d'un non-étant advient quelque chose » ou de « l'étant fait ou [5] pâtit ». Or donc, le médecin construit une maison non pas en tant que médecin mais en tant que constructeur, et il devient blanc non pas en tant que médecin mais en tant qu'il est noir ; par contre, il soigne et devient incapable de soigner en tant que médecin. Or puisque c'est au sens absolument propre que nous disons que le médecin fait ou subit quelque chose ou que quelque chose

advient à partir du médecin, si c'est en tant que médecin que ces choses sont subies, sont faites ou adviennent, il est évident que « advenir à partir du non-étant » signifie aussi cela : [10] « en tant que non-étant ». Voilà ce que ces philosophes, qui n'ont pas fait cette distinction, ont manqué, et, du fait de cette ignorance, ils poussèrent l'ignorance jusqu'à penser qu'aucun des autres étants n'advient ni même n'existe et à supprimer toute génération.

Mais nous aussi nous disons que rien n'advient absolument du non-étant, mais que, cependant, quelque chose peut advenir du non-étant, à savoir [15] par accident (en effet, à partir de la privation, qui est par soi un non-étant et ne persiste pas dans le résultat, quelque chose advient). Mais l'on s'étonne de cela et il semble impossible que quelque chose advienne de cette façon d'un non-étant ; et il en est de même pour la thèse que ni quelque chose n'advient d'un étant ni un étant n'advient sinon par accident ; et il semble que venir à l'être de cette manière, c'est comme si un animal venait d'un animal [20] et plus précisément un animal quelconque d'un animal quelconque, par exemple s'il naissait un chien d'un cheval, le chien naîtrait non seulement d'un animal quelconque, mais aussi d'un animal, et cela non en tant qu'animal, car cela existe déjà. Mais si un animal quelconque doit advenir et cela non par accident, il ne viendra pas d'un animal, et si c'est un étant déterminé il ne viendra ni d'un étant [25] ni d'un non-étant, car nous avons dit que « non-étant » signifie que c'est « en tant que non-étant ». De plus, nous ne portons pas atteinte au principe selon lequel tout est ou n'est pas.

Seconde solution : la distinction acte/puissance

Telle est la première solution ; une autre, c'est qu'il est possible de dire les mêmes choses selon la puissance et selon l'acte. Cela a été défini avec plus d'exactitude ailleurs.

[30] De cette façon, c'est ce que nous avons dit, sont résolues les difficultés qui ont contraint les anciens philosophes à supprimer certaines des choses dont nous avons parlé. C'est en effet pour cela que nos prédécesseurs s'écartèrent à ce point de la voie de la génération et de la corruption et, en général, de tout changement. Car, s'ils avaient vu cette nature, cela les aurait libérés de leur ignorance.

Chapitre 9

Critique des principes des platoniciens

[35] Certains autres aussi ont touché à cette nature, mais pas de manière suffisante. D'abord, en effet, ils admettent d'une manière générale que quelque chose peut advenir du [192a] non-étant, et par là ils admettent que Parménide a raison. Ensuite il leur semble que puisque cette nature est numériquement une, elle est, en puissance aussi, seulement une. Or la différence est très grande. Nous, en effet, nous disons que la matière et la privation sont différentes, et que l'une, la matière, est non étant par [5] accident alors que la privation l'est en soi, et que l'une, la matière, est d'une certaine manière presque une substance, alors que la privation ne l'est pas du tout. Mais eux disent que le non-étant c'est le grand et le petit, aussi bien pris tous les deux ensemble que chacun séparément. De sorte que cette triade-là est d'une sorte complètement différente de l'autre. En effet, ils ont avancé jusque-là, [10] à savoir qu'il faut qu'il y ait une certaine nature sous-jacente, et pourtant ils la font une. Car même si on en fait une dyade, en l'appelant le grand et le petit, on n'en fait pas moins une même chose ; car ils ont négligé l'autre aspect.

En effet, la nature qui demeure est cause, conjointement avec la figure, des choses qui adviennent, comme une mère. Mais l'autre partie de la contrariété, celui qui applique sa pensée à son caractère malfaisant, pourrait [15] souvent se la représenter comme n'étant pas du tout. En effet, étant donné qu'il existe quelque chose de divin, bon et désirable, nous disons que le contraire de cela existe, et qu'existe aussi ce qui par nature tend par le désir selon sa propre nature vers celui-là. Mais selon eux il en résulte que le contraire désire [20] sa propre corruption. Pourtant ce n'est pas la forme qui est susceptible de tendre vers elle-même puisqu'elle n'est pas en état de manque, ce n'est pas non plus son contraire parce que les contraires se détruisent mutuellement, mais c'est la matière, comme si la femelle tendait vers

le mâle et le laid vers le beau. À ceci près que ce n'est pas le laid en soi qui tend vers le beau, mais le laid comme accident, et pas la femelle en soi mais par [25] accident.

En un sens la nature sous-jacente est détruite et engendrée, en un sens non. En tant que « ce en quoi » elle est détruite par soi (car ce qui est détruit est, en elle, la privation) ; mais en tant que puissance, elle n'est pas détruite en soi, mais il est nécessaire qu'elle soit indestructible et inengendrée. Car si elle était engendrée, il faudrait qu'il y ait un élément sous-jacent premier qui lui serait inhérent [30] à partir duquel elle serait engendrée ; or ceci c'est sa nature même, de sorte qu'elle serait avant d'être advenue (j'appelle en effet matière le substrat premier de chaque chose, substrat inhérent à partir duquel quelque chose advient, non par accident). Et si elle était détruite elle arriverait à ce terme, de sorte qu'elle se trouverait avoir été détruite avant d'être détruite.

En ce qui concerne le principe selon la forme, s'il est [35] un ou plusieurs, et quel il est ou quels ils sont, c'est la fonction de la philosophie première de le déterminer avec précision, de sorte qu'on laissera ces questions pour le moment [192b] opportun. Quant aux formes naturelles et corruptibles, nous en parlerons dans des indications ultérieures.

Que, donc, il existe des principes, quels ils sont et quel est leur nombre, considérons que nous l'avons ainsi déterminé. Reprenons donc notre discours en prenant un autre point de départ.

LIVRE II

Chapitre 1

La nature

Parmi les étants, certains sont par nature, les autres du fait d'autres causes : nous disons que sont par nature les animaux ainsi que leurs parties, les [10] plantes, les corps simples comme la terre, le feu, l'air, l'eau – de ces choses, en effet, et des choses semblables nous disons qu'elles sont par nature. Or toutes ces choses se montrent différentes de celles qui ne sont pas constituées par nature. Chacune de celles-là, en effet, possède en elle-même un principe de mouvement et d'arrêt, les unes quant au lieu, [15] d'autres quant à l'augmentation et à la diminution, d'autres quant à l'altération. Par contre un lit, un manteau, et quoi que ce soit d'autre de ce genre, d'une part en tant qu'ils ont reçu chacune de ces dénominations et dans la mesure où ils sont le produit d'un art, ne possèdent aucune impulsion innée au changement ; mais, d'autre part, en tant que par accident ces choses sont faites de pierre, [20] de terre ou d'un mélange des deux, elles possèdent cette impulsion, et dans cette mesure, parce que la nature est un certain principe, à savoir une cause du fait d'être mû et d'être en repos pour ce à quoi elle appartient immédiatement par soi et non par accident. (J'emploie l'expression « et non par accident » parce qu'il pourrait arriver que quelqu'un, étant médecin, devienne lui-même cause de santé pour lui-même, [25] pourtant ce n'est pas en tant qu'il est soigné qu'il possède l'art médical, mais il arrive par coïncidence que le même homme soit médecin et soit soigné ; voilà pourquoi ces deux qualités sont parfois séparées l'une de l'autre.) Et il en est de même pour chacun des autres étants qui sont fabriqués. Aucun d'eux, en effet, n'a en lui-même le principe de sa fabrication, mais les uns l'ont en d'autres choses, c'est-à-dire à l'extérieur d'eux-mêmes, par exemple [30] une maison et chacun des autres objets fait de main d'homme, d'autres l'ont en eux-mêmes mais pas par eux-mêmes : ce sont tous les étants qui pourraient devenir par accident causes pour

eux-mêmes. La nature est donc ce qu'on a dit.

Ont une nature tous les étants qui possèdent un principe de ce genre. Et ces étants sont tous des substances ; car ce sont des sortes de substrats, et la nature est toujours dans un substrat. [35] Par ailleurs sont selon la nature à la fois ces étants et tout ce qui leur appartient en vertu de ce qu'ils sont, par exemple pour le feu d'être porté vers le haut ; en effet, cela n'est pas une nature, [193a] n'a pas de nature, mais cela est par nature et selon la nature. On a donc dit ce qu'est la nature et ce qu'est le par nature et le selon la nature.

Mais que la nature existe, il serait ridicule de s'employer à le montrer. Il est manifeste, en effet, qu'il existe beaucoup d'étants de ce genre, et montrer [5] ce qui est manifeste par le moyen de ce qui n'est pas manifeste, c'est le fait de quelqu'un qui n'est pas capable de distinguer ce qui connaissable par soi et ce qui ne l'est pas par soi (qu'il soit possible d'être dans une telle situation est assez évident, en effet quelqu'un qui est aveugle de naissance pourrait faire des syllogismes sur les couleurs), de sorte que de telles gens raisonnent nécessairement sur des mots, mais ne pensent rien.

La nature comme matière

Certains sont d'avis que la nature et la [10] substance des êtres qui sont par nature est le constituant interne premier de chaque chose, par soi dépourvu de structure, par exemple que d'un lit la nature c'est le bois, d'une statue l'airain. Un indice en est, dit Antiphon, que, si on enterrait un lit, et si la putréfaction acquérait la puissance de faire pousser un rejet, ce n'est pas un lit qui viendrait à l'être mais du bois, parce que, d'après lui, ce qui [15] lui appartient par accident c'est la disposition conventionnelle que lui a donnée l'art, alors que sa substance c'est cette réalité qui, continûment, perdure tout en subissant cela. Mais si chacune de ces réalités subit la même chose par rapport à quelque chose d'autre (par exemple l'airain et l'or par rapport à l'eau, les os et le bois par rapport à la terre, et de même pour n'importe laquelle [20] des autres réalités de ce genre), c'est cette dernière chose qui est leur nature et leur substance. En vertu de quoi certains disent que c'est le feu qui est la nature des étants, d'autres que c'est la terre, d'autres l'air, d'autres l'eau, d'autres certains de ces éléments, d'autres tous. En effet, celui qui suppose que l'un de ces éléments est tel, qu'il y en ait un ou plusieurs, prétend que celui-ci ou ceux-ci sont [25] la substance dans sa totalité, alors que toutes les autres choses en sont des affections, des états et des dispositions ; et n'importe laquelle de ces réalités serait éternelle, car elles ne subissent aucun changement à partir d'elles-mêmes, alors que tout le reste naît

et périt sans fin.

La nature comme forme

La nature se dit donc ainsi d'une première manière : la matière sous-jacente première de chacun des êtres qui ont en eux-mêmes un principe [30] de mouvement et de changement ; d'une autre manière, c'est la figure et plus précisément la forme selon la définition.

Art et nature

De même, en effet, que ce qui est selon l'art, c'est-  dire l'artificiel, est appelé art, de même aussi ce qui est selon la nature, c'est-  dire le naturel, est appelé nature ; mais dans le premier cas, on ne pourrait pas encore dire que cela ait quoi que ce soit de conforme à l'art, ni qu'il y ait art si un lit est seulement en puissance mais n'a pas [35] encore la forme du lit, et on ne le pourrait pas non plus pour les êtres constitués par nature. En effet, la chair et l'os en puissance n'ont pas [193b] encore leur nature ni ne sont des natures avant qu'ils n'aient reçu la forme selon la définition, par laquelle nous disons dans des définitions ce que sont la chair et l'os. De sorte que, d'une autre manière, la nature serait la figure et la forme (non comme étant séparables, si ce n'est par la raison) des choses qui ont en elles-mêmes un principe de mouvement. [5] Mais ce qui est fait de ces composantes n'est pas une nature, mais est par nature, par exemple un homme.

Ou mieux : la forme est nature de la mati  re¹ ; en effet, chaque chose est dite à partir du moment où elle est en entéléchie plutôt que quand elle est en puissance.

De plus, un homme naît d'un homme, mais pas un lit d'un lit ; c'est pourquoi aussi on dit que ce n'est pas la configuration qui en est [10] la nature mais le bois (parce que ce qui viendrait à l'être, si ça bourgeonnait, ce n'est pas un lit mais du bois) : si, donc, ceci est un artefact, la figure aussi est nature : du moins un homme naît-il d'un homme.

Nature et génération

De plus, la nature entendue comme génération est un chemin vers une nature. Ce n'est pas comme le traitement médical, dont on ne dit

pas qu'il est une voie vers l'art médical mais vers la santé, [15] car, nécessairement, le traitement médical procède de l'art médical et ne va pas vers l'art médical ; mais la nature comme génération n'est pas dans le même rapport à la nature, et ce qui croît naturellement en venant de quelque chose va ou croît vers quelque chose. Qu'est donc la chose qui croît ? non pas ce d'où elle vient, mais ce vers quoi elle va. Donc la figure est nature.

Forme et privation

Mais la forme et la nature se disent en deux sens. Car la privation elle aussi en un sens est figure. [20] Mais s'il y a ou non privation, c'est-à-dire un contraire déterminé, quand il s'agit de génération absolue, il faudra l'examiner plus tard².

Chapitre 2

Physique et mathématique

Mais puisqu'on a distingué en combien de sens se dit la nature, il faut après cela étudier en quoi le mathématicien diffère du physicien. Les corps naturels, en effet, ont eux aussi des surfaces et des volumes, ainsi que des longueurs [25] et des points, objets qu'examine le mathématicien. De plus, l'astronomie est-elle différente de la physique ou en est-elle une partie ? En effet, qu'il appartienne au physicien de connaître l'essence du Soleil ou de la Lune mais aucun de leurs attributs par soi, ce serait étrange, d'autant plus qu'il apparaît que ceux qui traitent de la nature traitent aussi de la configuration de la Lune et du Soleil, [30] et du coup se demandent aussi si la Terre et le monde sont sphériques ou non.

Or, le mathématicien lui aussi s'occupe de ces choses, mais non en tant que chacune est limite d'un corps naturel. Il n'étudie pas non plus leurs attributs en tant qu'ils sont attribués à de tels étants naturels. C'est aussi pourquoi il les sépare, car elles sont séparables du mouvement par la pensée, et cela ne fait aucune différence, [35] et on ne produit même pas d'erreur en les séparant.

Or c'est ce que font aussi, sans s'en apercevoir, les partisans des Idées, car ils séparent des réalités physiques, [194a] alors qu'elles sont moins séparables que les réalités mathématiques. Cela deviendrait évident si l'on s'efforçait de donner les définitions des objets des deux domaines aussi bien que de leurs attributs. En effet, l'impair, le pair, le droit, le courbe, et aussi un nombre, [5] une ligne, une figure seront sans mouvement, alors qu'il n'en sera plus de même pour de la chair, un os, un homme, mais on dit ces derniers comme un nez camus et non comme le courbe. Mais le montreraient aussi les parties plus physiques des mathématiques, comme l'optique, l'harmonique, l'astronomie. Car, d'une certaine manière, elles procèdent à l'inverse de la géométrie : [10] la géométrie, en effet,

examine la ligne physique, mais pas en tant que physique, alors que l'optique étudie la ligne mathématique, non pas en tant que mathématique, mais en tant que physique.

Le physicien considère la forme et la matière

Mais puisque la nature se dit en deux sens, la forme et la matière, il faut mener la recherche comme si nous examinions l'essence de la camusité ; par conséquent il faut considérer les choses de ce genre ni sans matière ni du point de vue de la [15] matière. Car, assurément, sur ce point aussi on pourrait soulever une difficulté : puisqu'il y a deux natures, on peut se demander de laquelle s'occupe le physicien. N'est-ce pas plutôt de ce qui est composé des deux ? Mais si c'est de ce qui est composé des deux, c'est aussi de chacune des deux. Est-ce donc que chacune d'elle est connue par une même science ou par une science différente ?

À considérer les Anciens, en effet, il semblerait que ce soit de la matière que s'occupe le physicien, [20] car seuls Empédocle et Démocrite ont touché, pour une petite part, à la forme et à l'être essentiel. Mais si, d'un autre côté, l'art imite la nature, et qu'il appartient à la même science de connaître la forme et la matière jusqu'à un certain point (par exemple, il appartient au médecin de connaître à la fois la santé, et la bile et le flegme dans lesquels réside la santé, de même aussi il appartient au constructeur de connaître la forme de la [25] maison et sa matière, à savoir que ce sont des briques et des poutres, et il en est de même pour les autres arts), alors aussi il appartiendra à la physique de connaître les deux natures.

De plus, appartiennent à la même science le ce en vue de quoi, c'est-à-dire le but, et tout ce dont il est le but. Or la nature est un but et un ce en vue de quoi. (En effet, pour ce qui, étant soumis à un mouvement continu, a un certain but pour ce mouvement, [30] ce but est le terme extrême et le ce en vue de quoi. C'est aussi pourquoi le poète¹ a été ridicule d'aller jusqu'à dire : « il est en possession du terme pour lequel il était né ». En effet, tout terme extrême ne prétend pas être un but, c'est seulement l'extrême qui est le meilleur.) Et puisque les arts produisent leur matière, les uns absolument, les autres en la rendant propre à être travaillée, et que nous nous servons de tout ce qui existe comme si cela [35] existait pour nous (car nous aussi sommes d'une certaine manière un but ; en effet, le ce en vue de quoi se dit de deux manières, comme on l'a dit dans le traité *De la philosophie*), les [194b] arts, assurément, qui dominent la matière et la connaissent sont de deux sortes, celui qui utilise la chose, et celui qui est architectonique par rapport à l'art qui la produit. Voilà

pourquoi l'art qui utilise la chose est d'une certaine manière architectonique : il se caractérise par le fait qu'il connaît la forme, alors que l'art architectonique dans l'ordre de la production connaît la [5] matière. En effet le timonier sait quelle doit être la forme du gouvernail et la prescrit, alors que l'autre² sait et prescrit de quel bois il devra être fait et par quelles opérations. En fait, dans les choses de l'art nous produisons nous-mêmes la matière en vue de l'œuvre, alors que dans les choses naturelles son existence est donnée.

De plus la matière fait partie des choses relatives, car à forme différente matière différente.

Jusqu'à [10] quel degré, donc, le physicien doit-il connaître la forme et l'essence ? N'est-ce pas comme le médecin qui doit connaître le tendon et le fondeur d'airain qui doit connaître l'airain, jusqu'à ce en vue de quoi est chaque chose, et en considérant les choses qui sont d'une part séparables par la forme et d'autre part dans une matière ? Car c'est un homme qui engendre un homme, et aussi le Soleil. Ce qu'il en est du séparable et ce qu'il est, c'est l'affaire de la [15] philosophie première de le déterminer.

Chapitre 3

Il faut étudier les causes

Mais une fois que ces distinctions ont été faites, il faut examiner les causes, quelles elles sont et quel est leur nombre. En effet, puisque c'est en vue de connaître qu'est menée la présente étude, mais que nous ne pensons pas connaître chaque chose avant que nous n'ayons d'abord saisi le pourquoi de chacune (ce qui revient à en [20] saisir la cause première), il est évident que c'est aussi ce que nous devons faire pour la génération et la corruption, et tout changement naturel, afin que, connaissant leurs principes, nous tentions d'y ramener chacune des choses que nous cherchons.

Les manières de dire le pourquoi

D'une manière donc, on appelle cause la réalité inhérente à une chose dont cette chose est faite, par exemple [25] l'airain de la statue, l'argent de la coupe et leurs genres.

D'une autre manière, c'est la forme et le modèle, c'est-à-dire la formule de l'être essentiel et les genres de celle-ci (par exemple, pour l'octave c'est le rapport de deux à un, et d'une manière générale le nombre), ainsi que les parties qui sont dans cette formule.

De plus, on appelle cause le principe premier d'où part le changement [30] ou la mise en repos, par exemple celui qui a délibéré est cause responsable <d'une décision>, le père celle de l'enfant, et d'une manière générale ce qui fait de ce qui est fait et ce qui change de ce qui est changé.

De plus, on parle de cause comme du but, c'est-à-dire du ce en vue de quoi, par exemple du fait de se promener, la cause est la santé ; pourquoi, en effet, se promène-t-il ? nous répondons : « pour être en bonne santé », et ayant ainsi parlé, nous pensons avoir [35] indiqué

la cause. De même pour toutes les choses qui, alors que quelque chose d'autre est le moteur, sont intermédiaires avant le but, par exemple pour la santé l'amaigrissement, la [195a] purgation, les remèdes ou les instruments ; ces choses, en effet, sont toutes en vue du but, mais diffèrent les unes des autres en ce que ceux-là sont des opérations et ceux-ci des instruments.

Trois remarques

Tel est donc, en gros, le nombre de manières dont les causes se disent ; mais il arrive aussi, du fait que les causes se disent de plusieurs manières, qu'il y ait [5] plusieurs causes d'une même chose, et cela non par accident (par exemple de la statue sont causes à la fois l'art de la sculpture et l'airain, non pas sous quelque autre rapport mais en tant que statue, non selon la même modalité, mais l'un l'est comme matière, l'autre comme ce d'où part le mouvement).

D'autre part certaines choses sont causes les unes des autres (par exemple [10] l'effort est cause du bon état physique et celui-ci de l'effort, non selon la même modalité, mais l'un comme but, l'autre comme principe du mouvement).

De plus, la même chose est cause de contraires, car ce qui, en étant présent, est cause de ceci, aussi quand il est absent nous en faisons parfois la cause du contraire, par exemple l'absence du timonier est cause du naufrage du navire, lui dont la présence aurait été cause du salut.

Les quatre causes

[15] Toutes les causes dont il a été ici question tombent sous quatre modalités très manifestes. En effet, les lettres pour les syllabes, la matière pour les objets fabriqués, le feu et autres corps de ce genre pour les corps, les parties pour la totalité, les prémisses pour la conclusion sont causes comme le « ce de quoi les choses sont constituées » ; parmi ces choses, les unes sont causes comme [20] substrat (par exemple les parties), les autres comme l'être essentiel : la totalité, la composition, la forme. Par contre, la semence, le médecin, celui qui a délibéré et d'une manière générale ce qui fait, tous sont le principe d'où part le changement ou l'immobilité. Il y a, par ailleurs, celles qui sont causes comme le but, c'est-à-dire le bien, des autres choses ; en effet, le ce en vue de quoi veut être le meilleur [25] pour les autres choses et leur but (ne faisons aucune différence entre dire

que c'est un bien ou un bien apparent).

Les sortes de causes

Telles sont donc les causes et tel est leur nombre, distinguées par l'espèce. Mais il y a un grand nombre de sortes de causes, mais qu'on récapitule elles aussi en un nombre plus petit.

Elles sont, en effet, dites causes de plusieurs façons : même parmi celles qui sont de même [30] espèce, l'une sera antérieure, l'autre postérieure, par exemple pour la santé le médecin et l'homme de l'art, et pour l'octave le double et le nombre, et dans tous les cas les causes englobantes par rapport aux causes particulières. De plus, il y a la cause accidentelle et ses genres, par exemple d'une statue sont causes différemment Polyclète et un statuaire, parce que [35] pour le statuaire c'est un accident que le fait d'être Polyclète ; il y a aussi ce qui englobe l'accident, par exemple si on disait qu'un homme est cause responsable d'une statue, ou, d'un point de vue [195b] plus général, un animal. Il y a aussi parmi les causes accidentelles celles qui sont plus éloignées et celles qui sont plus proches que d'autres, si, par exemple, on disait que le blanc et le cultivé sont causes de la statue.

Mais aussi, de toutes les causes aussi bien celles qui sont dites de manière propre que celles qui le sont par accident, les unes sont dites comme puissances, [5] les autres comme activités, par exemple du fait qu'une maison est construite, le constructeur et le constructeur en train de construire.

On fera les mêmes remarques que précédemment à propos de ce dont les causes sont causes, par exemple de cette statue, ou d'une statue, ou d'une image en général, et de cet airain, ou de l'airain, ou en général d'une matière. Et il en est de même concernant les accidents. [10] De plus, les premières seront dites en combinaison avec les secondes, par exemple ce n'est ni Polyclète ni un statuaire qui sont causes mais le statuaire Polyclète.

Toutes ces choses, pourtant, sont au nombre de six, dites chacune de deux manières : dites soit comme le particulier, soit comme le genre, soit comme l'accident, soit comme le genre [15] de l'accident, soit comme ceux-ci combinés, soit absolument ; d'autre part toutes sont dites selon l'activité et selon la puissance. Et elles diffèrent dans la mesure où les causes en activité et particulières sont et ne sont pas simultanément à ce dont elles sont causes, par exemple ce médecin en train de soigner et ce patient en train d'être guéri, ainsi que ce constructeur en train de construire et cette maison [20] en train d'être construite, alors que pour les causes en puissance ce n'est pas toujours le cas : la maison et le constructeur, en effet, ne disparaissent

pas simultanément.

Mais il faut toujours chercher la cause la plus élevée de chaque chose, comme on le fait aussi ailleurs, par exemple un homme construit parce qu'il est constructeur, mais le constructeur l'est en vertu de l'art de construire : voilà donc la cause antérieure, [25] et de même dans tous les autres cas.

De plus, les genres sont causes des genres et les particuliers des particuliers, par exemple un statuaire d'une statue, ce statuaire-ci de cette statue-ci. Et les puissances sont causes des possibles, les choses en activité des choses actualisées.

Tenons donc pour suffisantes ces déterminations du nombre et des sortes de [30] causes.

Chapitre 4

Le hasard et la spontanéité

Mais on dit aussi que le hasard et la spontanéité sont parmi les causes, et que beaucoup de choses existent aussi bien qu'elles adviennent par hasard et du fait de la spontanéité. De quelle façon le hasard et la spontanéité entrent-ils dans les causes dont nous avons parlé, est-ce que le hasard et la spontanéité sont une même chose [35] ou des choses différentes, et d'une manière générale que sont le hasard et la spontanéité, voilà ce qu'il faut donc examiner.

Première théorie

En effet, certains se demandent même si cela existe ou non. [196a] Selon eux, en effet, rien ne se produit par hasard, et il existe une certaine cause déterminée pour toutes les choses dont nous disons qu'elles adviennent spontanément ou par hasard ; par exemple, pour le fait d'aller par hasard sur la place publique et d'y rencontrer celui qu'on voulait alors qu'on ne pensait pas le rencontrer, la cause c'est la volonté [5] de prendre part aux activités de la place publique. De même aussi à propos des autres choses qui sont dites dues au hasard, ils disent qu'on trouve toujours quelque chose qui est la cause, et que ce n'est pas le hasard, puisque, pensent-ils, si le hasard était vraiment quelque chose, ce serait vraiment étrange, et il faudrait se demander pourquoi aucun des anciens philosophes en parlant des causes de la génération et de la corruption n'a rien dit de précis touchant [10] le hasard : à ce qu'il semble, ces gens-là pensaient eux aussi que rien n'existe par hasard.

Mais voici aussi qui est étonnant : beaucoup de choses adviennent ou existent du fait du hasard et de la spontanéité, dont nous n'ignorons pas qu'il est possible de les rapporter chacune à quelque

cause (comme le dit le vieil argument¹ qui supprime [15] le hasard), et pourtant, parmi ces événements, tout le monde dit que certains viennent du hasard, et que d'autres ne viennent pas du hasard. Voilà pourquoi, assurément, il leur fallait, d'une manière ou d'une autre, en faire mention. Mais, d'autre part, ils ne pensaient pas non plus que le hasard fût l'une de leurs fameuses causes, telles que l'amitié, la haine, l'esprit, le feu ou quelque autre chose de ce genre. Il est donc étrange qu'ils n'aient pas supposé que le hasard existait, ou que, l'ayant cru, [20] ils l'aient laissé de côté, d'autant plus qu'ils ont parfois recours à ces notions, comme Empédocle qui prétend que l'air ne se sépare pas toujours des autres éléments en allant vers le haut, mais comme cela se trouve par hasard. Il dit en tout cas dans sa cosmogonie que :

« Parfois c'est de cette manière qu'il courut les rencontrer, mais souvent d'une autre manière². »

Et il prétend que les parties des animaux, pour la plupart, sont produites par le hasard.

Deuxième théorie

Il y en a d'autres, par contre, [25] pour qui c'est la spontanéité qui est cause de notre ciel et de tous les mondes. C'est, en effet, spontanément qu'a été produit le mouvement tourbillonnaire qui a séparé et organisé les composantes de l'univers dans leur disposition actuelle. Et il y a là vraiment de quoi nous étonner : tout en niant, en effet, que les animaux et les plantes [30] sont et sont produits par hasard, et en disant que la cause en est, en fait, la nature, l'esprit ou quoi que soit d'autre de ce genre (car ce qui naît de chaque semence n'est pas le fait du hasard, mais de cette semence-ci naît un olivier, de celle-là un homme), ils prétendent par contre que le ciel et les plus divins des corps visibles se seraient produits spontanément, sans qu'il y ait aucune cause [35] du genre de celle qui intervient pour les animaux et les plantes. Eh bien, s'il en est ainsi, cela même est digne qu'on s'y arrête, et il serait bon de dire quelque chose [196b] là-dessus. En effet, outre le fait que ce qu'ils disent est par ailleurs étrange, il est encore plus étrange de soutenir cela quand on voit que dans le ciel rien n'arrive spontanément, alors que parmi les choses qui, selon eux, ne seraient pas dues au hasard beaucoup adviennent par hasard. Assurément il serait vraisemblable [5] que ce soit le contraire qui arrive.

Troisième théorie

Il y en a d'autres, par ailleurs, qui croient que le hasard est bien une cause, mais qui demeure cachée à l'intelligence humaine, dans la mesure où elle est divine et trop surnaturelle.

En conséquence, il nous faut aussi examiner ce que sont le hasard et la spontanéité, s'ils sont une même chose ou deux choses différentes, et de quelle manière ils tombent parmi les causes que nous avons définies.

Chapitre 5

Distinctions préliminaires

[10] Donc, tout d'abord, puisque nous voyons que certaines choses se produisent toujours de la même façon, et que d'autres se produisent la plupart du temps de la même façon, il est manifeste que le hasard, c'est-à-dire ce qui arrive par hasard, n'est assigné comme cause à aucune de ces deux catégories, ni à ce qui arrive nécessairement et toujours, ni à ce qui arrive le plus souvent. Mais puisqu'il existe aussi des choses qui arrivent en dehors de ces catégories, et que tout le monde dit qu'elles sont l'effet [15] du hasard, il est manifeste que le hasard et la spontanéité sont quelque chose. Nous savons, en effet, à la fois que de tels événements sont les effets du hasard et que les effets du hasard sont de cette sorte.

Par ailleurs, parmi les événements, certains se produisent en vue de quelque chose, d'autres non (parmi les premiers, les uns se produisent selon un choix réfléchi, les autres non, mais ces deux catégories appartiennent à ce qui est en vue de quelque chose), de sorte qu'il est clair que même [20] parmi les choses qui se produisent en marge du nécessaire et de ce qui a lieu la plupart du temps, il en existe certaines auxquelles il est possible que le en vue de quelque chose appartienne. Est en vue de quelque chose tout ce qui pourrait être produit par la pensée, et tout ce qui arrive du fait de la nature. Donc, en réalité, quand de telles choses se produisent par accident, nous disons qu'elles sont l'effet du hasard (en effet, de même qu'un étant est tantôt par soi, [25] tantôt par accident, de même il est possible qu'une cause le soit aussi, par exemple d'une maison la cause par soi c'est la qualité de bâtisseur, et par accident le blanc ou l'artiste. Donc la cause par soi est déterminée, alors que celle qui est par accident est indéterminée ; car un nombre indéfini d'accidents peuvent arriver à une seule et même chose).

Donc, comme on l'a dit, quand cela se produit [30] parmi les

événements en vue de quelque chose, on dit alors que c'est l'effet de la spontanéité et du hasard (quant à la différence entre ces deux notions, il faudra la préciser plus tard ; pour l'instant que cela au moins soit clair que tous les deux appartiennent au domaine de ce qui est en vue de quelque chose). Par exemple, c'est en vue de recevoir de l'argent de la part de quelqu'un qui a recueilli des fonds que quelqu'un pourrait s'être mis en marche, s'il avait été au courant ; or il ne s'est pas mis en marche en vue de [35] cela, mais c'est par coïncidence qu'il lui est arrivé de se mettre en marche, et que l'autre a agi de telle sorte que le premier récupère son argent ; et cela sans qu'il fréquente cet endroit le plus souvent [197a] ni par nécessité. D'autre part, la fin – le recouvrement de l'argent – ne fait pas partie des causes contenues dans le sujet lui-même, mais est objet de choix réfléchi par la pensée. Eh bien, on dit assurément dans ce cas qu'il y est allé par hasard, alors que s'il avait choisi à l'avance d'y aller dans ce but parce qu'il fréquente ce lieu toujours ou la plupart du temps pour y récupérer son argent, [5] on dirait que ce n'est pas par hasard. Il est donc clair que le hasard est une cause par accident concernant celles parmi les choses en vue de quelque chose qui relèvent du choix réfléchi. Voilà pourquoi la pensée et le hasard concernent le même objet, c'est qu'il n'y a pas de choix réfléchi sans pensée.

Reprise des opinions des devanciers

Il est donc nécessaire que les causes du fait desquelles pourrait [10] se produire ce qui arrive par hasard soient en nombre indéterminé. De là vient que le hasard est considéré comme appartenant à l'indéterminé et comme obscur pour l'homme, et qu'il est possible qu'on ait l'impression que rien n'advient par hasard. Toutes ces expressions, en effet, sont correctes, c'est vraisemblable. Car il est possible que quelque chose se produise par hasard, puisqu'il est possible que quelque chose se produise par accident, et que le hasard est une cause en tant qu'accident ; mais, au sens absolu, il n'est cause de rien. Ainsi d'une maison le constructeur est cause responsable au sens absolu, [15] mais le joueur de flûte en sera cause par accident, et du fait qu'en étant allé quelque part on ait récupéré son argent, alors qu'on n'y allait pas en vue de cela, le nombre de causes est infini : parce qu'il veut voir quelqu'un, parce qu'il est accusateur, ou défendeur, parce qu'il va au spectacle...

Et il est correct de dire que le hasard est quelque chose qui échappe à la définition rationnelle, car il n'y a définition rationnelle que des étants qui sont toujours ou la plupart du temps, or le [20] hasard est inclus dans ce qui se produit en marge de ces catégories.

De sorte que puisque les causes de ce genre sont indéterminées, le hasard est aussi quelque chose d'indéterminé. Néanmoins, on pourrait se demander dans certains cas si ce ne sont pas n'importe quelles causes au hasard qui sont causes des effets du hasard, par exemple si l'aération ou la chaleur solaire pourraient être causes de la santé, mais pas le fait de s'être coupé les cheveux. Car il y a parmi les causes par accident des causes plus proches les unes que [25] les autres.

[La chance c'est quand il advient ce que l'on cherchait, la malchance quand c'est contre le choix réfléchi]. Par ailleurs, on parle de hasard heureux quand il en sort un heureux résultat, de hasard malheureux quand quelque chose de malheureux en sort, de chance et de malchance quand ce qui est en jeu est important. Ainsi, quand il s'en est fallu de peu que l'on n'obtienne un résultat très mauvais ou très bon, dans le premier cas c'est de la chance, dans le second de la malchance, parce que la pensée formule ce bien et ce mal comme s'ils étaient réels. Car on est d'avis que le « il s'en [30] faut de peu » équivaut à « il n'y a pas de distance ». C'est, de plus, avec raison que l'on dit que la chance est quelque chose d'instable ; le hasard, en effet, est instable, puisque aucun des effets du hasard n'est susceptible d'exister ni toujours ni la plupart du temps.

Ainsi donc, comme nous l'avons dit, le hasard et la spontanéité sont deux causes par accident, dans le domaine des choses qui ne peuvent se produire ni de façon absolue [35] ni la plupart du temps, et parmi elles de toutes celles qui se produiraient en vue de quelque chose.

Chapitre 6

Différence entre hasard et spontanéité

Mais le hasard et la spontanéité diffèrent en ce que la spontanéité a plus d'extension. En effet, tout ce qui se produit par hasard se produit spontanément, alors que toute spontanéité ne se produit pas [197b] par hasard. En effet, le hasard et ce qui arrive par hasard ne concernent que ce à quoi on pourrait attribuer le fait d'avoir de la chance et, d'une manière générale, une activité pratique. Voilà pourquoi il est aussi nécessaire que ce soit sur les objets de l'activité pratique que le hasard s'exerce (un indice de cela, c'est qu'on est d'avis que la chance est identique au bonheur ou en est proche, [5] or le bonheur est une sorte d'activité pratique : c'est une activité réussie) ; de sorte que tout ce qui n'a pas la possibilité d'agir n'a pas non plus celle de faire quelque chose par hasard. Voilà pourquoi aussi rien d'inanimé, non plus qu'une bête ou qu'un petit enfant ne fait rien qui soit produit par le hasard parce qu'ils n'ont pas la faculté de choix rationnel ; pas plus que ne leur reviennent chance ou malchance, si ce n'est par métaphore, à la façon dont [10] Protarque disait que les pierres dont sont faits les autels ont de la chance parce qu'elles reçoivent les honneurs, alors que leurs consœurs sont foulées au pied. Par contre, il appartiendra aussi d'une certaine manière à de tels êtres de subir par le fait du hasard, quand celui qui agit accomplit par le fait du hasard une action quelconque qui les concerne ; mais autrement ce n'est pas possible.

La spontanéité, par contre, appartient aussi aux animaux et à bon nombre [15] d'êtres inanimés, par exemple nous disons que le cheval est allé quelque part spontanément, parce que en y allant il a eu la vie sauve, mais il n'y est pas allé en vue de sauver sa vie ; que le trépied est tombé tout seul, car il est debout pour qu'on s'y asseye, mais ce n'est pas pour qu'on s'y asseye qu'il est tombé. Si bien qu'il est manifeste que dans le domaine des choses qui, en général, surviennent

en vue de quelque chose, quand certaines dont la cause est externe adviennent mais pas en vue de ce qui arrive, [20] alors nous disons que ces choses adviennent spontanément. Par contre, parmi les choses qui se produisent spontanément, se produisent par hasard toutes celles qui sont l'objet d'un choix rationnel de la part de ceux qui ont la faculté de choix rationnel.

Une preuve en est l'expression « en vain », parce qu'on l'emploie lorsque ce qu'on a en vue ne se produit pas, mais seulement ce qui est fait en vue de ce but, par exemple si se promener a un but laxatif, mais que celui qui se promène n'a pas obtenu ce résultat, [25] nous disons qu'il s'est promené en vain et que sa promenade a été vaine, parce que, pense-t-on, c'est cela le « en vain », ce à quoi, étant par nature en vue d'autre chose, il arrive de ne pas réaliser ce à quoi il était naturellement destiné ; car si l'on disait qu'on a pris un bain en vain parce que le Soleil n'a pas subi une éclipse, ce serait ridicule, car cela n'était pas en vue de ceci. Ainsi, en fait, tel est le spontané, et cela conformément à sa dénomination : quand la chose [30] se produit d'elle-même en vain¹, car la pierre est tombée non pas en vue de blesser quelqu'un, donc la pierre est tombée spontanément, précisément parce qu'elle pourrait tomber du fait de quelqu'un dans le but de blesser.

Mais c'est dans le domaine de ce qui arrive par nature que le spontané est le plus éloigné de ce qui arrive par hasard ; en effet, quand quelque chose se produit contre nature, nous ne disons pas que cela est arrivé par hasard, [35] mais plutôt spontanément ; et même dans ce cas il y a une différence : l'un a une cause extérieure, l'autre une cause intérieure.

[198a] On a donc dit ce qu'est la spontanéité, ce qu'est le hasard et en quoi ils diffèrent l'un de l'autre. Parmi les sortes de cause, tous les deux sont dans celle du principe d'où part le mouvement. Ils sont, en effet, toujours l'une des causes qui agissent soit par nature soit par la pensée. Mais de ces causes [5] le nombre est infini.

Mais puisque la spontanéité et le hasard sont causes de choses dont soit la nature soit l'esprit pourraient être responsables, quand l'un des deux est cause de ces choses par accident, et comme rien d'accidentel n'est antérieur à ce qui est par soi, il est évident qu'aucune cause par accident n'est antérieure à celle qui est par soi. Donc la spontanéité et le hasard sont postérieurs [10] à l'esprit et à la nature. De sorte que si la spontanéité est cause par excellence du ciel, il est nécessaire qu'un esprit ou une nature soit antérieur à toutes les autres choses et notamment à cet univers.

Chapitre 7

Les quatre causes et le pourquoi ultime

Qu'il existe des causes et que leur nombre soit celui que [15] nous disons, c'est évident, car tel est, nous l'avons vu, le nombre de choses qu'embrasse le « pourquoi ». En effet, le pourquoi ultime se ramène soit à l'essence dans le cas des êtres immobiles (par exemple en mathématiques, c'est, en effet, à une définition du droit, du commensurable ou de quelque chose d'autre de ce genre que se ramène le pourquoi ultime), soit à ce qui, en premier, a mis en mouvement (par exemple : pourquoi ont-ils fait la guerre ? parce qu'on les a [20] pillés), soit au en vue de quelque chose (pour dominer), soit dans les choses en devenir à la matière. Que donc les causes soient telles et en tel nombre, c'est manifeste.

Le physicien connaît les quatre causes

Mais puisque les causes sont quatre, il appartient au physicien de les connaître toutes, et il rendra compte du pourquoi en physicien en le ramenant à toutes, la matière, la forme, le moteur, le en vue de quoi. Or les trois dernières convergent [25] souvent en une seule. En effet, l'essence et le ce en vue de quoi sont une seule chose, et le point premier d'où vient le mouvement leur est spécifiquement identique, car c'est un homme qui engendre un homme, ce qui est en général le cas pour tout ce qui meut en étant mû. (Quant aux choses qui ne sont pas dans ce cas, elles ne relèvent plus de la physique ; en effet, ce n'est pas en ayant en elles-mêmes un mouvement ou un principe de mouvement qu'elles meuvent, mais en étant immobiles. C'est pourquoi il y a trois [30] études, l'une portant sur ce qui est immobile, une autre sur ce qui est mû mais incorruptible, une autre sur les étants corruptibles.) Si bien que le pourquoi est donné à celui qui le ramène

à la matière, à l'essence et¹ au moteur premier. En effet, à propos du devenir, c'est principalement de cette manière que les physiciens considèrent les causes : qu'est-ce qui vient après quoi, et qu'est-ce qui [35] en premier a agi ou pâti, et chaque fois ainsi à la suite.

Mais les principes qui meuvent naturellement les choses sont deux, dont l'un n'appartient pas à la nature ; [198b] en effet, il n'a pas en lui-même de principe de mouvement ; tel est le cas de ce qui meut sans être mû, comme ce qui est complètement immobile – c'est-à-dire de l'étant premier entre tous – et l'essence et la figure, car c'est un but et un ce en vue de quoi. De sorte que, puisque la nature est en vue de quelque chose, et qu'il faut connaître ce principe-là, [5] il faut rendre compte du pourquoi sous toutes ses formes : par exemple que de ceci vient nécessairement cela (le « de ceci » s'entendant absolument ou la plupart du temps) c'est-à-dire si quelque chose doit être dans le futur (par exemple la conclusion à partir des prémisses), et que ceci était l'être essentiel, et parce que c'est meilleur ainsi, non pas absolument, mais relativement à la substance de chaque chose particulière.

Chapitre 8

La finalité dans la nature

[10] Il faut donc d'abord dire pourquoi la nature est parmi les causes en vue de quelque chose, ensuite s'occuper du nécessaire pour dire comment il se présente dans les réalités naturelles. Tous les physiologues, en effet, ramènent les choses à cette cause-là, à savoir que, du moment que le chaud, le froid et chacune des réalités de ce genre sont naturellement tels, telles choses sont et adviennent nécessairement. Et s'ils [15] invoquent une autre cause, à peine y ont-ils touché qu'ils lui donnent congé : pour l'un l'amitié et la haine, pour l'autre l'Esprit.

L'explication mécaniste

Mais il y a une difficulté : qu'est-ce qui empêche la nature de faire les choses non pas en vue de quelque chose et parce que c'est le meilleur, mais comme la pluie tombe du ciel, non pas pour faire croître le blé mais par nécessité ? (En effet ce qui a été porté vers le haut doit se refroidir, et ce qui a été refroidi, [20] étant devenu de l'eau doit retomber ; or cela étant arrivé, il arrive coïncidemment que le blé croît) ; mais il en va de même dans le cas aussi où le blé est, pour quelqu'un, gâté sur l'aire : ce n'est pas en vue de cela qu'il pleut, pour qu'il soit gâté, mais cela est arrivé par accident. De sorte que qu'est-ce qui empêche qu'il en aille également ainsi des parties dans la nature, par exemple c'est par nécessité que les dents poussent, les unes, [25] celles du devant, aiguës et propres à couper la nourriture, les autres, les molaires, larges et utiles pour la broyer, puisqu'elles n'ont pas été produites pour cela, mais que cela c'est rencontré ainsi ? Et il en est de même de toutes les autres parties dont on est d'avis qu'elles sont en vue de quelque chose. C'est donc là où

tout s'est passé comme si les choses s'étaient produites en vue de quelque chose, [30] que les êtres en question ont été conservés, étant, par le fait de la spontanéité, convenablement constitués. Quant à ceux pour qui il n'en a pas été ainsi, ils ont été détruits et continuent d'être détruits, comme Empédocle le dit des bovins à face humaine¹. C'est donc par ce raisonnement ou un autre de ce genre que l'on pourrait exposer la difficulté.

Il y a de la finalité dans la nature. Huit arguments

Mais il est impossible qu'il en soit ainsi. Car toutes [35] ces réalités et toutes les choses qui sont par nature se produisent comme elles le font soit toujours soit la plupart du temps, alors que ce n'est le cas d'aucune des productions du hasard et de la spontanéité. [199a] On est d'avis en effet que ce n'est ni par hasard ni par rencontre qu'il pleut souvent en hiver, mais on le pense si cela arrive pendant la canicule ; on ne le penserait pas non plus pour des chaleurs pendant la canicule, mais pour des chaleurs en hiver. Si donc on est d'avis que certaines réalités existent soit par coïncidence soit en vue de quelque chose, et si les choses dont nous parlons ne sont susceptibles d'exister [5] ni par rencontre ni par spontanéité, elles seront en vue de quelque chose. Or de telles choses sont assurément toutes par nature, de l'aveu même de ceux qui soutiennent ces thèses. Il y a donc du en vue de quelque chose parmi les choses qui deviennent et qui sont par nature.

De plus, dans les réalités où il y a un terme déterminé, c'est en raison de ce terme qu'on accomplit ce qui vient en premier et ce qui vient à la suite. Donc : chacune de ces choses arrive [10] naturellement de la même manière qu'elle est faite par un sujet, et elle est faite de la même manière qu'elle arrive naturellement, si elle n'en est pas empêchée. Or ce qu'on fait on le fait en vue de quelque chose. Donc ce qui arrive par nature aussi arrive en vue de quelque chose. Par exemple, si une maison était au nombre des choses produites par nature, elle serait produite de la même façon qu'elle est effectivement produite par l'art ; si, par contre, les choses naturelles étaient produites non seulement par nature mais pouvaient aussi être produites par un art, elles seraient produites de la même manière qu'elles sont [15] naturellement. Donc l'antérieur est en vue du postérieur. Mais, d'une manière générale, l'art, dans certains cas parachève ce que la nature n'a pas la puissance d'accomplir, dans d'autres cas il imite la nature. Si donc les réalités artificielles sont en vue de quelque chose, il est évident qu'il en est de même aussi pour les réalités naturelles. C'est en effet de la même manière que les conséquents et les antécédents se rapportent les uns aux autres dans

les réalités produites artificiellement et dans celles qui le sont selon la [20] nature.

Et cela est manifeste au plus haut point chez les animaux autres que l'homme, qui ne font ce qu'ils font ni par art, ni en ayant mené une recherche, ni en ayant délibéré. De là vient que certains se sont demandé si les araignées, les fourmis et les autres bêtes de ce genre œuvrent par intelligence ou par quelque autre faculté. Mais il apparaît à celui qui pousse un peu plus avant dans la même voie que même dans les plantes ce qui est utile arrive [25] en vue de la fin, par exemple les feuilles en vue de la protection du fruit. De sorte que si c'est à la fois par nature et en vue de quelque chose que l'hirondelle fait son nid et que l'araignée tisse sa toile, et si les plantes produisent des feuilles pour les fruits et poussent leurs racines non vers le haut mais vers le bas pour se nourrir, il est manifeste que cette sorte de cause [30] existe dans les choses qui deviennent et sont par nature.

Et puisque la nature est double, matière d'un côté, figure de l'autre, que celle-ci est fin, et que tout le reste est en vue de la fin, la nature comme forme sera la cause en vue de quoi.

Mais des erreurs se produisent même dans les opérations de l'art (il arrive, en effet, que le copiste n'a pas écrit correctement <ce qu'on lui a dicté> et que le médecin n'a pas prescrit correctement [35] le médicament), de sorte qu'il est évident que cela est également possible dans ce qui est selon [199b] la nature. Si donc parmi les produits de l'art il en est dans lesquels ce qui est correct est en vue de quelque chose, et si pour ceux qui sont erronés ils ont été entrepris en vue de quelque chose qui a été manqué, il devrait en aller de même dans les réalités naturelles ; c'est-à-dire que les monstres sont des erreurs par rapport à cet en vue de quelque chose. [5] Donc, dans les combinaisons originaires aussi, les bovins d'Empédocle, s'ils n'étaient pas capables de se diriger vers un terme déterminé, c'est-à-dire un but, c'est qu'ils avaient été produits par un certain principe vicié, comme c'est effectivement le cas quand la semence est viciée.

(De plus, il est nécessaire qu'une semence soit produite en premier, et non pas directement les animaux, et « d'abord ce qui est ébauché² » c'était une semence.)

De plus, même dans les [10] plantes on trouve du en vue de quelque chose, mais il est moins différencié. Est-ce que donc, oui ou non, parmi les plantes il s'est produit des vignes à tête d'olivier comparables aux bovins à face humaine ? Ce serait en effet étrange, et pourtant il le faudrait s'il est vrai que cela arrive chez les animaux.

De plus, il faudrait que dans le cas des semences aussi les choses viennent à l'être comme au hasard. Mais [15] celui qui parle ainsi supprime complètement les étants par nature et la nature. Sont en effet par nature toutes les réalités qui, étant mues à partir de quelque

principe qui leur est intérieur, parviennent à un certain terme. Or de chacun de ces principes ne vient pas la même chose dans chaque cas, ni non plus quelque chose au hasard, mais toujours chacun tend vers le même terme, si rien ne l'en empêche.

Réponses à deux objections

Mais la chose que l'on a en vue, et ce qui est en vue d'elle, pourraient aussi se produire du fait [20] du hasard : par exemple nous disons que c'est par hasard que l'étranger est venu et qu'après avoir délivré <un prisonnier>³ il est reparti, quand il a accompli cela comme s'il était venu en vue de cela alors qu'il n'est pas venu en vue de cela. Et cela est arrivé par accident (le hasard, en effet, fait partie des causes par accident, comme nous l'avons dit plus haut), mais quand quelque chose arrive toujours ou la plupart du temps ce [25] n'est ni un accident ni un effet du hasard. Or, dans les réalités naturelles, il en va toujours ainsi, si rien ne l'empêche.

Il est étrange de refuser qu'il y ait génération en vue de quelque chose sous prétexte qu'on ne voit pas le moteur délibérer. En fait, l'art lui non plus ne délibère pas, et si l'art de la construction navale était dans le bois, il agirait de la même manière que la nature. De sorte que [30] s'il y a du en vue de quelque chose dans l'art, il y en a aussi dans la nature. Mais cela est évident au plus haut point quand quelqu'un se soigne lui-même, car la nature lui ressemble.

Il est donc manifeste que la nature est cause, et cause en ce sens : en vue de quelque chose.

Chapitre 9

Nécessité absolue et nécessité hypothétique

Mais est-ce que le « par nécessité » existe dans les choses naturelles hypothétiquement, [35] ou aussi absolument ?

Car, en fait, on est d'avis que le par nécessité se trouve [200a] dans la genèse des choses de la manière suivante : c'est comme si l'on pensait que le mur a été produit par nécessité, parce que les graves sont naturellement portés vers le bas et les corps légers vers la région supérieure, de sorte que les fondements en pierre seraient en bas, la terre au-dessus en raison de sa légèreté, et les morceaux de bois dans la région tout à fait supérieure, car ils sont les plus légers. [5] Mais, bien que le mur ne vienne pas à l'être sans ces éléments, il ne le fait pourtant pas à cause d'eux, si ce n'est parce qu'ils en sont cause comme matière, mais bien pour sauver et préserver certaines choses. Or il en est aussi de même dans toutes les différentes réalités dans lesquelles se trouve du en vue de quelque chose : elles ne se produiraient pas sans les choses ayant une nature nécessaire, pourtant elles ne le font pas à cause d'elles, sauf en tant que [10] cause matérielle, mais en vue de quelque chose ; par exemple pourquoi la scie est-elle telle ? pour être ceci et en vue de ceci. Cependant il est impossible que ce en vue de quoi elle est se produise, si elle n'est pas de fer. Il est donc nécessaire qu'elle soit de fer, pour qu'il y ait une scie et sa fonction. Ainsi, c'est hypothétiquement qu'intervient le par nécessité, mais pas comme fin. En effet, c'est dans la matière que réside le nécessaire, alors que le en vue de quoi est dans [15] la notion.

Mais le nécessaire existe à la fois dans les mathématiques et dans les choses qui se produisent selon la nature d'une manière en un certain sens identique. En effet, puisque la ligne droite est ceci, il est nécessaire que le triangle ait ses angles égaux à deux droits ; mais il n'est pas nécessaire que cela soit si ceci est ; mais, certes, si ceci n'était

pas, la ligne droite n'existerait pas non plus. Dans les choses qui se produisent en vue d'une fin c'est l'inverse : [20] si le but doit exister ou existe, ce qui le précède doit exister ou existe aussi ; mais si ce n'est pas le cas, tout comme dans le premier cas si on n'a pas la conclusion on n'aura pas le principe, dans le second cas le but c'est-à-dire le ce en vue de quoi ne sera pas. Car lui aussi est un principe, non pas de l'action mais du raisonnement (en mathématiques le principe l'est du raisonnement, car il n'y a pas d'action). De sorte que s'il doit y avoir une maison, il est nécessaire que [25] telles choses soient produites ou existent, ou que, d'une manière générale, la matière en vue de cela existe, à savoir les briques et les pierres dans le cas d'une maison. Pourtant le but n'est pas à cause de ces matériaux sinon comme matière, et ne sera pas à cause d'eux. D'une manière générale, pourtant, il n'y aura ni maison ni scie, si ces choses ne sont pas, pour l'une s'il n'y a pas de pierres, pour l'autre s'il n'y a pas de fer. Ainsi, en mathématiques les [30] principes n'existeraient pas si le triangle n'avait pas ses angles égaux à deux droits.

Ainsi est-il manifeste que le nécessaire dans les choses naturelles, c'est ce qui est appelé matière et les mouvements de celle-ci. Et il faut que les deux causes soient traitées par le physicien, mais plutôt le en vue de quelque chose. Car c'est cela qui est cause de la matière, alors qu'elle ne l'est pas de la fin. Et le but c'est le ce en vue de quoi, et aussi le [35] principe qui part de la définition, c'est-à-dire de l'essence ; comme c'est le cas dans les objets [200b] de l'art, puisque la maison étant telle chose, il faut nécessairement que telles choses soient produites ou existent, et puisque la santé est ceci, il faut nécessairement que telles choses soient produites ou existent, de même si un homme est ceci, il est nécessaire que telles choses soient, et si ces choses sont, il est nécessaire que telles autres soient.

Mais peut-être le nécessaire est-il présent même dans la définition ; [5] en effet, pour celui qui voudra définir la fonction du sciage comme une division de telle sorte, celle-ci ne sera pas s'il n'y a pas des dents de telle sorte ; mais celles-ci n'existeront pas si elles ne sont pas de fer. Car dans la définition aussi il y a certaines parties, qui sont comme la matière de la définition.

LIVRE III

Chapitre 1

Plan des livres III et IV

Mais puisque la nature est principe de mouvement et de changement, et que notre recherche porte sur la nature, il ne faut pas que demeure dans l'ombre ce qu'est le mouvement. En effet, l'ignorer c'est nécessairement [15] ignorer aussi la nature. Et, après avoir défini le mouvement, il faut nous efforcer de mener une investigation de la même manière sur ce qui vient à la suite. Or on est d'avis que le mouvement fait partie des continus, et c'est dans le continu que l'infini se manifeste d'abord ; c'est aussi pourquoi il arrive souvent à ceux qui définissent le continu d'avoir en plus recours au concept de l'infini, [20] au motif que ce qui est divisible indéfiniment est continu. Outre cela on prétend que sans lieu, sans vide et sans temps il est impossible qu'il y ait mouvement. Il est donc évident qu'à cause de ces notions et parce qu'elles sont communes à tout et universelles pour tout, ceux qui commencent l'enquête doivent examiner chacune de ces notions (car l'étude de ce qui est propre est postérieure à celle [25] de ce qui est commun), et d'abord, comme nous l'avons dit, le mouvement.

Définition du mouvement

Il est possible pour quelque chose d'être – et cela soit en entéléchie seulement, soit à la fois en puissance et en entéléchie – soit un ceci, soit de telle quantité, soit de telle qualité, et de même pour les autres catégories de l'étant.

Quant au relatif, on le dit soit selon l'excès et le défaut, soit [30] selon ce qui fait et ce qui subit et en général selon ce qui meut et le mobile, car ce qui meut, c'est ce qui meut le mobile, et le mobile est mobile du fait de ce qui meut.

Il n'y a pas de mouvement à part des choses. En effet, ce qui change

change toujours soit selon la substance, soit selon la quantité, soit selon la qualité, soit selon le lieu, et, disons-nous, on ne peut rien [35] trouver qui soit commun à ces changements et qui ne soit ni un ceci, ni une [201a] quantité, ni une qualité, ni aucun des autres prédicats catégoriels. De sorte qu'il n'y aura ni mouvement ni changement de quoi que ce soit à part des catégories qu'on a dites, du fait que rien n'existe à part de ces catégories qu'on a dites.

Par ailleurs, chacune d'elles appartient à toute chose de deux manières, à savoir pour le ceci il y a d'un côté sa figure et de l'autre [5] la privation, pour ce qui est selon la qualité il y a d'un côté le blanc de l'autre le noir, pour ce qui est selon la quantité d'un côté l'achevé de l'autre l'inachevé, et il en est de même pour le transport avec d'un côté le haut de l'autre le bas, ou d'un côté le léger de l'autre le lourd. De sorte qu'il y a un nombre d'espèces du mouvement et du changement égal à celui de ces espèces de l'étant.

Mais, étant donné qu'on a distingué pour chaque [10] genre de l'étant entre être en entéléchie et être en puissance, l'entéléchie de l'étant en puissance en tant que tel est un mouvement, par exemple pour l'altérable en tant qu'altérable c'est l'altération, pour l'augmentable et son opposé le diminuable (il n'y a pas de terme commun pour les deux) c'est l'augmentation et la diminution, pour le générable et le corruptible c'est la génération et [15] la corruption, pour le transportable le transport.

Explication de la définition

Or que ce soit cela le mouvement, c'est évident à partir de ce qui suit. Quand, en effet, le constructible, en tant que nous le nommons ainsi, est en entéléchie, on le construit et c'est cela le processus de construction. Et il en est de même pour l'apprentissage, le traitement médical, la rotation, le saut, la maturation, le vieillissement.

Et puisque certaines [20] choses sont les mêmes à la fois en puissance et en entéléchie, mais pas en même temps ou alors pas sous le même rapport, mais par exemple chaud en puissance et froid en entéléchie, on voit dès maintenant que beaucoup de choses agiront et pâtiront les unes du fait des autres. Car tout sera en même temps actif et passif. De sorte aussi que ce qui est naturellement moteur sera mobile. En effet, toute réalité de ce genre meut en étant [25] elle aussi mue. Certains sont, de ce fait, d'avis que tout moteur est mû, néanmoins ce qu'il en est à ce propos deviendra évident à partir d'autres considérations (il y a en effet l'un des moteurs qui est aussi immobile). Et l'entéléchie de l'étant en puissance, quand étant en entéléchie il met en activité, non pas en tant que ce qu'il est lui-même,

mais en tant que mobile, est un mouvement.

Voici ce que j'entends par « en tant que » : il est en effet possible que l'airain [30] soit en puissance une statue, mais pourtant l'entéléchie de l'airain en tant qu'airain n'est pas un mouvement. Car ce n'est pas la même chose que l'essence de l'airain et être quelque chose de mobile en puissance, puisque si c'était la même chose absolument et conceptuellement, l'entéléchie de l'airain en tant qu'airain serait un mouvement. Mais ce n'est pas la même chose, comme on l'a dit (c'est évident [35] à propos des contraires, car le fait de pouvoir être en bonne santé [201b] est différent du fait de pouvoir être malade – autrement être malade et être en bonne santé seraient la même chose –, mais le substrat, c'est-à-dire ce qui est en bonne santé et ce qui est malade, que ce soit l'humidité ou le sang, est une seule et même chose). Mais puisque ce n'est pas la même chose, comme une couleur n'est pas non plus la même chose qu'un objet visible, [5] il est manifeste que l'entéléchie de ce qui est en puissance, en tant qu'il est en puissance, est un mouvement.

Que donc le mouvement soit tel, et qu'il se trouve qu'il y ait mouvement chaque fois que l'entéléchie elle-même existe, mais ni avant ni après, c'est évident. Il est en effet possible à chaque chose d'être en acte à un moment et pas à un autre, par exemple le constructible, et plus précisément l'acte portant sur le constructible en tant que constructible, c'est le processus [10] de construction (en effet, l'acte est soit le processus de construction, soit la maison ; mais quand la maison existe le constructible n'existe plus, mais le constructible est ce qui se construit ; il est donc nécessaire que l'acte soit le processus de construction). Et le processus de construction est un certain mouvement. Eh bien, le même raisonnement s'applique aussi aux autres [15] mouvements.

Chapitre 2

Arguments négatifs en faveur de la définition du mouvement

Que ce qui été dit soit correct, c'est évident aussi à partir de ce que les autres disent du mouvement, et du fait qu'il n'est pas facile de le définir d'une autre manière. En effet, nul ne pourrait mettre le mouvement et le changement dans un autre genre, et c'est évident quand on examine comment [20] certains le posent, qui disent que le mouvement est une altérité, une inégalité et le non-étant ; mais il n'est nécessaire à aucune de ces choses d'être mue, ni ce qui est autre, ni ce qui est inégal, ni ce qui est non-étant ; et même le changement ne se fait pas non plus vers ces choses ou à partir d'elles plutôt que vers ou à partir de leurs opposés. Mais la raison pour laquelle ils le mettent dans ces genres, [25] c'est qu'on croit que le mouvement est quelque chose d'indéterminé, et que les principes de la seconde liste, du fait qu'ils sont privatifs, sont indéterminés ; en effet, aucune de ces choses n'est un ceci, ni une telle qualité, ni aucune des autres catégories. Et la raison pour laquelle on est d'avis que le mouvement est indéterminé c'est qu'on ne peut le poser de manière absolue ni comme la puissance des étants ni comme leur acte. [30] En effet, ne se meuvent nécessairement ni la quantité en puissance ni la quantité en entéléchie, et le mouvement, pense-t-on, est une sorte d'acte mais incomplet, la raison en étant que la chose en puissance dont il est l'acte est incomplète. Et, pour cette raison, il est assurément difficile de saisir ce qu'est le mouvement. Car il est nécessaire de le ranger dans la privation, la puissance ou l'acte [35] pur et simple, or ce n'est possible dans aucune de ces rubriques. Il reste [202a] dès lors la manière que l'on a dite : qu'il soit une sorte d'acte, mais un acte tel que nous l'avons dit, difficile à cerner, mais dont l'existence est possible.

Comme nous l'avons dit, tout moteur est aussi mû, qui est mobile en

puissance et dont l'immobilité est le repos (car **[5]** le mouvement appartient à ce dont¹ l'immobilité est le repos). En effet, exercer une activité sur ceci, en tant que tel, c'est le mouvoir même. Et cela se fait par contact, de sorte qu'en même temps l'agent pâtit aussi. C'est pourquoi le mouvement est l'entéléchie du mobile en tant que mobile, or cela arrive par contact de ce qui meut, de sorte qu'en même temps celui-ci pâtit. Et le moteur produira toujours une certaine forme, soit un ceci, **[10]** soit une telle qualité, soit une telle quantité, qui sera principe et cause du mouvement, quand il meut, par exemple l'homme en entéléchie fait, à partir d'un homme qui est en puissance, un homme.

Chapitre 3

Le mouvement est dans le mobile

Il est manifeste, et c'est une difficulté bien connue, que le mouvement est dans le mobile. En effet, le mouvement est l'entéléchie de celui-ci du fait de ce qui meut. [15] Et l'acte de ce qui meut n'est pas autre chose – car il faut bien qu'il y ait une entéléchie commune aux deux – ; en effet, il est ce qui peut mouvoir par sa capacité, et il est moteur par son acte, mais il peut actualiser le mobile, de sorte qu'il y a un seul acte pour les deux à la manière dont c'est le même intervalle qu'il y a entre un et deux et entre deux et un, et à la manière de la montée et de [20] la descente. Car toutes ces choses sont une, bien que leurs définitions ne soient pas une. Et il en est de même en ce qui concerne le moteur et le mû.

Une difficulté

Mais il y a une difficulté dialectique. Il est en effet sans doute nécessaire qu'il y ait un certain acte de ce qui peut agir et un autre de ce qui peut pâtir, l'un étant l'action, l'autre la passion, le produit final de l'une étant un fait accompli, de l'autre une affection. [25] Puisque donc tous les deux sont des mouvements, s'ils sont différents en quoi se trouvent-ils ? Car soit les deux sont dans ce qui pâtit, c'est-à-dire ce qui est mû, soit l'action a lieu dans l'agent et la passion dans le patient (et s'il faut appeler aussi celle-ci action, ce sera par homonymie). Mais, dans ce dernier cas, le mouvement serait dans le moteur (car la même formule s'appliquerait au moteur [30] et au mû), en conséquence de quoi soit tout moteur sera mû, soit, bien qu'ayant en lui un mouvement, il ne sera pas mû.

Par contre, si les deux sont dans le mû c'est-à-dire dans le patient, l'action aussi bien que la passion, l'enseignement aussi bien que

l'apprentissage étant deux dans celui qui apprend, d'abord l'acte de chacun n'appartiendra pas à chacun, ensuite il serait absurde que deux mouvements s'exercent à la fois. [35] En effet, quelles seront les deux altérations d'une chose unique et tendant vers une forme unique ? Eh bien, c'est impossible.

Mais alors il y aura un seul acte. Mais [202b] il est irrationnel qu'un seul et même acte soit l'acte de deux choses qui diffèrent par la forme ; et, si l'enseignement et l'apprentissage, c'est-à-dire l'action et la passion, sont la même chose, l'acte d'enseigner sera la même chose que l'acte d'apprendre, c'est-à-dire faire sera la même chose que pâtir, de sorte qu'il serait [5] nécessaire que tout enseignant apprenne et que tout agent pâtisse.

Solutions

N'est-ce pas plutôt qu'il n'est pas absurde que l'acte de l'un soit dans l'autre (car l'enseignement est l'acte de celui qui est capable d'enseigner, mais dans quelqu'un d'autre, acte non pas coupé du premier, mais acte du premier dans le second) ? Et aussi rien n'empêche qu'il y ait un seul et même mouvement pour deux choses, non pas que l'être en soit le même, mais comme ce qui est [10] en puissance est par rapport à ce qui est actif. Et il n'est pas non plus nécessaire que l'enseignant apprenne, même si faire et subir ne font qu'un, non pas certes au sens où serait une leur définition qui exprime leur être essentiel (comme pour pardessus et manteau), mais comme sont une la route de Thèbes à Athènes et celle d'Athènes à Thèbes, comme on l'a dit auparavant ? En effet, [15] les mêmes propriétés n'appartiennent pas aux mêmes choses en n'importe quel sens, mais seulement à celles dont l'essence est la même.

Néanmoins, il n'est pas vrai que, même si l'enseignement est la même chose que l'apprentissage, l'acte d'apprendre soit aussi la même chose que l'acte d'enseigner, de même qu'il n'est pas vrai que, même s'il y a un seul intervalle entre les choses qu'il sépare, être séparé d'ici à là et de là à ici soit une seule et même chose. Et, pour parler en termes généraux, ni l'enseignement [20] n'est au sens strict la même chose que l'apprentissage, ni l'action la même chose que la passion, mais ce qui est la même chose c'est ce à quoi ces propriétés appartiennent, à savoir le mouvement. Car le fait d'être l'acte de ceci en cela et d'être l'acte de cela du fait de ceci sont différents par la définition.

Les différentes espèces de mouvement

On a donc dit ce qu'est le mouvement, en général et en particulier. En effet, la manière dont chacune de ses espèces devra être définie n'est pas si obscure, [25] car l'altération, par exemple, c'est l'entéléchie de l'altérable en tant qu'altérable, ou en termes plus intelligibles : l'entéléchie de ce qui, en puissance, fait et qui, en puissance, pâtit en tant que tel, absolument aussi bien que dans chaque cas particulier, que ce soit le processus de construction ou le traitement médical. Et on pourra dire la même chose de chacun des autres mouvements.

Chapitre 4

Étude de l'infini

[30] Mais puisque la science naturelle concerne les grandeurs, le mouvement, le temps, et que chacun d'eux est nécessairement ou infini ou fini – même s'il est vrai que tout n'est pas infini ou fini ; par exemple une affection ou un point : sans doute n'est-il nécessaire pour aucune des réalités de ce genre d'entrer dans l'une de ces deux catégories –, il conviendrait que celui [35] qui traite de la nature étudie l'infini, s'il existe ou non, et s'il existe ce qu'il est.

Opinions des Anciens sur l'infini

Voici un signe que l'étude de cette notion [203a] est appropriée à cette science : tous ceux dont on est d'avis qu'ils ont touché, d'une manière valable, à une philosophie de ce genre ont produit un discours sur l'infini, et tous l'ont posé comme une sorte de principe des étants.

Les uns, comme les pythagoriciens et Platon, ont fait de l'infini quelque chose en soi, [5] qui n'est pas attribué accidentellement à quelque chose d'autre, mais qui est en lui-même une substance. À ceci près que les pythagoriciens le placent dans les choses sensibles (en effet, ils ne font pas du nombre quelque chose de séparé), et considèrent que ce qui est hors du ciel est infini. Par contre, pour Platon, hors du ciel il n'existe aucun corps, ni même les Idées du fait qu'elles ne sont même pas quelque part, pourtant il pense que l'infini existe à la fois dans [10] les choses sensibles et dans les Idées. D'autre part, pour les pythagoriciens, l'infini c'est le pair (lequel, en effet, étant déterminé par découpage et limité par l'impair, fournit aux étants leur caractère infini. Un signe en est ce qui arrive aux nombres ; en effet, en plaçant les gnomons autour de l'unité sans l'impair, et en

les mettant différemment, cela produit toujours [15] une figure qui tantôt est autre tantôt est la même). Pour Platon, par contre, il y a deux infinis, le grand et le petit.

D'autre part, tous les physiciens supposent chacun pour l'infini quelque autre nature, comme l'eau, l'air ou un intermédiaire entre eux, différente de celle de ce qu'on appelle les éléments. Mais parmi ceux qui considèrent les éléments comme finis en nombre, aucun n'en fait des infinis, tandis que tous ceux [20] qui font les éléments infinis en nombre, comme Anaxagore et Démocrite (le premier à partir des homéomères, le second à partir de la réserve universelle où les formes sont en germe), soutiennent que l'infini est un continu par contact. Le premier soutient que n'importe laquelle des parties du tout est un mélange au même titre que le tout, du fait que l'on voit que n'importe quoi vient de n'importe quoi. [25] Il semble bien que c'est à partir de cela qu'il soutient que toutes choses à un moment donné sont confondues, par exemple telle chair et tel os, et ainsi pour n'importe quoi ; et, à ce compte, pour tout ; et donc en même temps. Car il y a un point de départ de la dissolution non seulement en chaque chose prise à part, mais aussi pour l'ensemble des choses. En effet, puisque ce qui est engendré est engendré à partir du corps qui est tel, et qu'il y a genèse pour toutes choses à ceci près qu'elle n'a pas lieu [30] en même temps, il doit aussi y avoir un certain principe de la genèse, lequel est unique, à savoir ce qu'Anaxagore appelle Esprit, et cet Esprit déploie son activité pensante à partir d'un certain point de départ. De sorte qu'il est nécessaire qu'à un certain moment toutes les choses aient été confondues, et qu'à un certain moment elles se soient mises en mouvement. Quant à Démocrite, il soutient que parmi les réalités premières aucune ne naît d'une autre ; néanmoins pour lui le corps [203b] commun à toutes choses est bien un principe, qui se différencie par la grandeur et la forme dans ses parties. Que donc l'étude de l'infini convienne aux physiciens, c'est évident à partir de cela.

Mais il est aussi rationnel que tous le posent comme principe. Tous, en effet, pensent qu'il n'existe pas [5] en vain, et qu'il ne peut avoir d'autre faculté que celle de principe. Tout, en effet, est soit principe soit issu d'un principe ; mais de l'infini il n'y a pas de principe, car celui-ci lui serait une limite. De plus, il est aussi inengendré et incorruptible comme s'il était un certain principe ; car ce qui est engendré doit se diriger vers un but, et toute corruption a une fin. [10] C'est pourquoi, comme nous le disons, l'infini n'a pas de principe, mais lui-même semble bien être principe pour les autres choses, et tout embrasser et tout gouverner (comme le disent tous ceux qui en dehors de l'infini ne reconnaissent pas d'autre cause comme l'Esprit ou l'amitié), et il semble être le divin, car il est

« immortel et ne peut périr », comme le dit Anaximandre, et comme le pensent la plupart [15] des physiologues.

Cinq arguments en faveur de l'existence de l'infini

La croyance qu'il existe un certain infini pourrait se tirer, pour qui examine la question, de cinq arguments principaux : du temps (qui est, en effet, infini) ; de la division dans les grandeurs (en effet, les mathématiciens eux aussi ont recours à l'infini) ; et aussi du fait que c'est seulement ainsi que la génération et la corruption ne s'arrêtent pas, s'il y a un infini d'où [20] ce qui est engendré est tiré ; et aussi du fait que ce qui est limité se termine toujours par rapport à quelque chose, de sorte que, nécessairement, il n'y aura pas de limite ultime si nécessairement toute chose se termine toujours par rapport à une autre. Mais il y a surtout le principal argument qui offre à tous la même difficulté : en effet, du fait qu'on ne leur trouve pas de borne dans la pensée, on est d'avis que le nombre, [25] aussi bien que les grandeurs mathématiques et ce qui est hors du ciel sont infinis ; mais si ce qui est hors du ciel est infini, il semble qu'il existe aussi un corps infini et un nombre infini de mondes, car pourquoi telle chose serait-elle à cet endroit-ci du vide plutôt qu'à celui-là ? De sorte que si la masse de matière est à un endroit, elle est aussi partout. Et même s'il existe un vide et un lieu infinis, il est en même temps nécessaire qu'il y ait un corps qui le soit aussi ; [30] car, dans les êtres éternels, il n'y a pas de différence entre le possible et le réel.

Mais il y a difficulté à propos de l'étude de l'infini. Qu'on le pose aussi bien comme non existant que comme existant, il s'ensuit maintes impossibilités. De plus de quelle manière existe-t-il, comme substance ou comme propriété essentielle d'une certaine nature ? ou n'existe-t-il d'aucune de ces deux manières, alors qu'il n'en existe pas moins une ou des choses infinies [204a] en nombre ? Mais ce qu'il appartient surtout au physicien d'examiner, c'est s'il existe une grandeur sensible infinie.

Il faut donc d'abord définir en combien de sens l'infini se dit. En un sens, donc, est infini ce qu'il est impossible de parcourir du fait d'une impossibilité naturelle, à la façon dont la voix ne peut être vue. Mais en un autre sens, [5] c'est ce que l'on parcourt mais sans pouvoir en atteindre la fin, ou bien qu'on parcourt avec peine, ou encore ce qui, bien qu'ayant une nature à être parcouru, n'offre pas de voie de parcours ni de limite. De plus, toute chose est infinie soit par addition, soit par division, soit par les deux à la fois.

Chapitre 5

L'infini n'est pas quelque chose qui existe en soi. Trois arguments

Mais que l'infini soit séparé des choses sensibles, étant une sorte d'infini en soi, ce n'est pas possible.

En effet, si l'infini en soi n'est ni une grandeur, ni [10] une pluralité, mais une substance et non un accident, il sera indivisible (car le divisible serait soit une grandeur soit une pluralité), et s'il l'est il ne sera pas infini, si ce n'est à la manière dont la voix est invisible. Mais ce n'est pas ainsi que le décrivent ceux qui affirment l'existence de l'infini et ce n'est pas ainsi que nous le cherchons, mais comme ce qui ne peut être parcouru complètement. Mais si [15] l'infini existe par accident, il ne saurait être élément des étants en tant qu'infini, pas plus que l'invisible n'est élément du langage, alors même que la voix est invisible.

De plus, comment est-il possible que l'infini soit quelque chose en soi, alors que ce n'est le cas ni du nombre ni de la grandeur, réalités dont l'infini est une propriété essentielle ? Car il est encore moins nécessaire qu'il soit une chose en soi que le [20] nombre et la grandeur le soient.

Et il est manifeste aussi qu'il n'est pas possible que l'infini existe comme un étant en acte, ni comme une substance et un principe, car n'importe quelle partie qu'on en prenne sera infinie, s'il est vrai qu'il est partageable (car l'essence de l'infini et l'infini seraient une même chose dans le cas où l'infini serait une substance et ne serait pas dit d'un substrat), de sorte qu'il est soit indivisible, soit [25] divisible en infinis. Mais que la même chose soit plusieurs infinis, c'est impossible (et pourtant, de même qu'une partie d'air est de l'air, de même aussi un infini sera une partie d'infini, si du moins l'on admet qu'il est une substance et un principe). Donc il n'est pas composé de parties, c'est-à-dire il est indivisible. Mais il est impossible que l'infini en entéléchie

soit tel, car il est nécessaire qu'il ait une certaine quantité. C'est donc par accident que l'infini appartient aux choses. [30] Mais s'il en est ainsi, on a dit qu'il n'est pas possible de l'appeler un principe, mais ce à quoi il est attribué, par exemple l'air ou le pair sera appelé principe. De sorte que la position de ceux qui soutiennent la même chose que les pythagoriciens se révélerait étrange : en effet, ils font de l'infini une substance et en même temps ils le partagent.

Il n'y a pas de corps infini

Mais sans doute cette recherche serait-elle la question générale [35] de savoir s'il est possible qu'il existe aussi un infini dans les réalités mathématiques [204b] et dans les réalités intelligibles et qui n'ont aucune grandeur, alors que ce que nous examinons ce sont les réalités sensibles, et à leur propos nous faisons la recherche suivante : y a-t-il ou n'y a-t-il pas, parmi elles, un corps infini quant à l'accroissement ?

Examen dialectique

Si donc on examine le problème dialectiquement, [5] il semblerait bien qu'il n'y en ait pas à partir de ce qui suit. S'il est vrai, en effet, que la définition du corps c'est « ce qui est limité par une surface », il n'existera pas de corps infini, qu'il soit intelligible ou sensible (par ailleurs, le nombre lui non plus n'est pas susceptible d'être séparé et infini ; car le nombre ou ce qui a un nombre est nombrable ; si donc il est possible de dénombrer le nombrable, [10] alors il serait aussi possible de parcourir jusqu'au bout l'infini).

Pour qui étudie plutôt la question en physicien, la même conclusion découle de ce qui suit. En effet, il n'est possible à un corps infini d'exister ni en composition ni à l'état simple.

Le corps infini, donc, ne sera pas un composé si les éléments sont en nombre fini. Il est en effet nécessaire qu'ils soient plusieurs, et que toujours les contraires s'équilibrent, et qu'il n'y en ait pas un parmi eux qui soit infini (si l'on suppose, en effet, [15] que la puissance de l'un d'eux dans un même corps le cède dans quelque mesure que ce soit à celle d'un autre, si, par exemple, le feu est limité et l'air infini, et qu'une quantité de feu soit avec une quantité égale d'air dans un certain rapport de puissance pourvu que celui-ci s'exprime dans un nombre quelconque, il est néanmoins manifeste que l'infini dépasse et détruit le limité). Mais il n'est pas possible non plus que chaque

élément soit infini. [20] En effet, un corps c'est ce qui s'étend de tous côtés, mais est infini ce qui a une étendue sans limites, de sorte que le corps infini aura une étendue de tous côtés indéfiniment.

D'autre part, il n'est pas non plus possible qu'un corps infini soit un et simple, pas plus celui qui est à côté des éléments dont parlent certains et d'où ils font venir ceux-ci, qu'absolument. Il y en a, en effet, certains [25] qui prennent cela comme infini et non pas l'air ou l'eau, ceci pour éviter que les autres éléments ne soient détruits par celui d'entre eux qui serait infini ; car il y a de la contrariété entre eux, par exemple l'air est froid, alors que l'eau est humide et que le feu est chaud, et si un seul d'entre eux était infini, il aurait du même coup supprimé tous les autres ; mais, en réalité, il existe, disent-ils, autre chose d'où proviennent ces éléments. Mais il est [30] impossible qu'il existe une telle réalité, non pas parce qu'elle serait infinie (en effet, à ce sujet, il faut faire un raisonnement commun à tous les cas, que ce soit pour l'air, l'eau ou n'importe quoi), mais parce qu'il n'existe pas de corps sensible de cette sorte à côté de ce qu'on appelle les éléments. En effet, toutes choses se résolvent en ce d'où elles viennent, de sorte que cet infini serait là, à côté de l'air, du feu, [35] de la terre et de l'eau. Or, de toute évidence, il n'y a rien de tel. Mais il n'est pas non plus possible que le feu ou aucun autre [205a] des éléments soit infini. En effet, d'une manière générale, même si l'on met à part le problème de l'infinité de l'un d'entre eux, il est impossible que le tout, quand bien même il serait limité, soit ou devienne l'un d'entre eux, à la manière dont Héraclite dit que tout devient du feu à un moment donné. Le même raisonnement s'applique d'ailleurs à l'un, tel que les physiciens le posent à côté des éléments. [5] En effet, tout change d'un contraire à l'autre, par exemple du chaud au froid.

Examen général

Mais il faut examiner dans tous les cas, à partir de ce qui suit, s'il est possible qu'il existe un corps infini sensible. Et qu'il soit absolument impossible qu'il y ait un corps infini sensible, c'est évident d'après ce qui suit. [10] En effet, par nature le sensible quel qu'il soit existe quelque part et il existe un lieu déterminé pour chacun, et le lieu est le même pour la partie et le tout, par exemple celui de la terre dans son ensemble et celui d'une seule motte, celui du feu et celui d'une étincelle.

Si bien que, si ce corps infini est homogène, il sera immobile ou dans un transport perpétuel. Pourtant c'est impossible. Pourquoi, en effet, <serait-il immobile ou serait-il porté> plutôt en haut, en bas ou n'importe où ? Je veux dire si, par exemple, [15] il s'agit d'une motte,

où sera-t-elle en mouvement, ou bien où demeurera-t-elle immobile ? En effet, le lieu occupé par le corps qui lui est homogène est infini. Donc occupera-t-elle le lieu tout entier ? et comment cela serait-il ? Donc quels sont ou bien où sont son immobilité et son mouvement ? Demeurera-t-elle partout immobile ? Elle ne sera donc pas en mouvement ; sera-t-elle partout en mouvement ? Elle ne s'arrêtera donc jamais.

Par contre, si le tout n'est pas homogène [20] les lieux ne sont pas homogènes non plus ; d'abord le corps du tout ne sera pas un si ce n'est par contact ; ensuite les composants du tout seront des choses dont les espèces seront en nombre soit fini soit infini. En nombre fini, c'est impossible, car les unes seront en nombre infini les autres non, si le tout est infini (c'est l'exemple du feu ou de l'eau). Mais un tel tout amènera la destruction des [25] contraires, comme on l'a dit plus haut. [29] Si <les espèces des composants du tout> sont en nombre infini et sont simples, à la fois les lieux et les éléments seront infinis. Mais puisque c'est impossible et que les lieux sont limités en nombre, il est nécessaire que la totalité soit elle aussi limitée : en effet, il est impossible que le lieu et le corps ne coïncident pas. En effet, le lieu tout entier ne peut dépasser l'extension dont le corps est susceptible (mais du même coup le corps ne sera plus infini) ; et le corps non plus ne peut être plus grand que le lieu. En effet, dans un cas il y aura un vide [205b] et dans l'autre il y aura un corps qui par nature ne sera dans aucun lieu. [25] (Et c'est pourquoi aucun des physiologues n'a fait du feu ni de la terre l'un infini, mais bien de l'eau, de l'air ou de l'intermédiaire entre eux, parce que le lieu de chacun des deux premiers était évidemment déterminé, alors que les deux derniers balancent entre le haut et le bas¹.)

Critique d'Anaxagore

[205b] Quant à Anaxagore, ce qu'il dit de l'immobilité de l'infini est étrange. Il dit en effet que l'infini se soutient lui-même, et cela parce qu'il est en lui-même (car rien ne l'enveloppe), sous prétexte que là où une chose se trouve, là elle existerait par nature. [5] Mais cela n'est pas vrai, car il se pourrait bien que quelque chose soit à un endroit par violence et non par nature. Et en supposant effectivement que l'univers n'est pas mû (car il est nécessaire que l'étant qui se soutient lui-même en lui-même soit immobile), encore faut-il dire pour quelle raison il n'est pas dans sa nature d'être mû. Il n'est pas suffisant de s'en tirer en disant qu'il en est ainsi. En effet, il se pourrait que n'importe quoi d'autre soit immobile, mais que [10] rien n'empêche qu'il puisse naturellement être mû ; c'est pour cela que la terre ne subit

aucun transport, et qu'elle n'en subirait pas même si elle était infinie, empêchée assurément qu'elle en serait par son centre ; et ce n'est pas parce qu'il n'y a rien d'autre vers quoi elle serait portée qu'elle demeurerait immobile autour de son centre, mais parce que telle est sa nature. Pourtant, il serait possible de dire qu'elle « se soutient elle-même ». Si donc, même dans le cas où la terre serait infinie, cela n'est pas la [15] raison de son immobilité, mais que c'est parce qu'elle a du poids et que le pesant demeure au centre et que la terre demeure autour de son centre, de même aussi l'infini pourrait-il demeurer en lui-même pour quelque autre cause et non parce qu'il est infini et qu'il se soutient lui-même.

En même temps, il est évident que n'importe quelle partie aussi devrait rester immobile ; car de même que l'infini demeure immobile en lui-même en se soutenant lui-même, [20] de même aussi n'importe quelle partie qu'on prendrait en lui demeurerait immobile en elle-même. Car les lieux de la totalité et de la partie sont homogènes, ainsi le bas pour la terre entière et pour une motte, et le haut pour le feu en général et pour une étincelle, de sorte que si le lieu de l'infini c'est « en lui-même », le lieu de la partie sera le même : elle demeurera donc au repos en elle-même.

Retour à l'examen général

Mais, d'une façon générale, il est manifestement impossible [25] de dire en même temps qu'il y a un corps infini et qu'il y a un lieu déterminé pour les corps, s'il est vrai que tout corps sensible possède soit une pesanteur soit une légèreté, et que s'il est lourd il est naturellement transporté vers le centre, et s'il est léger vers le haut. Car il serait nécessaire que ce soit aussi le cas pour l'infini, or il n'est pas possible qu'il soit globalement affecté de l'une de ces deux propriétés ni qu'il le soit à moitié par l'une d'entre elles. Comment en effet [30] le diviser ? Ou comment y aura-t-il un haut et un bas de l'infini et une extrémité et un centre ?

De plus, tout corps sensible est dans un lieu ; mais les différences spécifiques du lieu sont le haut et le bas, l'avant et l'arrière, la droite et la gauche ; et ces différences ne sont pas définies seulement par rapport à nous et par convention, mais encore dans l'univers lui-même. [35] Mais il est impossible qu'elles existent dans l'infini.

Et, dans l'absolu, s'il est impossible [206a] qu'il existe un lieu infini et si tout corps est dans un lieu, il est impossible qu'il existe un corps infini. Maintenant, assurément, ce qui est quelque part occupe un lieu et ce qui occupe un lieu est quelque part. Si donc il n'est pas possible non plus que l'infini soit un quantifié – car il serait un quantifié

déterminé, par exemple de deux coudées ou de trois coudées ; car ce sont de telles choses que [5] signifie la quantité –, de même aussi le fait d'occuper un certain lieu c'est être quelque part, c'est-à-dire soit en haut, soit en bas, soit dans une autre quelconque des six directions ; or chacune d'elle est une certaine limite.

Qu'en acte il n'y ait donc pas de corps infini, c'est manifeste d'après cela.

Chapitre 6

Ce qu'est l'infini

Mais que, s'il n'existe pas d'infini au sens absolu, il en résulte nombre d'impossibilités, [10] c'est évident ; car il y aura aussi bien un certain commencement qu'une certaine fin du temps, les grandeurs ne seront pas divisibles en grandeurs, et le nombre ne sera pas infini. Mais quand, les choses ayant été déterminées ainsi, aucune des deux hypothèses ne se révèle possible, il est besoin d'un arbitre, et il est évident que l'infini en un certain sens existe et en un autre n'existe pas. En fait, « être » se dit d'une part en puissance, d'autre part en [15] entéléchie ; quant à l'infini, il existe d'une part par addition, mais il existe d'autre part aussi par division.

Pour ce qui est de la grandeur, on a dit qu'elle n'est pas infinie en acte, mais elle l'est par division ; car il n'est pas difficile de se débarrasser de l'objection des segments indivisibles. Il reste donc que l'infini existe en puissance. Mais il ne faut pas prendre « étant en puissance » comme dans le cas où on dirait « ceci est une statue en puissance », [20] et comprendre que de même qu'il y aura une statue, de même il y aura aussi un infini qui sera en acte. Mais puisque l'être se dit de plusieurs façons, comme le jour ou la lutte sont par le fait que sans cesse quelque chose naît après autre chose, de même en est-il aussi pour l'infini (en effet, même dans ces cas-là il y a existence aussi bien en puissance qu'en acte, car les Jeux olympiques existent à la fois par le fait que la compétition peut [25] avoir lieu et par le fait qu'elle a effectivement lieu).

Les différentes sortes d'infini. Infini temporel, infini en grandeur

L'infini existe surtout avec évidence dans le temps et notamment

dans le cas de l'espèce humaine, et dans le cas de la division des grandeurs. D'une façon générale, c'est en effet ainsi qu'est l'infini : par le fait que sans cesse une chose est saisie après une autre et que ce qui est saisi est toujours limité mais certes toujours différent¹ ; mais dans [206b] les grandeurs cela se produit avec la persistance de ce qu'on saisit, alors que dans le cas des hommes et du temps qui passent, c'est d'une façon telle qu'il n'y a pas de persistance.

Infini par addition, infini par division

D'autre part, l'infini par addition est d'une certaine manière la même chose que celui par division. En effet, dans une grandeur finie, l'infini par addition [5] advient d'une manière inverse à celle de l'infini par division ; car là où l'on voit une grandeur divisée indéfiniment, du même coup il apparaîtra que par addition on tend vers la grandeur déterminée. En effet, dans la grandeur finie, si, en prenant une grandeur déterminée, on prend ensuite une autre grandeur selon le même rapport, mais sans prendre une grandeur qui soit la même que le tout, on n'arrivera pas au bout de la grandeur finie. Mais si on [10] augmente ce rapport de façon à ce que toujours la grandeur comprise dans la grandeur finie initiale soit la même, on y arrivera parce que toute grandeur finie est épuisée par n'importe quelle grandeur déterminée. Donc il n'est pas possible que l'infini existe autrement qu'en puissance et par réduction (mais aussi en entéléchie à la façon dont nous disons que le jour et la lutte existent) ; et il existe en puissance [15] à la façon de la matière, et non en soi comme existe le fini. Et l'infini par addition existe de la même façon en puissance, lui dont nous disons qu'il est d'une certaine manière la même chose que l'infini par division. Car il sera toujours possible de prendre quelque chose à l'extérieur, qui pourtant ne dépassera pas toute grandeur – à la façon dont, par la division, on dépasse toujours en petitesse toute grandeur déterminée – et sera toujours plus petit. De sorte que dépasser toute grandeur par addition [20] n'est pas possible même en puissance, sauf s'il existe un infini en entéléchie par accident, à la manière dont les physiologues prétendent que le corps extérieur au monde, dont la substance est air ou quelque chose d'autre de ce genre, est infini.

Mais s'il [25] n'est pas possible qu'il existe un corps sensible infini en entéléchie de cette façon, il est manifeste qu'il ne pourrait même pas y en avoir un en puissance par addition, à moins que ce ne soit de manière inverse à celle de la division, comme on l'a dit, puisque aussi bien Platon a imaginé les infinis au nombre de deux, pour cette raison qu'il semble qu'on dépasse une limite et qu'on aille à l'infini à la fois

par augmentation et par exhaustion ; [30] pourtant, après en avoir imaginé deux il ne s'en sert pas. En effet, l'infini n'appartient aux nombres ni par exhaustion (car l'unité est un minimum), ni par augmentation (en effet, il n'imagine le nombre que jusqu'à la décade).

Opposition de l'infini et de la totalité

Mais l'infini se trouve être le contraire de ce qu'on dit. [207a] En effet, il n'est pas ce qui n'a rien à l'extérieur de soi, mais c'est ce dont quelque chose est toujours à l'extérieur de lui : c'est cela l'infini. Un signe en est qu'on dit infinis les anneaux qui n'ont pas de chaton parce qu'il est toujours possible d'atteindre quelque chose au-delà d'un point donné, mais on le dit en quelque sorte par similitude et non au sens propre. Pour qu'il y ait infini, en effet, il faut [5] à la fois qu'il en soit ainsi, et aussi qu'on ne parvienne jamais au même point ; alors que dans le cercle cela ne se produit pas ainsi, mais seul le point suivant est autre. Est donc infini ce dont, quand on le prend selon la quantité, il est toujours possible de prendre quelque chose à l'extérieur. Mais ce dont rien n'est à l'extérieur de lui, cela est achevé et une totalité. C'est en effet ainsi que nous définissons la totalité, ce à quoi [10] il ne manque rien, par exemple un homme total ou un coffre total. Et il en va de la totalité au sens éminent comme de la totalité particulière, à savoir c'est ce qui n'a rien à l'extérieur de soi. Ce à quoi il manque quelque chose qui existe hors de lui, cela n'est pas un tout, quoi que ce soit qui manque. Mais la totalité et l'achevé soit sont complètement la même chose, soit ont une nature voisine. Mais rien n'est achevé sans avoir de fin ; or la fin est une [15] limite.

C'est pourquoi nous devons penser que la position de Parménide est meilleure que celle de Mélissos. En effet, celui-ci dit que l'infini est une totalité, alors que l'autre dit que la totalité est délimitée, « également distante du centre ». En effet, ce n'est pas attacher du fil à du fil que d'attacher l'infini au tout et à la totalité, car c'est de cela qu'on tire la dignité qu'on accorde à l'infini, à savoir tout englober [20] et contenir le tout en soi-même, du fait qu'il a une certaine similitude avec la totalité. En effet, l'infini c'est la matière dans l'achèvement de la grandeur, c'est-à-dire la totalité en puissance, mais pas en entéléchie, mais qui est divisible à la fois dans le processus d'exhaustion et dans celui inverse d'addition, et c'est une totalité définie non pas par soi, mais relativement à quelque chose d'autre. Et, [25] en tant qu'infini, il n'englobe pas, mais il est englobé. Voilà pourquoi il est aussi inconnaissable en tant qu'infini ; car la matière n'a pas de forme. De sorte qu'il est manifeste que l'infini entre plutôt dans le concept de partie que dans celui de totalité ; en effet la

matière est une partie de la totalité comme l'airain est une partie de la statue d'airain, puisque s'il est vrai que dans les sensibles la matière est englobante, dans le domaine des intelligibles aussi, [30] il faudrait que le grand et le petit englobent les intelligibles. Or il est absurde et impossible que l'inconnaissable et l'infini englobent et définissent.

Chapitre 7

L'infini dans le domaine du nombre et dans celui de la grandeur

Mais en suivant le raisonnement aussi, il semble que par addition il n'y ait pas d'infini qui existe de manière à dépasser toute grandeur, [35] mais qu'il en existe par division (en effet, ce qui est circonscrit à l'intérieur comme la matière [207b] c'est l'infini, et c'est la forme qui circonscrit). Mais il est aussi rationnel que dans le domaine du nombre il y ait une limite quand on tend vers le minimum alors qu'on dépasse toujours par accroissement n'importe quel nombre, mais que pour les grandeurs ce soit l'inverse : dans le sens du moins on va en deçà de [5] n'importe quelle grandeur, alors que dans le sens du plus il n'existe pas de grandeur infinie. La cause en est que l'unité, quelle qu'elle soit, est indivisible (par exemple un homme est un homme unique et non plusieurs), or le nombre est plusieurs unités et une quantité de telles choses, de sorte qu'il est nécessaire de s'arrêter à l'indivisible (en effet, « trois » et « deux » sont des termes paronymes, et il en est de même pour [10] chacun des autres nombres), mais dans le sens de l'accroissement on peut toujours en concevoir un plus grand. En effet, les dichotomies de la grandeur sont en nombre infini. De sorte que, existant en puissance et non en acte, le nombre conçu dépasse toujours néanmoins n'importe quel nombre déterminé. Mais ce nombre n'est pas séparé de la dichotomie, et l'infinité ne demeure pas immobile, mais est en devenir, comme [15] aussi le temps et le nombre du temps. Mais pour les grandeurs c'est l'inverse. En effet, le continu se divise indéfiniment, mais dans le sens de l'accroissement il n'y a pas d'infini. En effet, la grandeur qu'un continu peut avoir en puissance, il peut aussi l'avoir en acte. De sorte que puisque aucune grandeur sensible n'est infinie, il n'est pas possible [20] qu'il y ait dépassement de n'importe quelle grandeur déterminée, car alors il y aurait quelque chose de plus grand que le ciel.

Trois remarques

Par ailleurs, l'infini n'est pas la même chose dans les domaines de la grandeur, du mouvement et du temps, comme s'il était une nature unique, mais ce qui est postérieur se dit par rapport à ce qui est antérieur : on parle de mouvement parce que la grandeur qui est le support du mouvement a été soit altérée soit augmentée, et le temps est défini par l'intermédiaire [25] du mouvement. Pour l'instant nous utilisons ces notions, par la suite nous dirons à la fois ce qu'est chacune d'elles et pourquoi toute grandeur est divisible en grandeurs.

Mais ce raisonnement, en supprimant l'existence d'un infini qui serait parcourable en acte dans le sens de l'accroissement, ne prive pas les mathématiciens de leur étude. En effet, ils n'ont [30] en fait pas besoin de l'infini, et ils ne l'utilisent pas, mais ont seulement besoin qu'il existe une droite finie de la grandeur qu'ils veulent. Et n'importe quelle autre grandeur peut être divisée dans le même rapport que la grandeur maximum. De sorte que pour la démonstration cela ne fait aucune différence pour eux, et le fait pour l'infini d'appartenir aux grandeurs existantes n'est pas nécessaire.

Mais puisque les causes ont été divisées en quatre sortes, [35] il est manifeste que l'indéfini est cause comme matière, et que [208a] d'une part son être propre c'est la privation, et que d'autre part le substrat en soi c'est le continu qui est aussi sensible. Et tous les autres philosophes eux aussi se servent manifestement de l'infini comme matière. C'est aussi pourquoi il est étrange d'en faire ce qui circonscrit et non ce qui est circonscrit.

Chapitre 8

Réponses aux arguments en faveur de l'existence de l'infini en acte

[5] Il reste à passer en revue les arguments selon lesquels il semble que l'infini existe non seulement en puissance, mais comme quelque chose de distinct. En effet, certains d'entre eux n'ont aucune nécessité, et pour les autres il y a certaines solutions alternatives qui sont correctes.

En effet, pour qu'il n'y ait pas d'interruption dans la génération, il n'est pas nécessaire qu'il existe un corps sensible infini. Car il est possible que la [10] génération d'une chose soit la corruption d'une autre, le tout étant fini.

De plus, le fait de toucher est différent du fait d'être fini. En effet, le premier est un relatif et est de quelque chose (car tout toucher est de quelque chose), et cela est un accident de telle chose finie, alors que le délimité n'est pas un relatif. Et il n'y a pas non plus de toucher de n'importe quoi par n'importe quoi.

Et il est étrange de se fier à la pensée, [15] car ce n'est pas du côté de la chose que se trouvent l'excès et le défaut, mais du côté de la pensée. En effet, on pourrait penser chacun d'entre nous comme faisant plusieurs fois sa taille et augmentant indéfiniment ; mais si quelqu'un excède la taille de la ville ou a la taille que nous avons, ce n'est pas parce qu'on le pense, mais parce que c'est ainsi. Qu'on le pense tel, cela est un accident.

[20] Le temps et le mouvement, eux, sont infinis ainsi que la pensée, ce qu'on en saisit ne demeurant pas.

La grandeur n'est infinie ni par réduction ni par augmentation dans la pensée.

Ainsi donc à propos de l'infini, en quel sens il est, en quel sens il n'est pas et ce qu'il est, nous l'avons dit.

LIVRE IV

Chapitre 1

Étude du lieu

Mais le physicien doit savoir, de la même manière, à propos du lieu aussi, comme à propos de l'infini, s'il existe ou non, comment il existe et ce qu'il est. Les étants, en effet, tous tiennent pour acquis qu'ils sont quelque part [30] (car ils tiennent pour acquis que le non-étant n'est nulle part : où est, en effet, un bouc-cerf ou un sphinx ?) ; et la sorte de mouvement commune au plus haut point et la plus éminente c'est celle selon le lieu, que nous appelons transport.

Mais il y a de nombreuses difficultés concernant ce que peut bien être le lieu. En effet, ce ne semble pas être la même chose pour qui l'examine à partir de tous ses attributs. De plus, nous ne possédons rien [35] chez les autres, pas de commencement d'interrogation ni de commencement de solution [208b] à son propos.

Quatre raisons en faveur de l'existence du lieu

Que donc le lieu existe, on est d'avis que c'est évident à partir du remplacement. Car là où il y a maintenant de l'eau, au même endroit, quand elle s'est écoulée comme d'un vase, à sa place il y a de l'air. Et puisque c'est ce même lieu qu'occupe un autre corps quel qu'il soit, [5] on est donc d'avis que ce lieu est quelque chose d'autre que toutes les choses qui y viennent et s'y échangent. En effet, ce en quoi il y a maintenant de l'air, il y avait auparavant de l'eau, de sorte qu'il est évident que le lieu, c'est-à-dire l'emplacement, est une certaine chose différente des deux autres qui y sont entrées et en sont sorties.

De plus, les transports des corps naturels simples, par exemple du feu, de la terre et des corps de ce genre, [10] non seulement montrent que le lieu est une certaine chose, mais aussi qu'il a une certaine puissance. Chacun, en effet, est transporté vers son lieu quand il n'en

est pas empêché, l'un vers le haut, l'autre vers le bas. Or ce sont là des parties et des espèces de lieu, le haut, le bas et le reste des six directions. Mais celles-ci, le haut et [15] le bas, la droite et la gauche, n'existent pas seulement par rapport à nous. Pour nous, en effet, elles ne sont pas toujours les mêmes, mais elles dépendent de la position¹ suivant la manière dont nous nous sommes tournés (voilà pourquoi la même chose est souvent à droite et à gauche, en haut et en bas, en avant et en arrière) ; dans la nature, par contre, chacune des directions est définie à part. En effet, le haut n'est pas n'importe quoi, mais là où se transportent [20] le feu et le léger ; de la même manière le bas non plus n'est pas n'importe quoi, mais là où se transportent les choses qui ont du poids et les composés de terre, puisque ces directions ne diffèrent pas seulement par la position, mais aussi par la puissance. Les objets mathématiques le montrent eux aussi. En effet, ils ne sont pas dans un lieu et pourtant, selon leur position par rapport à nous, ils ont une droite ou une gauche, [25] au sens où ces expressions sont dites de la seule position, ces êtres n'ayant par nature aucune de ces directions.

De plus, ceux qui disent que le vide existe parlent d'un lieu, car le vide serait un lieu privé de corps.

Que donc le lieu soit une certaine chose à part des corps, et que tout corps sensible soit dans un lieu, on pourrait le tenir pour acquis du fait de ces arguments. Et l'on pourrait être d'avis qu'Hésiode lui aussi [30] avait raison en faisant du chaos la réalité première. Voici du moins ce qu'il dit : « Premier de tout naquit chaos et terre au large sein² », soutenant qu'il faut d'abord qu'un emplacement existe pour les étants, du fait qu'il pensait, comme la plupart des gens, que toutes les choses sont quelque part, c'est-à-dire dans un lieu. S'il en est ainsi, la puissance du lieu serait quelque chose d'admirable, et antérieure [35] à toutes choses ; car ce sans quoi aucune des autres choses n'existe, alors qu'il existe [209a] sans les autres choses, nécessairement est premier. Le lieu, en effet, n'est pas détruit quand les choses qui y sont périssent.

Six difficultés concernant la nature du lieu

Pourtant, il y a bien difficulté, si le lieu existe, concernant ce qu'il est : est-il une certaine masse de corps, ou a-t-il une autre nature ? Car ce qu'il faut d'abord chercher c'est son genre.

D'un côté, le lieu [5] a trois dimensions, longueur, largeur et profondeur, par lesquelles tout corps est défini ; mais d'un autre côté il est impossible que le lieu soit un corps, car dans le même endroit il y aurait deux corps.

De plus, si un lieu, c'est-à-dire un emplacement, appartient au corps, il est évident qu'il appartiendra aussi à la surface et aux autres limites, car le même raisonnement s'applique : en effet, là où il y avait auparavant [10] les surfaces de l'eau il y aura ensuite celles de l'air. Or nous n'avons aucun moyen de distinguer entre un point et le lieu d'un point, de sorte que si le lieu n'est pas autre chose que le point en question, il ne l'est pas non plus d'aucune des autres limites, et le lieu n'est pas quelque chose à part de chacune d'elles.

Mais que pourrions-nous bien admettre que soit le lieu ? Il n'est, en effet, susceptible d'être ni un élément [15] ni composé d'éléments, ayant la nature qu'il a, ne faisant partie ni des corporels ni des incorporels. En effet, il a une grandeur, mais il n'a aucun corps. Or les éléments des corps sensibles sont des corps, et à partir des intelligibles on n'obtient aucune grandeur.

De plus, de quoi pourrait-on même admettre que le lieu soit cause pour les étants ? Car aucune [20] des quatre causes ne lui appartient. En effet, il n'est cause ni comme matière des étants (car rien n'est constitué de lui), ni comme forme et définition des choses, ni comme fin, et il ne meut pas les étants.

De plus, même si l'on suppose qu'il soit l'un des étants, où sera-t-il³ ? Car la difficulté soulevée par Zénon demande une réponse. Si, en effet, tout étant est dans un lieu, [25] il est évident qu'il y aura aussi un lieu du lieu, et ainsi indéfiniment.

De plus, de même que tout corps est dans un lieu, de même aussi dans tout lieu il y aura un corps. Comment donc rendrons-nous compte des choses qui augmentent ? Car il est nécessaire, d'après ce qui précède, que le lieu augmente avec elles, si le lieu de chacune n'est ni plus petit ni plus grand qu'elle.

Pour toutes ces raisons, donc, il est nécessaire de poser le problème [30] non seulement de ce qu'est le lieu, mais aussi celui de son existence.

Chapitre 2

Le lieu semble être tantôt la forme, tantôt la matière

Mais puisqu'il y a d'une part ce qui est dit par soi et d'autre part ce qui est dit par référence à autre chose, on parle aussi d'une part du lieu commun, dans lequel sont tous les corps, et d'autre part du lieu propre dans lequel ils sont en premier. (Je dis, par exemple, « maintenant tu es dans l'univers », parce que tu es dans l'air, et celui-ci est dans l'univers, et que tu es dans l'air parce tu es [35] sur la terre, et de même sur celle-ci parce que tu es dans ce lieu-ci [209b] qui n'enveloppe rien de plus que toi.) Si, de fait, le lieu est l'enveloppe première de chacun des corps, il sera une certaine limite, de sorte que l'on serait d'avis que le lieu est la forme, c'est-à-dire la figure de chaque chose, par laquelle est délimitée sa grandeur, c'est-à-dire la matière de sa grandeur. Car c'est cela [5] la limite de chaque chose. Pour ceux, donc, qui considèrent les choses de cette façon, le lieu est la forme de chaque chose.

Mais dans la mesure où l'on est d'avis que le lieu est l'extension de la grandeur, il est la matière. Car ceci est autre chose que la grandeur ; c'est ce qui est enveloppé c'est-à-dire ce qui est déterminé par la forme, par exemple par une surface c'est-à-dire une limite. Or telle est la matière au sens de l'indéterminé. Car quand [10] on a enlevé la limite et les propriétés de la sphère, il ne reste rien d'autre que la matière. C'est pourquoi Platon dans le *Timée* dit que la matière et l'emplacement c'est la même chose. En effet, ce qui permet la participation et l'emplacement sont une seule et même chose. Mais, bien qu'il désigne ce qui permet la participation d'une manière différente dans cet ouvrage et dans ce qu'on appelle [15] les doctrines non écrites, néanmoins il a déclaré que le lieu et l'emplacement c'est la même chose. Tous, en effet, disent que le lieu est quelque chose, mais ce qu'il est, seul Platon a essayé de le dire.

Ceux qui examinent les choses à partir de ces considérations

trouveront à bon droit difficile de savoir ce qu'est le lieu, s'il est vrai qu'il est l'une de ces deux choses, la matière ou [20] la forme. D'ailleurs, cette question occupe la place la plus élevée, et il n'est pas facile de connaître la matière et la forme indépendamment l'une de l'autre.

Plusieurs raisons qui vont contre cette assimilation

Pourtant, qu'il soit bien impossible pour le lieu d'être l'une ou l'autre, ce n'est pas difficile à voir.

En effet, la matière et la forme ne se séparent pas de la chose, alors que pour le lieu c'est possible. En effet, là où il y avait de l'air, il y a là même ensuite [25] de l'eau, comme nous le disions, l'eau et l'air prenant la place l'un de l'autre, et il en va de même pour les autres corps, de sorte que le lieu de chaque chose n'en est ni une partie, ni un état, mais en est séparable. Et, en effet, on est d'avis que le lieu est quelque chose comme le vase, car le vase est un lieu transportable ; or le vase [30] n'est rien de la chose. Donc dans la mesure où il est séparable de la chose il n'est pas la forme, et dans la mesure où il enveloppe il est différent de la matière.

Par ailleurs, on est d'avis que toujours ce qui est quelque part est la chose elle-même, et qu'il y a quelque chose d'autre en dehors d'elle.

À Platon, en tout cas, il faut demander, si l'on peut faire cette parenthèse, pourquoi les Formes et [35] les nombres ne sont pas dans un lieu, s'il est vrai que ce qui fait participer c'est le lieu, que ce qui fait participer soit le grand [210a] et le petit ou qu'il soit la matière comme il l'a écrit dans le *Timée*.

De plus, comment pourrait se produire le transport vers le lieu de la chose, si le lieu est la matière ou la forme ? Car il est impossible que ce qui n'est concerné ni par le mouvement ni par le haut et le bas soit un lieu. De sorte que [5] c'est parmi les choses qui sont telles qu'il faut chercher le lieu.

Si, d'autre part, le lieu est dans la chose même (car il le faut bien s'il est vrai qu'il est figure ou matière), le lieu sera dans un lieu. En effet, c'est en même temps que la chose que changent et se meuvent la forme et l'indéterminé ; ils ne sont pas toujours au même endroit, mais sont là même où est aussi la chose. De sorte qu'il y aura un lieu du lieu.

De plus, quand à partir d'air [10] est engendrée de l'eau, le lieu est détruit, car le corps engendré n'est pas dans le même lieu. Qu'est-ce que cette destruction ?

On a donc dit les raisons pour lesquelles il est nécessaire que le lieu soit quelque chose, et inversement les raisons pour lesquelles on est

dans l'embarras concernant son essence.

Chapitre 3

Huit manières de dire qu'une chose est dans une autre

Après cela il faut saisir en combien de sens on dit qu'une chose est dans une autre.

[15] D'une première manière, donc, on le dit au sens où le doigt est dans la main, et, d'une façon générale, comme la partie est dans le tout.

Mais d'une autre manière on le dit au sens où le tout est dans les parties, car le tout n'est pas hors ses parties.

Et d'une autre manière comme l'homme est dans l'animal et d'une façon générale une espèce dans un genre.

Et d'une autre manière comme le genre est dans l'espèce et d'une façon générale la partie de la forme [20] dans la définition.

De plus, on le dit au sens où la santé est dans les choses chaudes et froides, et d'une façon générale la forme dans la matière.

De plus, on le dit au sens où les affaires des Grecs sont dans le pouvoir du roi, et d'une façon générale où quelque chose est dans ce qui meut en premier.

De plus, on le dit au sens de dans le bien et d'une façon générale dans la fin : c'est le ce en vue de quoi.

Mais le sens le plus éminent de tous, c'est celui d'être dans un vase et d'une façon générale dans un lieu.

Une chose ne peut être en elle-même au sens premier

[25] Mais on pourrait se demander s'il est aussi possible qu'une chose soit elle-même en elle-même, ou est-ce que rien ne peut l'être, toute chose étant soit nulle part soit en autre chose. Or cela s'entend en deux sens : relativement à soi ou relativement à quelque chose d'autre. En effet, quand le contenant et le contenu sont des parties du

tout, on dira que le tout est en lui-même. En effet, on parle du tout en fonction de ses parties, par exemple on dit qu'il est blanc parce que [30] sa surface est blanche, savant parce que la partie rationnelle de son âme est savante. Donc l'amphore ne sera pas en elle-même, ni le vin, mais l'amphore de vin sera en elle-même. Car la chose et son contenu sont tous deux parties de la même chose. De cette manière donc il est possible qu'une chose soit elle-même en elle-même, mais au sens premier ce n'est pas possible ; elle peut l'être comme le blanc dans un corps (car la surface [210b] est dans le corps), comme la science dans l'âme. C'est en fonction de ces choses, qui sont des parties, du moins en tant qu'elles sont dans l'homme, que sont faites les appellations. (Par contre, l'amphore et le vin pris à part ne sont pas des parties, mais ensemble ils le sont ; c'est pourquoi quand ce sont des parties, la chose elle-même sera en elle-même.) Ainsi, le blanc est dans [5] l'homme parce qu'il est dans le corps, et dans celui-ci parce qu'il est dans la surface ; mais en cette dernière il n'est pas relativement à autre chose. Et, bien sûr, ces choses, la surface et le blanc, sont différentes selon l'espèce, et chacune a une nature et une puissance différentes.

Donc, en examinant les choses inductivement, nous ne voyons rien qui soit en soi-même selon aucun des sens que nous avons distingués, et selon le raisonnement il est évident [10] que c'est impossible. Il faudrait, en effet, que chacun des termes soit les deux, par exemple que l'amphore soit vase et vin, et le vin vin et amphore, s'il est vrai qu'il soit possible pour une chose d'être elle-même en elle-même. De sorte que, même s'il était vrai, en mettant les choses au mieux, qu'ils soient l'un dans l'autre, [15] l'amphore recevra le vin non en tant qu'elle-même est vin, mais en tant qu'amphore, et le vin sera dans l'amphore non en tant que lui-même est amphore, mais en tant que vin. Il est donc évident qu'ils sont différents quant à l'être. En effet, autre est la définition du contenant, autre celle du contenu.

Mais ce n'est pas possible non plus par accident ; en effet, il y aura deux choses en même temps au même endroit. Car l'amphore elle-même sera en elle-même [20] (si l'on admet que ce dont la nature est de recevoir puisse être en soi-même), et il y aura aussi ce qu'elle reçoit, par exemple le vin, si c'est du vin.

Que donc il soit impossible qu'une chose soit en elle-même au sens premier, c'est évident.

Réponse à l'aporie de Zénon

Mais Zénon a posé une difficulté qu'il n'est pas difficile de résoudre, à savoir que si le lieu est quelque chose, il sera dans quelque chose. En

effet, rien n'empêche que le lieu premier soit en autre chose, [25] sans que ce soit comme dans un lieu, mais comme la santé est dans les choses chaudes en tant qu'état et le chaud dans le corps en tant qu'affection. Si bien qu'il n'est pas nécessaire de continuer indéfiniment.

Que le lieu derechef n'est ni la matière ni la forme

Mais voici qui est manifeste : puisque le vase n'est rien de ce qui est en lui (car au sens premier le « ce qu'il est » et le « dans quoi il est » sont deux choses différentes), le lieu ne sera ni la matière ni la forme, [30] mais autre chose. Car ces choses, aussi bien la matière que la figure, appartiennent à ce qui est en lui.

Voilà donc ce qu'il en est de ces difficultés.

Chapitre 4

Six points admis à propos du lieu

Voilà ce qui pourrait rendre manifeste ce que peut bien être le lieu. Prenons à son propos ce qui semble véritablement lui appartenir par soi. Nous admettons donc d'abord que le lieu est l'enveloppe première [211a] de ce dont il est le lieu, et n'est rien de la chose ; et aussi que le lieu n'est ni plus petit ni plus grand que la chose ; et aussi que chaque chose peut lui être soustraite et qu'il en est séparable ; outre cela, nous admettons que tout lieu a un haut et un bas ; et que chacun des corps, par nature est transporté et demeure [5] dans son lieu propre, et il fait cela soit vers le haut soit vers le bas. Prenant ceci comme base, il faut considérer le reste.

Mais il faut s'efforcer de mener l'enquête d'une façon qui rende compte de l'essence pour résoudre les difficultés rencontrées, pour que les propriétés qui semblaient être celles du lieu soient de vraies propriétés, et [10] aussi que la cause de l'embarras et des difficultés le concernant devienne manifeste. Car c'est là la meilleure manière de démontrer chaque question.

Remarques préliminaires à la définition du lieu

D'abord donc, il faut comprendre qu'on n'aurait pas entrepris de recherche sur le lieu s'il n'existait pas un mouvement selon le lieu. En effet, nous pensons avant tout que les cieux eux aussi sont dans un lieu pour cette raison qu'ils sont toujours en mouvement. De ce mouvement [15] une forme est le transport, l'autre l'augmentation et la diminution. En effet, dans l'augmentation et la diminution aussi il y a changement de lieu, et ce qui d'abord était ici est passé dans un lieu plus petit ou plus grand. Il est, d'autre part, possible pour ce qui est mû de l'être par soi en acte, ou par accident. Parmi ce qui l'est par

accident, tel peut être mû [20] par soi comme les parties du corps et le clou dans le navire, alors que d'autres ne le peuvent pas mais le sont toujours par accident, comme la blancheur et la science ; ces choses, en effet, changent ainsi de lieu parce que ce à quoi elles appartiennent change de lieu.

D'autre part, puisque nous disons que nous sommes dans l'univers comme dans un lieu du fait que nous sommes dans l'air, [25] lequel est dans l'univers, et que nous ne sommes pas dans l'air tout entier, mais nous disons que nous sommes dans l'air à cause de la partie extrême de l'air qui nous enveloppe (car si tout l'air était un lieu, le lieu de chaque chose ne serait pas égal à chacune, or on est, certes, d'avis qu'il l'est), le lieu premier dans lequel est la chose est bien tel. Quand, donc, l'enveloppe n'est pas séparée de l'objet qu'elle enveloppe, mais [30] en continuité avec lui, on ne dit pas que cet objet y est comme dans un lieu, mais comme une partie dans un tout. Quand elle en est séparée tout en le touchant, l'objet est dans l'extrémité première de l'enveloppe, qui n'est ni une partie de ce qui est en elle, ni plus grande que l'extension de l'objet, mais égale à elle. Car les extrémités des objets qui se touchent sont dans le même endroit. Et ce qui est en continuité avec quelque chose [35] ne se meut pas dans cette chose, mais avec elle ; mais ce qui en est séparé se meut en elle. Et il n'en est pas moins ainsi, que l'enveloppe se meuve ou non. [211b] De plus quand quelque chose n'est pas séparé d'un objet, on en parle comme d'une partie dans une totalité, par exemple la vue dans l'œil ou la main dans le corps, mais, quand il est séparé, c'est comme l'eau dans la jarre ou le vin dans l'amphore ; en effet, la main se meut avec le corps, [5] mais l'eau se meut dans la jarre.

Définition du lieu

Ce qu'est le lieu est donc maintenant manifeste à partir de ces considérations. Il n'y a guère, en effet, que quatre choses dont, nécessairement, le lieu est une : car il est soit la figure, soit la matière, soit un certain intervalle intermédiaire entre les extrémités, soit les extrémités s'il n'y a aucun intervalle à côté de la grandeur du corps qui s'y trouve. Mais que [10] ce ne puisse être trois de ces choses, c'est manifeste.

Mais c'est du fait qu'il enveloppe qu'on est d'avis que le lieu est la figure. En effet, les extrémités de l'enveloppant et de l'enveloppé se trouvent au même endroit. Tous deux sont donc limites, mais pas de la même chose : la forme est limite de la chose, alors que le lieu est limite du corps enveloppant.

Mais du fait que ce qui est enveloppé et séparé de l'enveloppe

change [15] souvent, alors que l'enveloppe demeure (comme de l'eau sortant d'un vase), on est d'avis qu'il y a un certain intervalle intermédiaire, dans l'idée qu'il est quelque chose à côté du corps qui se déplace. Or ce n'est pas le cas, mais l'un quelconque des corps qui se déplacent et qui sont naturellement aptes au contact est venu à la suite du corps qui s'est déplacé. Mais s'il y avait un certain intervalle [20] qui par nature demeurerait, il y aurait un nombre infini de lieux dans le même lieu (car l'eau et l'air s'étant déplacés, toutes leurs parties feront dans le tout la même chose que toute l'eau fait dans le vase). En même temps aussi le lieu se trouvera changer, de sorte qu'il y aura un lieu différent du lieu, et que beaucoup de lieux [25] se trouveront ensemble. Mais il n'y a pas de lieu différent pour la partie dans lequel elle serait mue quand l'ensemble du vase change de place, mais c'est le même lieu. Car c'est dans le lieu où ils sont que l'air et l'eau ou les parties de l'eau échangent leur place, et non pas dans le lieu où ils viennent à l'être, qui est une partie du lieu, qui est un lieu dans l'univers tout entier.

On pourrait aussi être d'avis que la matière [30] est le lieu, si du moins on considère le cas d'un corps en repos et non séparé mais continu. Car comme quand il y a une altération, il y a quelque chose qui maintenant est blanc et qui auparavant était noir, qui maintenant est dur et qui auparavant était mou (c'est pourquoi nous disons que la matière est quelque chose), ainsi est-on aussi d'avis que le lieu existe du fait d'une représentation de ce genre, [35] à part que dans le premier cas nous pensons cela parce que ce qui était de l'air est maintenant de l'eau, alors que pour le lieu nous disons qu'il existe parce que là où il y avait de l'air, au même endroit il y a maintenant de l'eau. Mais la matière, [212a] comme on l'a dit auparavant, ni n'est séparée de la chose, ni ne l'enveloppe, alors que c'est vrai dans les deux cas pour le lieu.

Dès lors, si le lieu n'est aucune de ces trois choses : ni la forme, ni la matière, ni un certain intervalle toujours présent à part de celui de la chose qui change de lieu, [5] il est nécessaire que le lieu soit la dernière des quatre, la limite du corps enveloppant à l'endroit où il touche le corps enveloppé ; j'entends par corps enveloppé celui qui change par transport.

Mais il semble que le lieu soit un grand problème difficile à saisir du fait à la fois que la matière et la figure apparaissent en même temps que lui, et que le déplacement [10] de ce qui est transporté se passe dans l'enveloppe qui est immobile. Il semble en effet possible qu'il y ait un intervalle intermédiaire différent des grandeurs mues. Et l'air, parce qu'on pense qu'il est incorporel, contribue à cette croyance. Le lieu, en effet, semble être non seulement les limites du vase, mais aussi, en tant que vide, l'intervalle entre elles.

D'autre part, comme le vase est [15] un lieu transportable, de même aussi le lieu est un vase inamovible. C'est pourquoi quand une chose qui est à l'intérieur de quelque chose qui est mû se meut et change, par exemple un navire sur un fleuve, le contenant sert plutôt de vase que de lieu. Pourtant le lieu est censé être immobile. C'est pourquoi c'est plutôt le fleuve tout entier qui est lieu, parce que pris tout entier il est immobile. [20] De sorte que la limite immobile première de l'enveloppant, voilà ce qu'est le lieu.

Cette définition légitime plusieurs opinions concernant le lieu

Et c'est pourquoi le milieu de l'univers et l'extrémité de sa rotation par rapport à nous, on est d'avis qu'ils sont le haut et le bas par excellence pour toutes choses, parce que l'un demeure toujours où il est, alors que la limite du cercle <de la rotation céleste> demeure toujours disposée de la même façon. De sorte que, si le [25] léger est ce qui est porté par nature vers le haut, et le lourd ce qui l'est vers le bas, la limite qui enveloppe du côté du milieu de l'univers, et ce milieu lui-même, sont le bas, alors que ce qui enveloppe du côté de l'extrémité, et cette extrémité elle-même, sont le haut. C'est la raison pour laquelle on est d'avis que le lieu est une certaine surface et comme un vase et un contenant. De plus, le lieu va avec la chose, [30] car les limites vont avec ce qui est limité.

Chapitre 5

Le lieu du tout

Si, donc, il existe pour un corps un certain corps extérieur à lui qui l'enveloppe, il est dans un lieu, sinon il ne l'est pas. C'est pourquoi si de l'eau se trouvait dans cette situation, ses parties se mouvraient, car elles s'enveloppent mutuellement, mais la totalité en un sens se mouvra, en un sens non. [35] En effet, la totalité en tant que telle ne change pas de lieu tout à la fois, mais elle se meut en cercle, [212b] car c'est le lieu de ses parties, certaines ne se mouvant ni vers le haut ni vers le bas, mais en cercle, d'autres se mouvant vers le haut et vers le bas, celles qui admettent condensation et raréfaction.

Comme on l'a dit, certaines choses sont en puissance dans un lieu, d'autres le sont en acte. C'est pourquoi quand [5] un corps homéomère est continu, ses parties sont en puissance dans un lieu, alors que quand elles sont séparées mais se touchent comme dans un tas, elles le sont en acte. De plus, les unes sont par soi dans un lieu (par exemple tout corps mobile par transport ou par augmentation est par soi quelque part, alors que l'univers, comme on l'a dit, n'est pas tout entier quelque part ni dans un lieu, puisque assurément nul corps ne l'enveloppe ; [10] mais en tant qu'il se meut il y a aussi un lieu pour ses parties, car chacune de ses parties est contiguë à une autre). D'autres sont dans un lieu par accident, par exemple l'âme et l'univers ; en effet, toutes leurs parties sont d'une certaine manière dans un lieu, car du fait de leur révolution en cercle elles s'enveloppent l'une l'autre. C'est pourquoi la région supérieure se meut en cercle, alors que le tout n'est pas quelque part. En effet, une chose qui est quelque part [15] est elle-même quelque chose, et aussi il doit, à côté d'elle, y avoir quelque chose d'autre dans quoi elle est, qui l'enveloppe. Mais à côté du tout, c'est-à-dire de la totalité, il n'y a rien, rien en dehors du tout, et c'est pour cela que toutes choses sont dans l'univers. Car l'univers est vraisemblablement le tout. Mais le lieu n'est

pas le ciel, mais l'extrémité du ciel qui touche le corps mobile, une limite [20] en repos. Et c'est pourquoi la terre est dans l'eau, laquelle est dans l'air, qui est dans l'éther, l'éther est dans le ciel, et le ciel n'est dans rien d'autre.

La définition du lieu résout les difficultés initiales

Il est manifeste à partir de cela que toutes les difficultés peuvent être résolues du fait de cette conception du lieu. En effet, il n'est nécessaire ni que le lieu augmente avec le corps, ni qu'il y ait un lieu pour le point, [25] ni que deux corps soient dans le même lieu, ni que le lieu soit une certaine extension corporelle (car c'est n'importe quel corps qui est à l'intérieur du lieu, non l'extension d'un corps). Et le lieu lui aussi est quelque part, mais pas au sens de dans un lieu, mais au sens de la limite dans le limité. Car tout étant n'est pas dans un lieu, mais seulement le corps mobile.

Et [30] il est donc rationnel que chaque chose soit transportée vers son propre lieu (car ce qui est consécutif à une chose et en contact avec elle, mais pas par contrainte, est de même genre qu'elle ; et des choses unies par nature ne pâttissent point les unes par les autres, mais celles qui sont simplement en contact pâttissent et agissent les unes sur les autres). Et donc il n'est pas irrationnel que tout demeure par nature dans son lieu propre ; car ainsi fait une partie, et ce qui est dans un lieu est comme [35] une partie détachée par rapport à sa totalité, comme quand on meut une partie d'eau [213a] ou d'air. L'air a la même relation à l'eau : l'une est matière et l'autre forme, l'eau étant matière de l'air, l'air étant comme un certain acte de celle-ci, car l'eau est de l'air en puissance, mais l'air est, d'une autre manière, de l'eau en puissance. Il faudra définir cela [5] plus tard, mais l'occasion rend nécessaire d'en parler : ce qui est maintenant dit de manière peu claire deviendra plus clair. Si, donc, la matière et l'entéléchie sont la même chose (car l'eau est les deux : l'une en puissance, l'autre en entéléchie), l'eau sera d'une certaine manière comme une partie par rapport à la totalité. C'est pourquoi il y a contact entre ces choses ; mais il y a connaturalité quand toutes les deux deviennent une [10] en acte.

À propos du lieu, on a dit et qu'il est et ce qu'il est.

Chapitre 6

Étude du vide

De la même manière, il faut considérer que c'est l'affaire du physicien d'étudier aussi le vide, s'il existe ou non, comment il existe et ce qu'il est, comme pour le lieu. En effet, il y a à peu près autant de raisons [15] de ne pas y croire et d'y croire, du fait de ce qu'on admet à son propos. En effet, ceux qui disent qu'il existe posent le vide comme une sorte de lieu et de vase : ils sont d'avis qu'il est plein quand il possède la masse dont il est le réceptacle, mais qu'il est vide quand il en est privé, parce que pour eux c'est la même chose que vide, plein et lieu, mais leur être n'est pas le même. Mais il faut [20] commencer l'examen en considérant ce que disent ceux qui affirment que le vide existe, puis, à leur tour, ce que disent ceux qui le nient, et, troisièmement, les opinions communes sur ces questions.

Réfutation inadéquate de l'existence du vide

Ceux, donc, qui s'efforcent de montrer qu'il n'existe pas ne réfutent pas ce que les gens entendent par « vide », mais ce qu'ils disent se trompe de cible ; ainsi Anaxagore et ceux [25] qui réfutent à sa manière. En effet, ils montrent que l'air est quelque chose en pressant des outres et en montrant combien fort est l'air, ainsi qu'en l'enfermant dans des clepsydras. Mais les gens pensent que le vide est une extension dans laquelle il n'y a pas de corps sensible ; mais pensant que tout ce qui existe est corps, ils disent [30] que là où il n'y a absolument rien, c'est cela qu'est le vide, c'est pourquoi ce qui est plein d'air est vide. Ce n'est cependant pas cela qu'il faut montrer – que l'air est quelque chose –, mais qu'il n'existe pas d'extension différente des corps, ni séparable, ni existant en acte, qui divise le tout corporel de sorte qu'il n'est pas continu, comme le soutiennent

Démocrite, Leucippe et [213b] beaucoup d'autres parmi les physiologues, ou bien même qui est en dehors du tout corporel, lequel est continu.

Les gens dont on vient de parler n'arrivent pas au seuil du problème, alors que ceux qui soutiennent que le vide existe font mieux.

Arguments des partisans du vide

Premièrement, ils disent qu'il n'y aurait pas de mouvement selon le lieu [5] (c'est-à-dire de transport et d'augmentation) ; en effet, ils sont d'avis qu'il n'y aurait pas de mouvement si le vide n'existait pas, car le plein est incapable de recevoir quelque chose. Car s'il recevait quelque chose et s'il y avait deux choses au même endroit, il serait possible à des corps en n'importe quel nombre de coïncider. Il n'est, en effet, pas possible de dire quelle est la différence qui empêcherait qu'il en soit ainsi. Mais, si cela est possible, [10] même la chose la plus petite recevra la plus grande ; car la grande chose c'est beaucoup de petites, de sorte que s'il était possible qu'il y ait plusieurs choses égales au même endroit, ce serait aussi le cas pour plusieurs choses inégales. Ainsi Mélissos montre-t-il aussi à partir de ce qui suit que le tout est immobile : s'il se meut, il serait nécessaire, à ce qu'il dit, qu'il y ait du vide, mais le vide n'est pas l'un des étants. Telle est donc l'une [15] des manières dont ils montrent, à partir de ces considérations, que le vide est quelque chose.

Une autre manière, c'est que certaines choses paraissent se concentrer et se tasser, ainsi, disent-ils, les jarres reçoivent le vin avec les outres, parce que, d'après eux, le corps qui se condense se répand dans les vides qui lui sont intérieurs.

De plus, ils sont tous d'avis que l'augmentation advient du fait du vide ; en effet, d'une part la [20] nourriture est un corps, et, d'autre part, il est impossible que deux corps coïncident.

Mais ils produisent aussi le témoignage de la cendre qui reçoit autant d'eau que le vase quand il est vide.

Les pythagoriciens eux aussi disaient que le vide existe, et qu'il entre dans l'univers, venant du souffle infini, parce que, selon eux, l'univers inspire aussi le vide, lequel délimite [25] les natures, le vide étant considéré comme une sorte de séparateur et de diviseur des choses venant à la suite les unes des autres. Et c'est tout d'abord le cas pour les nombres, car le vide distingue leur nature.

On voit à partir de là à peu près quels sont et combien sont les arguments de ceux qui soutiennent et de ceux qui nient l'existence du vide.

Chapitre 7

Ce que signifie le mot « vide »

[30] Pour savoir laquelle des deux positions est la bonne, il faut saisir ce que signifie le mot. De fait, on est d'avis que le vide est un lieu dans lequel il n'y a rien. La cause de cela c'est qu'on pense que l'étant est un corps, que tout corps est dans un lieu et que le vide est le lieu dans lequel il n'y a aucun corps, de sorte que si quelque part il n'y a pas de corps, là il y a un vide. On pense aussi que tout corps [214a] est tangible, et qu'est tel ce qui possède lourdeur ou légèreté. De ce raisonnement il découle donc que le vide c'est ce dans quoi il n'y a rien de lourd ni de léger. Tout cela, nous l'avons dit ci-dessus, découle d'un raisonnement. Mais il est étrange qu'un [5] point soit le vide. Car ce dans quoi se trouve l'extension d'un corps tangible doit être un lieu. Il semble donc qu'on appelle vide, en un sens, le non-plein d'un corps sensible au toucher. Mais ce qui a pesanteur et légèreté est sensible selon le toucher (c'est pourquoi on pourrait se demander ce qu'on dirait si [10] l'extension contenait une couleur ou un son : serait-elle vide ou non ? ou n'est-il pas évident que, si elle peut recevoir un corps tangible, elle est vide, sinon non ?).

Mais en un autre sens le vide est ce en quoi il n'y a ni chose particulière ni substance corporelle. C'est pourquoi certains disent que le vide c'est la matière du corps (c'est aussi eux qui disent la même chose du lieu), et ils ont tort ; car la [15] matière n'est pas séparable des choses, alors que le vide, ils le prennent comme objet de recherche en tant que séparable.

Réponses aux partisans de l'existence du vide

Mais puisque le lieu a été défini, et qu'il est nécessaire que le vide, s'il existe, soit un lieu privé de corps, et qu'on a dit en quel sens le lieu

existe et en quel sens il n'existe pas, il est manifeste que, de cette manière, il n'existe pas de vide, ni séparé ni non séparable. Le [20] vide, en effet, est censé être non pas un corps mais l'extension d'un corps. C'est pourquoi on est d'avis que le vide est quelque chose, parce que c'est aussi le cas du lieu, pour les mêmes raisons. Car, effectivement, le mouvement selon le lieu est à la disposition aussi bien de ceux qui disent que le lieu est quelque chose en outre des corps qui y séjournent, que de ceux qui disent la même chose du vide. Ils pensent que le vide est une cause du mouvement, [25] sous prétexte qu'il est ce dans quoi le mouvement a lieu. Ceci serait semblable à ce que certains disent qu'est le lieu.

Mais il n'y a nulle nécessité, si le mouvement existe, que le vide existe. D'une manière générale, le vide n'est cause d'aucun mouvement, pour une raison qui, par ailleurs, a échappé à Mélissos. En effet, le plein peut subir une altération. Mais il n'est pas cause non plus du mouvement selon le lieu ; en effet, des choses peuvent simultanément se céder la place mutuellement, sans qu'il y ait aucune extension à part des corps en mouvement. Cela est également évident dans les tourbillons des corps continus, aussi bien que dans ceux des liquides.

La condensation est possible non pas dans un vide, mais par l'expulsion des composantes internes [214b] (par exemple quand on comprime de l'eau, l'air qu'elle contient est expulsé), de même pour l'augmentation non seulement par l'adjonction de quelque chose, mais aussi par une altération (par exemple si de l'air naît de l'eau).

D'une manière générale, l'argument concernant l'augmentation et l'eau versée sur la cendre [5] dresse des obstacles contre lui-même. Car soit rien ne croît, soit ce n'est pas par un corps, soit il est possible que deux corps soient dans un même endroit (ils entendent résoudre une difficulté commune, mais ils ne montrent pas que le vide existe), soit il est nécessaire que l'ensemble du corps soit vide s'il augmente de partout et augmente à travers le vide. Le même argument s'applique à l'exemple [10] de la cendre. Qu'il soit donc facile de réfuter les arguments à partir desquels ils montrent que le vide existe, c'est manifeste.

Chapitre 8

Quatre arguments contre l'existence du vide séparé

Mais qu'il n'y ait pas de vide séparé à la manière dont certains le prétendent, disons-le à nouveau. Si, en effet, il y a par nature un transport pour chacun des corps simples, par exemple pour le feu vers le haut, pour la terre vers le bas [15] c'est-à-dire vers le centre, il est évident que le vide ne saurait être la cause du transport. De quoi donc le vide sera-t-il cause ? Car on est d'avis qu'il est cause de mouvement selon le lieu, mais il ne l'est pas.

De plus, s'il existe quelque chose comme un lieu privé de corps quand il y a un vide où se portera en lui le corps qui s'y trouverait placé ? Car, assurément, ce ne peut être dans le tout du vide. Le [20] même argument vaut contre ceux qui pensent que le lieu est quelque chose de séparé dans lequel les choses sont transportées. Car comment ce qui y est contenu sera-t-il transporté ou sera-t-il en repos ? Et le même argument convient évidemment aussi bien au haut et au bas qu'au vide ; en effet, ceux qui prétendent que le vide existe en font un lieu.

Et comment une chose sera-t-elle dans un lieu [25] ou dans le vide ? En effet, cela n'arrive pas quand une totalité est placée dans un lieu séparé et dans un corps permanent déterminé. Car une partie, si elle n'est pas située séparément, ne sera pas dans un lieu mais dans la totalité du corps.

De plus, s'il n'y a pas de lieu, il n'y aura pas de vide.

L'existence du vide est incompatible avec le mouvement. Cinq arguments

Mais ceux qui disent que l'existence du vide est nécessaire s'il doit y avoir mouvement sont plutôt conduits à la position contraire [30] si

l'on regarde bien : il ne serait pas possible qu'une seule chose soit mue s'il y avait du vide. En effet, de même que certains disent que la terre est en repos du fait de l'indifférence, de même aussi il est nécessaire que dans le vide les choses soient au repos. Car il n'y a pas d'endroit dans lequel il y aura plus ou moins de mouvement. En tant que vide, en effet, il ne **[215a]** contient aucune différence.

Ensuite, tout mouvement est soit forcé, soit selon la nature. Mais il est nécessaire, s'il doit y avoir du mouvement forcé, que le mouvement naturel existe (en effet, le mouvement forcé est contre nature, et celui qui est contre nature est postérieur à celui qui est selon la nature). De sorte que s'il n'y a pas de mouvement selon la **[5]** nature pour chacun des corps naturels, il n'existera aucun des autres mouvements. Mais comment existera-t-il un mouvement par nature s'il n'y a aucune différence concernant le vide infini ? Car en tant qu'infini il n'aura ni haut, ni bas, ni milieu, en tant que vide le haut et le bas n'y différeront en rien (de même, **[10]** en effet, qu'il n'y a aucune différence dans le rien, de même en est-il aussi du vide ; car on est d'avis que le vide est un certain non-étant et une privation). Mais le transport par nature est différencié, de sorte qu'il existera une différence par nature. Donc, soit il n'y a nulle part aucun transport par nature, soit, s'il y en a, le vide n'existe pas.

De plus, les projectiles se meuvent encore, alors que ce qui les a mis en branle ne les **[15]** touche plus, soit du fait d'un échange réciproque comme le disent certains, soit du fait que l'air qui a été mis en branle produit un mouvement plus rapide que le transport de l'objet mis en branle qui porte cet objet dans son lieu propre. Mais dans le vide rien de cela ne peut être, et il n'y aura pas de transport, à moins que le projectile ne soit véhiculé par quelque chose.

De plus, nul ne pourrait dire pourquoi une chose qui a été mise en mouvement **[20]** s'arrêterait quelque part ; car pourquoi ici plutôt que là ? De sorte que soit elle restera en repos, soit elle sera nécessairement transportée indéfiniment, si rien de plus fort ne l'en empêche.

De plus, on est d'avis que les choses sont transportées vers le vide du fait que celui-ci cède la place ; mais dans le vide cette propriété est en tout point la même, de sorte que les choses seront transportées dans tous les sens.

Argument fondé sur la différence de vitesse des mobiles

De plus, ce qui est ici affirmé est aussi manifeste à partir de ceci.

[25] Nous voyons un corps de même poids être transporté plus vite pour deux raisons : soit par la différence de ce à travers quoi le transport a lieu, par exemple si c'est à travers de l'eau et de la terre ou à travers de l'eau et de l'air ; soit par la différence du corps transporté, du fait que, les autres choses restant égales, il y a surcroît de lourdeur ou de légèreté.

Différence due au milieu

Le milieu à travers lequel le transport a lieu est cause de résistance parce qu'il fait obstacle, [30] surtout s'il est animé d'un transport contraire, mais même s'il demeure en place ; et celui qui fait plus obstacle est celui qui est moins facile à diviser, et tel est ce qui est plus dense. Ainsi le corps [215b] A sera transporté à travers B pendant le temps C, et à travers D qui est plus subtil pendant le temps E, si la longueur de B est égale à celle de D, le temps sera proportionnel à la résistance du corps qui sert de milieu. En effet, soit B de l'eau et D de l'air. Autant l'air est plus subtil [5] et plus incorporel que l'eau, autant A sera transporté plus vite en D qu'en B. Posons donc que la vitesse de l'un par rapport à la vitesse de l'autre sont dans le même rapport que celui qui existe entre l'air et l'eau, de sorte que s'il est deux fois plus subtil, le corps traversera B en un temps double de celui nécessaire pour traverser D, et le temps C sera double [10] du temps E. Et toujours le transport sera d'autant plus rapide que le milieu à travers lequel a lieu le transport sera plus incorporel, fera moins obstacle et sera plus facile à diviser. Mais il n'y a aucun rapport de supériorité entre un corps et le vide, de même pour le rien par rapport au nombre. En effet, si quatre excède trois de un, deux par plus de un, [15] et un par encore plus qu'il n'excède deux, il n'y a plus aucun rapport par lequel il excède le rien. Car nécessairement ce qui excède se décompose en ce qui excède et ce qui est excédé, de sorte que quatre serait le montant de l'excès plus rien. C'est pourquoi une ligne n'excède pas un point, s'il est vrai qu'elle n'est pas composée de points. De la même manière aussi le [20] vide n'est susceptible d'avoir aucun rapport avec le plein, de sorte que le mouvement n'en aura pas non plus, mais si un corps est transporté selon un mouvement donné pendant un temps donné à travers le milieu le plus subtil, à travers le vide ce mouvement excédera tout rapport.

En effet, soit F un vide égal en grandeur à B et D. Si A se meut à travers lui en un certain temps G, [25] plus petit que E, le vide aura le même rapport au plein.

Mais dans un temps égal à G, A traversera la partie H de D. Et il le traversera si F est supérieur à l'air en subtilité dans la même

proportion que le temps E au temps [30] G. En effet, si le corps F est plus subtil que D dans le même rapport selon lequel le temps E excède le temps G, le corps A parcourra F, s'il y est transporté, [216a] à une vitesse inversement proportionnelle à G. Si maintenant il n'y a aucun corps en F, il le fera encore plus vite. Mais le mouvement de A en F était censé occuper le temps G. De sorte qu'en un temps égal A traversera un espace qui est plein et un espace vide. Or c'est impossible. Il est donc manifeste que s'il existe un temps dans lequel un corps parcourt n'importe quelle partie du [5] vide, cela conduira à une impossibilité. Il se trouvera qu'il parcourra un espace qui est plein et un vide dans le même temps. Car il y aura la même proportion déterminée d'un corps à un autre et d'un temps à un autre temps. En résumé, la cause de ce qui arrive est évidente : il y a pour tout mouvement un rapport à un mouvement (car il a lieu dans un temps, [10] tout temps ayant un rapport à un autre temps, tous deux étant délimités), alors qu'il n'y a pas de rapport d'un vide à un plein.

Différence due au corps

En ce qui concerne les différences du milieu à travers lequel le mouvement a lieu, voilà ce qu'il en est ; voici ce qu'il en est concernant l'excès des corps transportés. Nous voyons, en effet, que les choses qui ont la plus grande impulsion, soit de lourdeur soit de légèreté, les autres choses restant semblables, [15] sont transportées plus vite sur une distance égale, et cela dans la proportion qui est entre leurs grandeurs. Ainsi en serait-il aussi à travers le vide, mais c'est impossible. Pour quelle cause, en effet, un corps serait-il transporté plus vite ? Cela est, en effet, nécessaire dans les milieux pleins, le corps plus grand divisant le milieu plus vite par sa force, car ce qui est transporté ou ce qui est projeté divise soit par sa force [20] soit par son impulsion. Donc dans le vide tous les mobiles auraient une vitesse égale ; mais c'est impossible. Que donc, si le vide existe, il arrive le contraire de ce pour quoi ceux qui disent que le vide existe l'imaginent, c'est manifeste à partir de ce qui a été dit.

Le vide considéré en lui-même

Certains, d'une part, pensent que le vide existe, distinct par lui-même, s'il est vrai que le mouvement selon le lieu doit exister. Mais cela c'est [25] la même chose que de dire que le lieu est quelque chose de séparé, ce qui est impossible comme nous l'avons dit plus

haut.

Même pour qui le considère pour lui-même, ce qui est appelé vide apparaîtra comme vraiment vide. En effet, de même que si l'on plonge un cube dans l'eau, un volume d'eau égal à celui du cube sera déplacé, de même en est-il aussi dans l'air. Mais cela échappe à la sensation. Mais, toujours, [30] pour tout corps qui est le siège d'un déplacement vers un état où il va naturellement, il est nécessaire, s'il n'est pas comprimé, qu'il se dirige soit toujours vers le bas, si son transport est vers le bas comme pour la terre, soit vers le haut comme le feu, soit dans les deux directions, selon ce qu'est le corps introduit. Mais cela est assurément impossible dans le vide (car il n'est pas un corps), mais il faudrait qu'une extension égale à celle du cube, [35] laquelle était auparavant dans le vide, ait passé à travers le cube, [216b] comme si l'eau, ou l'air, n'avait pas changé de place avec le cube de bois, mais l'avait pénétré dans toutes les directions. Mais, assurément, le cube aussi a une grandeur égale à celle du vide qu'il contient, qui, même si elle est chaude ou froide, lourde ou légère [5] n'en est pas moins différente par son être de toutes ces affections même si elle n'en est pas séparable (je veux dire la masse du cube de bois). De sorte que, même si à la fois elle était séparée et si elle n'était ni lourde ni légère, elle contiendrait un vide égal et serait dans la partie même du lieu et du vide égale à elle-même. Qu'est-ce donc qui différenciera le [10] corps du cube de celui égal du vide et du lieu ? Et s'il en est ainsi pour deux choses, pourquoi n'en serait-il pas de même pour un nombre quelconque de choses dans le même endroit ? Voici assurément une chose étrange et impossible.

De plus, il est manifeste que le cube aura cette grandeur même s'il est déplacé, ce que font aussi tous les autres corps. De sorte que si elle n'est en rien différente de son lieu, pourquoi faut-il donner un lieu aux corps [15] à part du volume de chacun, si la masse est impassible ? Car cela n'ajouterait rien s'il existait une telle extension égale à elle et autour d'elle.

De plus, il faut qu'il soit évident qu'il y a quelque chose comme du vide dans les choses qui se meuvent. Mais, en fait, on n'en trouve nulle part à l'intérieur du monde. En effet, l'air est quelque chose, pourtant on n'en a pas l'impression ; de même en serait-il pour l'eau, pour les poissons s'ils étaient en fer. Car c'est par le toucher que se fait la discrimination du sensible.

[20] Que donc il n'y ait pas de vide séparé, c'est évident à partir de cela.

Chapitre 9

Il n'y a pas de vide à l'intérieur des corps

Mais il y en a qui pensent qu'il est manifeste que le vide existe du fait du rare et du dense. En effet, si le rare et le dense n'existent pas, rien ne sera susceptible de concentration et tassement. Mais si cela [25] n'est pas possible, soit il n'y aura en général aucun mouvement, soit l'univers se gonflera, comme le dit Xuthos¹, soit l'air et l'eau doivent se transformer sans cesse en quantité égale (je veux dire, par exemple, que si d'une mesure d'eau naît de l'air, en même temps d'une même mesure d'air naît la même quantité d'eau), soit le vide existe de toute nécessité. Car tassement et dilatation ne sont autrement pas possibles.

[30] Si donc ils appellent le rare ce qui a beaucoup de vides séparés, il est manifeste que s'il n'est pas possible qu'il existe un vide séparable comme il n'est pas possible qu'existe un lieu ayant sa propre extension, il n'existe pas non plus de rare de cette manière. Mais si le vide n'est pas séparable, mais que néanmoins quelque chose de vide soit à l'intérieur d'un corps, cela est moins impossible, mais il s'ensuit d'abord que le vide n'est pas la cause de tout mouvement, [35] mais de celui qui va vers le haut (car le rare est léger, et c'est pourquoi [217a] ils disent que le feu est rare), ensuite que le vide n'est pas cause d'un mouvement comme ce en quoi le mouvement a lieu, mais à la manière dont les outres en se transportant elles-mêmes vers le haut transportent ce qui leur est attaché, c'est ainsi que le vide transporte vers le haut. Mais comment peut-il y avoir transport du vide ou lieu du vide ? car il y aurait un vide de [5] vide vers lequel le vide serait transporté. De plus comment rendent-ils compte du transport vers le bas en ce qui concerne le lourd ? Et il est évident que si un corps est transporté vers le haut d'autant plus vite qu'il est plus rare et plus vide, s'il était complètement vide il serait transporté le plus vite. Mais peut-être serait-il impossible qu'il soit mû. Le raisonnement est le

même qui montre que dans le vide toutes choses sont immobiles et que [10] le vide est immobile. En effet, les vitesses sont incomparables.

Position d'Aristote

Mais puisque d'une part nous ne reconnaissons pas l'existence du vide, et que, d'autre part, les différentes difficultés soulevées par cette position l'ont été avec raison, à savoir que soit il n'y aura pas de mouvement s'il n'y a ni condensation ni raréfaction, soit l'univers se gonflera, soit il y aura toujours la même masse d'eau venant de l'air et d'air venant de l'eau (car il est évident qu'il vient plus d'air de l'eau. [15] Il est donc nécessaire, s'il n'y a pas tassement, soit que la dernière des choses contiguës étant repoussée provoque le gonflement, soit que quelque part ailleurs une égale quantité d'eau soit transformée à partir d'air de manière à ce que la masse entière du tout soit égale, soit que rien ne se meuve. Car quand quelque chose est déplacé cela arrivera toujours, à moins que la chose soit mue en cercle ; mais ce n'est pas toujours le cas que le transport ait lieu en cercle : [20] il a aussi lieu en ligne droite) ; assurément c'est pour ces raisons qu'ils soutiendraient que le vide est quelque chose, alors que nous nous disons, à partir de ce que nous avons posé, qu'il y a une matière unique des contraires, du chaud et du froid et des autres contrariétés naturelles, qu'un étant en acte vient d'un étant en puissance et que la matière n'est pas séparable, mais que son être est différent, [25] et qu'elle est une numériquement, même s'il se trouve qu'elle est matière de la couleur, du chaud et du froid.

Mais la matière d'un grand corps et d'un petit est la même. C'est évident : quand de l'air est engendré à partir de l'eau, la même matière est devenue quelque chose d'autre sans qu'elle prenne quelque chose de plus, mais ce qu'elle était en puissance elle l'est devenue en acte, et, réciproquement, de l'eau est venue de la même manière d'air, [30] tantôt de la petitesse vers la grandeur, tantôt de la grandeur vers la petitesse. De la même manière si beaucoup d'air se formait dans un volume plus petit et de plus petit devenait plus grand, la matière qui est en puissance devient les deux. Car de même que la même matière de froide devient chaude et de chaude froide, parce qu'elle l'était en puissance, de la même manière aussi de chaude elle devient [217b] plus chaude, rien de chaud ne s'incorporant dans la matière qui n'était pas chaud quand la matière était moins chaude, tout comme la circonférence et la courbure d'un cercle plus grand, si elles deviennent celles d'un cercle plus petit – que ce soit la même courbe ou une courbe différente –, la courbe ne s'est pas produit en quoi que ce soit

qui n'était pas déjà [5] courbe mais qui était droit (car le moins et le plus n'existent pas par sauts) ; il n'est pas non plus possible de prendre une quantité de flamme dans laquelle il n'y ait ni chaleur ni brillance. Ainsi en est-il aussi de la chaleur antécédente par rapport à la suivante. De sorte aussi que la grandeur et la petitesse d'une masse sensible ne se dilatent pas parce que la matière reçoit quelque chose de plus, mais parce qu'elle est en puissance [10] matière des deux. De sorte que la même chose est dense et rare, et il y a une seule matière pour ces qualités.

Mais le dense est lourd, alors que le rare est léger. [De plus la circonférence d'un cercle réduite à une circonférence plus petite ne reçoit pas sa courbure comme quelque chose d'autre, mais c'est ce qui était là qui a été réduit, et quoi que l'on prenne d'un feu il sera [15] chaud en entier, de même le tout change par réduction et par expansion de la même matière.] En effet, il y a deux choses dans chaque cas, dans le cas du dense comme dans celui du rare. En effet, on est d'avis que le lourd et le dur sont denses, et leurs contraires, le léger et le mou, rares. Mais le lourd et le dur ne vont pas ensemble dans le cas du plomb et [20] du fer.

Conclusion

À partir de ce qui a été dit, il est manifeste qu'il n'existe de vide ni distinct – et cela ni absolument ni dans le rare –, ni en puissance, à moins qu'on ne veuille appeler en général vide la cause du transport. Ainsi, la matière du lourd et du léger, en tant que telle, serait le vide ; car le dense et le rare, selon leur contrariété, [25] sont facteurs de transport, selon le dur et le mou ils sont facteurs de passion et d'impassibilité, c'est-à-dire non pas de transport mais plutôt de modification.

Et en ce qui concerne le vide, comment il est, comment il n'est pas, tenons-nous-en à ces distinctions.

Chapitre 10

Étude du temps

Mais, à la suite de ce qui a été dit, il faut en venir à l'étude du temps. [30] Il est d'abord bon de soulever les difficultés qui le concernent, même à travers les arguments extérieurs : s'il fait partie des étants ou des non-étants, ensuite quelle est sa nature.

Apories sur l'existence du temps

Que donc le temps n'est absolument pas, ou est à peine et confusément, on pourrait le présumer à partir de ce qui suit.

En effet, quelque chose de lui est passé et n'est plus, alors que quelque chose de lui est à venir et n'est pas encore. [218a] Et c'est de ces aspects que sont constitués le temps infini aussi bien que celui qui est pris à tout moment. Or on peut être d'avis qu'il est impossible que ce qui est composé de non-étants participe de l'existence.

Outre cela, de toute chose divisible, si elle existe, il est nécessaire, quand elle existe, ou bien que toutes ses parties existent, [5] ou bien quelques-unes. Mais du temps des parties sont passées, les autres à venir, mais aucune n'existe, alors qu'il est divisible. Quant au « maintenant », ce n'est pas une partie du temps ; en effet, la partie est mesurée, et le tout doit être composé de parties. Or on n'est pas d'avis que le temps soit composé des « maintenant ».

De plus, le « maintenant » qui semble bien distinguer le passé et l'avenir, il n'est pas facile de voir s'il demeure [10] toujours un et identique ou s'il est sans cesse autre. Si, en effet, il est toujours différent, et qu'aucune des parties, qui dans le temps sont sans cesse autres, n'est simultanée à une autre (cela ne concerne pas la partie qui contient et celle qui est contenue, comme le temps plus court l'est dans le plus long), et si le « maintenant » qui n'est pas mais qui a été

apparaissant à nécessairement disparu à un moment, [15] les « maintenant » non plus ne seront pas simultanés les uns aux autres, et il est nécessaire que toujours le « maintenant » antérieur ait disparu. Ce n'est assurément pas en lui-même qu'il est susceptible d'avoir disparu du fait qu'alors il était ; mais il n'est pas possible pour le « maintenant » antérieur d'avoir disparu dans un autre « maintenant ». Posons, en effet, qu'il est impossible que les « maintenant » soient contigus les uns aux autres, comme un point ne peut l'être à un autre point. Si donc [20] il n'a pas disparu dans le « maintenant » suivant mais dans un autre, il devrait avoir été simultané aux « maintenant » intermédiaires, lesquels sont en nombre infini, ce qui est impossible.

Mais, d'autre part, il n'est pas possible que le même « maintenant » demeure toujours. En effet, aucune chose divisible limitée n'a une seule limite, qu'elle soit continue selon une ou plusieurs dimensions. Or le « maintenant » est une limite, et il est possible de [25] prendre un temps limité.

De plus, si être simultané selon le temps, c'est-à-dire n'être ni antérieur ni postérieur, c'est être dans le même et unique « maintenant », et si les événements antérieurs et les événements postérieurs sont dans ce « maintenant »-là, alors les événements d'il y a dix mille ans seraient simultanés aux événements d'aujourd'hui, et rien ne serait antérieur ou postérieur à [30] autre chose.

En voici donc assez sur les difficultés concernant les propriétés du temps.

Apories sur la nature du temps : trois théories

Ce qu'est le temps, c'est-à-dire quelle est sa nature, c'est obscur aussi bien d'après ce que nous ont transmis nos prédécesseurs que d'après ce qu'il s'est trouvé que nous avons exposé plus haut.

Les uns prétendent qu'il est le mouvement du tout, [218b] d'autres qu'il est la sphère elle-même. Cependant même une partie de la révolution est un certain temps, mais n'est pas une révolution. Car ce qu'on prend alors est une partie d'une révolution, pas une révolution. De plus, s'il existait plusieurs mondes, le temps serait de la même manière [5] le mouvement de n'importe lequel d'entre eux, de sorte qu'il y aurait plusieurs temps simultanés.

La sphère du tout a semblé être le temps à ceux qui ont soutenu cela, parce que toutes choses sont dans le temps et aussi dans la sphère du tout. Mais cette thèse est trop naïve pour que nous en examinions les impossibilités.

Mais puisqu'on est avant tout d'avis que le temps est un mouvement et un [10] changement, voilà ce qu'il faudrait examiner. Mais un

changement et un mouvement de chaque chose réside seulement dans ce qui change, ou là où se trouve ce qui se meut ou ce qui change. Mais le temps est de la même manière partout et concernant toutes choses. De plus, un changement est plus rapide ou plus lent, alors que [15] ce n'est pas le cas du temps ; car le lent et le rapide sont définis par le temps : est rapide ce qui est beaucoup mû en peu de temps, lent ce qui l'est peu en beaucoup de temps. Mais le temps n'est pas défini par un temps, ni par le fait d'être une certaine quantité de temps, ni par celui d'être une certaine qualité de temps. Qu'il ne soit donc pas un mouvement, c'est manifeste. Pour notre présent propos, ne faisons pas de différence entre mouvement et [20] changement.

Chapitre 11

Remarques préliminaires à la définition du temps

Pourtant le temps n'est pas sans changement. En effet, quand nous ne changeons pas de pensée, ou quand nous ne voyons pas que nous changeons, nous ne sommes pas d'avis que du temps s'est écoulé, comme il ne s'en est pas écoulé pour ceux qui, selon la fable, dorment auprès des héros en Sardaigne¹, [25] quand on les réveille ; en effet ils joignent au « maintenant » antérieur le « maintenant » postérieur et n'en font qu'un, supprimant l'entre-deux du fait de leur absence de sensation. De même, donc, que si le « maintenant » n'était pas autre mais le même et unique il n'y aurait pas de temps, de même aussi, si on ne voit pas qu'il est autre, on n'est pas d'avis qu'il y a un temps intermédiaire. Si, donc, le fait de ne pas avoir conscience qu'il existe [30] un temps s'ensuit pour nous quand nous ne distinguons aucun changement, mais que l'âme semble bien demeurer dans un « maintenant » unique et indivisible, et que, par contre, quand nous percevons et distinguons un changement, alors nous disons que le temps s'est écoulé, il est manifeste qu'il n'y a pas de temps sans mouvement ou sans changement.

[219a] Que donc le temps ne soit ni un mouvement ni sans mouvement, c'est manifeste. Il faut donc saisir, puisque nous cherchons ce qu'est le temps, en commençant par là, ce qu'il est pour le mouvement. Car c'est simultanément que nous percevons le mouvement et le temps. En effet, si à la fois il fait obscur et [5] que nous ne percevons rien par notre corps mais qu'un certain mouvement ait lieu dans notre âme, immédiatement nous sommes d'avis que simultanément un certain temps s'est aussi écoulé. Mais aussi, quand nous sommes d'avis qu'un certain temps s'est écoulé, simultanément nous sommes d'avis qu'un certain mouvement a eu lieu. De sorte que le temps est soit un mouvement soit quelque chose du mouvement. Puisque, donc, ce n'est pas un mouvement, il est nécessaire qu'il soit

[10] quelque chose du mouvement.

Définition du temps

Mais puisque ce qui se meut se meut de quelque chose vers quelque chose et que toute grandeur est continue, le mouvement suit la grandeur. En effet, du fait que la grandeur est continue il suit que le mouvement aussi est continu, et du fait que le mouvement l'est, il suit que le temps l'est aussi. Car quelle que soit la quantité du mouvement, on est d'avis que le temps aussi a une quantité correspondante.

En fait, [15] l'antérieur et le postérieur sont d'abord dans le lieu : là ils sont par position. Mais puisque l'antérieur et le postérieur sont dans la grandeur, il est nécessaire que l'antérieur et le postérieur se trouvent aussi dans le mouvement, par analogie avec ce qu'il en est pour la première. Mais dans le temps aussi se trouvent l'antérieur et le postérieur du fait que toujours l'un suit l'autre. [20] Mais la relation d'antériorité et de postériorité dans le mouvement est ce qui fait qu'il y a mouvement ; pourtant l'essence de cette relation est autre, c'est-à-dire n'est pas un mouvement.

Mais le temps aussi, justement, nous le connaissons quand nous distinguons le mouvement, et nous distinguons celui-ci par l'antérieur et le postérieur ; et nous disons qu'un temps s'est écoulé quand nous avons eu une perception de l'antérieur et du postérieur [25] dans le mouvement. Mais nous le distinguons par le fait que nous saisissons un « maintenant » et un autre et quelque chose d'autre entre eux. En effet, quand nous concevons que les extrémités sont différentes du milieu, et que l'âme affirme que les « maintenant » sont deux, l'antérieur d'une part le postérieur d'autre part, nous disons alors qu'il y a un temps et que c'est cela le temps. Car on est d'avis que le temps est ce qui est déterminé par le « maintenant ». [30] Et posons cela comme donné.

Quand donc nous percevons le « maintenant » comme unique (et non pas comme antérieur et postérieur dans le mouvement, ni comme le même mais appartenant à un antérieur et à un postérieur quelconques), on n'est pas d'avis qu'un temps quelconque se soit écoulé, parce qu'il n'y a eu aucun mouvement. Mais quand nous percevons l'antérieur [219b] et le postérieur, alors nous disons qu'il y a temps. Car c'est cela le temps : le nombre d'un mouvement selon l'antérieur et le postérieur.

Cinq compléments à la définition

Donc le temps n'est pas un mouvement mais ce par quoi le mouvement a un nombre. En voici un signe : nous distinguons [5] le plus et le moins par le nombre, le plus et le moins de mouvement par le temps. Donc le temps est un certain nombre. Mais puisque le nombre se prend en deux sens (en effet nous appelons « nombre » ce qui est nombré et ce qui est nombrable, ainsi que ce par quoi nous nombrons), le temps est ce qui est nombré et non ce par quoi nous nombrons. Car ce par quoi nous nombrons et ce qui est nombré sont des choses différentes.

Et comme le mouvement est sans cesse autre, [10] de même en est-il du temps, bien que tout temps simultanément soit le même (en effet ce qui fait qu'il y avait un « maintenant » est le même, mais son essence est différente), or le « maintenant » mesure le temps, en tant qu'il délimite un antérieur et un postérieur.

Mais le « maintenant » est en un sens le même, en un sens pas le même. En effet, en tant qu'il est en quelque chose qui est sans cesse autre, il est différent (c'est cela qui était l'essence du « maintenant »), alors que le « maintenant », en ce qui fait [15] qu'il y a un « maintenant », est le même. En effet, comme on l'a dit, le mouvement suit la grandeur, et, d'autre part, le temps suit celui-ci, comme nous l'affirmons. Et, assurément, il en va de même pour le point et pour ce qui est transporté, par lequel nous connaissons le mouvement et ce qui, en celui-ci, est antérieur et postérieur. Ce corps transporté en ce qui fait qu'il est ce qu'il est, est le même (il est ou un point, ou une pierre, ou quelque autre chose de ce genre), alors que selon sa [20] définition il est différent, tout comme les sophistes considèrent que sont différentes ces deux réalités : Coriscos au Lycée et Coriscos sur l'agora. Et en vérité ce corps transporté est différent en ce qu'il est tantôt ici tantôt là. Et le « maintenant » suit le transporté comme le temps suit le mouvement (en effet, par le transporté nous connaissons l'antérieur et le postérieur dans le mouvement, [25] et ce par quoi l'antérieur et le postérieur sont nombrables, c'est le « maintenant »). De sorte que, concernant les « maintenant » aussi, en ce qui fait qu'il y a un « maintenant », le « maintenant » est le même (car il est l'antérieur et le postérieur dans le mouvement), alors que son essence est différente (car ce par quoi l'antérieur et le postérieur sont nombrables c'est le « maintenant »). Et cela est tout à fait connaissable : en effet, le mouvement est connaissable à travers [30] l'objet mû comme le transport à travers l'objet transporté, car l'objet transporté est une chose individuelle, ce que n'est pas le mouvement. Le « maintenant » est donc en un sens toujours le même, en un sens n'est pas le même, et il en est de même de l'objet transporté.

Il est aussi manifeste que si le temps n'existait pas [220a] le « maintenant » n'existerait pas, et que si le « maintenant » n'existait

pas le temps n'existerait pas. En effet, comme l'objet transporté et le transport sont simultanés, ainsi en est-il du nombre de l'objet transporté et de celui du transport. Car le temps est le nombre du transport et le « maintenant » est comme l'objet transporté, à la manière de l'unité pour un nombre.

Et [5] le temps est continu par le « maintenant », et il se divise selon le « maintenant ». Ces propriétés, en effet, suivent du transport et de l'objet transporté. Car le mouvement, et plus précisément le transport, aussi est un par l'objet transporté, parce que celui-ci est un (et non pas un par ce qui fait qu'il est ce qu'il est – car il pourrait y avoir une interruption – mais selon sa définition), c'est cela, en effet, qui délimite le mouvement antérieur et postérieur. Mais cela suit [10] aussi d'une certaine manière du point. En effet, le point à la fois rend continue et délimite la grandeur, car il en est le principe et le terme. Mais quand on prend un point quelconque de manière à ce qu'on se serve d'un seul comme de deux, il est nécessaire de s'arrêter, s'il est vrai que le même point est principe et fin. Le « maintenant », par contre, du fait que l'objet transporté est mû, est toujours différent. De sorte que [15] le temps est un nombre, non pas de points dont le même est principe et fin, mais plutôt de points qui sont comme les extrémités de la même ligne, et pas comme ses parties, du fait de ce qu'on a dit (en effet on se servira du point intermédiaire comme de deux, de sorte qu'il arrivera que le mobile sera au repos), et aussi du fait qu'il est manifeste que le « maintenant » n'est pas une partie du temps, ni la division une partie du mouvement, [20] tout comme le point n'est pas une partie de la ligne. Mais les deux segments sont parties d'une seule ligne. En tant qu'il est limite, le « maintenant » n'est pas un temps, mais est accident du temps ; et en tant qu'il est nombre, il est temps. En effet, les limites appartiennent seulement à la chose dont elles sont limites, alors que le nombre qui est celui de ces chevaux – dix – est aussi nombre ailleurs.

Que donc le temps soit [25] le nombre d'un mouvement selon l'antérieur et le postérieur, et qu'il soit continu (car il est quelque chose d'un continu), c'est manifeste.

Chapitre 12

Quatre propriétés du temps

Mais le nombre minimum, au sens absolu, c'est le deux. Mais un nombre déterminé minimum, d'un certain point de vue existe et d'un autre point de vue n'existe pas ; par exemple il y a un nombre minimum pour la ligne selon la multiplicité – c'est deux ou une –, mais selon la grandeur [30] il n'existe pas de minimum d'une ligne ; car toute ligne est toujours divisible. De sorte qu'il en est de même du temps. En effet, le temps minimum selon le nombre est un ou deux, mais selon la grandeur il n'existe pas de temps minimum.

Mais il est aussi manifeste [220b] qu'on ne dit pas du temps qu'il est rapide et lent, mais qu'il y en a beaucoup ou peu, qu'il est long et court. En tant que continu, en effet il est long et court, en tant que nombre il y en a beaucoup ou peu. Mais il n'existe pas de temps rapide et lent, car il n'y a pas non plus de nombre [5] par lequel nous comptons qui soit rapide et lent.

Il est aussi le même partout simultanément. Mais avant et après il n'est pas le même, parce que le changement lui aussi est un quand il est présent, et autre quand il est aboli ou à venir ; or le temps est un nombre, non pas par lequel nous comptons, mais celui qui est compté, et, ayant pour attributs l'avant et l'après, [10] il est toujours différent. En effet, les « maintenant » sont différents. Le nombre de cent chevaux et de cent hommes est unique et le même, mais les choses dont il est le nombre sont différentes : les chevaux sont différents des hommes. De plus, de même qu'il est possible qu'un mouvement soit un et le même plusieurs fois de suite, de même pour le temps, par exemple une année, un printemps, un automne.

Et non [15] seulement nous mesurons le mouvement par le temps, mais aussi le temps par le mouvement du fait qu'ils sont définis l'un par l'autre. En effet, le temps définit le mouvement en en étant le nombre, et le mouvement définit le temps. Et nous parlons de

beaucoup et de peu de temps en le mesurant par le mouvement, tout comme nous mesurons le nombre par ce qui peut être compté, par exemple par [20] un cheval le nombre des chevaux. D'une part, en effet, c'est par le nombre que nous connaissons la quantité des chevaux, et, réciproquement, par le « un cheval » que nous connaissons le nombre lui-même des chevaux. Mais il en est aussi de même en ce qui concerne le temps et le mouvement ; en effet nous mesurons le mouvement par le temps et le temps par le mouvement. Et c'est là une inférence raisonnable ; car le mouvement suit [25] la grandeur, et le temps le mouvement, du fait que tous sont des quantités, sont continus et sont divisibles. Car c'est du fait que la grandeur est telle que le mouvement a ces propriétés, et du fait que le mouvement est tel que le temps a ces propriétés. Et nous mesurons aussi bien la grandeur par le mouvement que le mouvement par la grandeur. Car nous disons que le chemin est long [30] si le voyage est long, et que celui-ci est long si le chemin est long ; et que le temps est long si le mouvement l'est, et que le mouvement est long si le temps l'est.

Être dans le temps

Mais puisque le temps est mesure [221a] du mouvement et du fait de se mouvoir, et qu'il mesure le mouvement en définissant un certain mouvement qui mesurera le mouvement total (comme aussi la coudée mesure la longueur en définissant une grandeur déterminée qui mesurera complètement la totalité), et que pour un mouvement être dans le temps c'est être mesuré [5] par le temps, aussi bien le mouvement lui-même que son existence (car le temps mesure simultanément le mouvement et l'existence du mouvement), pour lui c'est cela être dans le temps : avoir son existence mesurée, en même temps qu'il est évident que pour les autres choses aussi être dans le temps c'est cela : avoir leur existence mesurée par le temps.

En effet, « être dans un temps » signifie [10] l'une des choses suivantes : soit être au moment où le temps existe, soit à la manière dont nous disons que certaines choses sont dans un nombre. Or cela signifie soit que c'est comme partie et propriété du nombre et, d'une manière générale, comme quelque chose du nombre, soit qu'il existe un nombre de la chose. Mais puisque le temps est un nombre, le « maintenant », l'antérieur et toutes les choses de ce genre sont dans [15] un temps de la manière dont sont dans un nombre l'unité, l'impair et le pair (les uns, en effet, sont quelque chose du nombre, et les autres quelque chose du temps), par contre les choses sont dans le temps comme dans un nombre. Et s'il en est ainsi, elles sont

enveloppées par le nombre à la manière dont les choses qui sont dans un lieu sont enveloppées par le lieu.

Il est aussi manifeste qu'être dans un temps ce n'est pas être quand le [20] temps est, pas plus qu'être dans un mouvement ou être dans un lieu ne sont être quand le mouvement ou le lieu sont. Car si « être en quelque chose » c'était cela, toutes choses seraient en n'importe quoi, et le ciel serait dans un grain de millet. En effet, au moment où le grain de millet existe le ciel existe aussi. Mais il s'agit là d'une coïncidence accidentelle, alors que dans l'autre cas il y a une liaison nécessaire : pour ce qui est dans [25] un temps qu'il y ait un temps déterminé quand cette chose existe, et pour une chose qui est dans un mouvement qu'il y ait alors un mouvement.

Mais puisque être dans un temps c'est comme être dans un nombre, on pourra prendre un temps plus grand que tout ce qui est dans un temps. C'est pourquoi il est nécessaire que tout ce qui est dans un temps soit enveloppé par un temps, tout comme aussi toutes les autres choses qui sont dans quelque chose, par exemple ce qui est dans un lieu est enveloppé par [30] un lieu. Elles subissent donc aussi quelque chose par le temps, comme nous avons l'habitude de dire que le temps consume, que tout vieillit du fait du temps et que [221b] l'on oublie à cause du temps, et non qu'il a fait apprendre et qu'il rend jeune et beau. Car par lui-même le temps est plutôt responsable de corruption, car il est nombre d'un mouvement, et le mouvement renverse ce qui existe. De sorte qu'il est manifeste que les étants qui sont toujours, en tant qu'ils sont toujours, ne sont pas dans un temps, car ils ne sont pas enveloppés par [5] un temps, et leur être n'est pas non plus mesuré par le temps. Un signe du fait qu'ils ne sont pas dans un temps, c'est qu'ils ne subissent rien de la part du temps.

Le temps est mesure du repos

Mais puisque le temps est mesure du mouvement, il sera aussi mesure du repos ; en effet tout repos est dans un temps. Il n'est pas vrai, en effet, que comme ce qui est dans un mouvement est nécessairement mû, [10] il en va de même pour ce qui est dans un temps ; car le temps n'est pas un mouvement mais le nombre d'un mouvement, or dans le nombre d'un mouvement il est possible qu'il y ait aussi ce qui est en repos. Car ce n'est pas tout ce qui est immobile qui est en repos, mais ce qui ayant été privé de mouvement est néanmoins naturellement apte à se mouvoir, comme on l'a dit auparavant. Or être dans un nombre signifie qu'il y a un [15] nombre de la chose et qu'elle a son existence mesurée par le nombre dans lequel elle est, de sorte que si elle est dans un temps, elle sera mesurée

par un temps. Or le temps mesurera le mû et ce qui est en repos, en tant qu'ils sont mus et en repos ; car il mesurera leur mouvement et leur repos et déterminera quelle est leur quantité. De sorte que ce qui est mû ne sera pas purement mesurable par un [20] temps, c'est-à-dire en tant qu'il est d'une certaine quantité, mais en tant que son mouvement a une certaine quantité. De sorte que tout ce qui n'est ni mû ni en repos n'est pas dans un temps. Car être dans un temps c'est être mesuré par un temps, et le temps est mesure du mouvement et du repos.

Tout non-étant n'est pas dans un temps

Il est donc manifeste que tout non-étant ne sera pas non plus dans un temps, ainsi tout ce qui ne peut pas être autrement que non-étant, par exemple que la [25] diagonale est commensurable au côté. D'une manière générale, en effet, si le temps est par soi mesure du mouvement, et qu'il l'est par accident des autres choses, il est évident que des choses dont il mesure l'existence, toutes auront leur existence dans le fait d'être en repos ou en mouvement. Donc il nécessaire que tout ce qui est corruptible et générable, et d'une manière générale ce qui tantôt existe tantôt n'existe pas, soit dans [30] un temps (car il y a un temps plus grand qui dépassera leur existence et ce qui mesure leur existence). Parmi les non-étants que le temps enveloppe, les uns ont existé, comme Homère qui à une époque [222a] existait, les autres existeront, par exemple l'un des futurs, selon celle des deux directions du temps qui les enveloppe ; et si c'est dans les deux directions à la fois, ils étaient et ils seront. Quant à tous ceux que le temps n'enveloppe d'aucune façon, ni ils n'étaient, ni ils ne sont, ni ils ne seront. Ce sont tous des non-étants dont les opposés existent éternellement, par exemple la [5] non-commensurabilité de la diagonale existe éternellement, et cela ne sera pas dans un temps. Donc la commensurabilité ne le sera pas non plus : elle est non-étant éternellement parce qu'elle est le contraire de ce qui existe éternellement. Mais quant aux choses dont le contraire n'existe pas éternellement, elles peuvent être et ne pas être, et il existe pour elles une génération et une corruption.

Chapitre 13

Les différents sens du « maintenant »

[10] Le « maintenant » est la continuité du temps, comme on l'a dit. En effet, il assure la continuité entre temps révolu et temps à venir, et il est d'une manière générale limite du temps, car il est le début d'un temps et la fin de l'autre. Mais cela n'est pas manifeste comme dans le cas du point qui demeure : le « maintenant » divise, mais en puissance. Et en tant que tel le « maintenant » est toujours autre, [15] alors qu'en tant qu'il relie il est toujours le même, comme dans le cas des lignes mathématiques (car le point n'est pas toujours le même pour la pensée ; en effet quand les lignes sont divisées il est sans cesse autre, mais en tant que la ligne est une il est à tous égards le même), de même aussi pour le « maintenant » qui est d'une part division du temps en puissance, et d'autre part limite et unité des deux parties du temps. La division et l'unification sont la même chose et plus exactement se rapportent à la même chose, [20] mais leur être n'est pas le même.

Tel est donc l'un des sens en lesquels on parle du « maintenant » ; un autre c'est quand le temps en est proche : il viendra maintenant parce qu'il viendra aujourd'hui, il est venu maintenant parce qu'il est venu aujourd'hui. Mais ce qui est arrivé à Ilion ce n'est pas maintenant, et le déluge n'est pas arrivé maintenant ; certes le temps qui y mène est continu, mais c'est que ces événements ne sont pas proches.

Autres expressions

L'expression [25] « à un moment » indique un temps déterminé par rapport au « maintenant » au sens premier, par exemple : à un moment Troie fut prise, à un moment il y aura un déluge ; en effet, ces événements doivent être déterminés par rapport au « maintenant ». Il

y aura donc une quantité de temps de celui-là à celui-ci, et il y en avait une jusqu'à l'événement passé. Mais s'il n'y a aucun temps qui ne soit « à un moment », tout temps sera limité. Arrivera-t-il donc à [30] manquer ? ou plutôt n'en sera-t-il rien puisque le mouvement existe toujours ? le temps est-il donc autre ou plusieurs fois le même ? Il est évident que comme il en va pour le mouvement, il en va de même pour le temps : si, en effet, c'est le même unique mouvement qui a lieu à un moment, il y aura un temps qui sera le même et unique, sinon ce ne sera pas le cas. Mais puisque le « maintenant » est la fin [222b] et le début d'un temps, mais pas du même (il est fin du temps passé et commencement du temps futur), il se trouvera que comme le cercle a dans la même figure, d'une certaine manière, le convexe et le concave, de la même manière aussi le temps est toujours au début et à la fin. Et c'est pour cela qu'on est d'avis qu'il est toujours [5] autre. En effet, le « maintenant » n'est pas commencement et fin du même temps, car les contraires existeraient ensemble sous le même rapport. Le temps ne manquera jamais ; en effet il est toujours en train de commencer.

« Tout à l'heure », c'est une partie du temps futur proche du « maintenant » présent indivisible (« Quand te promènes-tu ? » « tout à l'heure », parce que le temps dans lequel cela va arriver est proche), et aussi une partie du temps passé [10] qui n'est pas éloignée du « maintenant » présent (« Quand te promènes-tu ? » « je me suis promené tout à l'heure »). Mais dire qu'Illion a été prise tout à l'heure, nous ne le faisons pas parce que c'est trop éloigné du « maintenant » présent.

« Récemment » c'est la partie du passé qui est proche du « maintenant » présent. « Quand es-tu arrivé ? » « récemment », si le temps est proche du « maintenant » actuel. Par contre, « jadis » c'est ce qui en est éloigné. [15] « Soudain » c'est ce qui sort d'un temps imperceptible en raison de sa petitesse.

Temps et corruption

Mais tout changement par nature fait sortir d'un état ; et tout est engendré et se corrompt dans le temps. C'est pourquoi certains ont dit que le temps était le plus sage, mais le pythagoricien Paron a dit que le temps était le plus grand des ignorants, parce que c'est aussi en lui que l'on oublie, et il a parlé plus justement que les premiers. Il est bien évident que par lui-même il sera plutôt responsable de corruption [20] que de génération, comme on l'a déjà dit plus haut (car le changement par lui-même fait sortir d'un état), et responsable aussi de génération et de l'être, mais par accident. Un signe suffisant en est que rien n'est engendré sans que la chose soit mue d'une certaine manière

et agisse elle-même, alors qu'une chose se corrompt sans subir aucun mouvement. Et c'est cette corruption que nous avons avant tout [25] l'habitude d'attribuer au temps ; néanmoins le temps n'accomplit même pas cette corruption, mais il se trouve que par accident ce changement se produit dans le temps.

Que donc le temps existe et ce qu'il est, que le « maintenant » se dise de plusieurs façons et ce que sont le « à un moment », le « récemment », le « tout à l'heure », le « jadis » et le « soudain », on l'a dit.

Chapitre 14

Autres considérations sur le temps

[30] Cela ayant été ainsi défini par nous, il est manifeste que tout changement et tout mû sont dans un temps. En effet, « plus rapide » et « plus lent » s'appliquent à tout changement (car c'est ce que l'on constate dans tous les cas). Je dis qu'est mû plus rapidement ce qui change avant un autre [223a] vers un état donné en étant mû sur la même distance d'un mouvement régulier (par exemple, concernant le transport, si les deux mobiles se meuvent sur une trajectoire circulaire, ou les deux sur une trajectoire rectiligne ; et c'est la même chose pour les autres changements).

Mais, d'autre part, l'« avant » est dans un temps ; [5] en effet on parle de l'avant et de l'après en fonction de l'intervalle par rapport au « maintenant », et le « maintenant » est la limite du passé et du présent ; de sorte que, puisque les « maintenant » sont dans un temps, l'avant et l'après sont aussi dans un temps ; car ce en quoi est le « maintenant », l'intervalle par rapport au « maintenant » y est aussi (mais l'avant est dit de façon contraire selon le temps révolu [10] ou le temps à venir ; en effet, dans le temps révolu nous appelons antérieur ce qui est plus éloigné du « maintenant » et postérieur ce qui en est plus proche, alors que dans le futur l'avant en est plus proche et l'après plus éloigné). De sorte que puisque l'avant est dans un temps, et que l'avant suit logiquement tout mouvement, il est manifeste que tout changement [15] et tout mouvement sont dans un temps.

Le temps et l'âme

Mais il vaut la peine d'examiner aussi comment le temps a rapport à l'âme, et pourquoi on est d'avis que le temps est en toute chose, aussi bien dans la terre que dans la mer et dans le ciel. N'est-ce pas parce

qu'il est une certaine affection ou un certain état du mouvement, étant donné qu'il en est le nombre, et que toutes ces choses sont mobiles (car toutes sont dans un lieu), [20] et que le temps et le mouvement vont ensemble aussi bien en puissance qu'en acte ? Mais l'on pourrait se demander si, à supposer qu'il n'y ait pas d'âme, le temps existerait ou non ; car s'il est impossible qu'il existe quelqu'un pour nombrer, il est impossible aussi qu'il existe quelque chose de nombrable, si bien qu'il est évident qu'il n'existe pas non plus de nombre. Le nombre, en effet, est soit ce qui a été nommé soit ce qui est [25] nombrable. Or, si rien d'autre ne peut naturellement nombrer que l'âme, et, plus précisément, l'intellect de l'âme, il est impossible, l'âme n'existant pas, qu'il existe un temps, à moins que n'existe ce qui fait qu'il y a du temps, comme s'il était possible qu'un mouvement existe sans âme. Or l'avant et l'après sont dans un mouvement, et ce sont eux qui constituent le temps en tant qu'ils sont nombrables.

De quel mouvement le temps est le nombre

Mais on pourrait aussi se demander [30] de quel mouvement le temps est le nombre. N'est-ce pas de n'importe lequel ? Car c'est dans un temps qu'il y a génération, corruption, augmentation, altération et transport ; or, dans la mesure où il y a un mouvement, il y a un nombre de chaque mouvement. C'est pourquoi le temps est nombre d'un mouvement [223b] continu au sens absolu, et non d'un certain mouvement. Mais il est possible que maintenant il y ait eu un autre mouvement : il y aura un nombre de chacun des deux mouvements ; il existe donc un autre temps, et il y aura deux temps égaux simultanés ; ou n'est-ce pas le cas ? car c'est bien le même temps, de la même manière un et simultané ; et sont un spécifiquement même ceux qui ne sont pas simultanés. Car s'il [5] y a des chiens et des chevaux, dans les deux groupes au nombre de sept, c'est le même nombre. De même est aussi le même le temps des mouvements qui sont délimités simultanément, sinon que, sans doute, l'un peut être rapide et l'autre non, l'un être un transport, l'autre une altération. Pourtant le temps de l'altération et du transport est le même, [10] s'il est vrai que le nombre en est égal et qu'ils sont simultanés.

Et c'est la raison pour laquelle les mouvements sont différents et séparés, mais le temps est partout le même, parce que le nombre est partout un et le même qui est celui de mouvements égaux et simultanés.

Le transport circulaire est le mouvement de référence

Mais puisqu'il existe un transport, et particulièrement la sorte de transport qui se fait en cercle, que chaque chose est mesurée par une unité du même genre – des monades par une monade, des chevaux par un cheval –, de la même manière le temps aussi est mesuré par un certain temps [15] défini ; or, comme nous l'avons dit, le temps est mesuré par le mouvement, aussi bien que le mouvement par le temps (et cela parce que la quantité du mouvement aussi bien que du temps est mesurée par le mouvement défini selon le temps) ; si donc ce qui est premier est mesure des choses de même genre, le transport en cercle régulier sera mesure par excellence, parce que [20] son nombre est le mieux connu. Pas plus l'altération que l'augmentation ou la génération ne sont régulières, alors que le transport l'est. C'est pourquoi aussi on est d'avis que le temps est le mouvement de la sphère céleste, parce que par lui les autres mouvements sont mesurés, et même le temps est mesuré par ce mouvement. C'est pour cela qu'il se trouve que l'on emploie cette expression habituelle : on dit que [25] les choses humaines sont un cercle, ainsi que les différentes choses qui ont en elles un mouvement naturel c'est-à-dire qui sont sujettes à la génération et à la corruption. Cela parce que toutes ces choses sont jugées par le temps, et trouvent leur fin et leur début comme si elles étaient soumises à une sorte de périodicité. On est en effet d'avis que le temps lui-même est un certain cercle ; et cela, à son tour, on le pense [30] du fait qu'il est la mesure d'un transport de ce genre et qu'il est mesuré par un transport de ce genre. De sorte que dire que celles des choses qui sont engendrées forment un cercle, c'est dire qu'il existe un certain cercle du temps, et cela parce qu'il est mesuré par le transport en cercle. Car la chose mesurée paraît ne rien être en plus de la mesure, [224a] à part que la totalité est constituée de plusieurs fois la mesure.

Ce que signifie que le nombre est le même

Mais c'est à juste titre que l'on dit que le nombre est le même des moutons et des chiens si les deux ensembles sont égaux, mais que le dix n'est pas le même pas plus que les différentes dizaines ne sont les mêmes, pas plus que l'équilatéral et le scalène ne sont les mêmes triangles, [5] bien que leur figure soit la même, parce que tous deux sont des triangles. Car on appelle le même ce qui ne diffère pas par une différence spécifique, et non pas ce qui diffère, par exemple un triangle diffère d'un autre triangle par une différence spécifique (voilà

pourquoi ce sont des triangles différents), mais pas par une différence de figure, mais ils sont compris dans une seule et même division. Car pour la figure ce qui est de cette sorte est [10] un cercle, ce qui est de cette autre sorte est un triangle, et pour celui-ci l'un est équilatéral, l'autre scalène. La figure est donc la même et est celle-ci (car c'est un triangle), mais le triangle n'est pas le même. Et, de fait, le nombre est le même (car le nombre de ces choses ne diffère pas par une différence spécifique du nombre), mais la dizaine n'est pas la même, car ce à quoi elle s'applique n'est pas la même chose : [15] dans un cas des chiens, dans l'autre des chevaux.

En ce qui concerne le temps et en ce qui touche en propre l'examen du temps, on en a fini.

LIVRE V

Chapitre 1

Modalités et éléments du changement

Mais tout ce qui change change soit par accident, quand, par exemple, nous disons que le cultivé marche, parce que ce à quoi il appartient par accident d'être cultivé, c'est cela qui marche ; soit on dit simplement que ce qui change change du fait que quelque chose de lui change, par exemple tout ce qui est [25] dit changer selon ses parties (en effet, on dit que le corps guérit parce que l'œil ou la poitrine guérit, et ce sont là des parties du corps en totalité) ; soit il existe quelque chose qui n'est mû ni par accident, ni du fait d'aucune de ses parties, mais par le fait de se mouvoir soi-même premièrement. Et c'est cela le mobile par soi, autre selon les différents mouvements, par exemple [30] l'altérable, et dans l'altération le guérissable est différent du chauffable.

Mais il en est de même en ce qui concerne le moteur. En effet, l'un meut par accident, un autre selon une partie du fait que l'une des choses parmi celles qui lui appartiennent meut, un autre meut par lui-même premièrement, par exemple d'un côté c'est le médecin qui guérit, de l'autre c'est la main qui blesse.

Mais puisqu'il existe quelque chose qui est le moteur premier, et qu'il existe quelque chose qui est le mû, [35] il y a aussi ce dans quoi le mouvement a lieu, le temps, et outre cela le point de départ et le point [224b] d'arrivée (car tout mouvement va de quelque chose à quelque chose ; car ce sont des choses différentes que ce qui est mû immédiatement, le point d'arrivée et le point de départ, par exemple le bois, le chaud et le froid, le premier étant ce qui change, le deuxième le point d'arrivée, le troisième le point de départ). Mais il est évident que le mouvement est dans le bois et non [5] dans la forme, car la forme, ou le lieu, ou la quantité ni ne meuvent ni ne sont mus, mais il y a un moteur, un mû et ce vers quoi il est mû. C'est en effet plutôt d'après ce vers quoi que d'après ce à partir de quoi la chose est mue

qu'on nomme le changement ; c'est pourquoi la corruption aussi est un mouvement vers le non-étant, pourtant ce qui se corrompt change aussi à partir d'un étant ; [10] et la génération change vers un étant, pourtant aussi à partir d'un non-étant.

Ce qu'est le mouvement, on l'a dit auparavant. Les formes, les affections, le lieu dans lequel sont mues les choses mues, sont immobiles, par exemple la science et la chaleur. On pourrait pourtant se demander si les affections sont des mouvements (la blancheur est une affection) ; mais alors il y aurait un changement vers le mouvement. [15] Mais sans doute n'est-ce pas la blancheur qui est mouvement, mais le blanchissement.

Mais la distinction entre par accident, selon la partie c'est-à-dire selon quelque chose d'autre, et à titre premier et non selon quelque chose d'autre existe aussi dans les termes du mouvement, par exemple ce qui est en train de blanchir : d'une part il se change par accident en quelque chose qui est pensé (car il arrive par accident à la couleur [20] d'être pensée), d'autre part il se change en une couleur parce que le blanc est une partie de la couleur (ou il se meut vers l'Europe en se mouvant vers Athènes parce que Athènes est une partie de l'Europe), enfin il se change par soi en couleur blanche. Comment quelque chose est mû par soi, par accident, comment cela se fait selon quelque chose d'autre et comment une chose elle-même est mue premièrement, et cela aussi bien en ce qui concerne le moteur que [25] le mû, c'est donc évident, et aussi que le mouvement n'est pas dans la forme, mais dans le mû c'est-à-dire dans le mobile en acte.

Notre objet est le changement par soi sous ses différentes formes

Laissons donc de côté le changement par accident. En effet, il se trouve dans toutes choses, toujours et est changement de tous les sujets ; alors que celui qui n'est pas par accident n'est pas dans tout, mais dans les contraires, les intermédiaires et la contradiction. [30] On se convainc de cela par l'induction. Il y a changement à partir de l'intermédiaire ; en effet, on s'en sert comme d'un contraire relativement à l'un ou l'autre des extrêmes, car l'intermédiaire est d'une certaine manière les extrêmes. C'est aussi pourquoi celui-là par rapport à ceux-ci et ceux-ci par rapport à celui-là sont dits d'une certaine manière contraires, par exemple la note médiane est aiguë par rapport à la basse et grave par rapport à la haute, le gris [35] est blanc par rapport au noir et noir par rapport au blanc.

Les sortes de changement par soi

Mais puisque [225a] tout changement se fait de quelque chose vers quelque chose (ce que montre aussi le mot, car il montre quelque chose après quelque chose d'autre, c'est-à-dire l'un venant d'abord, l'autre ensuite), ce qui change pourrait changer de quatre manières : d'un sujet vers un sujet, d'un sujet vers un non- [5] sujet, d'un non-sujet vers un sujet, ou d'un non-sujet vers un non-sujet. J'appelle sujet ce qui est indiqué dans une affirmation. De sorte qu'il est nécessaire, d'après ce qui a été dit, qu'il y ait trois changements : celui d'un sujet à un sujet, celui d'un sujet à un non-sujet, celui d'un non- [10] sujet à un sujet. En effet, celui d'un non-sujet à un non-sujet n'est pas un changement du fait qu'il n'est pas selon une opposition, car ce ne sont ni des contraires ni des contradictoires.

Or un changement d'un non-sujet vers un sujet selon la contradiction est une génération, si c'est absolument, une génération absolue, si c'est de quelque chose de déterminé, une génération déterminée (par exemple la génération [15] qui va du non-blanc au blanc est génération de celui-ci, alors que celle qui va du non-étant à la substance est une génération absolue, à propos de laquelle nous disons que quelque chose est engendré absolument, et non pas devient quelque chose de déterminé).

Celle qui va d'un sujet vers un non-sujet est une corruption, absolue si elle va de la substance au non-être, déterminée si elle va vers la négation opposée, comme on l'a dit [20] aussi pour la génération.

Le non-étant n'est pas mû

Si, de fait, le non-étant se dit de plusieurs manières, et que ne peuvent se mouvoir ni celui qui est selon l'union ou la séparation, ni celui qui est selon la puissance qui est l'opposé de ce qui est absolument en acte (car le non-blanc ou le non-bon peuvent sans doute être mus par accident, car le non-blanc pourrait être un homme, [25] par contre, le non-eci pris absolument ne le peut pas du tout), il est impossible que le non-étant soit mû (et s'il en est ainsi, il est également impossible que la génération soit un mouvement, car c'est le non-étant qui devient quelque chose. En effet, même si c'est assurément par accident qu'il devient quelque chose, il est néanmoins vrai de dire que le non-étant appartient à ce qui est engendré absolument). De même aussi le non-étant ne peut être en [30] repos. Telles sont donc les difficultés, et si tout ce qui est mû est dans un lieu, le non-étant n'est pas dans un lieu, car il serait quelque part.

La corruption n'est donc pas un mouvement non plus, car le contraire d'un mouvement c'est soit un mouvement soit un repos, et la corruption est contraire à la génération.

Mouvement et changement

Mais puisque tout mouvement est une sorte de changement, et qu'il y a les trois sortes de changement [35] qu'on a dites, et que parmi celles-ci celles qui ont rapport à la génération et à la corruption [225b] ne sont pas des mouvements (celles-ci sont celles qui sont relatives à la contradiction), il est nécessaire que seul le changement qui a lieu d'un sujet à un sujet soit un mouvement. Mais les sujets sont soit des contraires soit des intermédiaires (car il faut poser la privation comme contraire) et peuvent être mis en évidence par une affirmation : le nu, [5] l'édenté¹, le noir.

Les trois sortes de mouvement

Si, donc, les catégories se distinguent selon la substance, la qualité, le lieu, le temps, le relatif, la quantité, l'agir et le pâtir, il est nécessaire qu'il y ait trois mouvements : celui relatif à la qualité, celui relatif à la quantité, celui relatif au lieu.

Chapitre 2

De quoi il n'y a pas mouvement

[10] Mais selon la substance il n'y a pas de mouvement du fait qu'il n'y aucun des étants qui soit contraire à la substance. Il n'y a pas de mouvement non plus dans la catégorie du relatif. En effet, il est possible que, bien que l'un des deux relatifs change, il soit vrai de dire que l'autre ne change en rien, de sorte que leur mouvement est par accident. Il n'y a pas non plus mouvement dans la catégorie de l'agent et du patient, ni de tout moteur et de tout mû, parce qu'il [15] n'y a pas de mouvement de mouvement, ni de génération de génération, ni, d'une manière générale, de changement de changement.

Il n'y a ni mouvement de mouvement ni changement de changement

D'abord, en effet, il peut y avoir mouvement de mouvement en deux sens : soit comme mouvement d'un substrat (par exemple un homme est mû parce qu'il change du blanc au noir ; mais alors, est-ce que de la même manière le mouvement se réchauffe, se refroidit, change de lieu, augmente [20] ou diminue ? Mais c'est impossible, car le changement n'est pas l'un des substrats) ; soit du fait que quelque autre substrat change à partir d'un changement vers une autre forme de changement, par exemple un homme qui passe de la maladie à la santé. Mais cela n'est pas possible non plus sinon par accident, car ce mouvement est un changement à partir d'une forme vers une autre. [25] (Mais il en est aussi de même pour la génération et la corruption, sauf qu'elles vont vers des opposés d'une certaine sorte, et le mouvement vers des opposés d'une autre sorte.) Ainsi c'est en même temps qu'il y a changement de la santé à la maladie et de ce changement lui-même à un autre. Il est donc clair que quand on sera

tombé malade, ce changement aura atteint le terme d'un certain changement (car il est possible que le changement s'arrête là) ; de plus ce changement n'a pas lieu vers un terme qui est [30] chaque fois n'importe lequel, mais sera un changement de quelque chose vers quelque chose de spécifiquement autre, de sorte que ce sera le changement opposé, la guérison. Mais il peut arriver par accident <qu'il y ait eu changement de changement>, par exemple celui qui change de la réminiscence à l'oubli, parce que ce à quoi ces états appartiennent change tantôt vers le savoir, tantôt vers la santé.

De plus, on irait à l'infini, s'il y avait un changement de changement et [35] une génération de génération. Ainsi il serait nécessaire que la première soit génération de génération si la suivante [226a] l'était, par exemple si la génération absolue était engendrée à un moment donné, ce qui est en train d'être engendré serait lui aussi engendré, de sorte qu'il ne serait pas encore engendré absolument, mais il deviendrait quelque chose et serait déjà en train de devenir, et cet engendrement à son tour serait alors en train d'être engendré, de sorte qu'il ne serait pas encore engendré. Mais puisque parmi les choses infinies il n'y en a pas [5] qui soit première, il n'y aura pas de terme premier, et donc pas de terme suivant. Rien ne sera donc susceptible d'advenir, ni d'être mû, ni de changer.

De plus, la même chose qui est affectée d'un mouvement l'est aussi du mouvement contraire (et en plus de la mise en repos), à la fois de la génération et de la corruption, de sorte que chaque fois ce qui est l'objet d'une génération de génération est détruit au moment même où sa génération est engendrée. En effet, ce qui est en train d'être engendré ne peut être détruit ni immédiatement ni ensuite, car [10] il faut que ce qui est en train d'être détruit existe.

De plus, il faut qu'une matière soit sous-jacente à ce qui est en train d'être engendré et à ce qui change. Quelle sera-t-elle donc ? De même que l'altérable est corps ou âme, de même que sera ce qui devient mouvement ou génération ?

Et, encore, que sera ce vers quoi tendent les mouvements ? Car il faut que ce vers quoi tendent ces mouvements, ce soit le mouvement ou la génération d'une chose partant de ceci et allant vers cela. Comment cela sera-t-il conjointement ? [15] Car la génération de l'apprentissage ne sera pas l'apprentissage, de sorte que la génération de la génération ne sera pas une génération, ni une génération déterminée d'une génération déterminée ne sera une génération.

De plus, puisqu'il y a trois sortes de mouvement, il est nécessaire que l'une d'elles soit aussi la nature sous-jacente et ce vers quoi tendent les mouvements, par exemple le transport sera altéré ou transporté.

Mais, d'une manière générale, puisque tout mû peut être mû de trois

façons, soit par [20] accident, soit selon une partie quelconque, soit par soi, c'est seulement par accident qu'il serait possible que le changement change, par exemple si celui qui est en train de guérir court ou apprend. Mais il y a longtemps que nous avons laissé de côté le changement par accident.

Retour aux trois sortes de mouvement

Mais puisqu'il n'appartient ni à la substance, ni au relatif, ni à l'agir et au pâtir, il reste qu'il n'y a de mouvement que selon la qualité, la [25] quantité et le lieu. Dans chacun de ces derniers cas, en effet, il y a contrariété. Posons donc que le mouvement selon la qualité c'est l'altération, car tel est le nom général qui lui a été attaché. Mais j'entends par qualité non celle qui est dans la substance (en effet, la différence spécifique aussi est une qualité) mais celle qui est passive, d'après quoi l'on dit que quelque chose pâtit ou est impassible. Le mouvement selon la quantité n'a pas de nom général, mais selon chacun de ses deux aspects c'est l'augmentation et la diminution, celui qui va vers la grandeur achevée étant l'augmentation, celui qui en vient la diminution. Le [30] mouvement selon le lieu n'a de nom ni général ni particulier ; posons qu'il portera le nom commun de transport. Certes ne sont dites proprement transportées que les choses qui n'ont pas en [35] elles-mêmes, quand elles changent de lieu, le pouvoir de s'arrêter, et toutes [226b] les choses qui ne se meuvent pas elles-mêmes selon le lieu.

Le changement dans la même espèce selon le plus et le moins est une altération ; en effet, il est mouvement à partir d'un contraire vers un contraire soit absolument, soit d'une certaine manière. D'un mouvement allant vers le moins on dira qu'il change vers le contraire, [5] s'il va vers le plus on dira qu'il se fait du contraire vers la propriété elle-même. En effet, il n'y a pas de différence entre changer d'une certaine manière et changer absolument, à part que dans le premier cas il faudra que les contraires soient présents d'une certaine manière. Le plus et le moins pour une qualité, c'est d'être ou non présente plus ou moins que son contraire. Qu'il n'y ait donc que ces trois mouvements, c'est évident à partir de [10] cela.

L'immobile

L'immobile c'est : ce qui est absolument incapable d'être mû, comme le son est invisible ; ce qui est mû en beaucoup de temps à grand-

peine, ou dont le mouvement commence lentement, cela est dit difficile à mouvoir ; ce qui étant naturellement capable d'être mû n'est pas mû à un moment où, en un lieu où et de la manière dont il le devrait naturellement, et c'est cela seulement parmi les immobiles dont je dis qu'il est en repos. [15] Car le repos est le contraire du mouvement, de sorte qu'il serait une privation affectant ce qui peut recevoir le mouvement.

Ce que donc sont le mouvement et le repos, combien il y a de changements et quels sont les mouvements, c'est manifeste à partir de ce qui a été dit.

Chapitre 3

Le successif, le contigu et le continu

Après cela disons ce que sont que le « ensemble » et le « séparément », « le en contact », « l'intermédiaire », « le successif », [20] « le contigu » et « le continu », et les sortes de réalités auxquelles chacune de ces notions appartient naturellement.

Je dis « ensemble » selon le lieu toutes les choses qui sont dans un lieu unique premier, « séparément » toutes celles qui sont dans un lieu différent ; « en contact » ce dont les extrémités sont ensemble ; « intermédiaire » ce vers quoi ce qui change arrive naturellement avant d'arriver à [25] l'extrême vers lequel change ce qui change naturellement continûment. Mais il y a intermédiaire quand il y a au moins trois termes, car le contraire est le terme extrême du changement. Se meut continûment ce qui ne laisse aucun intervalle, ou en laisse un très petit, de la chose : non pas du temps (car rien n'empêche que, < temporellement >, il y ait un intervalle, et que, immédiatement après la note la plus [30] basse, on joue la plus haute), mais de la chose dans laquelle le mouvement a lieu. Et cela est manifeste aussi bien dans le changement selon le lieu que dans les autres changements, mais le contraire selon le lieu est ce qui est le plus distant en ligne droite ; car la ligne droite est la plus petite ligne déterminée, et ce qui a été déterminé est la mesure.

Est successif ce qui, venant après le début [35] soit par la position, soit par l'espèce, soit par quelque chose d'autre, et déterminé de cette façon, [227a] n'a pas d'intermédiaire du même genre que lui entre lui et les choses qui lui sont successives (je veux dire, par exemple, une ligne ou des lignes sont successives à une ligne, une ou des unités à une unité, une maison à une maison ; mais rien n'empêche qu'il y ait quelque chose de génériquement autre comme intermédiaire). En effet, ce qui est successif est successif de quelque chose et est quelque chose venant après, [5] car un n'est pas successif à deux, ni le premier

jour du mois au second, mais les derniers aux premiers.

Est « contigu » ce qui serait en contact en étant successif.

Mais puisque tout changement a lieu entre des opposés, et que les opposés sont soit des contraires soit en contradiction, et que dans la contradiction il n'y a pas de milieu, il est manifeste que c'est dans les contraires que [10] se trouvera l'intermédiaire.

Le continu est quelque chose de contigu, mais je dis que quelque chose est « continu » quand la limite de chacune des choses par lesquelles elles sont en contact, et, comme le nom l'indique, sont en continuité, devient la même c'est-à-dire unique. Or cela n'est pas possible s'il y a deux extrêmes. Cela étant défini, il est manifeste que le continu se trouve dans les choses [15] à partir desquelles quelque chose d'unique est naturellement produit selon le contact. Et comme ce qui entre en continuité deviendra un à un certain moment, de même la totalité sera une, par exemple par une cheville, par de la colle, par le contact ou par la croissance commune.

Mais il est manifeste aussi que le successif est premier. En effet, d'un côté ce qui est en contact est nécessairement successif, mais tout ce qui est successif n'est pas en contact (c'est pourquoi [20] le successif est dans les choses qui sont antérieures selon la définition, comme les nombres, alors que ce n'est pas le cas pour le contact), et si quelque chose est continu, nécessairement il est en contact, alors qu'être en contact ce n'est pas encore être continu. Car il n'est pas nécessaire que les extrêmes des choses qui sont en contact soient une si elles sont ensemble, alors que si elles sont une, elles sont ensemble. De sorte que la connaturalité est dernière du point de vue de la genèse. Car il est nécessaire que les extrêmes soient en contact [25] s'ils sont connaturels, mais toutes les choses qui sont en contact ne sont pas connaturelles. Mais dans les choses dans lesquelles il n'y a pas contact, il est évident qu'il n'y a pas non plus connaturalité. De sorte que si, comme certains le disent, il existe un point et une unité séparés, l'unité et le point ne sont pas susceptibles d'être la même chose. Aux points, en effet, appartient le contact, et aux [30] unités le successif, et pour les uns il peut y avoir un intermédiaire (car toute ligne peut être un intermédiaire entre des points), alors que pour les autres ce n'est pas nécessaire, car rien n'est intermédiaire entre le deux et l'unité.

Ce que sont donc le « ensemble » et le « séparément », le « être en contact », l'« intermédiaire », [227b] le « successif », le « contigu » et le « continu », et les sortes de réalités auxquelles chacune de ces notions appartient, on l'a dit.

Chapitre 4

L'unité d'un mouvement

« Mouvement unique » se dit de plusieurs façons, car nous disons le un de plusieurs façons. Il est génériquement un selon les formes de la [5] prédication (en effet, un transport est génériquement un avec tout transport, alors qu'une altération est génériquement différente d'un transport) ; il est spécifiquement un quand, étant un génériquement, il est aussi dans une espèce indivisible. Par exemple il y a des différences de la couleur, et c'est pour cela que le blanchissement et le noircissement diffèrent spécifiquement ; donc tout blanchissement sera le même selon l'espèce que tout blanchissement, [10] et tout noircissement qu'un noircissement ; mais de la blancheur il n'y a plus de différence. C'est pourquoi un blanchissement est spécifiquement un avec tout blanchissement. Mais s'il y a des choses qui sont en même temps des genres et des espèces, il est évident que le mouvement correspondant sera un selon l'espèce, mais ne sera pas un selon l'espèce absolument, par exemple l'apprentissage, si la science est d'une part une espèce de saisie, et d'autre part le genre des sciences.

Mais on pourrait se demander [15] si un mouvement est spécifiquement un quand la même chose change du même point vers le même point, par exemple quand un point unique va sans cesse de tel lieu à tel lieu. S'il en était ainsi, le parcours en cercle serait la même chose que le parcours en ligne droite, [20] et la rotation identique à la marche. Mais n'a-t-on pas plutôt déterminé que si le ce en quoi le mouvement a lieu est spécifiquement différent par l'espèce, le mouvement est spécifiquement différent ? Or la circonférence est spécifiquement différente de la droite.

Le mouvement absolument un

C'est donc ainsi qu'un mouvement est un génériquement et spécifiquement ; mais est absolument un le mouvement qui l'est selon la substance et numériquement. Ce qu'est ce mouvement, c'est évident par l'analyse. En effet, les choses à propos desquelles nous parlons de mouvement sont au nombre de trois : ce qui se meut, dans quoi, quand. Je veux dire qu'il est nécessaire que le mû soit quelque chose, [25] par exemple un homme ou de l'or, et que cet objet soit mû en quelque chose, par exemple dans un lieu ou dans une affection, et à un certain moment, car tout est mû dans un temps. Or, parmi ces éléments, être un génériquement ou spécifiquement se rapporte à la chose dans laquelle le mouvement a lieu, être contigu se rapporte au temps, le fait d'être un absolument se rapporte à tous ces éléments. En effet, le ce dans quoi le mouvement a lieu doit être un [30] et indivisible comme l'espèce, le moment doit être comme le temps un et sans interruption, et le mû doit être un, et pas par accident, comme quand le blanc noircit et que Coriscos se promène (Coriscos et blanc sont un, mais par accident), [228a] ni selon quelque chose de commun, car il pourrait y avoir deux hommes qui guérissent en même temps par la même guérison, par exemple celle d'une ophtalmie ; pourtant cette guérison n'est pas une absolument, mais une par l'espèce.

Deux difficultés

Prenons le fait pour Socrate d'être altéré par une altération qui soit spécifiquement la même, mais plusieurs fois de suite dans des temps différents : s'il [5] est possible que ce qui a été détruit soit à nouveau engendré en restant numériquement un, le mouvement de Socrate lui aussi sera un, mais si ce n'est pas le cas, le mouvement sera le même, mais il ne sera pas un.

Mais il y a une difficulté qui ressemble à celle-ci, à savoir est-ce que la santé est une selon la substance, et d'une manière générale les états et les affections dans les corps ? Car on voit bien que ce qui les contient est mû et s'écoule. De fait, si [10] la santé au point du jour et celle de maintenant sont la même et une, pourquoi, quand après une interruption on a recouvré la santé, celle-ci n'est-elle pas numériquement une avec celle d'avant ? Le raisonnement, en effet, est le même, à part qu'il y a la différence de l'importance suivante : si les mouvements sont deux, de ce fait même il est nécessaire que les états soient aussi de même nombre (en effet, un acte numériquement un appartient à un sujet [15] numériquement un) ; mais si l'état est un, on pourrait peut-être penser que l'acte n'est pas encore unique (car quand le marcheur s'arrêtera, la marche n'existe plus, mais elle sera si

l'on marche de nouveau). Si donc l'acte était un et le même, il serait possible pour une chose qui serait une et la même de disparaître et d'être beaucoup de fois.

Le mouvement unique est continu

Ces difficultés sont extérieures [20] à la présente recherche. Mais puisque tout mouvement est continu, il est nécessaire que celui qui est absolument un soit aussi continu (s'il est vrai que tout mouvement est divisible), et s'il est continu il est nécessaire qu'il soit un.

En effet, il ne pourrait pas se faire que tout mouvement soit continu avec tout autre, pas plus que n'importe quelle chose avec n'importe quelle autre, mais seulement toutes celles dont les extrémités sont une. Mais des extrémités, certaines choses n'en ont pas, certaines autres en ont qui sont spécifiquement différentes [25] et homonymes. Comment, en effet, pourraient se toucher ou ne faire qu'un l'extrémité d'une ligne et le terme d'une marche ?

Des mouvements qui ne sont les mêmes ni spécifiquement ni même génériquement peuvent être contigus (car quelqu'un qui vient de courir pourrait immédiatement après avoir de la fièvre), et comme le flambeau que l'on se passe de main en main, un transport peut être contigu mais pas continu. Car le continu a été posé comme ce dont [30] les extrémités sont une. De sorte que les mouvements sont contigus et consécutifs du fait que le temps est continu, mais il n'y a continu que du fait que les mouvements sont continus. Or c'est le cas [228b] quand il y a une extrémité unique pour deux mouvements. C'est pourquoi il est nécessaire que le mouvement absolument continu et un soit le même spécifiquement, d'un sujet unique et dans un temps unique, le facteur temps intervenant afin qu'il n'y ait pas d'arrêt du mouvement au milieu (car dans le temps où il est interrompu il est nécessairement au repos. Les mouvements sont donc plusieurs [5] et non pas un, qui comportent un repos au milieu, de sorte que si un mouvement est traversé par un arrêt, il n'est ni un ni continu. Or il est ainsi traversé s'il y a du temps au milieu). Mais d'un mouvement qui n'est pas spécifiquement un, même si son temps n'est pas interrompu, son temps est un alors que le mouvement est spécifiquement autre. Car il est nécessaire que le mouvement qui est un soit [10] aussi un spécifiquement, mais que celui-ci soit un absolument, ce n'est pas nécessaire. Ce que, donc, est un mouvement absolument un, on l'a dit.

De plus, on dit un le mouvement qui est achevé, que ce soit selon le genre, selon l'espèce ou selon la substance, tout comme, dans les autres domaines, l'achevé et la totalité appartiennent à l'un. Mais il y a parfois des cas où l'on dit qu'un mouvement inachevé est un, si [15]

seulement il est continu.

La régularité du mouvement

De plus, d'une autre manière que celles que nous avons dites, on dit qu'est un le mouvement régulier. En effet, le mouvement irrégulier, on est en un sens d'avis qu'il n'est pas un, mais que l'est bien plutôt celui qui est régulier comme le mouvement en ligne droite. Car le mouvement irrégulier est divisible. Pourtant mouvements régulier et irrégulier semblent différer selon le plus et le moins. Par ailleurs, on trouve la régularité ou l'irrégularité dans tout mouvement. Car [20] il est possible d'être altéré régulièrement, d'être transporté sur quelque chose de régulier comme un cercle ou une droite, et il en est de même pour l'augmentation et la diminution. L'irrégularité est une différence concernant parfois ce sur quoi se fait le mouvement (car il est impossible que le mouvement soit régulier s'il ne se fait pas sur une grandeur régulière, par exemple le mouvement sur une ligne brisée, ou sur une hélice ou sur une autre grandeur [25] dont n'importe laquelle des parties ne correspond pas à une autre). Mais parfois l'irrégularité n'est ni dans le lieu, ni dans le temps, ni dans le terme du mouvement, mais dans le comment il se déroule. Car parfois on la définit par la vitesse et la lenteur. Car le mouvement qui a la même vitesse est régulier, celui pour qui ce n'est pas le cas est irrégulier. C'est pourquoi rapidité et lenteur ne sont ni des espèces ni des différences du mouvement, parce qu'elles [30] s'appliquent à tous les mouvements qui diffèrent selon l'espèce. De sorte que ne sont pas non plus des espèces du mouvement la lourdeur et la légèreté qui vont vers le même endroit, par exemple celles de la terre relativement à elle-même ou du feu relativement à [229a] lui-même.

Le mouvement irrégulier est donc un par le fait qu'il est continu, mais à un moindre degré, ce qui, précisément, est le cas du transport sur une ligne brisée. Ce qui est à un moindre degré est toujours un mélange de contraires. Mais si tout mouvement un peut être régulier aussi bien que ne pas l'être, les mouvements contigus qui ne sont pas les mêmes spécifiquement ne seront pas [5] un et continus. Comment, en effet, pourrait être régulier un mouvement composé d'altération et de transport ? Il faudrait les faire correspondre.

Chapitre 5

Mouvement contraire à un mouvement

Il faudra aussi déterminer quel mouvement est contraire à un mouvement, et procéder de la même façon pour l'immobilité. Il faut d'abord déterminer si le mouvement contraire c'est celui qui part d'un point par rapport à celui qui arrive au même point (par exemple celui qui part de la [10] santé par rapport à celui qui va à la santé), comme, pense-t-on la génération et la corruption ; ou si c'est celui qui vient du contraire (par exemple celui qui vient de la santé par rapport à celui qui vient de la maladie) ; ou si c'est celui qui va vers le contraire (par exemple celui qui va vers la santé par rapport à celui qui va vers la maladie) ; ou si c'est celui qui part d'un contraire par rapport à celui qui va à un contraire (par exemple celui qui part de la santé par rapport à celui qui va à la maladie) ; ou si c'est celui qui va d'un contraire vers un contraire par rapport à celui qui va d'un contraire vers un contraire (par exemple celui qui va de la santé à la maladie [15] par rapport à celui qui va de la maladie à la santé). Car il est nécessaire que ce soit une ou plusieurs de ces modes, car il n'est pas possible de s'opposer autrement.

Or le mouvement qui part du contraire n'est pas contraire à celui qui va au contraire, par exemple celui qui part de la santé par rapport à celui qui va à la maladie. C'est, en effet, le même et unique mouvement. Pourtant leur essence n'est assurément pas la même, comme changer en quittant la [20] santé n'est pas la même chose que changer en allant vers la maladie.

Ce n'est pas non plus le mouvement venant d'un contraire par rapport à celui venant d'un contraire. En effet, partir d'un contraire et aller vers un contraire ou un intermédiaire arrivent en même temps (mais de cela nous parlerons plus tard). Mais c'est plutôt changer vers un contraire que venir d'un contraire qui semblerait être la cause de la contrariété des mouvements, car ce dernier mouvement est un

abandon de la contrariété, [25] alors que l'autre en est l'acquisition. Et chaque mouvement est appelé par son terme final plutôt que par son terme initial, par exemple guérison le mouvement vers la santé, devenir-malade celui vers la maladie.

Restent donc le mouvement qui va vers le contraire et celui qui vient d'un contraire vers un contraire. Peut-être, donc, arrive-t-il que les mouvements vers les contraires soient aussi des mouvements venant des contraires, mais sans doute leur essence n'est pas la même, je veux dire le [30] mouvement vers la santé par rapport à celui venant de la maladie, et celui venant de la santé par rapport à celui vers la maladie.

Mais puisque le changement diffère du mouvement (car le mouvement est un changement qui va d'un substrat déterminé vers un substrat déterminé), le mouvement allant d'un contraire vers son contraire et celui allant de ce contraire-ci [229b] vers ce contraire-là sont des mouvements contraires, par exemple celui qui va de la santé à la maladie à celui qui va de la maladie à la santé.

Mais quelles sortes de choses sont considérées comme contraires, c'est aussi évident par l'induction. En effet, tomber malade est le contraire de guérir, apprendre le contraire d'être induit [5] en erreur et pas de son propre fait (car ces mouvements vont vers des contraires, en effet comme la science l'erreur peut être fournie par soi-même ou par un autre) ; et aussi le transport vers le haut est contraire à celui vers le bas (car ce sont là des contraires en longueur), celui vers la droite de celui vers la gauche (car ce sont là des contraires en largeur), celui vers l'avant de celui vers l'arrière (ceux-là aussi sont contraires).

[10] Par contre ce qui va seulement vers un contraire n'est pas un mouvement mais un changement, par exemple devenir blanc, mais sans partir de quelque chose de déterminé. Et dans toutes les choses dans lesquelles il n'y a pas de contraires, le changement qui part du même est contraire à celui qui va au même ; c'est pourquoi la génération est contraire à la corruption et l'abandon à l'acquisition. Mais ce sont des changements, pas des mouvements.

Pour tous les contraires qui admettent un intermédiaire, [15] il faut poser les mouvements allant vers l'intermédiaire comme étant en un sens des mouvements allant vers des contraires. Car le mouvement utilise l'intermédiaire comme contraire, de quelque manière que le changement ait lieu, par exemple le mouvement du gris vers le blanc est comme celui qui vient du noir, celui du blanc vers le gris comme celui vers le noir, mais, dans celui du noir vers le gris, le gris est comme le blanc. Car le terme médian [20] est dit d'une certaine manière opposé à chacun des extrêmes, comme on l'a dit plus haut.

Un mouvement est donc contraire à un mouvement de cette

manière : celui qui va d'un contraire à un contraire est contraire à celui qui va de ce contraire-ci à ce contraire-là.

Chapitre 6

La contrariété entre mouvement et repos

Mais puisqu'on est d'avis que ce n'est pas seulement un mouvement qui est contraire à un mouvement, mais aussi un repos, il faut déterminer cela. Absolument, en effet, [25] c'est un mouvement qui est le contraire d'un mouvement, mais un repos s'y oppose aussi (car celui-ci est une privation, et il est possible de dire que la privation elle aussi est un contraire), mais quelle sorte de repos à quelle sorte de mouvement ? Par exemple à un mouvement selon le lieu un repos selon le lieu. Mais c'est là parler en général. En effet, est-ce qu'à l'immobilité en ce lieu s'oppose un mouvement qui part de cet endroit, ou un mouvement y va ? Il est en fait évident que, puisque le mouvement a lieu en deux [30] sujets, au mouvement qui sort de tel sujet et va vers le sujet contraire est opposée l'immobilité en ce premier sujet, alors qu'au mouvement qui part du sujet contraire et va en cet endroit est opposée l'immobilité dans le sujet contraire.

Contrariété entre les repos

Mais en même temps ces repos sont contraires entre eux. Il serait en effet étrange que, si les mouvements [230a] sont contraires, les repos ne soient pas opposés. Or ce sont des repos qui sont dans des contraires, par exemple le repos dans la santé est opposé au repos dans la maladie (mais il est opposé au mouvement de la santé vers la maladie ; en effet, il serait déraisonnable de l'opposer au mouvement qui va de la maladie à la santé. Car le mouvement vers quelque chose en quoi il s'est arrêté est plutôt une mise en repos [5], en tant, bien sûr, que cette mise en repos se trouve advenir en même temps que le mouvement ; or il est nécessaire que ce soit ce mouvement-ci ou celui-là <qui soit le contraire du repos dans la santé>), car, bien sûr, le

repos dans la blancheur n'est pas le contraire du repos dans la santé.

Le cas de la génération et de la corruption

Mais pour tout ce qui n'a pas de contraire, et dont le changement à partir de quelque chose est opposé à celui vers cette chose, et qui n'est pas un mouvement (par exemple le changement venant de l'étant est opposé au changement allant vers l'étant), [10] il n'y a pas d'immobilité pour ces choses, mais une absence de changement. Et s'il y avait un substrat, l'absence de changement dans l'étant serait contraire à l'absence de changement dans le non-étant ; mais si le non-étant n'est rien, on pourrait se demander à quoi est contraire l'absence de changement dans l'étant, et si c'est un repos. Mais si c'était le cas, soit il ne sera plus vrai que tout repos est contraire à un changement, soit la génération [15] et la corruption seront des mouvements. Il est dès lors évident que si celles-ci ne sont pas des mouvements, il ne faut pas l'appeler un repos, mais quelque chose de semblable au repos, c'est-à-dire une absence de changement : elle est contraire soit à rien du tout, soit à l'absence de changement dans le non-étant, soit à la corruption. En effet, celle-ci vient de l'absence de changement, alors que la génération y va.

Naturel et contre nature

Mais on pourrait se demander pourquoi dans le changement selon le lieu il y a des immobilités et des mouvements à la fois selon la [20] nature et contre nature, alors que dans les autres changements il n'y en a pas, par exemple pour l'altération une selon la nature et une contre nature (car recouvrer la santé ou tomber malade, blanchir ou noircir ne sont pas plus selon la nature que contre nature). De même en ce qui concerne l'augmentation et la diminution (car ni elles ne sont contraires l'une à l'autre [25] comme le contre nature l'est à la nature, ni une augmentation ne l'est par rapport à une autre augmentation). Le même raisonnement s'applique aussi à la génération et à la corruption ; car il n'est pas vrai que la génération est selon la nature et la corruption contre nature (car le fait de vieillir est selon la nature), et nous ne voyons pas non plus que, pour la génération, l'une est selon la nature et une autre contre nature.

N'est-ce pas que, si ce qui existe par force est contre nature, [30] une corruption sera contraire à une corruption, celle qui est forcée en tant qu'elle est contre nature à celle qui est selon la nature ? N'y a-t-il

donc pas aussi certaines générations forcées et non reliées aux autres choses auxquelles sont contraires celles qui sont selon la nature, [230b] ainsi que des augmentations et des diminutions forcées, par exemple la puberté précoce du fait d'une vie voluptueuse, et le blé qui croît vite même s'il n'a pas été planté serré ? Mais qu'en est-il de l'altération ? N'est-ce pas la même chose ? Certaines seraient-elles forcées et d'autres naturelles, par exemple chez ceux qui sont libérés de la fièvre en dehors [5] des jours critiques, et ceux qui en sont libérés pendant les jours critiques ? Les premiers donc subissent une altération contre nature, les autres selon la nature. Donc des corruptions seront contraires entre elles et pas à des générations. Et qu'est-ce qui l'empêche, en effet, si aussi les unes sont agréables et les autres pénibles ? De sorte qu'une corruption ne sera pas contraire à une corruption absolument, mais en tant que l'une a telle qualité et l'autre [10] telle autre.

Retour à la contrariété du mouvement et du repos

Somme toute, donc, des mouvements et des repos sont contraires de la manière qu'on a dite, par exemple ceux vers le haut à ceux vers le bas, car ce sont des contrariétés du lieu. Or le feu est naturellement transporté selon un mouvement vers le haut, alors que la terre l'est vers le bas ; et, assurément, leurs transports sont contraires. Mais le feu est transporté vers le haut par nature et vers le bas contre nature, et, assurément, son transport selon la nature est contraire [15] à son transport contre nature. Et il en est de même pour les immobilités. L'immobilité en haut, en effet, est contraire au mouvement qui va de là vers le bas. Et pour la terre cette immobilité est contre nature, alors que ce mouvement est selon la nature. De sorte que, pour le même objet, l'immobilité contraire à la nature est contraire au mouvement selon la nature. En effet, le mouvement du même [20] objet est lui aussi contraire de cette manière, car l'un des mouvements sera selon la nature – celui vers le haut ou celui vers le bas –, alors que l'autre sera contre nature.

L'arrêt

Mais il y a une difficulté : existe-t-il une génération pour tout repos qui n'existe pas toujours, et consiste-t-elle à s'arrêter ? Dans ce cas il y aurait une génération du repos de ce qui est immobile contre nature, par exemple la terre en haut ; à savoir que du moment que la terre

était transportée vers le haut par force, elle devait s'arrêter. Mais [25] on est d'avis que toujours ce qui doit par nature s'arrêter est transporté plus vite, alors que pour ce qui est transporté par force c'est le contraire. Donc, dans ce dernier cas, l'objet se trouvera au repos sans qu'il y ait eu génération de ce repos. De plus, on est d'avis que s'arrêter consiste, d'une manière générale, soit dans le fait d'être transporté dans le lieu propre de l'objet, soit dans le fait de se produire en même temps que cela.

Une difficulté sur la contrariété du mouvement et du repos

Mais il y a une difficulté si l'immobilité dans un endroit et le mouvement qui en part sont contraires. En effet, quand un objet est mû hors d'un endroit, c'est-à-dire le quitte, [30] on est d'avis qu'il a encore ce qu'il quitte, de sorte que si c'est le repos lui-même qui est contraire au mouvement qui part d'un endroit pour aller vers le contraire, les contraires coexisteront. N'est-ce pas plutôt qu'il est au repos d'une certaine manière, si quelque chose de l'état initial demeure encore ? Mais d'une manière générale, de l'objet qui est mû une [231a] partie est ici, l'autre dans ce vers quoi il change. C'est aussi pourquoi c'est plutôt un mouvement qui est contraire d'un mouvement qu'une mise en repos.

À propos du mouvement et du repos, on a dit comment chacun était un, et lesquels étaient contraires desquels.

[5] Mais on pourrait se demander, à propos de l'arrêt, si tous les mouvements contre nature ont aussi un repos qui leur est opposé. S'il n'y en avait pas, ce serait étrange, car l'objet demeure immobile, mais par force. De sorte qu'il y aura quelque chose en repos non éternel et dont le repos n'aura pas été engendré. Mais il est évident qu'il y en aura un, car de même qu'on peut être mû contre nature, quelque chose peut être au repos [10] contre nature. Par ailleurs, puisqu'il y a dans certains cas un mouvement selon la nature et dans d'autres cas un mouvement contre nature, par exemple pour le feu le mouvement vers le haut est selon la nature, celui vers le bas contre nature, est-ce ce dernier mouvement qui est contraire au premier ou celui de la terre ? celle-ci, en effet, est transportée selon la nature vers le bas. N'est-il pas plutôt évident que ce sont les deux, mais pas de la même manière, mais que, d'une part, les mouvements selon la nature sont contraires comme mouvements selon la nature de la terre et du feu, [15] et que, d'autre part, le mouvement vers le haut du feu est contraire à son mouvement vers le bas, comme un mouvement qui est selon la nature

est opposé à un mouvement qui est contre nature. Et il en est de même des immobilités. Mais peut-être le mouvement est-il d'une certaine manière opposé au repos.

LIVRE VI

Chapitre 1

Le continu n'est pas composé d'indivisibles

Si le continu, ce qui est en contact et le successif sont tels qu'ils ont été définis plus haut – sont continues les choses dont les extrémités sont une, sont en contact celles dont les extrémités sont ensemble, sont successives celles qui n'ont aucun intermédiaire du même genre entre elles –, il est impossible que quelque chose de continu soit composé d'indivisibles, par exemple une ligne de [25] points, si toutefois la ligne est continue et le point indivisible. En effet, les extrémités des points ne sont ni une (car l'indivisible n'a pas d'une part une extrémité et d'autre part quelque autre partie), ni ensemble (car il n'y a aucune extrémité de ce qui est sans parties ; en effet, l'extrémité et ce dont elle est l'extrémité sont des choses différentes).

De plus, il est nécessaire que [30] les points dont est composé le continu soient ou continus, ou en contact les uns avec les autres. Le même argument s'applique aussi à tous les autres [231b] indivisibles. Or ils ne pourront pas être continus pour la raison qu'on a dite. Mais tout contact a lieu soit d'une totalité avec une totalité, soit d'une partie avec une partie, soit d'une partie avec une totalité. Or puisque l'indivisible est sans parties, il est nécessaire dans le cas des indivisibles qu'ils soient en contact de totalité à totalité. Mais si une totalité touche une totalité, cela ne donnera pas un continu, car le continu [5] a une partie ici et une autre là, et il se divise en choses différentes de cette manière, c'est-à-dire séparées localement.

Mais, d'autre part, un point ne sera pas non plus en succession avec un point, ni le « maintenant » avec le « maintenant », de façon à composer la longueur ou le temps. En effet, sont en succession des choses qui n'ont aucun intermédiaire du même genre, et l'intermédiaire entre des points c'est toujours une ligne, et entre des [10] « maintenant » un temps.

De plus, la ligne et le temps se diviseraient en indivisibles, s'il est

vrai que chacun des deux se divise en ce dont il est composé. Mais nul continu, avons-nous vu, n'est divisible en choses sans parties. D'autre part aucune chose d'un autre genre n'est susceptible d'être intermédiaire, car cette chose serait soit indivisible soit divisible, et si elle était divisible, elle le serait soit en [15] indivisibles soit en toujours divisibles. Or ce dernier cas c'est le continu.

Mais il est aussi manifeste que tout continu est divisible en choses toujours divisibles, car si c'était en indivisibles il y aurait un indivisible touchant un indivisible. En effet, l'extrémité des continus est une et en contact.

Grandeur, temps et mouvement : ou tous sont composés d'indivisibles ou aucun d'eux ne l'est

Selon le même raisonnement, une grandeur, un temps, un mouvement sont tous composés d'indivisibles, [20] et se divisent en indivisibles, ou ce n'est le cas d'aucun d'entre eux. C'est clair à partir de ce qui suit. Si, en effet, la grandeur est composée d'indivisibles, le mouvement sur cette grandeur lui aussi sera composé d'un nombre égal de mouvements indivisibles. Par exemple si $AB\Gamma$ est formé des indivisibles A, B et Γ , le mouvement ΔEZ , dont Ω a été mû sur $AB\Gamma$ aura chacune de ses parties [25] indivisible. Si, donc, quand il y a mouvement, nécessairement quelque chose est mû, et si quand quelque chose est mû il est nécessaire qu'il y ait un mouvement, alors le fait d'être mû lui aussi sera composé d'indivisibles. Dès lors Ω a parcouru A en étant mû du mouvement Δ , B en étant mû du mouvement E, et, de la même manière, Γ en étant mû du mouvement Z. Si donc, nécessairement, ce qui est mû d'un endroit à un autre ne peut pas en même temps être mû et [30] avoir été mû vers l'endroit où il était mû au moment où il était mû (par exemple si on marche vers Thèbes, il est impossible de marcher vers Thèbes et d'avoir marché vers [232a] Thèbes en même temps), et si Ω parcourait A qui est sans parties, pour autant que le mouvement Δ était présent, alors, si Ω l'a parcouru après qu'il le parcourait, le mouvement Δ sera divisible (en effet, quand il le parcourait, ni il était en repos ni il l'avait déjà parcouru, mais il était dans un état intermédiaire), mais s'il le parcourt et a fini de le parcourir en même temps, ce qui marche, [5] au moment où il marche, aura à cet endroit fini de marcher, c'est-à-dire son mouvement l'aura mené à l'endroit vers où il se meut. Mais si quelque chose parcourt la totalité $AB\Gamma$, et que le mouvement qui le meut est ΔEZ , et si l'indivisible A n'est pas mû du tout mais a fini

d'être mû, alors le mouvement ne sera pas composé de mouvements en train de se faire mais de mouvements achevés, et quelque chose ne serait pas mû du fait qu'il a été mû. [10] Car il aura fini de parcourir A sans le parcourir. De sorte qu'il y aura quelque chose qui aura fini de marcher sans jamais être en train de marcher ; car il a fini de marcher sur cette distance A sans la parcourir en marchant.

Si, donc, il est nécessaire que tout soit en repos ou se meuve, le mobile est en repos à chacun des <indivisibles> A, B, Γ , de sorte qu'il y aura quelque chose qui sera continûment en repos en même temps qu'il est mû. En effet, il parcourrait la totalité de AB Γ et il serait en repos dans n'importe laquelle de ses parties, [15] et donc aussi dans l'ensemble. Et si les parties indivisibles du mouvement ΔEZ sont des mouvements, il serait possible que, alors qu'un mouvement est présent, le mobile ne soit pas mû mais au repos. Mais si ce ne sont pas des mouvements, le mouvement ne sera pas composé de mouvements.

Il serait nécessaire que le temps soit indivisible de la même manière que la longueur et le mouvement, et qu'il soit composé de maintenant qui sont indivisibles. Car si [20] tout mouvement est divisible et que des mobiles d'égale vitesse parcourent moins en moins de temps, le temps lui aussi sera divisible. Mais si le temps est divisible pendant lequel quelque chose parcourt A, A aussi sera divisible.

Chapitre 2

Nouvelles preuves tirées de la vitesse

Mais puisque toute grandeur est divisible en grandeurs (car il a été montré qu'il est impossible que quelque chose de continu soit composé d'insécables, or toute grandeur [25] est continue), il est nécessaire que le plus rapide se meuve plus dans un temps égal, autant dans un temps moindre, et même plus en un temps moindre, ainsi que certains définissent le plus rapide. En effet, soit A plus rapide que B. Puisque, d'autre part, est plus rapide ce qui change avant, dans le temps pendant lequel A a changé de Γ à Δ , [30] par exemple le temps ZH, pendant ce temps-là B ne sera pas encore en Δ , mais il sera en retard, de sorte que dans un temps égal le plus rapide parcourra plus. Et même il parcourra plus en un temps plus petit. En effet, pendant le temps où A est arrivé à Δ , posons que B, qui est plus lent, arrive en E. Donc, puisque [232b] A en vient à Δ en prenant tout le temps ZH, il sera en Θ en un temps plus petit que celui-ci. Posons qu'il y arrive dans le temps ZK. D'une part donc $\Gamma\Theta$, qui a été parcouru par A, est plus grand que ΓE , d'autre part le temps ZK est plus petit que l'ensemble du temps ZH, de sorte que A parcourra plus que B en moins [5] de temps.

Mais il est aussi manifeste à partir de cela que le plus rapide parcourra autant que le plus lent en un temps plus petit. En effet, puisqu'il parcourt la distance plus grande en moins de temps que le plus lent, et que, pris en lui-même il parcourt la plus grande distance en plus de temps que la plus petite, par exemple ΛM en plus de temps que ΛE , le temps ΠP pendant lequel [10] ΛM est parcouru est plus grand que le temps $\Pi \Sigma$ pendant lequel ΛE est parcouru. De sorte que si le temps ΠP est plus petit que le temps ΠX pendant lequel le plus lent parcourt ΛE , le temps $\Pi \Sigma$ sera plus petit que ΠX . En effet, il est plus petit que ΠP , et ce qui est plus petit que le plus petit de deux est plus petit que le plus grand. De sorte que le plus rapide parcourra une

distance égale en moins de temps.

De plus, s'il est nécessaire que tout [15] se meuve dans un temps égal, plus petit ou plus grand qu'un autre mobile, que ce qui se meut en un temps plus grand soit plus lent, ce qui se meut en un temps égal ait la même vitesse, et que le plus rapide n'est ni de même vitesse ni plus lent, le plus rapide n'est mû ni en un temps égal ni en un temps plus grand. Il reste donc qu'il se meuve en un temps plus petit, de sorte qu'il est nécessaire aussi que le plus rapide parcoure une grandeur égale en un [20] temps plus petit.

Continuité du temps et de la grandeur

Mais puisque tout mouvement se fait dans le temps et que dans tout temps il est possible d'être mû, que, d'autre part, tout ce qui est mû peut être mû plus vite ou plus lentement, en tout temps il sera possible de se mouvoir plus rapidement et plus lentement. Cela étant ainsi, il est nécessaire aussi que le temps soit continu. J'appelle continu ce qui [25] est divisible en parties toujours divisibles. Supposé que le continu soit cela, il est nécessaire que le temps soit continu. Car, puisqu'on a montré que le plus rapide parcourra un espace égal en un temps plus petit, soient A le plus rapide et B le plus lent, et posons que le plus lent a parcouru la grandeur $\Gamma\Delta$ en un temps ZH. [30] Il est certes évident que le plus rapide se mouvra sur la même grandeur dans un temps plus petit que celui-ci : posons qu'il a été mû en un temps ZΘ. À nouveau, puisque le plus rapide a fini de parcourir la grandeur totale $\Gamma\Delta$ en ZΘ, le plus lent parcourra moins dans le même temps : disons [233a] ΓK . Mais puisque le plus lent, B, a parcouru ΓK dans le temps ZΘ, le plus rapide le parcourra en un temps plus petit, de sorte que, de nouveau, le temps ZΘ se trouvera divisé. Mais s'il est divisé, la grandeur ΓK sera divisée elle aussi selon le même rapport. Mais si c'est le cas pour la [5] grandeur, c'est aussi le cas pour le temps. Et il en sera toujours de même pour qui prend le plus lent après le plus rapide et le plus rapide après le plus lent en se servant de ce qui a été démontré. Car le plus rapide divisera le temps et le plus lent divisera la longueur. Si donc la conversion est toujours vraie, et que convertir amène toujours [10] une division, il est manifeste que tout temps sera continu. En même temps il est évident que toute grandeur, elle aussi, est continue. Car le temps et la grandeur sont divisés selon les mêmes divisions et en nombre égal.

De plus, à partir des arguments habituels eux aussi il est manifeste que l'on parle comme si du fait que le temps est continu la grandeur l'est aussi, puisqu'une grandeur [15] moitié moindre est traversée en moitié moins de temps et d'une manière générale une grandeur

moindre en moins de temps. En effet, les divisions du temps et de la grandeur seront les mêmes. Et si l'un des deux est infini l'autre l'est aussi, et à la manière dont l'un l'est, l'autre l'est aussi, par exemple si le temps est infini à ses extrémités, la grandeur l'est à ses extrémités, s'il l'est par [20] la division, la grandeur aussi l'est par la division, s'il l'est par les deux, la grandeur l'est aussi par les deux.

Réfutation de Zénon

C'est pourquoi l'argument de Zénon pose faussement qu'il n'est pas possible de parcourir les infinis ou de toucher individuellement des infinis en un temps limité. En effet, c'est en deux sens qu'on appelle infinis la longueur et le temps, et, [25] d'une manière générale, tout continu : soit selon la division, soit par les extrémités. Il n'est pas possible de toucher les infinis selon la quantité dans un temps fini, mais pour ceux qui sont selon la division c'est possible. Car le temps lui-même est infini de cette manière. De sorte qu'il se trouve que l'infini sera parcouru en un temps infini [30] et non pas fini, et que les infinis seront touchés en des moments infinis et non pas en nombre fini. Assurément l'infini n'est pas susceptible d'être parcouru en un temps fini, ni le fini en un temps infini, mais si le temps est infini, la grandeur elle aussi sera infinie, et si la grandeur l'est, le temps le sera aussi. Soit, en effet, AB une grandeur finie [35] et un temps infini Γ , et prenons un laps de [233b] temps fini $\Gamma\Delta$. Pendant ce laps de temps, donc, une certaine partie de la grandeur est parcourue : soit BE la portion qui a été parcourue. Cela égalera la mesure de AB, lui sera inférieur ou supérieur, peu importe. Car si une grandeur égale à BE est toujours [5] parcourue en un temps égal, et que cette grandeur est mesure de la totalité, le temps tout entier dans lequel elle sera parcourue sera fini. En effet, il sera divisé en parties égales comme la grandeur l'est aussi.

De plus, si ce n'est pas le cas que toute grandeur soit traversée en un temps infini, mais qu'il est possible qu'une certaine grandeur soit traversée en un temps fini – par exemple BE –, celle-ci sera mesure du tout, [10] et l'égal sera parcouru en un temps égal, de sorte que le temps lui aussi sera fini. Et que BE ne sera pas traversée en un temps infini, c'est manifeste, si on prend le temps comme fini d'un des deux côtés. En effet, si la partie est traversée en un temps plus petit, il est nécessaire qu'il soit fini, l'une des deux limites étant donnée. La démonstration est la même dans le cas d'une longueur infinie et d'un temps fini.

Conclusion

Il [15] est donc manifeste à partir de ce qui a été dit que ni une ligne, ni une surface, ni en général aucun des continus ne sera indivisible, non seulement du fait de ce qui vient d'être dit, mais aussi parce que autrement il se trouvera que l'indivisible serait divisé. En effet, puisque le plus rapide et le plus lent existent dans tout temps, [20] et que le plus rapide parcourt plus dans un temps égal, il est possible qu'il parcoure une longueur deux fois ou une fois et demie plus grande, car tel peut être le rapport des vitesses ; supposons donc qu'on a pris le plus rapide comme ayant parcouru une fois et demie <la distance parcourue par le plus lent> pendant le même temps, et divisons la grandeur parcourue par le plus rapide en trois insécables, AB , $B\Gamma$ et $\Gamma\Delta$, [25] et celle du plus lent en deux, EZ et ZH . Le temps lui aussi sera donc divisé en trois insécables, car une grandeur égale sera parcourue dans un temps égal. Disons donc que le temps sera divisé en $K\Lambda$, ΛM et MN . À son tour, puisque le plus lent aura été transporté en EZH , le temps sera divisé en deux. Donc l'insécable sera divisé, et ce qui n'a pas de partie sera parcouru en un temps non pas indivisible, mais plus grand. Il est donc manifeste qu'aucun des continus n'est sans parties.

Chapitre 3

Le « maintenant », qui est limite du temps et dans le temps, est indivisible

Mais il est nécessaire que le « maintenant » lui aussi, celui qui n'est pas dit relativement à autre chose mais par soi et au sens premier, soit indivisible et qu'une [35] telle réalité soit présente dans tout temps. Il y a, en effet, une certaine extrémité du passé, [234a] qui n'a de son côté rien du futur, et, inversement, une extrémité du futur qui n'a de son côté rien du passé. Nous avons dit que c'est là une limite des deux. Or si l'on montrait que cela est tel par soi, c'est-à-dire que ces deux limites sont la même chose, il serait en même temps manifeste qu'il est aussi indivisible.

[5] Il est effectivement nécessaire que l'extrême des deux temps, à savoir le « maintenant », soit le même. Car s'il était différent, ils ne seraient pas successifs l'un de l'autre du fait qu'il n'existe pas de continu composé de choses sans parties, et s'ils étaient séparés l'un de l'autre il y aurait un temps entre eux ; car tout continu est tel qu'il y a quelque chose de même nom intermédiaire entre ses limites. Pourtant [10] si cet intermédiaire était un temps, il serait divisible, car on a montré que tout temps est divisible. De sorte que le « maintenant » serait divisible. Mais si le « maintenant » est divisible, il y aura quelque chose du passé dans le futur et quelque chose du futur dans le passé ; car ce par rapport à quoi la division se ferait, c'est cela qui délimite le temps passé et le temps futur. Mais en même temps [15] aussi le « maintenant » ne serait pas non plus par soi, mais relativement à autre chose. La division, en effet, n'est pas par soi. Outre cela quelque chose du « maintenant » sera passé et quelque chose sera futur, et ce ne sera pas toujours la même partie qui sera passée ou future. Donc le « maintenant » lui non plus ne sera pas le même, car le temps est divisible en de nombreux points. De sorte que s'il est impossible que ces caractères appartiennent au « maintenant »,

il est nécessaire que [20] le « maintenant » soit le même dans les deux cas. Mais si c'est le même, il est manifeste qu'il est aussi indivisible. En effet, s'il était divisible, de nouveau il arrivera les mêmes choses qu'auparavant. Qu'il y ait donc quelque chose dans le temps qui soit indivisible – nous disons que c'est le « maintenant » –, c'est clair à partir de ce qui a été dit.

Il ne peut y avoir de mouvement ni de repos dans le « maintenant »

Que rien ne se meut dans le « maintenant », c'est manifeste à partir [25] de ce qui suit. Si, en effet, c'était le cas, cela pourrait se mouvoir plus rapidement et plus lentement. Appelons donc N le « maintenant » dans lequel il y aurait mouvement, et disons que le mobile le plus rapide s'y est mû en parcourant AB. Donc le plus lent sera mû dans le même « maintenant » en parcourant moins que AB, par exemple AΓ. Mais puisque le plus lent a parcouru AΓ en étant dans la totalité du « maintenant », le plus rapide [30] sera mû dans un « maintenant » plus petit que celui-ci, de sorte que le « maintenant » se trouvera divisé. Or on l'avait reconnu indivisible. Il n'y a donc pas de mouvement dans le « maintenant ».

Mais il n'y a pas non plus de repos. Car nous avons dit qu'est en repos ce qui par nature peut être mû, mais qui n'est pas mû quand, où et à la manière dont il pourrait l'être naturellement, de sorte que puisque dans le « maintenant » rien ne peut être mû par nature, il est clair que rien non plus n'y est en repos.

De plus, [35] si le « maintenant » est le même dans les deux temps, et qu'il est [234b] possible que le mobile soit mû pendant la totalité de l'un des deux temps et reste en repos pendant la totalité de l'autre temps, si ce qui se meut pendant la totalité du temps est mû dans n'importe laquelle des parties de ce temps dans lequel il peut naturellement être mû, et si ce qui est en repos est en repos de la même manière, il arrivera qu'une même chose sera en même temps au repos et en mouvement. En effet, [5] l'extrémité des deux temps, le « maintenant », est la même.

De plus, nous appelons être en repos le fait d'être dans la même situation, l'objet lui-même et ses parties, « maintenant » comme auparavant. Mais dans le « maintenant » il n'y a pas d'auparavant, de sorte qu'il ne peut pas y avoir non plus de repos. Il est donc nécessaire que ce qui se meut se meuve dans le temps et que ce qui est en repos soit en repos dans le temps.

Chapitre 4

Tout ce qui change est divisible

[10] Mais il est nécessaire que tout ce qui change soit divisible. En effet, puisque tout changement se fait de quelque chose vers quelque chose, et que quand la chose est en ce que vers quoi elle changeait elle ne change plus, et que quand elle est en ce à partir de quoi elle change, à la fois la chose elle-même et toutes ses parties, elle ne change pas (car ce qui est dans la même situation, l'objet lui-même et ses parties, ne change pas), [15] il est donc nécessaire que quelque chose de ce qui change soit dans l'un de ces états, et quelque chose dans l'autre, car il n'est possible qu'il soit ni dans les deux ni dans aucun. J'appelle « ce vers quoi la chose change » ce qui est premier par rapport au changement, par exemple, à partir du blanc, le gris et non pas le noir. Car il n'est pas nécessaire que ce qui change soit dans l'un quelconque des extrêmes. [20] Il est donc manifeste que toute chose qui change sera divisible.

Les divisions du mouvement

Mais le mouvement est divisible de deux manières, l'une selon le temps, l'autre selon les mouvements des parties de ce qui est mû, par exemple si AF est mû dans sa totalité, AB et BF seront mus aussi. Posons que les mouvements des parties soient ΔE pour AB et EZ pour BF . [25] Il est donc nécessaire que la totalité ΔZ soit le mouvement de ΔF . En effet, il sera mû selon ce mouvement puisque chacune des parties se mouvra selon chacun des mouvements composants ; mais rien n'est mû selon le mouvement de quelque chose d'autre ; de sorte que le mouvement total est le mouvement de la grandeur totale.

De plus, si tout mouvement est mouvement de quelque chose, et que le mouvement [30] total, ΔZ , n'est mouvement ni d'une des parties

(car chacun des mouvements est celui d'une partie), ni de quelque chose d'autre (car les parties du mouvement sont mouvements des parties de ce qui comme tout est animé du mouvement total ; mais il s'agit des parties de $AB\Gamma$ et de rien d'autre, car, on l'a vu, un mouvement unique n'est pas mouvement de plusieurs choses), le mouvement total sera celui de la grandeur $AB\Gamma$.

De plus, si le mouvement de la totalité était autre, [35] par exemple ΘI , on pourra en retirer les mouvements [235a] de chacune des parties, lesquels seront égaux à ΔE et EZ , car le mouvement d'une seule chose est unique. De sorte que si l'on divisait le mouvement total ΘI en les mouvements des parties, ΘI serait égal à ΔZ . Et s'il lui manquait quelque chose, par exemple KI , ce serait le mouvement de rien [5] (car ce ne sera le mouvement ni de la totalité ni des parties, du fait qu'il y a un mouvement unique pour une chose unique, ni de quelque chose d'autre ; car le mouvement continu est mouvement de choses continues). Il en est aussi de même si, dans la division, il avait un surplus. De sorte que si cela est impossible, il est nécessaire que ce mouvement ΘI soit le même et égal à ΔZ . Telle est donc la division selon les mouvements des parties, [10] et il est nécessaire qu'elle existe en toute chose divisible en parties.

Il y a une autre division du mouvement, celle selon le temps. En effet, puisque tout mouvement est dans le temps, que tout temps est divisible et que dans un temps plus petit il y a un mouvement plus petit, il est nécessaire que tout mouvement soit divisé selon le temps.

Le temps, le mouvement, le fait d'être mû, ce qui est mû et ce en quoi le mouvement a lieu se divisent de la même façon

Mais puisque tout ce qui est mû est mû dans quelque chose et dans un certain temps, et qu'il y a un mouvement pour le tout du mobile, [15] il est nécessaire que les divisions soient les mêmes pour le temps, le mouvement, le fait d'être mû, ce qui est mû et ce en quoi le mouvement se produit (excepté qu'il n'en va pas de même pour tous les domaines dans lesquels le mouvement a lieu, mais que cela est vrai par soi pour le mouvement selon la quantité et par accident pour le mouvement selon la qualité). Disons que l'on a posé que le temps dans lequel il y a mouvement est A , et le mouvement [20] B . Si donc la totalité du mouvement a eu lieu dans le temps entier, dans la moitié du temps le mouvement sera moindre, et, le temps ayant été à nouveau divisé, moindre encore que ce dernier mouvement, et ainsi de suite. Si le mouvement est divisible, le temps est aussi divisible de

la même manière. En effet, si l'ensemble du mouvement a lieu dans le temps tout entier, la moitié du mouvement aura lieu dans la moitié du temps, et à nouveau encore moins de mouvement dans encore moins de temps.

[25] Le fait d'être mû lui aussi sera divisé de la même manière. Soit, en effet, Γ le fait d'être mû. Selon la moitié du mouvement le fait d'être mû sera inférieur à la totalité, et à nouveau selon la moitié de la moitié, et ainsi de suite. Mais il est aussi possible en considérant le fait de se mouvoir selon chacun des deux mouvements – à savoir selon $\Delta\Gamma$ et [30] ΓE – de dire que le se mouvoir total sera selon le mouvement total (car si c'en était un autre, il y aurait plusieurs faits d'être mû correspondant au même mouvement), tout comme nous avons montré que le mouvement était divisible dans les mouvements des parties de la chose mue. En effet, quand on a pris le se mouvoir selon chaque mouvement, le se mouvoir total sera continu.

On montrera de la même manière que la longueur elle aussi est [35] divisible, et d'une manière générale tout ce en quoi il y a un changement (à part certaines choses qui le sont par accident, parce que ce qui change est divisible). Car un des éléments étant divisé, tous seront divisés.

Et concernant le limité [235b] ou l'infini ils seront présents de la même manière selon tous ces éléments. Le fait que toutes ces choses se divisent indéfiniment a donc découlé avant tout de ces propriétés dans ce qui change, car la divisibilité et l'infinité appartiennent immédiatement à ce qui change. Pour la divisibilité cela a été montré auparavant, [5] pour l'infinité cela deviendra clair dans ce qui suit.

Chapitre 5

L'élément premier du changement selon le temps

Mais puisque tout ce qui change change de quelque chose vers quelque chose, il est nécessaire que ce qui a changé, au premier instant où il a changé, soit dans ce vers quoi il a changé. En effet, ce qui change s'éloigne de ou quitte ce hors de quoi il change, et [10] soit changer et quitter sont la même chose, soit le quitter découle du changer. Et si le quitter découle du changer, le fait d'avoir quitté découlera du fait d'avoir changé. En effet, l'un a la même relation avec l'autre dans les deux cas.

Puisque, donc, l'un des changements est selon la contradiction, quand quelque chose a changé du non-étant à l'étant, il a [15] quitté le non-étant. Il sera donc dans l'étant ; car tout doit nécessairement être ou ne pas être. Il est donc manifeste que dans le changement selon la contradiction ce qui a changé sera dans ce vers quoi il a changé. Mais si c'est le cas dans ce changement, ça l'est aussi dans les autres ; car il en va de même pour l'un et pour les autres.

De plus, c'est aussi manifeste pour qui prend chacun des changements, puisqu'il [20] est nécessaire que ce qui a changé soit quelque part ou en quelque chose. En effet, puisqu'il a laissé ce à partir de quoi il a changé, et qu'il est nécessaire qu'il soit quelque part, il sera soit en ce vers quoi il a changé soit en autre chose. Si c'est en autre chose, par exemple en Γ , pour ce qui a changé vers B, à son tour il est nécessaire qu'il change de Γ vers B ; en effet, Γ n'était pas contigu à B, car le changement est continu. [25] De sorte que ce qui a changé, quand il a changé, changerait vers ce vers quoi il a changé. Mais c'est impossible. Il est donc nécessaire que ce qui a changé soit en ce vers quoi il a changé. Il est donc manifeste aussi que ce qui a été engendré, quand il a été engendré, sera, et que ce qui a été détruit quand il a été détruit ne sera pas. En effet, ce qu'on a dit s'applique à tout changement, [30] mais est particulièrement clair dans le changement

selon la contradiction. Que donc ce qui a changé, au premier moment où il a changé, soit en ce vers quoi il a changé, c'est évident.

Le changement a lieu dans un insécable

Mais le premier moment dans lequel ce qui a changé a changé est nécessairement insécable. J'appelle « premier » ce qui est tel sans que ce soit du fait que quelque chose d'autre que lui-même est tel. En effet, soit $A\Gamma$ divisible, [35] et posons qu'il a été divisé selon B. Si donc il a changé en AB, puis, ensuite, en B Γ , il n'aurait pas changé dans le moment premier $A\Gamma$. Mais s'il changeait dans chacun des deux (car il est nécessaire [236a] soit qu'il ait changé soit qu'il change dans chacun des deux), il changerait aussi dans la totalité. Mais on a dit qu'il avait changé. Le même raisonnement s'applique aussi si dans une partie il change alors que dans une autre il a changé ; car il y aura quelque chose antérieur à ce qui était premier. De sorte que le moment dans lequel il a changé ne peut pas être [5] divisible. Il est donc manifeste que pour ce qui a été détruit et ce qui est venu à l'être eux aussi, l'un a été détruit et l'autre est venu à l'être dans un insécable.

Il y a un moment où le changement finit, mais pas de moment où il commence

Mais on parle du premier moment dans lequel quelque chose a changé de deux façons : d'une part c'est le moment premier dans lequel le changement s'est achevé (car il est alors vrai de dire que la chose a fini de changer), d'autre part c'est le moment premier dans lequel la chose a commencé à [10] changer. Ce qui, donc, est dit premier par rapport au but du changement est quelque chose de réellement existant (car il est possible qu'un changement s'achève, c'est-à-dire qu'il existe un but au changement, dont on a montré qu'il était indivisible du fait qu'il était une limite). Par contre, le premier par rapport au commencement n'existe absolument pas, car il n'existe pas de commencement au changement, pas plus [15] que de moment premier du temps dans lequel la chose a commencé de changer. En effet, soit $A\Delta$ le moment premier ; il ne peut alors pas être indivisible ; car il s'ensuivrait que les « maintenant » seraient consécutifs. De plus, si dans tout le temps ΓA le mobile est au repos (posons, en effet, qu'il est au repos), il est aussi au repos en A, de sorte que si $A\Delta$ est sans

parties à la fois il sera en repos et aura changé. En [20] effet en A il est en repos, et en Δ il a changé. Mais puisque $A\Delta$ n'est pas sans parties, il est nécessaire qu'il soit divisible et que le changement ait eu lieu dans l'une quelconque des parties de $A\Delta$. En effet, une fois que $A\Delta$ a été divisé, si le mobile n'a changé en aucune de ses parties, il n'a pas non plus changé dans le tout. [25] De sorte que nécessairement il a changé dans l'une quelconque des parties. [23] [Mais s'il change dans les deux, il change aussi dans le tout], mais s'il a changé dans l'un des deux, il n'a pas changé d'abord dans le tout. Il est dès lors manifeste qu'il n'y a pas de moment premier dans lequel il a changé. Car les divisions sont infinies.

L'élément premier du changement selon le sujet

Il n'y a donc pas non plus quelque chose de ce qui a changé qui ait changé en premier. Soit, en effet, ΔZ la première partie de ΔE qui a changé. On a montré, en effet, que tout ce qui change est [30] divisible. Soit ΘI le temps dans lequel ΔZ a changé. Si donc ΔZ a changé dans tout le temps ΘI , dans la moitié de ce temps ce qui a changé sera moindre et aura fini de changer avant ΔZ , et, à son tour, quelque chose d'autre que cette partie et différent d'elle, et ainsi de suite indéfiniment. De sorte que de la chose qui change il n'y aura pas de première partie à avoir [35] changé. Que donc ni de ce qui change ni du temps dans lequel il change il n'y ait un élément premier, c'est manifeste à partir de ce qui a été dit.

L'élément premier du changement selon l'attribut

[236b] Mais il n'en ira plus de même pour ce qui change lui-même ou ce selon quoi la chose change. Car il y a trois choses dont on parle à propos du changement : ce qui change, ce en quoi et ce vers quoi il change, par exemple l'homme, le temps et le blanc. L' [5] homme et le temps sont donc divisibles, mais pour le blanc c'est une autre affaire (à part que tout est divisible par accident, car ce de quoi le blanc ou la qualité est accident, cela est divisible), puisque dans toutes les choses qui sont dites divisibles par elles-mêmes et non par accident, le moment premier du changement n'existera pas, par [10] exemple dans les grandeurs. En effet, soit la grandeur AB, qui a été mise en mouvement de B vers Γ en un moment premier. Si, donc, B Γ était indivisible, un sans parties serait contigu d'un sans parties. Mais s'il est divisible, il y aura quelque chose d'antérieur à Γ , vers lequel le mobile

a changé, et à son tour quelque chose d'autre, et ainsi de suite indéfiniment, du fait que la division [15] ne s'arrête jamais. De sorte qu'il n'y aura rien vers quoi le mobile a changé en premier. Et il en est de même pour le changement quantitatif, car il a aussi lieu dans un continu. Il est donc manifeste que parmi les mouvements c'est dans celui qui a lieu selon la qualité seulement qu'il peut y avoir de l'indivisible par soi.

Chapitre 6

Mais puisque tout ce qui change change dans le temps, [20] et qu'on dit que quelque chose change dans le temps à la fois en tant qu'il change dans un temps initial, et en tant qu'il change selon un autre temps (par exemple il change dans l'année parce qu'il change dans un jour), dans le premier temps où change ce qui change, il est nécessaire qu'il soit en train de changer dans n'importe quelle partie de ce temps. C'est certes clair d'après notre définition (car c'est ainsi que nous avons parlé du « premier »), mais c'est aussi [25] manifeste à partir de ce qui suit. En effet, soit XP le premier temps dans lequel le mû est mû, et divisons selon K ; car tout temps est divisible. Dans le temps XK, donc, soit le mobile est mû soit il n'est pas mû, et de même à son tour en KP. Si, donc, il n'est mû dans aucun des deux, il restera en repos dans le tout (car que ce qui est mû [30] ne soit mû dans aucune partie de ce temps, c'est impossible). Mais s'il est mû dans l'un des deux seulement, il ne sera pas mû en XP comme temps premier ; car le mouvement est selon un temps différent. Il est donc nécessaire qu'il soit mû dans n'importe quelle partie de XP.

Tout ce qui est en train de changer a changé auparavant

Cela ayant été montré, il est manifeste qu'il est nécessaire que tout ce qui est en train d'être mû ait été mû auparavant. Si, en effet, la grandeur KA a été parcourue dans le temps premier XP, [35] pendant la moitié de ce temps, le mû avec la même vitesse et qui a commencé au même moment aura parcouru une grandeur moitié moindre. Mais si une chose [237a] qui a même vitesse a été mue durant le même temps, il est nécessaire qu'elle ait parcouru la même grandeur que l'autre ; de sorte que le mû aura été mû auparavant.

De plus, si nous disons qu'un mobile a été mû pendant tout le temps

XP, ou, d'une manière générale, dans n'importe quel temps, en prenant [5] un « maintenant » comme son terme extrême (car c'est cela qui le borne, et ce qui est entre les « maintenant » c'est le temps), nous dirions qu'il a aussi été mû pendant les autres « maintenant ». Or la division de la moitié du temps est une extrémité ; de sorte que le mobile aura aussi été mû et dans la moitié du temps et, d'une manière générale, dans n'importe laquelle de ses parties. En effet, en même temps qu'il est sectionné, le temps est toujours délimité par les « maintenant ». Si [10] donc tout temps est divisible, et que ce qui est entre les « maintenant » est un temps, tout ce qui change aura changé un nombre infini de fois.

De plus, s'il est nécessaire que ce qui change de manière continue et ni n'est détruit ni n'a de pause dans son changement, soit change soit ait changé dans n'importe quelle partie du temps, et que dans le « maintenant » il n'y a pas de changement, [15] il est nécessaire qu'il ait changé selon chacun des « maintenant ». De sorte que si les « maintenant » sont en nombre infini, tout ce qui change aura changé un nombre infini de fois.

Tout ce qui a fini de changer a changé auparavant

Mais non seulement il est nécessaire que ce qui change ait changé, mais il est aussi nécessaire que ce qui a fini de changer ait changé auparavant. En effet, tout ce qui a changé de quelque chose vers quelque chose a changé dans un temps. [20] Posons, en effet, que dans le « maintenant » la chose ait changé de A vers B. Donc dans le même « maintenant » que celui dans lequel elle est en A, elle n'a pas changé (car elle serait en même temps en A et en B). En effet, que ce qui a changé, quand il a changé, n'est pas en A, cela a été montré plus haut. Mais si elle est en un autre « maintenant » il y aura un temps intermédiaire, [25] car les « maintenant », avons-nous dit, ne sont pas contigus. Puisque, donc, c'est dans un temps que la chose a achevé son changement, et que tout temps est divisible, dans la moitié de ce temps il y aura eu un autre changement achevé, et, ensuite, dans la moitié de cette moitié un autre changement, et ainsi de suite indéfiniment. De sorte qu'elle aura été en train de changer auparavant.

De plus, ce qui a été dit est plus manifeste à propos de la grandeur du fait que la grandeur dans laquelle ce qui [30] change change est continue. Posons, en effet, que quelque chose a changé de Γ en Δ . Si, donc $\Gamma\Delta$ est indivisible, quelque chose de sans parties sera contigu à quelque chose de sans parties ; mais puisque cela est impossible, il est nécessaire que l'intermédiaire soit une grandeur et qu'elle soit indéfiniment divisible. De sorte que la chose aura changé auparavant

en ces intermédiaires. Il est donc nécessaire que tout [35] ce qui a changé ait auparavant été en train de changer.

La même démonstration, en effet, [237b] vaut dans le cas des non-continus, à savoir dans celui des contraires concernés et des contradictoires, car nous prendrons le temps dans lequel le changement a eu lieu, et, de nouveau, nous dirons la même chose.

De sorte qu'il est nécessaire que ce qui a fini de changer change et que ce qui change ait d'abord fini de changer, et [5] que l'avoir fini de changer soit antérieur au changer, et le changer à l'avoir fini de changer, et qu'on ne pourra jamais saisir le premier. La cause de cela c'est qu'il n'y a pas de sans parties contigu à un sans parties. La division, en effet, est infinie, comme dans le cas des lignes augmentées et diminuées.

Il est donc manifeste [10] qu'il est nécessaire aussi que ce qui a été engendré ait d'abord été en train d'être engendré et que ce qui est en train d'être engendré ait d'abord été engendré, cela pour tout ce qui est divisible et continu ; ce n'est pourtant pas toujours le cas de ce qui est engendré, qui parfois est autre que ce qui a été engendré, par exemple quelque chose de ce qui est engendré, comme les fondations pour la maison. Mais il en est de même à propos de ce qui est en train d'être détruit et de ce qui a été détruit, car un certain infini appartient directement à ce qui est engendré et à ce qui [15] est détruit étant donné qu'ils sont continus. Et il n'est pas possible ni que soit en train d'être engendré quelque chose qui n'a pas été engendré, ni qu'ait été engendré quelque chose qui n'a pas été en train d'être engendré, et il en est de même de ce qui est en train d'être corrompu et de ce qui a été corrompu. Car toujours l'avoir été détruit sera avant l'être détruit, et l'être détruit avant l'avoir été détruit. Il est donc manifeste qu'il est nécessaire que ce qui a été engendré [20] soit d'abord en train d'être engendré et que ce qui est en train d'être engendré ait d'abord été engendré, car toute grandeur et tout temps sont toujours divisibles. De sorte qu'un changement, s'il est dans quelque chose n'y est jamais comme en un premier moment.

Chapitre 7

Finité et infinité du mouvement et du mû

Mais puisque tout mû est mû dans un temps, et qu'en un temps plus grand il parcourt une grandeur supérieure, dans un temps infini il est impossible [25] d'être mû selon un mouvement fini, non pas si le mû accomplit toujours le même mouvement et chaque fois l'une de ses parties, mais un mouvement total dans le temps total. Que donc, si quelque chose est mû avec la même vitesse, il est nécessaire qu'il parcoure une grandeur finie en un temps fini, cela est évident. (Car ayant pris une partie qui mesurera la totalité, le mû a parcouru la totalité en autant de temps égaux qu'il y a de parties, [30] de sorte que puisque ces parties sont finies, chacune en quantité et toutes ensemble en nombre, le temps aussi sera fini. Car il sera grand autant de fois que le temps mis pour parcourir la partie multiplié par le nombre de parties.) Mais, assurément, même si la vitesse n'est pas la même, cela ne fait aucune différence. Soit, en effet, [35] une distance finie AB qui est parcourue [238a] dans un temps infini, et soit $\Gamma\Delta$ ce temps infini. Si donc il est nécessaire que le mobile ait parcouru une partie de cette distance avant une autre (du reste il est évident qu'il n'a pas parcouru la même partie dans une partie antérieure et dans une partie postérieure du temps ; car toujours en un temps plus grand il aura parcouru un espace différent, qu'il change avec la même vitesse ou une vitesse qui n'est pas la même, c'est-à-dire aussi bien si le mouvement [5] augmente, diminue ou reste le même), prenons AE, une partie de la distance AB, qui mesurera AB. Donc cela a eu lieu en un certain temps du temps infini ; en effet cela ne peut être pendant le temps infini, car c'est le tout du mouvement qui a lieu pendant le temps infini. Et, de nouveau, [10] si je prends une autre partie égale à AE, il est nécessaire qu'elle soit parcourue dans un temps fini, car c'est le tout du mouvement qui a lieu pendant le temps infini. Et en prenant des parties de cette manière, puisqu'il n'y a aucune partie de

l'infini qui le mesurera (car il est impossible que l'infini soit composé de parties finies, égales ou inégales, du fait que les choses finies en nombre [15] et en grandeur seront mesurées par une certaine unité, qu'elles soient égales aussi bien qu'inégales, bornées qu'elles sont en grandeur), et que la distance finie est mesurée par une certaine quantité de fois AE, AB sera parcouru en un temps fini (et il en est aussi de même concernant la mise en repos). De sorte qu'une chose qui est une et la même n'est pas susceptible d'être éternellement engendrée et détruite.

[20] Le même raisonnement montre aussi que dans un temps fini un mobile n'est susceptible ni d'être mû ni d'être mis en repos selon une grandeur infinie, qu'il soit mû régulièrement ou irrégulièrement. En effet, ayant pris une partie qui mesurera la totalité du temps, dans celle-là le mobile parcourra une certaine quantité de la grandeur et non la totalité (car la totalité est parcourue dans le temps entier), et, de nouveau, dans une partie du temps égale [25] une autre quantité est parcourue, et de même dans chaque partie, qu'elle soit égale ou inégale à celle du début. Car cela ne fait aucune différence, pourvu seulement que chacune soit finie. Car il est évident qu'une fois le temps épuisé, l'infini ne sera pas épuisé, la soustraction étant limitée en quantité et en nombre ; de sorte qu'un mobile ne parcourra pas l'infini en un temps fini. [30] Cela ne fait pas de différence si la grandeur est infinie dans l'une ou les deux directions, ce sera le même raisonnement.

Cela ayant été démontré, il est manifeste qu'une grandeur finie ne peut parcourir l'infini en un temps fini pour la même raison. En effet, dans une partie du temps la grandeur finie [35] parcourra une grandeur finie, et de même pour chaque partie du temps, de sorte que dans le tout du temps il parcourra une grandeur [238b] finie.

Mais puisqu'une grandeur finie ne parcourra pas l'infini en un temps fini, il est évident qu'une grandeur infinie ne parcourra pas non plus le fini en un temps fini. Car si l'infini parcourt le fini, il est nécessaire que le fini parcoure aussi l'infini. Car cela ne fait pas de différence selon celui des deux qui se meut ; en effet, des deux manières le fini [5] parcourra l'infini. Car quand l'infini A est mû, il y aura quelque chose de lui, par exemple $\Gamma\Delta$, qui sera au niveau du fini B, et, ensuite une autre partie de AB et une autre, et ainsi de suite indéfiniment. De sorte qu'il se trouvera qu'en même temps l'infini a accompli un mouvement fini et que le fini a traversé l'infini. Car il n'est sans doute pas possible [10] pour l'infini d'être mû dans le fini autrement que par le fait que le fini parcoure l'infini, en y étant transporté ou en le mesurant. De sorte que, puisque cela est impossible, l'infini ne peut traverser le fini.

D'autre part, l'infini ne traversera pas non plus l'infini en un temps

fini. Car s'il traversait l'infini, il traverserait aussi le [15] fini, car le fini est présent dans l'infini. De plus, si l'on prend le temps, on fera la même démonstration.

Mais puisque le fini ne peut pas parcourir l'infini, ni l'infini le fini, ni l'infini l'infini en un temps fini, il est manifeste qu'il n'y aura pas de mouvement [20] infini en un temps fini. En effet, quelle différence y a-t-il à faire infini le mouvement ou la grandeur ? Car il est nécessaire, si l'un des deux est infini, que l'autre le soit aussi. Car tout transport est dans un lieu.

Chapitre 8

De l'arrêt

Mais puisque tout ce qui le peut par nature soit se meut soit est en repos au moment, à l'endroit et de la manière qui sont naturels, il est nécessaire que ce qui s'arrête, quand il s'arrête, soit en mouvement.

[25] Car s'il n'est pas en mouvement il sera au repos, or il n'est pas possible que ce qui est au repos se mette au repos. Cela étant démontré, il est manifeste qu'il est aussi nécessaire qu'il s'arrête dans un temps (car le mû est mû dans un temps, or ce qui s'arrête on a montré que c'est un mû, de sorte qu'il est nécessaire qu'il s'arrête dans un temps). De plus, si nous disons que le plus rapide et le plus lent [30] sont dans un temps, et que s'arrêter est plus rapide et plus lent, la même conclusion suit.

Il n'y a pas de temps premier de l'arrêt

Mais il est nécessaire que ce qui s'arrête s'arrête dans n'importe quelle partie du temps premier dans lequel il s'arrête. En effet, le temps ayant été divisé, s'il n'y a arrêt en aucune de ses parties, il ne se fera pas non plus dans la totalité du temps, de sorte que ce qui s'arrête ne s'arrêterait pas. Par contre si c'est dans l'une des deux parties, il ne s'arrêterait pas dans la totalité comme temps premier. [35] En effet, il s'y arrête selon quelque chose de différent, comme on l'a dit plus haut aussi à propos du mû.

Mais de même qu'il n'existe pas de temps premier dans lequel le mû soit mû, [239a] de même n'y en a-t-il pas non plus dans lequel s'arrêterait ce qui s'arrête. Car il n'y a pas de terme premier du fait d'être mû ou d'être à l'arrêt. Soit, en effet, AB ce en quoi le mû s'arrête en premier. Que AB soit sans parties, cela n'est pas possible (car il n'y a pas de mouvement dans ce qui est sans parties, [5] du fait que

quelque chose de la chose doit avoir été mû, or on a montré que ce qui s'arrête est en mouvement). Mais assurément si AB est divisible, le mû s'arrête dans une certaine de ses parties. Cela, en effet, a été montré ci-dessus, à savoir que le mû s'arrête dans n'importe laquelle des parties de ce en quoi il s'arrête en premier. Puisque donc ce en quoi il s'arrête en premier est un temps et non pas quelque chose d'insécable, et que tout temps [10] est partageable indéfiniment, il n'y aura pas de moment premier dans lequel le mobile s'arrête.

Il n'y a pas de temps premier du repos

Il n'y a donc pas non plus de moment premier dans lequel ce qui est en repos est arrivé en repos. En effet, il n'est pas arrivé en repos dans quelque chose de sans parties du fait qu'il n'y a pas de mouvement dans un insécable, or ce en quoi se trouve le repos se trouve aussi le mouvement (car nous avons dit qu'il y a repos quand ce qui peut naturellement se mouvoir ne se meut pas dans ce en quoi il peut se mouvoir naturellement). De plus, [15] nous disons aussi qu'une chose est en repos quand elle est disposée de la même manière maintenant et auparavant, jugeant cela non par un seul point mais au moins sur deux. De sorte que ce en quoi le mobile est en repos ne sera pas sans parties. Mais si cela est partageable, ce sera du temps, et c'est dans n'importe laquelle de ses parties que le mobile sera en repos. En effet, on le montrera de la même manière que dans les cas précédents. [20] De sorte qu'il n'y aura pas de moment premier. La cause de cela c'est que tout est en repos et que tout se meut dans le temps, et qu'il n'y a pas de temps premier, ni de grandeur première, ni, d'une manière générale, de continu premier, car tous sont partageables indéfiniment.

Mais puisque tout mû est mû dans un temps et change de quelque chose vers quelque chose, dans le temps dans lequel il est mû par soi et non dans une [25] certaine partie de ce temps, il est impossible que le mobile soit premier par rapport à quelque chose. En effet, le fait d'être au repos c'est d'être dans le même état pendant un certain temps, la chose elle-même et chacune de ses parties. Car nous disons que le mobile est au repos quand il est vrai de dire que dans l'un ou l'autre des « maintenant » lui-même et ses parties sont dans le même état. Mais si c'est cela être au repos, [30] il n'est pas possible que ce qui change soit comme une totalité par rapport à quelque chose selon le temps premier. Car tout temps est divisible, de sorte qu'il est vrai de dire que dans l'une ou l'autre de ses parties, le mobile lui-même et ses parties sont dans le même état. Si, en effet, il n'était ainsi que dans un seul des « maintenant », il ne serait pas dans cet état par rapport à quelque chose dans aucun temps, mais il serait par rapport à [35] la

limite du temps. Mais dans le « maintenant » il est toujours par rapport à quelque chose qui **[239b]** demeure, pourtant il n'est pas en repos. Car ni être mû ni d'être en repos n'existent dans le « maintenant », mais il est vrai que dans le « maintenant » le mobile n'est pas mû et est par rapport à quelque chose ; dans le temps, par contre, il n'est pas possible d'être par rapport à ce qui est au repos. En effet, il en découlerait que ce qui est transporté serait au repos.

Chapitre 9

Réfutation des arguments de Zénon contre le mouvement

[5] Mais Zénon raisonne mal : si en effet, dit-il, toute chose est toujours au repos quand elle est dans un espace égal à elle-même, et que ce qui est lancé est toujours dans le « maintenant », alors la flèche qui est lancée est immobile. Mais cela est faux. Car le temps n'est pas composé des « maintenant » indivisibles, pas plus que l'est aucune autre grandeur.

Il y a quatre [10] arguments de Zénon à propos du mouvement qui causent des difficultés à ceux qui veulent les résoudre. Le premier est celui qui concerne le fait que l'objet qui est transporté ne se meut pas parce qu'il doit parvenir à la moitié de sa trajectoire avant d'arriver à son terme ; nous en avons traité auparavant.

Le second est celui appelé Achille, le [15] voici : ce qui court le plus lentement ne sera jamais dépassé par le plus rapide ; car il est nécessaire que le poursuivant aille d'abord là d'où le fuyard est parti, de sorte qu'il est nécessaire que le plus lent ait quelque avance. Mais c'est là le même argument que celui de la dichotomie, qui en diffère pourtant par le fait que la grandeur que l'on prend ensuite n'est pas divisée en deux. [20] Que le plus lent ne soit pas rattrapé a découlé du raisonnement, lequel est produit en suivant le même chemin que dans la dichotomie (car dans les deux raisonnements on conclut que l'on n'atteint pas la limite du fait que la grandeur est divisée d'une certaine manière. Mais il ajoute dans cet argument que même ce qui [25] selon la fable est le plus rapide ne pourra réussir dans sa poursuite du plus lent), de sorte qu'il est nécessaire que la solution soit la même pour les deux. Mais estimer que celui qui est en tête n'est pas rattrapé, c'est faux, car tant qu'il est en tête il n'est pas rattrapé, mais il est pourtant rattrapé s'il est admis qu'il parcourt une distance finie.

Voici donc deux [30] arguments ; le troisième a été mentionné à

l'instant, et dit que la flèche transportée est immobile. Cela va de pair avec le fait de prendre le temps comme composé de « maintenant », car si cela n'est pas accordé, il n'y aura pas de raisonnement.

Le quatrième argument concerne les masses égales qui se meuvent dans le stade en sens inverse le long d'autres masses égales, les unes partant de l'extrémité [35] du stade les autres de son milieu, avec la même rapidité, dans lequel, [240a] pense-t-il, il se trouve qu'un temps de la moitié est égal à celui du double. La faute de raisonnement réside en cela : estimer que le long de quelque chose qui se meut et de quelque chose qui est au repos la même grandeur, avec la même rapidité, parcourt la même distance pendant un temps égal. Or c'est faux.

Soit, par exemple, [5] AA les masses égales immobiles, BB celles qui partent du milieu des AA, égales aux premières en nombre et en grandeur, et ΓΓ celles qui partent de l'extrémité de A, égales à celles-ci en nombre et en grandeur et ayant la même vitesse que les B. Alors le premier des B se trouve à l'extrémité de son parcours en même temps que le premier Γ, du fait qu'ils se déplacent parallèlement. Or il se trouve que [10] le premier Γ est passé en face de tous les B, alors que le premier B a parcouru la moitié de sa course. De sorte que le temps est moitié, car celui qui est mis par chaque masse pour passer devant chaque autre est égal. Mais en même temps, les B sont passés en face de tous les Γ. En effet, le premier Γ et [15] le premier B seront en même temps en face des extrémités opposées des AA (le premier Γ ayant été en face de chacun des B pendant un temps égal à celui où il a été en face de chacun des A, à ce qu'il dit), du fait que les uns et les autres ont mis le même temps à passer devant les A. Tel est donc l'argument, qui vient à la suite de l'erreur dont on a parlé.

Pas davantage dans le changement selon la contradiction il n'y aura pour nous rien [20] d'impossible, comme si une chose change du non-blanc vers le blanc et n'est en aucun des deux, elle ne sera donc ni blanche ni non blanche. Il n'est pas vrai, en effet, que si la chose n'est pas dans sa totalité dans l'un des deux elle ne pourra pas être dite blanche ou non blanche ; car nous disons une chose blanche ou non blanche non pas du fait qu'elle est telle dans sa totalité, mais dans la plupart de ses parties ou dans [25] les plus importantes ; ce n'est pas la même chose de ne pas être en quelque chose et de ne pas être dans sa totalité en quelque chose. Mais il en est aussi de même à propos de l'étant et du non-étant et des différents cas de contradiction. Car la chose qui change est nécessairement dans l'un des deux opposés, mais jamais dans l'un d'entre eux comme totalité.

Et encore concernant le cercle, la sphère [30] et d'une manière générale tout ce qui se meut sur soi-même, on peut objecter qu'elles se trouveront être en repos. Car elles seront dans le même lieu pendant

un certain temps, elles-mêmes et leurs parties, de sorte qu'elles seront en repos en même temps qu'elles seront en mouvement. D'abord, en effet, répondrons-nous les parties ne sont dans le même lieu en aucun temps, [240b] ensuite la totalité change toujours vers quelque chose de différent. Car ce n'est pas la même circonférence qui part de A, de B, de Γ et des autres points, à part à la manière dont l'homme cultivé et l'homme sont les mêmes, parce que cultivé est un accident. [5] De sorte que toujours l'une change en une autre, et ne sera jamais en repos. De même en est-il pour la sphère et les choses qui se meuvent sur elles-mêmes.

Chapitre 10

L'indivisible ne peut pas être mû, sinon par accident

Une fois cela démontré nous disons que ce qui est sans parties ne peut pas être mû sinon par accident, par exemple par le fait [10] que le corps ou la grandeur dans lequel il existe sont mus, comme ce qui est dans un navire se meut par le transport du navire, ou la partie par le mouvement de la totalité. (Or j'appelle sans parties ce qui est indivisible selon la quantité.) Car les mouvements des parties sont différents à la fois selon les parties elles-mêmes et selon le mouvement de la totalité. [15] C'est en recourant à la sphère qu'on verrait le mieux la différence, car la vélocité ne sera pas la même des parties qui sont autour du centre, de celles qui sont à la périphérie et de la totalité, étant donné que le mouvement n'est pas unique. Comme nous l'avons donc dit, il est possible que ce qui est sans parties soit mû à la manière de celui qui est assis dans un navire, ce navire étant en marche, mais par lui-même [20] c'est impossible.

Posons, en effet, que <ce qui est sans parties> change de AB à BΓ, que ce soit d'une grandeur à une grandeur, d'une forme à une forme, ou selon la contradiction, et que le temps dans lequel il change en premier est Δ. Il est donc nécessaire que dans le temps même dans lequel il change il soit ou en AB ou en BΓ ou que quelque chose de lui soit en [25] celui-ci et quelque chose dans l'autre ; car nous avons reconnu qu'il en allait ainsi pour toute chose qui change. Quelque chose de la chose qui change ne sera pas dans chacun des deux, car elle serait divisible en parties. Mais elle ne sera pas non plus en BΓ car ce serait une chose qui a changé, alors qu'on avait posé qu'elle change. Il reste donc qu'elle soit en AB dans le temps dans lequel elle change. Donc elle sera en repos, [30] car nous avons vu qu'être dans le même état pendant un certain temps, c'est être en repos. De sorte qu'il n'est pas possible que ce qui est sans parties se meuvent, ou d'une manière générale change ; car il y aurait une seule façon que son mouvement

existe, ce serait que le temps soit composé de « maintenant ». En effet, dans le « maintenant » la chose aurait toujours fini de se mouvoir et de changer, [241a] de sorte qu'elle ne se mouvrait jamais mais aurait toujours fini d'être mue. Mais que ce soit impossible, cela a déjà été démontré plus haut. Car ni le temps n'est fait de « maintenant », ni la ligne de points, ni le mouvement de mouvements achevés ; en effet, celui qui soutiendrait cela ne ferait rien d'autre que de dire que le mouvement [5] est composé de réalités sans parties, comme si le temps était composé de « maintenant » ou la longueur de points.

De plus, que ni un point ni aucun autre indivisible ne peut se mouvoir, c'est manifeste à partir de ceci : en effet il est impossible pour tout mû d'avoir été mû d'une distance plus grande que lui avant de l'avoir été d'une distance égale ou d'inférieure. S'il en est donc ainsi, il est manifeste que [10] le point lui aussi sera d'abord mû d'une distance inférieure ou égale à lui. Mais puisqu'il est indivisible, il est impossible qu'il ait d'abord été mû d'une distance inférieure ; ce sera donc d'une distance égale à lui-même. De sorte que la ligne sera faite de points, car le point toujours mû dans quelque chose d'égal à lui-même mesurera la ligne entière. Mais si cela est impossible, il sera aussi impossible pour l'indivisible d'être mû.

[15] De plus, si tout se meut dans un temps et rien dans le « maintenant », et si tout temps est divisible, il existera pour n'importe laquelle des choses mues un temps plus petit que celui dans lequel elle parcourt quelque chose d'égal à elle-même. Car ce dernier sera un temps pendant lequel le mobile est mû du fait que tout est mû dans un temps ; or il a été démontré plus haut que tout temps est divisible. Si, donc, un point [20] se meut, il existera un certain temps plus petit que celui dans lequel le point lui-même a été mû. Mais c'est impossible. En effet, il est nécessaire d'être mû moins en moins de temps. De sorte que l'indivisible sera divisible en quelque chose de moins grand, tout comme le temps est divisible en temps plus petit. Car il y a une seule manière dont pourrait être mû ce qui est sans parties et indivisible, c'est s'il était possible d'être mû dans le « maintenant » [25] insécable. Car la même raison ferait qu'il y aurait mouvement dans le « maintenant » et que quelque chose d'indivisible serait mû.

Aucun changement n'est infini

Par ailleurs, aucun changement n'est infini. En effet, nous avons dit que tout changement a lieu de quelque chose vers quelque chose, aussi bien celui qui a lieu selon la contradiction que celui qui a lieu entre contraires. De sorte que des changements selon la contradiction

l'affirmation ou la négation sont les limites (par exemple de la génération l'étant, de la corruption [30] le non-étant), et de ceux entre les contraires les contraires sont les limites. Car ce sont là les extrêmes du changement, et donc aussi de toute altération (car l'altération a lieu à partir de certains contraires), et il en est de même de l'augmentation et de la diminution. En effet, de l'augmentation la limite est celle [241b] de la grandeur achevée conformément à la nature propre de la chose, alors que de la diminution c'est la suppression de cette grandeur.

Le transport, par contre, ne sera pas borné de cette manière, car tout transport n'a pas lieu entre contraires. Mais puisque ce pour quoi il est impossible d'avoir été coupé d'une certaine façon (par le fait même qu'il ne peut être qu'il soit coupé, car l'impossible se dit en plusieurs [5] sens), il ne peut être non plus qu'il soit en train d'être coupé, et, d'une manière générale, il ne peut être que ce dont la génération est impossible soit en train d'être engendré, ni que ce dont le changement est impossible, soit en train de changer en ce en quoi il lui est impossible de changer. Si, donc, ce qui est transporté [10] change en quelque chose, il sera aussi possible qu'il change en cela. De sorte que le mouvement ne sera pas infini, et un mobile ne sera pas transporté sur une distance infinie. Car il est impossible de l'avoir parcourue. Qu'il n'y ait donc pas de changement infini de manière à ce qu'il ne soit pas borné par des limites, c'est manifeste.

Mais il faut examiner s'il est possible qu'un mouvement étant un et le même, il soit infini selon le temps. Car si le changement qui arrive n'est pas un, [15] peut-être rien ne l'en empêche, par exemple si après le transport il y avait altération, après l'altération augmentation, puis à nouveau génération. Car de cette manière il y aura toujours un mouvement selon le temps, mais pas un mouvement unique du fait que ce n'est pas être un que d'être composé de tous ces mouvements. Mais s'il s'agit que le mouvement soit un, il n'est pas possible qu'il soit infini par le temps, sauf pour un, et c'est le transport circulaire.

LIVRE VII

Chapitre 1

Tout ce qui est mû est mû par quelque chose

Tout mû est nécessairement mû par quelque chose. [35] En effet, si, d'une part, il n'a pas en lui-même le principe de son mouvement, il est manifeste qu'il est mû par quelque chose d'autre (car le moteur sera autre chose) ; mais si, d'autre part, il l'a en lui-même, prenons AB ce qui est mû par soi et non par le fait que l'une de ses parties est mue. D'abord, donc, supposer que AB est mû par soi-même [40] du fait que sa totalité est mue et par rien d'extérieur, c'est la même chose que si, KΛ mouvant ΛM et étant lui-même mû, on niait que KM est mû par quelque chose du fait qu'il n'est pas manifeste lequel est moteur et lequel mû.

Ensuite, il n'est pas nécessaire pour ce qui n'est pas mû par [242a35] quelque chose de cesser d'être mû du fait que quelque chose d'autre est au repos, mais si quelque chose est au repos du fait que quelque chose d'autre a cessé d'être mû, il est nécessaire que cette chose-là soit mue par quelque chose.

Si cela, en effet, a été admis, tout mû sera mû par quelque chose. Si, en effet, l'on prend AB comme ce qui est mû, il est nécessaire qu'il soit divisible ; [40] car tout mû est divisible. Divisons-le donc en Γ. Si donc ΓB n'est pas mû AB ne sera pas mû. Car si AB était mû, il est évident que AΓ serait mû alors que ΓB serait au repos, de sorte que AB ne serait pas mû par soi et à titre premier. Or il a été supposé qu'il était mû par soi et à titre premier. Il est donc [45] nécessaire si ΓB n'est pas mû que AB soit au repos. Mais ce qui est au repos du fait que quelque chose n'est pas mû, on est tombé d'accord que c'est mû par quelque chose, de sorte qu'il est nécessaire que tout mû soit mû par quelque chose. En effet, le mû sera toujours divisible, et si la partie n'est pas mue il est nécessaire que la totalité elle aussi soit au repos.

Nécessité d'un moteur qui n'est pas mû par quelque chose d'autre

Mais puisque tout mû [50] est nécessairement mû par quelque chose, si quelque chose est mû d'un mouvement local par quelque chose d'autre qui est mû, et qu'à son tour le moteur est mû par quelque chose d'autre qui est mû, cela par quelque chose d'autre et ainsi sans cesse, il est nécessaire qu'il y ait quelque chose qui soit le premier moteur, c'est-à-dire que cela n'aille pas indéfiniment. [55] Posons, en effet, que ce n'est pas le cas mais que cela va indéfiniment. Posons alors que A est mû par B, B par Γ , Γ par Δ , et que sans cesse le contigu est mû par le contigu. Puisque donc on suppose que le moteur meut en étant mû, il est nécessaire que les mouvements du mû et du moteur adviennent en même temps (car c'est en même temps que le moteur meut et que le mû [60] est mû). Il est donc manifeste que les mouvements de A, de B, de Γ et de chacun des moteurs mus seront simultanés. Prenons donc le mouvement de chacun et soit E celui de A, Z celui de B, H et Θ ceux de Γ et Δ . Car même si chacun est sans cesse mû par un autre, il sera néanmoins possible [65] d'assigner un mouvement numériquement un à chacun <des moteurs mus> ; en effet tout mouvement va de quelque chose vers quelque chose et n'est pas infini quant à ses extrémités. J'appelle mouvement numériquement un celui qui se produit d'une chose numériquement la même vers une chose numériquement la même en un temps numériquement le même. En effet, il est possible qu'un mouvement soit le même génériquement, spécifiquement ou numériquement ; [242b35] l'est génériquement celui qui appartient à la même catégorie, par exemple à la substance ou à la qualité ; spécifiquement celui qui va de quelque chose de même espèce vers quelque chose de même espèce, par exemple du blanc vers le noir ou du bien vers le mal s'il n'y a pas entre eux de différence spécifique ; numériquement celui qui va d'une chose numériquement une vers une chose numériquement une dans le même temps, par exemple de ce blanc-ci à ce noir-ci, ou de ce [40] lieu-ci à ce lieu-là, en ce temps-ci. Car si c'est en un temps différent ce ne sera plus un mouvement un numériquement, mais un spécifiquement. On a traité de cela plus haut.

Mais prenons aussi le temps dans lequel A a achevé son propre mouvement : soit K. Mais comme le mouvement de A est fini, le temps [45] sera aussi fini. Or puisque les moteurs et les mû sont en nombre infini, le mouvement EZH Θ formé d'eux tous sera aussi infini. En effet, il est possible que les mouvements de A, de B et des autres soient égaux, mais il est possible que les mouvements des autres soient plus grands que ceux de A et de B, si bien que, qu'ils soient égaux ou qu'ils

soient plus grands, dans les deux cas le mouvement total est infini. Car [50] nous posons ce qui est possible. Mais puisque A et chacun des autres sont mus simultanément, le mouvement total sera dans le même temps que celui de A. Or celui de A a lieu dans un temps fini. De sorte qu'il y aurait un nombre infini de mouvement dans un temps fini, ce qui est impossible.

Démonstration par une *reductio ad absurdum*

Il semblerait donc que, de cette manière, ce que nous avons dit au début¹ a été montré, cependant cela n'a pas été [55] démontré du fait qu'on n'a pas montré une impossibilité. Il est en effet possible qu'il y ait un mouvement infini dans un temps fini, si c'est le mouvement non pas d'une seule chose mais de plusieurs. Et c'est précisément ce qui se passe à propos de notre cas : chaque moteur mû est mû de son propre mouvement, mais il n'est pas impossible que plusieurs soient mus simultanément. Mais s'il est nécessaire que le moteur à titre premier produisant selon le lieu [60] un mouvement corporel soit en contact ou en continuité avec le mû, comme nous le voyons dans tous les cas, il est nécessaire que les mus et les moteurs soient continus ou se touchent les uns les autres, de sorte qu'il y ait une chose unique composée d'eux tous. Que cette chose soit finie ou infinie, cela ne fait aucune différence pour l'instant ; [65] de toute façon, en effet, le mouvement sera infini, puisque les moteurs mus sont en nombre infini, puisqu'il est possible que leurs mouvements soient égaux ou les uns plus grands que les autres. En effet, ce qui est possible nous le considérerons comme réel. Si donc le mû composé de $AB\Gamma\Delta$ est quelque chose d'infini, il sera mû selon le mouvement $EZH\Theta$ dans le temps K, lequel est fini, il s'ensuit [70] qu'en un temps fini quelque chose de fini ou d'infini traverse un infini. Mais les deux sont impossibles. De sorte qu'il est nécessaire de s'arrêter et qu'il y ait quelque premier moteur mû. Que l'impossibilité résulte d'une hypothèse, cela ne fait aucune différence, [243a30] car nous prenons l'hypothèse comme possible, et quelque chose de possible étant posé il ne doit s'ensuivre rien d'impossible du fait de ce possible.

Chapitre 2

Le moteur premier et le mû sont ensemble

Le moteur premier, non pas au sens de ce en vue de quoi, mais au sens de ce d'où part le principe du mouvement, est ensemble avec ce qui est mû. (Par « ensemble » je veux dire que les choses n'ont rien entre elles.) En effet, cela est commun [35] à tous les cas où il y a un mû et un moteur. Mais puisque les mouvements sont de trois sortes, celui selon le lieu, celui selon la qualité, celui selon la quantité, il est nécessaire qu'il y ait aussi trois sortes de moteurs, le transportant, l'altérant, l'augmentant ou le diminuant.

Dans le cas du transport

Parlons donc d'abord du transport ; c'est, en effet, le premier [40] des mouvements. [11] Tout transporté, donc, est mû soit par lui-même soit par quelque chose d'autre. En ce qui concerne ceux qui se meuvent par eux-mêmes, il est manifeste que tous ont ensemble en eux-mêmes le mû et le moteur, car le moteur premier leur est interne, de sorte qu'il n'y a [15] rien entre le transporté et le moteur premier. Quant à ce qui est mû par autre chose, il est nécessaire que tous les cas tombent sous quatre sortes, car il y a quatre sortes de transport provoqué par quelque chose d'autre : la traction, la poussée, le portage et la rotation. En effet, tous les mouvements locaux se ramènent à ceux-ci. Car la pulsion est une sorte de poussée quand le moteur qui meut par lui-même pousse en restant au contact de ce qu'il pousse, alors que dans l'impulsion [20] il n'est pas en contact avec ce qu'il a mû, et qu'il y a lancer quand le moteur produit [243b] un mouvement à partir de lui plus fort que le transport naturel, et que le mû est transporté jusqu'au moment où le mouvement naturel reprend le dessus. À leur tour, l'expulsion et le rassemblement sont des sortes

d'impulsion et de traction, car l'expulsion est une impulsion (car l'impulsion vient de soi-même ou de [5] quelque chose d'autre), et le rassemblement est une traction (car la traction se fait soit vers soi-même soit vers autre chose). De sorte qu'il en va de même pour toutes les espèces de l'impulsion et de la traction, par exemple le resserrement et l'écartement du tissage, car l'un est un rassemblement, l'autre une expulsion. Il en va de même pour les différents assemblages et dissolutions – car toutes sont des expulsions ou des rassemblements –, sauf toutes celles qui interviennent dans une génération et une corruption. [10] Et il est en même temps manifeste que l'assemblage et la dissolution ne constituent pas non plus un genre différent de mouvement, car toutes peuvent être mises dans les catégories qu'on a dites. De plus, l'inspiration est une traction, l'expiration une poussée. Il en va aussi de même pour le crachement et tous les autres mouvements corporels de sécrétion ou d'absorption, car les uns sont des tractions, les autres [15] des impulsions.

Mais il faut aussi ramener à ces sortes les autres mouvements selon le lieu, car tous tombent sous ces quatre sortes. Et, parmi celles-ci, le portage et la rotation se ramènent à leur tour à la traction et à la poussée. En effet, le portage a lieu selon certaines des trois modalités signalées du transport (d'une part, en effet, ce qui est porté peut être mû par accident parce qu'il est dans ou sur quelque chose qui est mû, [20] d'autre part le porteur porte soit en étant tiré, soit en étant poussé, soit [244a] en étant l'objet d'une rotation, de sorte que le portage est commun aux trois autres sortes de mouvement). La rotation, par ailleurs, est composée de traction et de poussée, car il est nécessaire que ce qui produit la rotation tire et pousse ; en effet, d'une part il mène l'objet en rotation loin de lui, d'autre part vers lui. De sorte que si ce qui pousse et [5] ce qui tire se trouvent ensemble avec ce qui est poussé et ce qui est tiré, il est manifeste qu'il n'y a rien entre le mû et le moteur selon le lieu.

Mais cela est évident aussi d'après les définitions. En effet, la poussée est le mouvement qui part du pousseur lui-même ou de quelque chose d'autre pour aller vers quelque chose d'autre, la traction le mouvement qui part d'autre chose pour aller vers ce qui tire lui-même ou vers quelque chose d'autre, quand le mouvement de [10] ce qui tire est plus rapide que celui qui sépare les choses continues les unes des autres ; car c'est ainsi que l'autre est tirée en même temps. (Peut-être pourrait-on penser qu'il peut y avoir traction d'une autre façon ; en effet le bois attire le feu mais pas de cette manière ; mais cela ne fait aucune différence que ce qui tire, quand il tire, soit mû ou demeure immobile, car dans un cas il tire vers là où il est, dans l'autre vers là où il était.) Mais il est impossible [15] pour quelque chose de transmettre un mouvement soit de lui-même à autre chose soit d'autre

chose à lui-même [244b] sans contact, de sorte qu'il est manifeste qu'il n'y a rien entre le mû et le moteur selon le lieu.

Dans le cas de l'altération

Mais assurément il n'y en a pas non plus entre l'altéré et l'altérant. C'est évident par l'induction. Il se trouve, en effet, que dans tous les cas la dernière partie de l'altérant et [5] la première de l'altéré sont ensemble. < [5a] En effet, il est admis par nous que les choses altérées sont altérées en subissant ce qu'on appelle des qualités passives >. En effet, tout corps diffère d'un autre corps par les qualités sensibles, qu'ils les aient en nombre plus ou moins grand, ou qu'ils aient plus ou moins des [5d] mêmes. Mais assurément l'altéré est altéré par les qualités dont on a parlé. Ce sont en effet des affections de la qualité sous-jacente. Car nous disons qu'est altéré ce qui est échauffé, ou adouci, ou épaissi, ou séché, ou blanchi, en le soutenant de la même manière pour l'inanimé et pour l'animé, et dans les êtres animés aussi bien [10] pour leurs parties insensibles que pour les organes des sens eux-mêmes. Car d'une certaine manière les organes des sens eux aussi sont altérés. En effet, la sensation en acte est un mouvement qui a lieu par l'intermédiaire du corps, quand l'organe sensible subit quelque chose. Dans tous les cas où l'inanimé est altéré l'animé l'est aussi, mais dans tous les cas où c'est l'animé, ce n'est pas le cas pour l'inanimé selon toutes les mêmes manières, car il n'est pas altéré [15] du point de vue des organes sensoriels. Et il échappe à l'un qu'il est affecté, alors que [245a] cela n'échappe pas à l'autre. Mais rien n'empêche que cela échappe à l'animé lui aussi, quand l'altération ne concerne pas les organes sensoriels. Donc puisque l'altéré est altéré par les qualités sensibles, au moins dans tous ces cas il est manifeste que la dernière partie de l'altérant [5] et la première de l'altéré sont ensemble. En effet, l'air est en continuité avec celui-là, et le corps en continuité avec l'air. À son tour la couleur est en continuité avec la lumière, et la lumière avec la vue ; l'audition et l'olfaction arrivent de la même manière, car le moteur premier par rapport à ce qui est mû c'est l'air. Et il en est de même pour le goût, car la saveur est simultanément avec l'organe du goût. [10] Mais il en est aussi de même avec des choses inanimées et insensibles. De sorte qu'il n'y a rien entre l'altéré et l'altérant.

Dans le cas de l'augmentation et de la diminution

Il n'y en a pas non plus entre l'augmenté et l'augmentant. En effet, l'augmentant premier augmente en s'ajoutant, en sorte que la totalité devienne une. À son tour le diminuant diminue en enlevant une partie de celles du diminué. [15] Il est donc nécessaire que l'augmentant et le diminuant soient en continuité avec l'augmenté et le diminué, et qu'il n'y ait aucun intermédiaire entre les continus.

Il est donc manifeste qu'il n'y a rien au milieu entre le mû et le moteur prochain, c'est-à-dire le dernier par rapport au mû. [245b]

Chapitre 3

Toute altération a lieu par les qualités sensibles

Mais que tout altéré soit altéré par les qualités sensibles, et que l'altération se trouve seulement dans les réalités que l'on puisse dire pâtir par [5] soi par les qualités sensibles, il faut l'étudier à partir de ce qui suit. En effet, parmi les différentes possibilités, on pourrait supposer que c'est surtout dans les configurations, les formes, les états, et plus précisément dans leur acquisition et leur perte que se trouve l'altération. Or elle n'est dans aucune des deux.

L'acquisition et la perte de configurations et de formes ne sont pas des altérations

Car, d'un côté, ce qui est configuré et structuré, quand il a été [10] achevé, nous ne disons pas qu'il est ce dont il est fait, par exemple nous n'appelons pas la statue airain, la chandelle pyramidale cire ou le lit bois, mais c'est en nous servant d'un terme dérivé que nous disons de telle chose qu'elle est en airain, de telle autre qu'elle est en cire, de telle autre qu'elle est en bois. Mais, d'un autre côté, nous nommons ce qui a subi une altération, car nous disons que l'airain et la cire sont humides, chauds et durs ; [15] et non seulement parlons-nous ainsi, mais nous disons aussi que ce qui est humide et chaud est de l'airain, nommant la matière par un terme homonyme au moyen de l'affection. [246a] De sorte que, si, d'une part, concernant la configuration et la figure, on n'appelle pas la chose qui est venue à l'être dans laquelle se trouve la forme du nom de son composant, et si, d'autre part, on le fait pour les affections et les altérations, il est manifeste que les générations ne seront pas des altérations. De plus, il semblerait aussi absurde de parler ainsi : [5] un homme, une maison ou quelque autre des choses qui sont venues à l'être ont subi une altération. Mais peut-

être est-il nécessaire que chaque chose vienne à l'être quand quelque chose est altéré, par exemple quand la matière est épaissie ou raréfiée, chauffée ou refroidie, sans que cependant les choses qui viennent à l'être soient altérées, ni que leur génération soit une altération.

Les états ne sont pas des altérations

[10] Mais, d'un autre côté, les états, aussi bien ceux du corps que ceux de l'âme, ne sont pas non plus des altérations. En effet, parmi les états, les uns sont des vertus les autres des vices. Or ni la vertu ni le vice n'est une altération, mais la vertu est une forme d'achèvement (car c'est quand elle a acquis sa vertu que chaque chose est dite achevée – car c'est alors qu'on a le [15] naturel par excellence –, comme un cercle est achevé quand il est devenu complètement cercle, c'est-à-dire quand il est parfait), alors que le vice en est la corruption et l'abandon. Ainsi, tout comme nous ne disons pas que l'achèvement de la maison est une altération (car il serait absurde de dire que la couverture et la pose de tuiles sont une altération, ou qu'en étant couverte et recouverte de tuiles la maison est altérée et [20] non pas achevée), il en va de même pour les vertus [246b] et les vices, pour ceux qui les possèdent et ceux qui les acquièrent. Les unes sont des achèvements, les autres des abandons, de sorte que ce ne sont pas des altérations.

De plus, nous disons qu'absolument toutes les vertus sont dans la catégorie de la disposition relative.

En effet, celles du corps, comme la santé [5] et le bon état, nous les plaçons dans le mélange équilibré des éléments chauds et froids, soit les éléments internes les uns par rapport aux autres, soit par rapport au milieu environnant. Et de même pour la beauté, la force et les autres vertus et les autres vices, car chacun est ce qu'il est par le fait d'une disposition relative, et met qui les possède dans une bonne ou une mauvaise disposition par rapport à ses affections propres ; [10] sont propres les affections par lesquelles les choses sont naturellement engendrées ou détruites. Puisque donc les relatifs ne sont pas eux-mêmes des altérations, et qu'il n'y a pour eux aucune altération, aucune génération ni, en général, aucun changement, il est manifeste que ni les états ni leur perte et leur acquisition ne sont des altérations ; mais il est peut-être nécessaire qu'ils soient eux-mêmes engendrés et [15] détruits quand certaines choses subissent une altération, comme la forme et la figure, par exemple qu'il y ait altération dans les éléments chauds et froids, secs et humides, ou dans ce dans quoi ces états sont directement. Car chacun est dit un vice et une vertu à propos de ce par quoi leur possesseur subit naturellement

une altération. En effet, la vertu rend celui qui la possède impassible ou susceptible [20] de subir telle affection, alors que le vice le rend susceptible d'affections ou d'insensibilité contraires à celles de la vertu.

Et il en est de même [247a] pour les états de l'âme. Tous ceux-ci, en effet, existent par le fait d'être dans une disposition relative à quelque chose, et les vertus sont des achèvements alors que les vices sont des abandons. De plus, la vertu met dans une bonne disposition relativement à ses affections propres, alors que le vice met dans une mauvaise disposition. De sorte que ces affections non plus ne seront pas [5] des altérations, pas plus que leur abandon ou leur acquisition. Mais il est nécessaire qu'elles viennent à l'être quand la partie sensitive de l'âme est altérée. Or elle est altérée par les sensibles. En effet, la vertu éthique tout entière concerne les plaisirs et les peines corporels, lesquels se trouvent dans des actions, dans des souvenirs ou dans des attentes. [10] Certains, donc, se trouvent dans l'action du fait de la perception, de sorte que l'on est mû par un sensible déterminé, alors que les autres qui se trouvent dans le souvenir ou l'attente sont dérivés de la perception. Car on prend plaisir soit à se rappeler ce qu'on a éprouvé soit à attendre ce qui va être. De sorte qu'il est nécessaire que tout plaisir de ce genre soit produit par les sensibles. Or puisque [15] le vice et la vertu se produisent quand un plaisir ou une peine se produit (car les premiers concernent les seconds), et que les plaisirs et les peines sont des altérations de la partie sensitive de l'âme, il est manifeste que quand quelque chose est altéré, nécessairement du même coup, on abandonne ou on acquiert vice ou vertu. De sorte que leur génération s'accompagne d'altération, sans qu'eux-mêmes soient des altérations.

[247b] Par ailleurs, les états de la partie intellectuelle de l'âme ne sont pas non plus des altérations, et il n'y a pas non plus de génération de ces états. Car nous disons que ce qui possède éminemment la science appartient à la catégorie de la disposition relative. De plus, il est aussi manifeste qu'il n'y a pas de génération des états de la partie intellectuelle. En effet, aucun connaissant en puissance ne devient connaissant en acte parce qu'il a été mû lui-même, [5] mais par le fait que quelque chose d'autre se trouve lui appartenir. En effet, quand le particulier se présente, les universels sont connus d'une certaine manière au moyen du particulier. Et aussi il n'y a pas de génération de leur usage et de leur activité, à moins que l'on ne pense qu'il y ait une génération de la saisie par la vue et du toucher, car l'utilisation et l'acte de ces états leur sont semblables. Et [10] l'acquisition originaire de la science n'est pas une génération ni non plus une altération ; en effet nous disons que savoir et être prudent se font par le fait pour la pensée d'être arrivée à un état de repos et d'arrêt, et ce n'est pas une

génération qui mène à l'état de repos, car d'une manière générale il n'y a de génération d'aucun changement, comme on l'a dit auparavant. De plus, comme quand quelqu'un est passé du sommeil, de l'ivresse ou de la maladie à l'état contraire, nous ne [15] disons pas qu'il est de nouveau devenu savant (quoiqu'il ait été antérieurement incapable de se servir de sa science), de même ne disons-nous pas non plus quand quelqu'un acquiert cet état pour la première fois qu'il est devenu savant. Car c'est par le fait que l'âme atteigne le calme en abandonnant son trouble naturel que l'on devient prudent et savant. C'est pourquoi aussi les enfants ne sont pas capables d'apprendre ni de distinguer par les sensations [248a] comme le font les gens plus âgés ; car chez les enfants le trouble et le mouvement sont importants. Mais le sujet s'apaise et cesse d'être troublé dans certains cas du fait de la nature, dans d'autres cas du fait d'autres choses, mais dans ces deux cas quand certaines choses sont altérées dans le corps, comme [5] en ce qui concerne l'usage et l'activité, quand on sort de l'ivresse et qu'on se réveille. Il est donc manifeste à partir de ce qui a été dit qu'être altéré et l'altération arrivent dans les sensibles et dans la partie sensitive de l'âme, et en rien d'autre si ce n'est par accident.

Chapitre 4

Comparaison des mouvements

[10] Mais on pourrait se demander si tout mouvement est comparable ou non avec tout autre. Si, de fait, tout mouvement est comparable, et que ce qui est mû d'autant en un temps égal a même vitesse, il y aura une circonférence égale à une droite, et donc aussi une circonférence plus grande et une plus petite qu'une droite. De plus, une altération sera égale à un transport quand telle chose a été altérée et telle autre [15] transportée dans un temps égal. Il y aura donc une affection égale à une longueur. Mais c'est impossible. Mais alors, serait-ce qu'on a une vitesse égale lorsqu'on a un mouvement égal en un temps égal, mais qu'une affection ne peut être égale à une longueur, de sorte qu'une altération ne peut être égale ou inférieure à un transport, de sorte que tout mouvement n'est pas comparable à tout autre ?

Ce qui est comparable et ce qui ne l'est pas

Mais, concernant le cercle et la ligne droite, comment conclura-t-on ? Il est en effet absurde qu'il ne soit pas possible [20] que telle chose soit mue en cercle de la même manière que telle autre en ligne droite, et que, immédiatement, il soit nécessaire que l'une soit plus rapide et l'autre plus lente, comme des gens qui descendent et d'autres qui montent. D'ailleurs il n'y a aucune différence pour le raisonnement si on dit qu'il y a une nécessité immédiate à ce que l'une soit mue plus vite ou plus lentement. En effet, la courbe sera plus grande ou plus petite que [25] la ligne droite, de sorte qu'elle peut aussi être égale. Car si dans le temps A [248b] l'un a traversé B et l'autre Γ , B pourrait être plus grand que Γ , car c'est ainsi que l'on a défini « plus rapide ». Si, donc, quelque chose traverse une même distance en moins de

temps, il est aussi plus rapide ; de sorte qu'il y aura une partie du temps A dans laquelle B parcourra une partie du cercle égale à la ligne droite Γ que Γ parcourt dans tout le temps A. Or s'ils [5] sont comparables, il s'ensuit ce qu'on vient de dire, à savoir qu'une ligne droite sera égale à une courbe. Mais elles ne sont pas comparables ; les mouvements ne le sont donc pas non plus, et les choses qui ne sont pas synonymes sont toutes incomparables. Par exemple pourquoi ne sont pas comparables selon le degré d'acuité le stylet, le vin, la nète¹ ? parce que ce sont des homonymes ils ne sont pas comparables ; par contre la nète est comparable à la paranète, [10] parce que l'aigu signifie la même chose pour les deux. Est-ce donc que, ici et là, « vite » ne signifie pas la même chose, et beaucoup moins encore dans le cas d'une altération et d'un transport ?

Ou bien n'est-ce pas que, en premier lieu, il n'est pas vrai, que si des choses ne sont pas homonymes elles sont comparables ? Car « beaucoup » signifie la même chose pour l'eau et pour l'air, et ceux-ci ne sont pas comparables. Et s'il ne signifie pas la même chose, assurément [15] « double » signifie la même chose (car c'est le rapport de deux à un), et eau et air ne sont pas comparables. Ou bien le même raisonnement vaut-il dans ces cas-là aussi ? Car « beaucoup » aussi est homonyme. Mais pour certaines choses, même leurs définitions sont homonymes, par exemple si l'on dit que « beaucoup » c'est « telle quantité et plus », le « telle quantité » est différent dans différents cas. L'égal lui aussi est homonyme, et l'un lui aussi, si cela se trouve, est immédiatement homonyme. [20] Mais s'il en est ainsi, deux l'est aussi ; en effet, pour quelle raison les uns seraient-ils comparables et les autres non, s'il est vrai que leur nature est une ?

Ou bien est-ce parce qu'ils sont dans des réceptacles premiers différents ? Ainsi, le cheval et le chien sont comparables quand on se demande lequel est le plus blanc (car ce en quoi la blancheur réside à titre premier, c'est la même chose, à savoir la surface), et il en est de même pour la grandeur. Mais de l'eau et une voix ne sont pas comparables selon ce qui est plus blanc, car elles sont dans des réceptacles différents. [25] Ou bien n'est-il pas évident qu'ainsi, certes, il sera possible de faire toutes choses une, mais de dire que chacune [249a] est dans un réceptacle différent, et il sera possible que égal, doux, blanc soient la même chose, mais différents dans des réceptacles différents ? De plus, n'est pas réceptacle la première chose venue, mais il y a un réceptacle premier pour chaque chose.

Mais alors est-ce que les choses comparables doivent non seulement ne pas être homonymes, mais aussi ne pas avoir de différence, [5] ni elles-mêmes ni leurs réceptacles ? Je veux dire, par exemple, que la couleur est susceptible de division, et que les choses ne sont donc pas comparables de ce point de vue (à savoir selon ce qui est plus coloré,

non pas selon telle couleur, mais en tant que couleur), mais elles le sont selon la blancheur. De même pour le mouvement, est de la même vitesse celui qui se fait d'une quantité égale dans un temps égal. Donc, si en un certain temps une partie d'une certaine grandeur [10] a été altérée et une autre transportée, alors cette altération sera égale au et de même vitesse que le transport ? Mais c'est absurde. La raison en est que le mouvement a des espèces, de sorte que si des choses transportées sur une distance égale en des temps égaux ont même vitesse, alors la droite et la circonférence seront égales. Quelle en est donc la cause, est-ce que le transport est un genre ou que la ligne est un genre [15] (car le temps est toujours indivisible selon l'espèce) ? ou bien est-ce que ces deux choses se divisent ensemble en espèces ? En effet, le transport lui aussi a des espèces si ce sur quoi il est mû a des espèces, mais parfois la différence se fait aussi par le moyen, par exemple si c'est par des pieds il y a marche, par des ailes, vol. Ou bien n'est-ce pas le cas, mais est-ce par la forme de la trajectoire que le transport est différent ? De sorte que les choses mues sur la même grandeur durant un temps égal ont même vitesse, [20] et « le même » c'est à la fois ce qui est indifférencié par l'espèce et indifférencié par le mouvement. De sorte que c'est cela qu'il faut examiner : qu'est-ce qu'une différence de mouvement ? Et ce raisonnement indique que le genre n'est pas une chose une, mais qu'à côté de lui s'en cachent beaucoup d'autres, et que parmi les homonymes certains s'écartent beaucoup les uns des autres, alors que d'autres ont une certaine ressemblance, et que d'autres sont voisins soit par le genre soit [25] par analogie, c'est pourquoi on ne les considère pas comme des homonymes alors qu'ils en sont. Quand donc l'espèce est-elle autre, est-ce quand la même chose est dans un réceptacle différent, ou quand une chose autre est dans un réceptacle autre ? Et quelle est la frontière ? Ou bien par quoi jugeons-nous que le blanc et le doux sont la même chose ou des choses différentes, est-ce parce qu'ils se manifestent comme différents dans des réceptacles autres, ou parce qu'ils ne sont absolument pas les mêmes ?

La comparaison des altérations

Maintenant, en ce qui concerne l'altération, comment l'une sera-t-elle de même vitesse [30] qu'une autre ? Ainsi, si recouvrer la santé c'est subir une altération, l'un peut guérir vite, l'autre lentement, et certains ensemble, [249b] de sorte qu'il y aura altération de même vitesse, car les choses ont été altérées dans un temps égal. Mais qu'est-ce qui a été altéré ? Car dans ce cas nous ne parlons pas d'« égal », mais comme on parle d'égalité dans le domaine de la quantité, ici on

parle d'identité. Mais posons qu'a la même vitesse ce qui change de même dans un temps égal. [5] Est-ce que donc il faut comparer ce en quoi se trouve l'affection ou l'affection elle-même ? Ainsi, dans le cas considéré, c'est parce que la santé est la même, qu'il est possible d'admettre que dans les deux cas elle n'est présente ni plus ni moins, mais de la même manière. Mais si les affections sont différentes, par exemple si subissent une altération ce qui devient blanc et ce qui recouvre la santé, il n'y a rien, en ce qui les concerne, qui soit la même chose, ni égal, ni semblable, en tant que ces affections [10] produisent actuellement des espèces d'altération ; et il n'y a pas une seule espèce d'altération, comme il n'y en a pas non plus pour les transports. De sorte qu'il faut saisir combien il y a d'espèces d'altération et combien d'espèces de transport. Si, donc, les mus diffèrent spécifiquement – ceux dont les mouvements sont par soi et non par accident –, les mouvements eux aussi différeront spécifiquement ; et si les premiers diffèrent génériquement, les mouvements différeront génériquement, et si c'est numériquement ils différeront numériquement. Mais est-ce [15] qu'il faut considérer l'affection, si elle est la même ou semblable, pour savoir si les altérations sont de même vitesse, ou faut-il considérer l'objet altéré, par exemple pour savoir si telle quantité de l'un et telle quantité de l'autre ont blanchi ? Ou faut-il considérer les deux, l'altération étant d'une part la même ou différente selon l'affection – si elle est la même ou différente –, et d'autre part égale ou inégale selon que l'objet est égal ou inégal ?

Comparaison des générations et des corruptions

[20] Et il faut mener le même examen concernant la génération et la corruption. Comment la génération est-elle de même vitesse ? C'est si la même chose indivisible, par exemple un homme, mais pas un animal, est engendrée dans un temps égal. Mais la génération sera plus rapide si dans un temps égal ce qui est engendré est autre (car nous n'avons pas une paire de termes déterminée dans laquelle l'altérité s'exprime comme la dissimilitude), ou, si la substance est un nombre, la génération est plus ou moins rapide si un nombre plus ou moins grand de même espèce <est engendré en un temps égal>. Mais il n'y a pas de terme [25] commun ni de terme pour chaque substance, correspondant à ce qu'est « plus » pour une affection ou « plus que » pour une propriété dominante, et à ce qu'est « plus grand » pour la quantité.

Chapitre 5

Les rapports proportionnels entre la force, la masse, la distance et le temps

Mais puisque le moteur meut toujours quelque chose, en quelque chose et jusqu'à quelque chose (par « en quelque chose » je veux dire que c'est dans un temps, et par « jusqu'à quelque chose » que c'est une longueur d'une certaine quantité, car toujours le moteur à la fois meut et a mû, [30] de sorte qu'il y aura une certaine quantité qui a été traversée, et en une certaine quantité de temps), si donc A est le moteur, B le mû, la quantité de la longueur qui a été parcourue [250a] Γ , et ce dans quoi il est mû c'est le temps Δ , alors dans un temps égal la puissance égale à A mouvra la moitié de B sur le double de Γ , et la mouvra sur Γ en la moitié de Δ . Car de cette manière il y aura proportionnalité. Et si la même puissance meut la même chose pendant tel [5] temps sur une longueur donnée, et sur la moitié de la longueur dans la moitié du temps, la moitié de la force mouvra la moitié de la chose sur une distance égale dans un temps égal. Par exemple soit E la moitié de la puissance de A et Z la moitié de B. La force est dans une relation similaire, et plus précisément proportionnelle, par rapport au poids, de sorte qu'il y aura un mouvement sur une distance égale dans un temps égal.

Mais si [10] E meut Z sur la distance Γ dans le temps Δ , il est nécessaire que dans un temps égal E meuve le double de Z sur la moitié de Γ . Mais, si A meut B sur la distance Γ dans le temps Δ , la moitié de A, à savoir E, ne mouvra pas B dans le temps Δ , ni en aucune partie de Δ sur une partie de la distance Γ qui soit avec [15] l'ensemble de Γ dans la même proportion que A avec E. Car, d'une manière générale, si cela se trouve, E ne mouvra pas B du tout, car si la force entière meut le mobile sur une telle distance, la moitié de cette force ne le mouvra pas sur une distance donnée en n'importe quel intervalle de temps. Car autrement un seul individu pourrait

mouvoir un navire, s'il est vrai que la force des haleurs et la distance sur laquelle tous l'ont mû pouvaient être divisées par leur nombre. C'est pourquoi [20] le raisonnement de Zénon n'est pas vrai qui dit qu'une partie quelconque du mil fait du bruit¹. Car rien n'empêche qu'elle ne meuve en aucun temps l'air que la totalité du médimne² a mis en mouvement en tombant. Une partie de cette totalité ne met même pas en mouvement la partie de l'air qu'aurait mise en mouvement cette partie si elle existait par elle-même ; en effet elle n'est rien, sinon en puissance dans la [25] totalité. Mais s'il y a deux moteurs, et que chacun meuve chacun des mus sur une distance donnée en un temps donné, alors les puissances composées mouvront le composé sur une longueur égale pendant un temps égal. Il y a en effet proportionnalité.

En va-t-il de même pour l'altération et l'augmentation ? En effet, il y a quelque chose qui fait augmenter, quelque chose qui est augmenté : en [30] un certain temps sur une certaine distance l'un fait augmenter, l'autre est augmenté. Et il en va de même de ce qui altère et de ce qui est altéré : quelque chose a été altéré selon une certaine quantité [250b] en plus ou en moins et en une certaine quantité de temps ; en un temps double l'altération sera double, et une altération double a lieu en un temps double ; la moitié est altérée en la moitié du temps (ou en la moitié du temps il s'altère la moitié) ; en un temps égal l'altération sera double. Mais si ce qui altère ou fait augmenter altère ou fait augmenter de telle quantité en tel temps, [5] il n'est pas nécessaire que la moitié le fasse en la moitié du temps, ni qu'en la moitié du temps on ait la moitié du changement, et il se peut que rien ne soit altéré ni augmenté, comme c'est le cas pour les poids.

LIVRE VIII

Chapitre 1

Le problème général de l'éternité du mouvement

Est-ce que le mouvement a été engendré à un moment donné, alors qu'il n'était pas auparavant, et, inversement, est-il détruit de telle manière que rien ne soit mû, ou bien est-ce qu'il n'a pas été engendré et n'est pas détruit, mais a toujours été et sera toujours, et est-ce que cela, immortel et sans trêve, appartient aux étants, étant comme une sorte de vie pour toutes les choses constituées [15] par nature ?

Opinions des devanciers

Que le mouvement existe, tous ceux qui traitent d'une manière ou d'une autre de la nature le disent, parce qu'ils font tous des cosmogonies, c'est-à-dire que chez eux l'étude porte sur la génération et la corruption, lesquelles ne peuvent exister si le mouvement n'existe pas. Mais, d'un côté, tous ceux qui disent qu'il y a des mondes en nombre infini, et que parmi les mondes les uns naissent, les autres [20] disparaissent, soutiennent qu'il existe toujours du mouvement (car il est nécessaire que leurs générations et leurs corruptions s'accompagnent de mouvement). D'un autre côté, ceux qui disent qu'il n'en existe qu'un, ou qu'il n'existe pas pour toujours, posent aussi à propos du mouvement des thèses correspondantes. De fait, s'il est possible qu'à un moment donné rien ne soit mû, il est nécessaire que cela se produise de l'une des deux manières suivantes : soit, comme le dit Anaxagore (en effet il dit [25] que toutes choses étant ensemble et au repos pendant un temps infini, l'Esprit a introduit le mouvement et a opéré la séparation), soit, comme le soutient Empédocle, il faut qu'il y ait tour à tour mouvement, puis de nouveau repos, mouvement chaque fois que l'amitié fait une unité à partir d'une pluralité ou la haine une pluralité à partir d'une unité, et repos dans les périodes de

temps intermédiaires. Il le dit ainsi :

Pour autant que l'un a appris à croître à partir du multiple,
Et qu'à l'inverse, par division croissante de l'un, on aboutit au multiple.
Dans cette mesure, ils sont en devenir et l'éternité stable n'est pas pour eux.
[251a] Mais dans la mesure où ces changements continus ne cessent jamais,
Dans cette mesure, ils sont sans cesse immobiles selon un cycle¹.

En effet, il faut supposer que « dans la mesure où ces changements » veut dire « ces changements d'un point vers l'autre ». [5] Il faut donc examiner ce qu'il en est de ces questions. Il y a donc lieu d'accomplir cette tâche, en effet, non seulement pour voir la vérité par rapport à l'étude de la nature, mais aussi par rapport à la recherche concernant le premier principe.

Arguments en faveur de l'éternité du mouvement : si le mouvement avait un commencement, il y aurait toujours un mouvement antérieur au premier mouvement

Commençons d'abord par ce qui a été défini par nous auparavant dans la *Physique*. Donc, nous disons que le mouvement c'est l'acte [10] du mobile en tant que mobile. Il est donc nécessaire qu'existent les choses qui ont la possibilité d'être mues selon chaque mouvement. Même si on laisse de côté la définition du mouvement, tout un chacun serait d'accord qu'il est nécessaire que soit mû ce qui a la possibilité d'être mû selon chaque mouvement, par exemple que soit altéré l'altérable, que soit transporté [15] ce qui est muable selon le lieu, de sorte qu'il faut d'abord qu'il existe un combustible avant d'être brûlé, et un agent de la combustion avant de brûler.

Il est donc nécessaire que ces choses elles aussi ou bien aient été engendrées à un moment donné alors qu'elles n'étaient pas, ou bien qu'elles soient éternelles. Dès lors, si chacun des mobiles a été engendré, il est nécessaire qu'avant le mouvement considéré un autre changement, et plus précisément un mouvement, ait eu lieu, selon lequel [20] a été engendré ce qui a la possibilité d'être mû ou de mouvoir. Si, par contre, des étants ont préexisté depuis toujours alors qu'il n'y avait pas de mouvement, cela paraît illogique à qui considère immédiatement les choses ; mais, en tout cas, il est nécessaire que cette absurdité se manifeste encore davantage à qui pousse la réflexion plus loin. Car si, certaines choses étant mobiles et d'autres motrices, il y avait tantôt d'une part un premier moteur, et d'autre part le [25] mû, et tantôt rien si ce n'est le repos, il serait nécessaire que la chose au repos ait changé antérieurement. Car il y aurait eu une certaine

cause à son repos, car la mise au repos est une privation de mouvement. De sorte qu'avant le premier changement il y aura un changement antérieur.

En effet, certaines choses meuvent d'une seule façon, les autres selon les mouvements contraires, par exemple le feu échauffe [30] mais ne refroidit pas, alors qu'on est d'avis que la science des contraires est une. Or, il semble que même dans le premier cas les choses se passent de manière semblable ; en effet, le froid échauffe quand il est écarté d'une certaine manière et s'éloigne, tout comme le savant se trompe de son plein gré quand il fait un usage à contresens de la [251b] science. En tout cas toutes les choses capables d'agir et de pâtre, en d'autres termes de mouvoir et, pour les autres, d'être mues, n'en sont pas complètement capables, à moins d'être dans tel ou tel état et d'être proches les unes des autres. De sorte que c'est quand elles sont proches que l'une meut et l'autre est mue, c'est-à-dire que c'est quand elles se trouvent dans l'état pour l'une d'être ce qui meut, [5] pour l'autre d'être ce qui est mû. Ainsi donc, s'il n'y a pas toujours eu mouvement, il est évident que c'est parce qu'elles n'étaient pas dans l'état où elles auraient été capables l'une d'être mue, l'autre de mouvoir, mais il fallait que l'une d'elles changeât. Il est en effet nécessaire que cela arrive dans le cas des relatifs – par exemple si ce qui alors qu'il n'est pas double devient maintenant double –, que, sinon les deux, au moins l'un change. Il y aura donc un changement [10] antérieur au premier.

Excursus : temps et mouvement sont également éternels

Outre cela, comment l'antérieur et le postérieur existeront-ils si le temps n'existe pas ? ou comment le temps existera-t-il si le mouvement n'existe pas ? En fait, si le temps est le nombre d'un mouvement ou une sorte de mouvement, puisqu'il y a toujours du temps, il est nécessaire que le mouvement lui aussi soit éternel. D'ailleurs à propos du temps, à part un seul, tous semblent avoir pensé [15] de la même manière ; ils disent en effet qu'il est inengendré. Et c'est pour cela que Démocrite montre qu'il est impossible que tout ait été engendré, car le temps, dit-il, est inengendré. Platon seul le fait naître. En effet, il dit qu'il a été engendré en même temps que le ciel, et que le ciel a été engendré. Si donc il est impossible que le temps existe [20] et soit pensé sans le « maintenant », et que le « maintenant » est une sorte de médiété puisqu'il renferme ensemble un début et une fin – le début du temps futur, la fin du temps passé –, il est nécessaire que le temps

existe toujours. En effet, l'extrémité du dernier temps saisi sera dans l'un des « maintenant » (car il est impossible de prendre quelque chose dans le temps [25] sinon le « maintenant »), de sorte que, puisque le « maintenant » est à la fois commencement et fin, il est nécessaire qu'il y ait toujours du temps de part et d'autre de lui. Mais s'il y a du temps, il est manifestement nécessaire qu'il y ait aussi du mouvement, puisque le temps est une certaine affection du mouvement.

Si le mouvement finit il y a toujours un mouvement postérieur au dernier mouvement

Le même raisonnement s'applique aussi au fait que le mouvement soit indestructible. En effet, comme dans le cas de la génération du mouvement [30] cela entraîne qu'il y a un certain changement antérieur au premier, de même dans ce cas il y en aura un postérieur au dernier. En effet, quelque chose ne cesse pas en même temps d'être mû et d'être mobile (par exemple d'être brûlé et d'être combustible, car il est possible d'être combustible sans être en train de brûler), et une chose ne cesse pas non plus à la fois [252a] de mouvoir et d'être motrice. Et ce qui est capable de détruire, donc, aura besoin d'être détruit quand il y aura eu destruction ; et ce qui est capable de le détruire devra à son tour être détruit ultérieurement, car la destruction elle aussi est une sorte de changement. Si, donc, ce sont là choses impossibles, il est évident que le mouvement est éternel, et non pas qu'il existe à un moment et n'existe pas à un autre moment, [5] car parler ainsi ressemble plutôt à une fiction.

Critique des anciens philosophes

Mais il en est de même pour le fait de soutenir que les choses sont naturellement ainsi et qu'il faut considérer ceci comme un principe, ce qui est précisément, à ce qu'il semble, ce qu'aurait dit Empédocle, à savoir que la domination et la mise en mouvement à tour de rôle par l'amitié et la haine appartiennent nécessairement aux choses, et qu'il y a repos pendant le temps intermédiaire. [10] Et sans doute ceux aussi qui établissent un principe unique, comme Anaxagore, diraient la même chose. Or assurément il n'y a rien de désordonné parmi les choses naturelles et conformes à la nature, car la nature est pour toutes une cause d'ordre. Or l'infini n'a aucune proportion avec l'infini, et tout ordre est proportion. Être en repos pendant un temps infini,

ensuite avoir été mû [15] à un certain moment, et que cela ne fasse aucune différence que ce soit maintenant plutôt qu'auparavant, et cela, en plus, sans aucun ordre, ce n'est plus là un ouvrage de la nature. En effet, ce qui est par nature soit est simplement dans tel état, et non pas tantôt de telle manière et tantôt d'une autre (par exemple le feu est naturellement transporté vers le haut, et non pas tantôt oui tantôt non), soit n'est pas simple et comporte une proportion. C'est pourquoi il est meilleur de dire comme [20] Empédocle, et quiconque d'autre a soutenu la même thèse que lui, que le tout est alternativement au repos et de nouveau en mouvement. Car un tout de ce genre a déjà un certain ordre. Mais là aussi celui qui soutient cela ne doit pas seulement l'affirmer, mais aussi en dire la cause, c'est-à-dire qu'il ne faut ni le poser, ni estimer que c'est un axiome qui n'est pas rationnellement établi, mais recourir à une [25] induction ou à une démonstration. En effet, ces principes présumés ne sont pas causes de cette alternance, laquelle n'est pas non plus l'essence de l'amitié et de la haine, mais l'essence de l'une c'est de rassembler, celle de l'autre de séparer. Mais si l'on définit plus précisément ces principes comme agissant alternativement, il faut donner des cas à propos desquels il en est ainsi, comme le fait qu'il y a quelque chose qui rassemble les hommes, l'amitié, et que les ennemis se fuient [30] mutuellement ; on suppose, en effet, que cela se passe aussi dans la totalité, puisqu'on voit qu'il en est ainsi dans certains cas. Mais il est aussi besoin d'une raison pour laquelle les périodes de temps sont égales.

Mais, d'une manière générale, penser que c'est un principe suffisant que quelque chose soit toujours d'une certaine manière ou devienne toujours, ce n'est pas faire une supposition correcte : c'est ce à quoi Démocrite ramène les causes [35] concernant la nature, en disant que les choses se sont aussi produites de la même manière auparavant. Mais il n'estime [252b] pas nécessaire de chercher un principe du « toujours » : quand il parle de certains cas, il a raison, mais dire que cela s'applique à tout, ce n'est pas juste. En effet, le triangle a toujours ses angles égaux à deux droits, mais il y a néanmoins une autre cause à cette éternité ; alors que des principes il n'y a pas d'autre cause au fait qu'ils [5] sont éternels.

Que donc il n'y a eu et qu'il n'y aura aucun temps dans lequel il n'y a pas eu ou il n'y aura pas de mouvement, considérons que ce qui a été dit suffit à le montrer.

Chapitre 2

Trois objections à l'éternité du mouvement

Les thèses contraires à ces positions ne sont pas difficiles à renverser. C'est principalement en partant des considérations suivantes qu'on pourrait être d'avis qu'il peut y avoir du mouvement à un moment donné alors qu'il n'existait pas du tout auparavant.

D'abord parce que aucun changement n'est [10] éternel. En effet, tout changement se fait naturellement de quelque chose vers quelque chose, de sorte qu'il est nécessaire que de tout changement les limites soient les contraires entre lesquels il advient, et que rien n'est mû indéfiniment.

De plus, nous voyons qu'une chose est capable d'être mue sans être mue ni avoir en elle-même aucun mouvement, par exemple dans le cas des choses inanimées, qui sont mues à un certain moment, et dont ni une partie quelconque [15] ni la totalité ne sont mues mais sont au repos. Or, il conviendrait qu'elles soient mues soit toujours soit jamais, si le mouvement n'est pas engendré alors qu'il n'existait pas auparavant.

Mais cela est manifeste au plus haut point chez les êtres animés. En effet, alors qu'en nous il n'y a parfois aucun mouvement, mais que nous sommes au repos, nous nous mettons pourtant parfois en mouvement, et il naît en nous [20] à partir de nous-mêmes un début de mouvement, alors même que rien d'extérieur ne nous a mis en mouvement. Nous voyons en effet qu'il n'en va pas de même dans le cas des choses inanimées, mais que toujours quelque chose d'autre, parmi les choses extérieures, les meut, alors que nous disons que l'animal se meut lui-même. De sorte que, en supposant qu'à un moment le repos de l'animal soit complet, un mouvement pourrait naître dans quelque chose d'immobile, de ce quelque chose lui-même et non du fait de quelque chose d'extérieur. Mais s'il [25] est possible que cela se produise dans un vivant, qu'est-ce qui empêche que la

même chose arrive aussi au tout ? En effet, si cela se produit dans un petit univers, cela se produit aussi dans un grand ; et si cela se produit dans l'univers, cela pourrait se produire même dans l'infini, s'il est possible que l'infini puisse être mû et être en repos dans sa totalité.

Réponse aux objections

De fait, parmi ces thèses contraires, la première qu'on a dite, celle selon laquelle le mouvement vers les opposés n'est pas toujours le même et [30] numériquement un, est juste. Cela, en effet, est peut-être nécessaire, s'il est vrai qu'il est possible que le mouvement d'une seule et même chose ne soit pas toujours un et le même. Je veux dire par exemple est-ce qu'une corde unique produit un seul et même son, ou chaque fois un autre, alors que la corde est dans le même état et mue de la [35] même manière ? Néanmoins, dans un cas comme dans l'autre, rien n'empêche [253a] qu'il existe un certain mouvement qui soit le même et éternel par le fait qu'il est continu. Cela deviendra plus manifeste à partir de considérations ultérieures.

Par ailleurs, que se meuve quelque chose qui n'était pas mû n'a rien d'absurde, si tantôt il y a tantôt il n'y a pas quelque chose qui le meut de l'extérieur. Cependant, il faut rechercher comment cela pourrait être, je veux dire comment la même chose sous l'action [5] d'une même chose qui meut, tantôt est mue tantôt ne l'est pas. Celui qui dit cela ne pose rien d'autre que la difficulté suivante : pourquoi parmi les étants certains ne sont-ils pas toujours au repos et d'autres toujours en mouvement ?

Mais c'est surtout le troisième argument qui pourrait sembler difficile, à savoir ce qui arrive chez les êtres animés, parce que, à ce qu'on croit, le mouvement y naît alors qu'il n'y existait pas auparavant. [10] En effet, ils sont d'abord au repos, après cela ils marchent, sans rien d'extérieur, semble-t-il, pour les mettre en mouvement. Mais cela est faux. Car nous voyons que dans l'animal il y a toujours un de ses constituants naturels qui est en mouvement, et du mouvement de cela le vivant n'est pas lui-même la cause, mais sans doute ce qui l'entoure. Par ailleurs nous disons qu'il ne produit pas lui-même en lui-même tout mouvement, mais seulement le mouvement [15] local. Rien n'empêche donc, ou plutôt il est sans doute nécessaire que dans son corps naissent beaucoup de mouvements sous l'effet de ce qui l'entoure, et que certains de ces mouvements meuvent la pensée et le désir, lesquels meuvent alors l'animal dans sa totalité, comme il arrive dans les rêves ; en effet alors qu'il n'y a en eux aucun mouvement sensitif, [20] mais qu'il y a néanmoins en eux une sorte de mouvement, les animaux en arrivent à se réveiller. Mais cela aussi

deviendra manifeste à partir de considérations futures.

Chapitre 3

Trois hypothèses concernant le mouvement et le repos

Nous commencerons l'examen, précisément, par la difficulté déjà énoncée : pourquoi donc certains étants sont-ils parfois mus et parfois, inversement, au repos ? Il est, en fait, nécessaire soit que tout soit toujours en repos, soit que [25] tout soit toujours en mouvement, soit que certaines choses soient en mouvement alors que d'autres sont en repos – et dans ce dernier cas, ou bien celles qui sont mues sont toujours en mouvement et celles qui sont en repos toujours au repos, ou bien tout peut par nature être en mouvement et au repos de la même manière, et il y a encore une troisième possibilité qui reste ; il est possible, en effet, que certains étants soient toujours immobiles, que certains toujours mus, et que d'autres [30] passent d'un état à l'autre. Voilà précisément ce qu'il nous faut soutenir, car là se trouve la solution de toutes les difficultés, et c'est pour nous le but de cette étude.

Réfutation de l'hypothèse du repos universel

Donc, prétendre que tout est au repos, et chercher une raison à cela en laissant de côté la sensation, c'est en quelque sorte de la faiblesse d'esprit, et c'est contester non pas une partie < de la physique > ¹ mais en quelque sorte sa totalité, [35] et même ce ne serait pas seulement aller contre le physicien, mais pour ainsi dire contre toutes les sciences [253b] et toutes les opinions du fait que toutes ont recours au mouvement. De plus, en ce qui concerne les objections portées contre les principes, de même que dans les raisonnements mathématiques il n'y en a aucune qui vaille contre le mathématicien, de même en est-il aussi dans les autres domaines, et ainsi, ce qu'on vient [5] de considérer n'est pas une objection contre le physicien. En

effet, on prend comme hypothèse que la nature est principe de mouvement.

Réfutation de l'hypothèse du mouvement universel

D'un autre côté, on peut dire que la thèse selon laquelle tout se meut est pour ainsi dire fausse, mais va moins à l'encontre de la recherche <physique> que la thèse précédente. En effet, nous avons posé que dans les réalités naturelles la nature est principe du mouvement aussi bien que de repos, et, de même, que le mouvement est quelque chose de physique. Certains disent même [10] que se mouvoir n'est pas le fait de certains des étants et pas des autres, mais que tous le font toujours, mais que cela échappe à notre perception. Il n'est pas difficile de s'opposer à eux, bien qu'ils n'aient pas défini de quelle sorte de mouvement ils parlent, ou si c'est de toutes. En effet, il n'est pas possible de s'accroître ou de diminuer continûment, mais il y a aussi un moyen terme. Le raisonnement est [15] identique à celui qui concerne l'usure par les gouttes et la fracture des pierres par les plantes qui y poussent. En effet, il n'est pas vrai que, si le goutte à goutte a creusé ou enlevé telle quantité de pierre, il en aura auparavant enlevé la moitié en la moitié du temps. Mais comme pour le halage des navires, les gouttes aussi, si elles sont un certain nombre, produiront un mouvement d'une certaine grandeur, et une partie de ces gouttes ne produira dans aucun temps un mouvement de cette grandeur. Ce qui a été [20] enlevé se divise, certes, en plusieurs parties, mais aucune d'entre elles n'a été mue à part, mais elles le sont ensemble. Il est donc manifeste qu'il n'est pas nécessaire que toujours quelque chose soit retiré sous prétexte que la diminution diviserait indéfiniment, mais que la totalité se détache à un moment. Et il en est de même pour une altération de quelque sorte qu'elle soit. En effet, il n'est pas vrai que, si l'altéré est divisible indéfiniment, pour cette raison, [25] l'altération l'est aussi, mais souvent elle a lieu d'un seul coup, comme la congélation. De plus, quand on est tombé malade, il est nécessaire qu'il y ait un temps dans lequel on se rétablira, et le changement ne se produit pas dans une limite du temps ; il est nécessaire, par ailleurs, que le changement se fasse vers la santé et vers rien d'autre. De sorte que dire qu'il y a altération continûment c'est par trop contester [30] l'évidence ; l'altération, en effet, va vers le contraire. La pierre, par ailleurs, ne devient ni plus dure ni plus tendre. Quant au transport, il serait étonnant qu'on ne s'aperçoive pas si la pierre est transportée vers le bas ou reste sur la terre. De plus, la terre et chacun des autres éléments restent nécessairement dans leur lieu propre, et c'est par la force qu'ils [35] en sortent. Puisque donc

certaines choses sont dans leur lieu propre, [254a] il est nécessaire que tout ne soit pas mû selon le lieu.

À partir de ces considérations et d'autres du même genre, il est donc impossible d'accorder créance à la thèse selon laquelle tout est mû, ou à celle selon laquelle tout est au repos.

Examen des hypothèses qui allient mouvement et repos

Mais il n'est pas possible non plus que certaines choses soient toujours en repos, certaines toujours en mouvement, et aucune tantôt [5] en repos et tantôt en mouvement. Il faut dire que c'est impossible, de la même manière pour ce qui a été traité plus haut et pour ce cas-ci (car nous voyons que les changements dont on a parlé concernent les mêmes choses); et, outre cela, celui qui le conteste s'oppose à l'évidence. En effet, il n'existera ni augmentation ni le mouvement forcé si ce qui [10] était auparavant au repos ne peut pas être mû contre la nature. Un tel raisonnement supprime donc la génération et la corruption. Or tout le monde, ou à peu près, est d'avis qu'être mû c'est une certaine génération et une certaine destruction. Car ce vers quoi une chose change, elle vient à être cela ou en cela, et ce à partir de quoi elle change, elle cesse d'être cela ou en cela. De sorte qu'il est évident que parfois certaines choses sont mues, et d'autres [15] au repos.

Mais estimer que tout est tantôt au repos tantôt en mouvement, cela doit désormais être rattaché à des arguments anciens.

Mais il faut prendre un nouveau départ à partir des distinctions que nous venons de faire, le même que nous avons pris auparavant. En effet, soit tout est en repos, soit tout est en mouvement, soit certains étants sont en repos et certains en mouvement. Et si les uns sont en repos et les [20] autres en mouvement, il est nécessaire soit que tous soient tantôt au repos tantôt en mouvement, soit que certains d'entre eux soient toujours en repos et d'autres toujours en mouvement, et d'autres encore parfois en repos et parfois en mouvement.

Eh bien, qu'il ne soit pas possible que tout soit au repos, on l'a déjà dit auparavant, mais disons-le encore maintenant. En effet, même s'il en est en vérité ainsi [25] comme le disent certains, selon qui l'étant est infini et immobile, ce n'est pourtant pas, assurément, ce que la sensation manifeste, mais il apparaît au contraire que beaucoup d'étants sont mus. Si, donc, il existe une opinion fausse, ou purement et simplement une opinion, il existe aussi un mouvement, même si c'est une imagination, même si c'est une opinion qui est tantôt ceci

tantôt quelque chose d'autre. On est en effet d'avis que l'imagination et l'opinion sont des sortes de mouvements. [30] Mais examiner cela et chercher la raison de ce dont nous sommes en trop bonne position pour avoir à en rendre raison, c'est mal distinguer le meilleur du pire, le fiable et le non-fiable, ce qui est principe et ce qui n'est pas principe.

Mais il est de la même manière impossible que tout soit mû, ou que certaines choses soient toujours en mouvement et les autres toujours [35] au repos. En effet, contre toutes ces thèses une conviction unique suffit. Car [254b] nous voyons que certaines choses sont tantôt mues tantôt au repos ; de sorte qu'il est manifeste qu'il est aussi bien impossible que tout soit au repos et que tout soit mû de manière continue, ou que certaines choses soient toujours mues et les autres toujours en repos.

Il reste donc à étudier si toutes choses sont telles qu'elles peuvent être mues [5] et être en repos, ou si c'est seulement le cas pour certaines, alors que d'autres sont toujours en repos et d'autres toujours en mouvement. Voilà, en effet, ce qu'il nous faut montrer.

Chapitre 4

Tout ce qui est mû est mû par quelque chose d'autre Distinction des différentes manières d'être mû

En fait, parmi les choses qui meuvent et qui sont mues, les unes meuvent et sont mues par accident, les autres par elles-mêmes ; par accident, c'est par exemple toutes celles qui meuvent ou sont mues du fait qu'elles appartiennent à des choses qui meuvent ou sont mues [10] et celles qui meuvent ou sont mues en partie ; le sont par elles-mêmes toutes celles qui ne le sont pas du fait qu'elles appartiennent à ce qui meut ou à ce qui est mû, ni du fait qu'une partie d'elles-mêmes meut ou est mue. Par ailleurs, parmi les choses qui meuvent ou sont mues par elles-mêmes, les unes le font d'elles-mêmes, les autres du fait de quelque chose d'autre, et les unes le font par nature, les autres par force et contre nature. En effet, ce qui est soi-même mû de soi-même est mû [15] par nature, par exemple chaque animal (car l'animal se meut lui-même de lui-même), et de chacune de toutes les choses qui ont en elles-mêmes le principe de leur mouvement nous disons qu'elles sont mues par nature. C'est pourquoi l'animal dans sa totalité se meut lui-même par nature, bien qu'il soit possible que son corps soit mû et par nature et contre nature, car la différence est due à la sorte de mouvement [20] par laquelle le corps se trouve être mû et de la sorte d'élément dont il est constitué. Et parmi les choses qui sont mues du fait d'autre chose, les unes sont mues selon la nature, les autres contre nature, contre nature par exemple les réalités terreuses vers le haut et le feu vers le bas, de plus les parties des animaux sont souvent mues contre nature, à savoir à l'encontre de leurs positions et de leurs modes de mouvement. Et c'est [25] principalement dans le cas des choses mues contre nature qu'il est manifeste que le mû est mû par quelque chose, du fait qu'il est évident que, dans ce cas, il est mû par quelque chose d'autre. Après les choses mues contre nature, c'est, parmi celles qui sont mues par nature, celles qui se meuvent elles-

mêmes, comme les animaux, que c'est le plus manifeste. Car ce n'est pas de savoir si elles sont mues par quelque chose qui est obscur, mais comment il faut distinguer en elles le moteur et [30] le mû. Il semble, en effet, que comme dans les navires et dans les choses qui ne sont pas constituées par nature, il y a aussi chez les animaux distinction entre le moteur et le mû, et que c'est ainsi que le tout se meut lui-même.

Cas des choses mues par nature

Mais la difficulté principale c'est le reste de la division dont nous avons parlé en dernier. En effet, parmi les choses mues par autre chose, [35] nous avons posé que les unes sont mues contre nature : il reste à leur opposer les autres [255a] parce qu'elles sont mues par nature. Or ce sont celles-ci qui pourraient faire difficulté concernant la question de savoir par quoi elles sont mues, par exemple les choses légères et les choses lourdes. Ces choses, en effet, peuvent être mues par force vers des lieux opposés à leurs lieux naturels, alors que par nature elles le sont vers leurs lieux propres, le léger vers le haut, le lourd vers le bas. Mais sous l'action de [5] quoi, ce n'est plus du tout manifeste comme ça l'est quand elles sont mues contre nature. En effet, dire que ces choses se meuvent elles-mêmes d'elles-mêmes, c'est impossible. Cela, en effet, est quelque chose de vital, c'est-à-dire de propre aux êtres animés ; et elles devraient être capables de s'arrêter elles-mêmes (je veux dire, par exemple, que si l'on est soi-même la cause du fait que l'on marche, on l'est aussi du fait que l'on ne marche pas), de sorte que si le feu est transporté de lui-même vers le haut, il est [10] évident qu'il est aussi transporté de lui-même vers le bas. D'autre part, il est aussi irrationnel qu'elles soient mues d'un seul mouvement par elles-mêmes, s'il est vrai qu'elles se meuvent par elles-mêmes. De plus, comment est-il possible que quelque chose de continu et d'une nature homogène se meuve soi-même ? En effet, dans la mesure où ce n'est pas par contact qu'il est un et continu, il est impassible ; mais c'est dans la mesure où il est divisé que naturellement une partie agit et une autre subit. [15] Donc aucune de ces choses ne se meut elle-même (car elles sont d'une nature homogène), ni rien d'autre de continu, mais il est nécessaire qu'en chacune le moteur soit séparé du mû, comme nous le voyons dans le cas des êtres inanimés, quand un être animé les meut.

Mais il se trouve que ces choses aussi sont toujours mues par quelque chose ; cela deviendrait manifeste pour qui distinguerait [20] les causes de mouvement. Or il est aussi possible d'appliquer ce qui vient d'être dit aux moteurs. Certains d'entre eux, en effet, meuvent contre nature, par exemple le levier n'est pas par nature ce qui meut le

lourd, alors que les autres le font par nature, par exemple le chaud en acte est ce qui meut le chaud en puissance. Et il en est de même pour les autres cas de ce genre. Et de la même façon est mobile [25] par nature ce qui est en puissance d'une certaine qualité, d'une certaine quantité ou en un certain lieu, quand il possède un principe de ce genre en lui-même et pas par accident (en effet la même chose pourrait avoir une certaine qualité et une certaine quantité, mais l'une serait un accident de l'autre et ne lui appartiendrait pas par soi). Ainsi, le feu et la terre sont mus par quelque chose, d'une part par force quand c'est contre nature, d'autre part par nature [30] quand, étant en puissance, ils vont vers leurs actes propres.

Les mouvements selon les différents sens de « en puissance »

Mais le fait que « en puissance » se dise de plusieurs manières est la cause du fait que ce qui meut de telles choses n'est pas manifeste, par exemple le feu vers le haut et la terre vers le bas. Or sont savants en puissance de manière différente celui qui est en train d'apprendre et celui qui possède déjà la science mais n'est pas en train de l'exercer. D'autre part, ce qui est en puissance passe parfois à l'acte, toujours quand [35] ce qui agit et ce qui subit existent ensemble, [255b] par exemple ce qui apprend devient, à partir d'un étant en puissance, un autre étant en puissance (car celui qui possède la science sans être en train de se livrer à l'étude est d'une certaine manière savant en puissance, mais pas comme on l'est avant d'apprendre), et quand il en est ainsi, si rien ne l'empêche, il exerce son activité en se livrant à l'étude, autrement il serait dans l'état [5] contradictoire, c'est-à-dire dans l'ignorance. Et il en va de même pour les choses naturelles. En effet, le froid est chaud en puissance, et quand il change il est alors du feu, et il brûle si rien ne l'en empêche ni n'y fait obstacle. Il en va aussi de même à propos du lourd et du léger ; en effet le léger naît du lourd, par exemple l'air de l'eau (celle-ci, en effet, était [10] d'abord de l'air en puissance), et il est dès lors léger, et passera bien sûr immédiatement à l'acte, si rien ne l'en empêche. Or l'acte du léger c'est d'être en un lieu, à savoir en haut, mais il en est empêché quand il est dans un lieu contraire. Et il en va aussi de même pour la quantité et la qualité.

Cependant ce que nous cherchons c'est pourquoi donc les choses légères et les choses lourdes sont mues vers leurs lieux. [15] La cause en est qu'elles se dirigent naturellement vers un lieu, et telle est l'essence du léger et du lourd, déterminée l'une par une tendance à

aller vers le haut, l'autre par une tendance à aller vers le bas. Mais il y a plusieurs manières d'être léger et lourd en puissance, comme on l'a dit. En effet, quand il y a de l'eau, elle est assurément, d'une certaine manière, légère en puissance, et quand c'est devenu de l'air, il est possible qu'il soit encore léger en puissance, car il se peut [20] qu'il n'aille pas en haut parce qu'il en est empêché ; mais si l'on supprime l'empêchement, il passe à l'acte c'est-à-dire se porte toujours plus haut. De même aussi ce qui a une qualité en puissance change vers ce qui est en acte. En effet, qui a la science se livre à l'étude immédiatement, s'il n'en est pas empêché. Et ce qui a une quantité s'étend s'il n'en est pas empêché. Mais celui qui a mû l'obstacle qui empêchait le mouvement en un sens est celui qui [25] meut, mais en un sens ne l'est pas, par exemple celui qui enlève la colonne ou qui retire la pierre de sur l'outre qui est dans l'eau. Car il meut par accident, comme la balle qui rebondit n'est pas mue par le mur mais par le lanceur. Que dans ces conditions aucune de ces choses ne se meuve d'elle-même, c'est évident, [30] mais chacune possède un principe de mouvement, non pas pour mettre en mouvement ni pour agir, mais pour subir.

Ainsi, si toutes les choses mues sont mues soit par nature, soit par contre nature et par force, et si toutes celles qui le sont par force et contre nature le sont par le fait de quelque chose et de quelque chose d'autre qu'elles, et si, d'un autre côté, celles qui sont mues par nature sont mues par quelque chose, celles qui sont mues par elles-mêmes aussi bien que celles qui [35] ne sont pas mues par elles-mêmes, par exemple les choses légères et les choses lourdes [256a] (car elles sont mues soit par ce qui les a engendrées et les a faites légères ou lourdes, soit par ce qui les libère des obstacles et des empêchements), alors tout ce qui est mû sera mû par quelque chose.

Chapitre 5

Nécessité d'un moteur premier qui n'est pas mû par quelque chose d'autre

Premier argument

Mais cela se dit en deux sens. En effet, soit le moteur ne l'est pas par lui-même mais c'est par [5] autre chose qui meut le moteur, soit il l'est par lui-même, et cela soit tout de suite après le dernier terme, soit avec plusieurs intermédiaires, par exemple le bâton meut la pierre et est mû par la main mue par l'homme, et celui-ci n'est plus un moteur mû par quelque chose d'autre. Nous disons donc que tous les deux meuvent, et le dernier et le premier des [10] moteurs, mais plutôt le premier. Celui-ci, en effet, meut le dernier, lequel ne meut pas le premier, et sans le premier le dernier ne mouvra pas, alors que celui-là le fera sans celui-ci, par exemple le bâton ne mouvra pas s'il n'est pas mû par l'homme.

Ainsi, s'il est nécessaire que tout ce qui est mû soit mû par quelque chose, et qu'il soit mû soit par quelque chose qui est mû par [15] quelque chose d'autre, soit qui ne l'est pas, même si c'est par quelque chose qui est mû par quelque chose d'autre, il est nécessaire qu'il y ait un moteur premier qui ne soit pas mû par quelque chose d'autre ; mais si le moteur premier est tel, il n'est pas nécessaire qu'il y en ait un autre (en effet il est impossible que les moteurs eux-mêmes mus par quelque chose d'autre soient en nombre infini, car dans les suites infinies il n'y a rien qui soit premier). Si donc tout mû est mû par quelque chose, [20] et que le premier moteur est mû, mais pas par quelque chose d'autre, il est nécessaire qu'il soit mû par lui-même.

Deuxième argument

De plus, ce même raisonnement peut s'exposer ainsi. Tout moteur

meut quelque chose, et à l'aide de quelque chose. En effet, le moteur meut soit à l'aide de lui-même, soit à l'aide de quelque chose d'autre, par exemple un homme meut quelque chose lui-même ou à l'aide d'un bâton, et le vent renverse quelque chose lui-même ou c'est [25] la pierre qu'il a poussée qui le fait. Mais il est impossible que ce à l'aide de quoi quelque chose meut meuve sans quelque chose qui se meut soi-même à l'aide de soi-même. Mais s'il se meut à l'aide de lui-même, il n'est pas nécessaire qu'il y ait quelque chose d'autre à l'aide de quoi il meuve ; et s'il y a quelque chose d'autre à l'aide de quoi il meuve, il y a quelque chose qui mouvra non à l'aide de quelque chose d'autre mais à l'aide de lui-même, ou on ira indéfiniment. Si donc quelque chose meut en étant mû, il est nécessaire de s'arrêter et de ne pas aller indéfiniment. [30] Car si le bâton meut du fait qu'il est mû par la main, la main meut le bâton ; mais s'il y a aussi quelque chose d'autre qui meut par la main, ce qui la meut sera aussi quelque chose d'autre. Ainsi, quand quelque chose de différent chaque fois meut à l'aide de quelque chose, il est nécessaire qu'il existe antérieurement un moteur se mouvant lui-même à l'aide de lui-même. Si donc celui-ci est mû, mais que ce qui le meut ne soit pas quelque chose d'autre, il est nécessaire qu'il [256b] se meuve lui-même. De sorte que, selon ce raisonnement lui aussi, soit ce qui est mû est directement mû par ce qui se meut soi-même, soit on en arrive à un moment à une chose de ce genre.

Troisième argument

a) le moteur premier n'est pas mû par accident

Outre ce qui vient d'être dit, celui qui considère la question ainsi arrivera au même point. En effet, si tout mû est mû par un moteur mû, [5] soit cela appartient aux choses par accident (de sorte que le mû meut mais pas du fait qu'il est lui-même mû), soit ce n'est pas le cas et cela leur appartient par soi. D'abord, donc, si c'est par accident, il n'est pas nécessaire que le moteur soit mû. Mais s'il en est ainsi, il est évident qu'il est possible qu'à un certain moment aucun des étants ne soit mû. Car ce qui est [10] accidentel n'est pas nécessaire, mais il lui est possible de ne pas être. Si donc nous posons l'existence du possible, rien d'impossible ne s'ensuivra, mais peut-être quelque chose de faux. Mais qu'il n'y ait pas de mouvement c'est impossible ; on a en effet montré auparavant qu'il est nécessaire qu'il y ait toujours du mouvement.

Et cela a été conclu avec raison. En effet, il est nécessaire qu'il y ait trois choses dans le mouvement : le [15] mû, le moteur et ce à l'aide de quoi il meut. En ce qui concerne le mû, il est donc nécessaire qu'il soit mû, mais il n'est pas nécessaire qu'il meuve ; quant à ce à l'aide de

quoi le moteur meut, il est nécessaire à la fois qu'il meuve et qu'il soit mû (en effet il change conjointement avec et selon la même modalité que le mû, cela est évident dans le cas des choses qui meuvent selon le lieu, car il est nécessaire qu'elles se touchent jusqu'à un certain point). [20] Mais le moteur, quand il est tel qu'il n'est pas quelque chose à l'aide de quoi le mouvement a lieu, il n'est pas mû. Or puisque nous voyons le dernier terme, qui peut être mû mais ne possède pas de principe de mouvement, et ce qui est mû par autre chose et non par soi-même, il est rationnel, pour ne pas dire nécessaire, que le troisième terme soit ce qui meut en n'étant pas mû. C'est pourquoi Anaxagore parle [25] justement quand il dit que l'Esprit est impassible et sans mélange, puisque c'est lui dont il fait le principe de mouvement. Car il n'y a qu'ainsi, immobile, qu'il pourrait mouvoir, et sans mélange qu'il pourrait dominer.

b) le moteur premier n'est pas mû nécessairement

Mais assurément si le moteur est mû non pas par accident mais nécessairement (et s'il n'était pas mû il ne mouvrait pas), il est nécessaire que le moteur, en tant [30] qu'il est mû, soit mû de telle manière qu'il le soit selon la même espèce de mouvement, ou selon une autre espèce. Je veux dire que soit ce qui chauffe est lui-même chauffé, ce qui guérit est lui-même guéri et ce qui transporte est lui-même transporté, soit ce qui guérit est transporté, et ce qui transporte est augmenté. Mais il est manifeste que c'est impossible. En effet, dans le premier cas il faut [257a] appliquer cela à ce qui se divise jusqu'à l'indivisible, par exemple si on enseigne quelque chose en géométrie, on apprend cette même chose en géométrie, ou si on lance on est lancé selon le même mode de lancement. Ou il n'en est pas ainsi, et un genre vient d'un autre genre, par exemple ce qui transporte [5] est augmenté, ce qui l'augmente est altéré par quelque chose d'autre, et ce qui altère cela est mû d'une autre sorte de mouvement. Mais il est nécessaire de s'arrêter, car les mouvements sont en nombre limité. Et retourner au point de départ en disant que ce qui altère est transporté, c'est faire la même chose que si on disait directement que ce qui transporte est transporté et ce qui enseigne [10] est enseigné (car il est évident que tout mû est aussi mû par le moteur situé plus haut, et plutôt par celui des moteurs qui est antérieur). Mais, assurément, cela est impossible ; en effet, cela entraîne que ce qui enseigne apprend ; or des deux il est nécessaire que l'un ne possède pas la science et que l'autre la possède.

De plus, voici qui est encore plus déraisonnable [15] que ce qui précède : qu'il arrive que tout ce qui peut mouvoir soit mobile, puisque tout mû est mû par un mû ; il sera en effet mobile, comme si l'on disait que tout ce qui peut soigner quelque chose d'autre et qui le

guérit est guérissable, et que ce qui peut construire est constructible, soit directement soit à travers plusieurs intermédiaires. Je veux dire par exemple si tout [20] ce qui peut mouvoir est mobile par quelque chose d'autre, mais n'est pas mobile selon le mouvement dont il meut la chose voisine, mais selon un autre – par exemple ce qui peut soigner peut apprendre – ; mais en remontant on arrivera à un moment à la même espèce, comme on l'a dit auparavant. L'un de ces cas est impossible, l'autre est fictif, car il est étrange que ce qui peut altérer soit nécessairement augmentable. [25] Il n'est donc pas nécessaire que toujours le mû soit mû par quelque chose d'autre, et que ce dernier soit mû. Il y aura donc arrêt. De sorte que soit le premier mû sera mû par quelque chose qui est au repos, soit il se mouvra lui-même.

Mais s'il fallait vraiment aussi examiner lequel est cause, c'est-à-dire principe, du mouvement, ce qui se meut soi-même ou ce qui est mû par quelque chose d'autre, [30] tout le monde choisirait le premier. En effet, ce qui existe par soi-même est toujours une cause antérieure à ce qui est aussi cause, mais selon quelque chose d'autre. De sorte qu'il faut examiner en prenant un autre point de départ : si quelque chose se meut lui-même, comment il meut et selon quelle modalité.

Comment quelque chose peut se mouvoir soi-même

Ainsi, il est nécessaire que tout mû soit divisible en parties toujours divisibles. Cela, en effet, a été montré auparavant dans les traités généraux [257b] sur la nature, parce que tout mû par soi est continu. Ainsi, il est impossible que ce qui se meut soi-même se meuve soi-même intégralement ; en effet en totalité il serait transporté et transporterait selon le même transport, étant un et indivisible spécifiquement, et il serait altéré et altérerait, de sorte qu'il enseignerait [5] et apprendrait en même temps, et il soignerait et serait soigné relativement à la même santé. De plus, on a déterminé que c'est le mobile qui est mû ; mais il est mû en puissance et non en entéléchie ; or ce qui est en puissance va vers l'entéléchie, et le mouvement est l'entéléchie inachevée du mobile. Le moteur, d'un autre côté, est déjà en acte, par exemple ce qui chauffe c'est le chaud, [10] et, d'une manière générale, ce qui engendre c'est ce qui possède la forme. De sorte que la même chose sera en même temps sous le même rapport chaude et non chaude. Et il en est de même pour chacune des autres choses parmi toutes celles où le moteur est nécessairement synonyme. Donc une partie de ce qui se meut soi-même meut, l'autre est mue.

Première hypothèse : chacune des parties du mobile meut l'autre

Mais qu'il ne soit pas possible que ce qui se meut soi-même soit tel que chacune de ses parties [15] soit mue par l'autre, c'est manifeste à partir de ce qui suit. En effet, rien ne sera premier moteur si chaque partie se meut elle-même (en effet le moteur antérieur est plus cause du fait d'être mû que le contigu c'est-à-dire sera plus moteur ; car, nous l'avons vu, le mouvoir est de deux sortes, celui causé par un moteur lui-même mû par quelque chose d'autre, celui dont le moteur est mû à l'aide de soi-même. Mais ce qui est plus loin du mû est plus près [20] du principe que l'intermédiaire).

De plus, il n'est pas nécessaire que le moteur soit mû sinon par lui-même ; l'autre partie du moteur sera donc mue en retour par accident. Ainsi donc, j'ai pris le cas où il est possible qu'il ne meuve pas ; il y a donc une partie qui est mue et une qui est un moteur immobile.

De plus, il n'est pas nécessaire que le moteur soit mû en retour, mais il est certes nécessaire que ce soit quelque chose d'immobile ou quelque chose de mû par soi-même qui meuve, [25] puisqu'il est nécessaire qu'il existe toujours du mouvement.

De plus, le moteur serait mû du mouvement dont il meut, de sorte que l'échauffant serait échauffé.

Deuxième hypothèse : certaines parties du moteur se meuvent elles-mêmes

Pourtant il n'y a pas non plus dans une chose qui se meut elle-même à titre premier une partie unique ou plusieurs parties dont chacune se mouvra elle-même. En effet, la totalité, si elle est mue par elle-même, soit sera mue par une partie d'elle-même, soit [30] la totalité par la totalité. Si donc elle est mue par le fait qu'une partie quelconque d'elle est mue par elle-même, cette partie sera la première à se mouvoir elle-même (car, étant séparée, elle se mouvra elle-même, alors que ce ne sera plus le cas de la totalité). Mais si c'est la totalité qui est mue en totalité, c'est par accident que ces parties se mouvraient elles-mêmes. De sorte que, si ce n'est pas nécessaire, posons qu'elles ne sont pas mues [258a] par elles-mêmes. Donc de la totalité une partie mouvra en étant immobile, l'autre sera mue. En effet, c'est la seule manière dont quelque chose est susceptible d'être mû par soi-même.

De plus, s'il est vrai que la totalité se meut elle-même, une de ses parties mouvra et l'autre sera mue. Donc la totalité AB sera mue à la fois par elle-même et [5] par A.

Troisième hypothèse : l'une des parties du moteur meut l'autre

Mais puisque ce qui meut c'est ce qui est mû par quelque chose d'autre, ou ce qui est non mû, et que ce qui est mû c'est un moteur, ou ce qui n'est en rien un moteur, il est nécessaire que ce qui se meut soi-même soit composé d'un moteur immobile, et aussi d'un mû qui n'est pas nécessairement moteur, mais qui peut l'être ou non. En effet, soit A ce qui est moteur mais non mû, B ce qui est mû [10] par A et qui meut Γ , lequel est mû par B mais ne meut rien (même si, en effet, on doit parvenir à Γ à travers plusieurs intermédiaires, posons que ce n'est qu'à travers un seul). Ainsi, le tout $AB\Gamma$ se meut lui-même. Mais si je supprime Γ , AB se mouvra lui-même, A étant le moteur et B le mû, alors que Γ ne [15] se mouvra pas lui-même, et ne sera même pas mû du tout. Mais assurément l'ensemble $B\Gamma$ ne se mouvra pas non plus lui-même sans A ; en effet B meut du fait qu'il est mû par quelque chose d'autre, et non du fait qu'il est mû par une partie quelconque de lui-même. Donc seul AB se meut lui-même. Il est donc nécessaire que ce qui se meut soi-même possède un moteur non mû et un mû dont il n'est pas nécessaire qu'il meuve quelque chose, [20] ces deux composantes se touchant soit toutes les deux soit l'une touchant l'autre. Si donc le moteur est continu (le mû, pour sa part, est nécessairement continu), elles se toucheront l'une l'autre. Il est donc évident que le tout se meut lui-même, non pas du fait que quelque chose de lui est tel qu'il soit susceptible de se mouvoir lui-même, mais il se meut lui-même comme une totalité, à la fois mû et moteur [25] du fait que quelque chose de lui est moteur et quelque chose mû. En effet, il ne meut pas en tant que totalité ni n'est mû en tant que totalité, mais c'est seulement A qui meut, et B qui est mû ; quant à Γ il n'est plus mû par A, car c'est impossible.

Mais il y a une difficulté, si on enlève quelque chose soit de A, si le moteur non mû est continu, soit du mû B, est-ce que le reste de A mouvra [30] ou celui de B sera mû ? Car si c'est le cas AB ne serait pas mû par lui-même à titre premier ; en effet, alors qu'on aura enlevé quelque chose de AB, le reste de AB se mouvra encore lui-même. [258b] Ou bien n'est-ce pas que rien n'empêche que chacun des deux ou l'un des deux, le mû, soit divisible en puissance, mais indivisé en entéléchie ; mais s'il est divisé il ne sera plus en possession de la même nature. De sorte que rien n'empêche que dans les choses divisibles en puissance être mû par soi se trouve à titre premier.

Il est donc manifeste à partir de cela que [5] le moteur non mû à titre premier existe. En effet, soit la série des mus, et mus par quelque chose, s'arrête immédiatement à quelque chose de premier non mû, soit elle s'arrête à quelque chose qui est mû, mais qui se meut et

s'arrête lui-même ; dans les deux cas il se trouve que le premier moteur pour tous les mus est non mû.

Chapitre 6

Éternité et unicité du premier moteur immobile

[10] Mais puisqu'il faut que le mouvement existe toujours et n'ait pas d'interruption, il est nécessaire qu'il y ait quelque chose d'éternel qui meuve en premier, une chose ou plusieurs, et que le premier moteur soit non mû. Que donc chacune des choses non mues mais aussi motrices soit éternelle, cela ne concerne pas le présent argument. Mais qu'il soit nécessaire qu'il existe quelque chose qui soit lui-même non mû, extérieur à tout changement, [15] à la fois absolument et par accident, mais qui peut mouvoir une autre chose, c'est évident pour qui considère ce qui suit.

Il faut un ou des moteurs premiers éternels

Posons donc, si l'on veut, qu'il est possible que certaines choses puissent parfois exister et parfois ne pas exister sans génération ni corruption (en effet il est peut-être nécessaire, si quelque chose qui n'a pas de parties tantôt existe tantôt n'existe pas, que ce soit sans changement que toute chose de ce genre tantôt [20] existe tantôt n'existe pas). Et que parmi les principes qui sont immobiles mais aussi moteurs, certains tantôt existent tantôt n'existent pas, posons que c'est possible. Mais ce n'est pas là quelque chose de possible pour tous. Il est en effet évident que pour les choses qui se meuvent elles-mêmes, quelque chose est cause du fait que tantôt elles existent, tantôt elles n'existent pas. Car, d'une part, tout ce qui se meut soi-même [25] a nécessairement une grandeur, s'il est vrai qu'aucune chose sans parties ne se meut ; mais, d'autre part, le moteur n'a aucune nécessité de ce genre découlant de ce qu'on a dit. Du fait, donc, que certaines choses sont engendrées et que d'autres se corrompent, et cela de manière continue, la cause n'est aucun des étants qui sont non mus mais

n'existent pas toujours, et ce n'est pas non plus l'un des moteurs qui meuvent toujours certaines choses, alors que d'autres meuvent les autres. Car du mouvement éternel et continu ne sont [30] causes ni chacun d'eux ni eux tous. En effet, être ainsi est éternel et nécessaire, alors que ceux-ci sont en nombre infini, et que tous n'existent pas en même temps. Il est dès lors évident que, même si certains principes immobiles mais aussi moteurs, [259a] et beaucoup parmi les choses se mouvant elles-mêmes, sont détruits une myriade de fois, alors que d'autres sont engendrés, et que tel moteur non mû meuve cette chose, et tel autre cette autre chose, il n'en existe pas moins quelque chose qui enveloppe tout cela, et cela est distinct de chacune de ces choses, qui est cause du fait que [5] les unes sont et que les autres ne sont pas, et cause du changement continu. Et cette réalité est cause du mouvement de ces moteurs, et eux sont causes du mouvement des autres choses. Si donc le mouvement est éternel, il y aura aussi un moteur premier éternel s'il est unique ; et s'il y en a plusieurs, il y aura plusieurs moteurs éternels.

Le moteur premier est unique

Mais il faut estimer qu'il y en a plutôt un que plusieurs, et plutôt en nombre fini qu'en nombre infini. En effet, quand les mêmes choses en découlent, [10] il vaut toujours mieux prendre des principes en nombre fini. Car aux réalités naturelles appartiennent plutôt le fini et le meilleur, si c'est possible. Et un moteur unique sera suffisant, qui, étant le premier des moteurs immobiles, sera principe de mouvement pour les autres.

L'immobilité du premier moteur

Mais à partir de ce qui suit aussi, il est manifeste qu'il est nécessaire que le premier moteur soit quelque chose d'unique et d'éternel. [15] On a en effet montré qu'il est nécessaire que le mouvement existe toujours. Mais s'il existe toujours, il est nécessaire qu'il soit continu ; car ce qui est éternel est aussi continu, alors que le successif n'est pas continu. Mais, assurément, s'il est continu il est unique ; or est un le mouvement dans lequel une chose unique est mue par un moteur unique ; si, en effet, c'est un moteur puis un autre qui meut, le mouvement total ne sera pas continu, [20] mais successif. À partir de cela, donc, on sera convaincu qu'il existe quelque chose d'immobile premier, et aussi en considérant de nouveau les principes des moteurs.

De fait, qu'il y ait certains des étants qui tantôt sont mus tantôt sont au repos, c'est manifeste. Et c'est pour cette raison qu'il est devenu évident que ni tous les étants sont en mouvement, ni tous sont au repos, ni que les uns [25] sont toujours au repos alors que les autres sont toujours en mouvement. Ceux, en effet, qui participent de ces deux classes, c'est-à-dire qui ont la puissance d'être mû et d'être en repos, montrent cela. Mais puisque les choses de ce genre sont claires pour tous, nous voulons aussi montrer la nature de chacun des deux groupes : qu'il existe des choses qui sont toujours non mues, et d'autres qui sont toujours mues ; et avançant [30] dans cette direction, et posant que tout mû est mû par quelque chose, et que ce dernier est soit non mû soit mû, et que s'il est mû il l'est toujours soit par lui-même soit par autre chose, nous en sommes venus à saisir que, pour les choses en mouvement, il y a un principe, pour les mus ce qui se meut soi-même, [259b] et pour tous le non-mû ; et nous voyons manifestement aussi des étants de ce genre qui se meuvent eux-mêmes, par exemple la famille des êtres vivants et plus particulièrement des animaux. Ainsi, de telles choses ont suggéré l'opinion qu'il pourrait bien être possible que le mouvement ait été engendré alors qu'il n'existait pas du tout, du fait que nous voyons que cela arrive en elles [5] (en effet étant parfois non mues elles se meuvent de nouveau, à ce qu'il semble). Mais on doit saisir qu'elles se meuvent elles-mêmes d'une seule sorte de mouvement, et même pour celle-ci elles ne se meuvent pas elles-mêmes au sens propre. En effet, la cause ne vient pas de l'être lui-même, mais d'autres mouvements naturels sont présents dans les animaux, qu'ils ne mettent pas en œuvre par eux-mêmes, par exemple l'augmentation, la diminution, la respiration, qui [10] meuvent chacun des animaux alors même qu'il est au repos c'est-à-dire qu'il n'est pas mû selon un mouvement venant de lui-même. Mais la cause de ceci c'est ce qui entoure l'animal et les nombreuses choses qui rentrent en lui, par exemple, pour certains de ces mouvements, la nourriture. Car en la digérant ils dorment, et quand elle a été distribuée dans l'organisme ils s'éveillent et se meuvent eux-mêmes, ayant à l'extérieur le principe premier de ce mouvement. C'est pourquoi ils ne se meuvent pas par eux-mêmes [15] de manière continue ; en effet leur moteur est quelque chose d'autre, lui-même mû et changeant en rapport avec chacun des moteurs qui se meuvent eux-mêmes. Mais dans tous ces êtres le moteur premier, c'est-à-dire la cause du fait d'être soi-même mû par soi-même, est mû de soi-même, mais c'est par accident. En effet, le corps change de lieu, de même que ce qui est dans le corps change de lieu et [20] se meut soi-même par levage.

D'après cela, on pourra se convaincre que si quelque chose fait partie des moteurs immobiles mais eux-mêmes mus par accident, il est

impossible qu'il meuve d'un mouvement continu. De sorte que, s'il est nécessaire que le mouvement existe continûment, il faut qu'il existe un premier moteur non mû, même par accident, s'il doit, comme [25] nous l'avons dit, y avoir dans les étants quelque mouvement sans trêve et éternel, et si ce qui est doit demeurer en lui-même et dans le même état. En effet, si le principe demeure, il est nécessaire que le tout lui aussi demeure, étant continu par rapport au principe. Mais ce n'est pas la même chose d'être mû accidentellement par soi-même et par quelque chose d'autre ; en effet l'être par [30] quelque chose d'autre appartient même à certains principes de choses qui sont dans le ciel, lesquelles sont soumises à plusieurs transports, alors que l'autre cas concerne les seules réalités périssables.

Le premier mû lui aussi est éternel

Mais, assurément, si quelque chose de tel existe toujours, un moteur lui-même immobile et éternel, il est nécessaire que la première chose [260a] mue par lui soit aussi éternelle. Cela est évident aussi du fait qu'il n'y aurait pas autrement de génération, de corruption ni de changement dans les autres choses, à moins que quelque mû ne les meuve. Car ce qui est immobile mouvra toujours de la même manière d'un mouvement qui est le même et unique, [5] attendu qu'il n'a en rien changé relativement au mû. Mais ce qui est mû par quelque chose de mû, mais par quelque chose de mû auparavant par l'immobile, du fait que ce moteur est par rapport aux choses tantôt dans une situation tantôt dans une autre, ne sera pas la cause du même mouvement, mais du fait qu'il est dans des lieux et des espèces contraires procurera à [10] chacune des autres choses des mouvements contraires, c'est-à-dire que tantôt elle est en repos et tantôt elle est mue.

À partir de ce qui a été dit, la solution de ce qui faisait difficulté au début est devenue manifeste, à savoir pourquoi donc tout n'est pas en mouvement ou en repos, ou certaines choses toujours en mouvement et les autres toujours au repos, mais que certaines parfois y sont et parfois n'y sont pas. Car la cause de ceci est maintenant évidente : c'est que les unes sont mues [15] par un être immobile éternel, et c'est pourquoi elles sont toujours en mouvement, alors que les autres le sont par quelque chose qui est mû et qui change, de sorte qu'elles aussi changent nécessairement. Quant au moteur immobile, comme on l'a dit, attendu qu'il demeure simplement de la même manière dans le même état, il mouvra d'un mouvement unique et simple.

Chapitre 7

[20] Néanmoins ces choses seront plus manifestes pour qui prendra aussi un autre point de départ. Il faut en effet examiner s'il est possible ou non qu'il y ait un mouvement déterminé continu, et si c'est possible quel il est, et quel est le premier des mouvements. Il est en effet évident que si, nécessairement, d'une part il y a toujours un mouvement, et d'autre part ce mouvement est premier et continu, [25] le premier moteur produit ce mouvement qui est nécessairement un et le même, continu et premier.

Le transport est le mouvement premier

Mais étant donné qu'il existe trois sortes de mouvement, celui selon la grandeur, celui selon l'affection, celui selon le lieu – que nous appelons transport –, c'est nécessairement celui-ci qui est premier. Car il est impossible qu'il y ait augmentation si une altération n'a pas [30] existé auparavant ; en effet, ce qui augmente augmente en un sens par quelque chose d'identique à lui, en un autre sens par quelque chose de non identique. On dit en effet que le contraire est la nourriture du contraire ; mais tout ce qui s'ajoute à quelque chose de semblable le fait en devenant semblable. Il est donc nécessaire que ce changement entre les contraires soit une altération. [260b] Mais, bien sûr, s'il y a altération, il faut que quelque chose soit l'altérant, c'est-à-dire quelque chose qui fasse du chaud en puissance un chaud en acte. Il est donc évident que le moteur n'est pas toujours dans la même situation, mais qu'il est tantôt plus près tantôt plus loin de ce qui est altéré. Mais cela ne peut pas arriver [5] sans transport. S'il est donc nécessaire qu'il existe toujours du mouvement, il est nécessaire que le transport aussi existe toujours, et qu'il soit le premier des mouvements, et que ce soit le premier des transports, s'il y en a un premier et des suivants, qui existe toujours.

De plus, le principe de toutes les passions c'est la condensation et la raréfaction. En effet, le lourd et le léger, le mou et le dur, le chaud [10] et le froid sont considérés comme des sortes de densité et de rareté. Mais la condensation et la raréfaction sont un assemblage et une dissolution, selon lesquelles on dit qu'ont lieu la génération et la corruption des substances. Or il est nécessaire que ce qui est composé et ce qui est séparé changent de lieu. En supplément, même la grandeur de ce qui est accru et diminué change selon [15] le lieu.

De plus, il sera manifeste que le transport est premier pour qui se place du point de vue suivant. Le terme « premier », en effet, en ce qui concerne le mouvement comme dans les autres domaines, peut se dire de plusieurs manières : on dit antérieur ce dont la non-existence entraîne celle des autres choses, alors que lui peut exister sans elles, et antérieur se dit aussi selon le temps et selon la substance. De sorte que [20] puisqu'il est nécessaire qu'il existe un mouvement continûment, et qu'il existera continûment soit en étant continu soit en étant successif, mais plutôt en étant continu, et qu'il est meilleur qu'il soit continu plutôt que successif ; or nous supposons que c'est toujours le meilleur qui existe dans la nature, si c'est possible ; or il est possible pour le mouvement d'être continu (cela sera montré plus loin, supposons-le pour l'instant), et [25] puisque aucun autre que le transport n'est susceptible de l'être ; il est donc nécessaire que le transport soit premier. En effet, il n'y a nulle nécessité que ce qui est transporté s'accroisse ou soit altéré, encore moins qu'il soit engendré ou détruit ; par contre aucun de ces changements n'est possible si n'existe pas le mouvement continu que produit le premier moteur.

De plus, il est premier selon le temps. En effet, pour les êtres [30] éternels il n'est possible d'être mus que par ce mouvement. Par contre, concernant n'importe lequel des êtres qui comportent une génération il est nécessaire que le transport soit le dernier de ses mouvements. En effet, après la génération il y a d'abord l'altération et l'augmentation, alors que le transport est un mouvement de choses déjà achevées. [261a] Mais il est nécessaire qu'il existe au préalable un mû selon le transport, qui soit même la cause de la génération des choses engendrées, sans qu'il soit lui-même engendré, par exemple le générateur pour l'engendré, puisqu'on pourrait croire que la génération est le premier des mouvements pour la raison qu'il faut d'abord que la chose soit engendrée. [5] Il en est ainsi à propos de n'importe laquelle des choses individuelles engendrées, mais il est nécessaire qu'il y ait quelque chose d'autre qui soit mû avant les choses engendrées, sans être lui-même engendré, et encore quelque chose d'autre avant cela. Mais puisqu'il est impossible que la génération soit le mouvement premier (car alors tous les mus seraient périssables), il est évident qu'aucun des mouvements suivants non plus

n'est [10] antérieur. J'appelle suivants l'augmentation, puis l'altération, la diminution et la corruption, car tous sont postérieurs à la génération, de sorte que si la génération n'est pas antérieure au transport, aucun des autres changements non plus ne l'est.

D'une manière générale, il apparaît que ce qui est engendré est incomplet et va vers un principe, de sorte que ce qui est postérieur selon la génération est antérieur selon la nature. Mais c'est en dernier lieu que [15] le transport se trouve dans toutes les choses qui sont dans un processus de génération. C'est pourquoi ceux des vivants qui sont totalement immobiles le sont par manque d'un organe, par exemple les plantes et beaucoup d'espèces animales, alors que le transport appartient aux vivants achevés. De sorte que si le transport appartient plutôt aux êtres qui ont reçu plus quant à la nature, ce mouvement sera selon la substance le premier des différents mouvements, [20] aussi bien pour les raisons données que parce que le mû s'écarte le moins de son essence dans le transport que dans les autres mouvements ; en effet ce n'est que selon ce mouvement que rien ne change de l'être du mû, à la manière dont la qualité change quand il y a altération ou la quantité change quand il y a augmentation ou diminution. Mais il est par-dessus tout évident que ce qui se meut soi-même produit le plus proprement ce mouvement, celui selon [25] le lieu. Et nous disons que c'est cela qui est principe des mus et des moteurs, et qui est premier pour les mus, ce qui se meut soi-même. Il est manifeste à partir de cela que le transport est le premier des mouvements.

Seul le transport est continu

Mais quel transport est premier, il faut maintenant le montrer. En même temps ce qu'on a supposé maintenant et plus haut, à savoir qu'il est possible qu'existe un certain [30] mouvement continu et éternel, deviendra manifeste à l'occasion de la même recherche. Que donc il ne soit possible à aucun des autres mouvements d'être continu, c'est manifeste à partir de ce qui suit. En effet, tous les mouvements et tous les changements vont des opposés aux opposés, par exemple dans la génération et la corruption les bornes sont l'étant et le non-étant, dans l'altération [35] ce sont les affections contraires, dans l'augmentation et la diminution ce sont la grandeur et la petitesse ou la grandeur achevée et la grandeur inachevée. Et les [261b] changements vers les contraires sont contraires. Or ce qui n'est pas mû éternellement selon tel mouvement, tout en existant auparavant, il est nécessaire qu'il ait été auparavant au repos. Il est donc manifeste que ce qui change sera en repos dans l'état contraire. Et il en est de même pour les

changements. En effet, la corruption et la génération sont opposées purement et simplement [5] aussi bien qu'au cas par cas. De sorte que, s'il est impossible de changer en même temps selon des changements opposés, le changement ne sera pas continu, mais il y aura un temps intermédiaire entre eux.

En effet, cela ne fait aucune différence si ces changements selon la négation sont contraires ou pas contraires, s'il est seulement impossible pour eux d'être présents ensemble dans la même chose (car cela [10] n'est pas du tout utile à l'argumentation). Cela n'en fait pas non plus s'il n'est pas nécessaire que la chose soit en repos dans l'état contradictoire, ou s'il n'y a pas de changement qui soit le contraire du repos (car le non-étant n'est peut-être pas au repos, et la corruption va vers le non-étant), mais ce qui fait une différence c'est seulement s'il y a un temps intermédiaire. Car c'est à cette condition que le changement n'est pas continu. En effet, ce n'est pas non plus la contrariété [15] qui servait dans les cas précédents, mais l'impossibilité d'exister en même temps.

Mais il ne faut pas être troublé par le fait que la même chose soit contraire de plusieurs autres, par exemple le mouvement est contraire au repos et au mouvement vers le contraire, mais il faut seulement admettre que le mouvement contraire s'oppose comme contraire d'une certaine manière à la fois au mouvement et au repos, comme l'égal et le mesuré sont contraires [20] de ce qui excède et de ce qui est excédé, et qu'il n'est possible que ni les mouvements ni les changements coexistent quand ils sont opposés. De plus, pour la génération et la corruption il semblerait être tout à fait étrange que quelque chose qui vient juste de naître doive nécessairement périr et ne durer aucun temps. De sorte qu'à partir de cela [25] peut naître la conviction pour les autres cas, car il est naturel que les choses se passent de la même manière pour toutes les sortes <de mouvements>¹.

Chapitre 8

Le mouvement continu infini

Qu'il puisse exister un mouvement infini qui soit un et continu, et que ce soit le mouvement circulaire, disons-le maintenant. En effet, tout ce qui est transporté se meut soit en cercle, soit en ligne droite, soit d'un mouvement mixte, de sorte que [30] si l'un des deux premiers n'est pas continu, le composé des deux n'est pas susceptible de l'être non plus.

Il n'y a pas de mouvement rectiligne continu

Or que ce qui est transporté sur une ligne droite et finie ne soit pas transporté continûment, c'est évident. En effet, il revient sur ses pas, or ce qui revient sur ses pas en ligne droite est mû selon des mouvements contraires ; car selon le lieu le mouvement vers le haut est contraire à celui vers le bas, celui [35] vers l'avant à celui vers l'arrière, celui vers la droite à celui vers la gauche ; ce sont en effet là les contrariétés du lieu. Mais ce qu'est un mouvement un et [262a] continu a été défini plus haut, à savoir c'est le mouvement d'un objet unique, dans un temps unique et dans quelque chose de spécifiquement indifférencié (car, avons-nous dit, il y a trois choses à considérer : le mû, par exemple un homme, un dieu, le quand, par exemple un temps, et troisièmement ce en quoi le mouvement a lieu. Ceci est un lieu, une affection, une forme ou [5] une grandeur). Or les contraires diffèrent spécifiquement et ne sont pas un, et les différences dont on a parlé sont celles du lieu. Un signe que le mouvement qui va de A vers B est contraire à celui qui va de B vers A, c'est qu'ils s'arrêtent et s'interrompent l'un l'autre s'ils ont lieu en même temps. Et il en va de même pour le mouvement circulaire, par exemple celui qui va de A vers B est contraire à celui [10] qui va de A vers Γ (car ils

s'arrêtent l'un l'autre, même s'ils sont continus et qu'ils ne reviennent pas sur leurs pas, du fait que les contraires se détruisent et s'empêchent mutuellement). Mais le mouvement en largeur n'est pas contraire de celui qui va vers le haut.

Mais il est avant tout manifeste qu'il est impossible que le mouvement en ligne droite soit continu, parce qu'il est nécessaire que ce qui revient sur ses pas s'arrête, non seulement s'il est transporté en ligne droite, [15] mais même s'il l'est en cercle. Car ce n'est pas la même chose d'être transporté en cercle et sur un cercle, car il est possible que le mû tantôt poursuive son mouvement, tantôt que, revenant à l'endroit d'où il a pris son élan, il revienne à nouveau sur ses pas. Mais qu'il soit nécessaire qu'il s'arrête, la conviction nous en vient non seulement de la perception mais aussi du raisonnement. Le principe est le suivant : comme il y a trois choses, [20] le commencement, le milieu et la fin, le milieu l'est relativement aux deux autres, c'est-à-dire qu'il est numériquement un mais logiquement deux. De plus, une chose est d'être en puissance, un autre d'être en acte, de sorte que n'importe quel point de la droite entre ses extrémités est milieu en puissance, mais ne l'est pas en acte, à moins qu'il ne la divise en ce point, et, s'étant arrêté, se remette [25] à se mouvoir. Or, de cette manière, le milieu devient commencement et fin, commencement de ce qui suit, fin de ce qui précède. (Je veux dire, par exemple, si le transporté A s'arrête en B et est de nouveau transporté en Γ .) Mais quand il est transporté continûment, A n'est pas susceptible d'être arrivé au point B ou d'en être reparti, mais [30] seulement d'y être dans le « maintenant », en aucun temps si ce n'est celui dont le « maintenant » est la division à l'intérieur de la totalité $AB\Gamma$. (Mais si l'on posait qu'il y est arrivé ou s'en est éloigné, le transporté A s'arrêtera toujours ; car il est [262b] impossible que A soit arrivé en B et s'en soit éloigné en même temps ; il le fait donc dans des points différents du temps. Il y aura donc un temps au milieu. De sorte que A sera au repos en B. Mais il en est aussi de même pour les autres points, car le même raisonnement vaut pour tous. [5] Mais quand le transporté A se sert du milieu B à la fois comme fin et comme commencement, il est nécessaire qu'il s'arrête du fait qu'il rend B double, comme on le ferait aussi en pensée.) Mais le transporté s'est éloigné du commencement, le point A, et il s'est trouvé en Γ quand le mouvement a pris fin et s'est arrêté.

Une difficulté

C'est aussi pourquoi on doit appliquer notre analyse à la difficulté suivante : [10] si la ligne E est égale à la ligne Z et que A est

transporté continûment de l'extrémité de E vers Γ , et si, en même temps que A est transporté jusqu'au point B, Δ est transporté de l'extrémité de Z vers H, régulièrement et avec la même vitesse que A, alors Δ arrivera en H avant que A arrive en Γ . Car ce qui s'élançait et [15] est parti avant arrive nécessairement avant. Ce n'est donc pas en même temps que A s'est trouvé en B et s'en est éloigné, c'est pourquoi il est en retard. Car si c'était en même temps, il ne serait pas en retard, mais il sera nécessaire qu'il se soit arrêté. Il ne faut donc pas admettre que lorsque A avait atteint B, en même temps Δ se mouvait à partir de l'extrémité de Z (si, en effet, il y a pour A le fait d'avoir atteint B, [20] il y aura aussi le fait de s'en éloigner, et pas en même temps), mais, avons-nous dit, c'est dans une division du temps et non dans un temps. Dans ce cas, donc, il est impossible de parler ainsi de mouvement continu ; par contre il est nécessaire de parler ainsi du mouvement de ce qui revient sur ses pas.

Cas du mouvement qui revient sur ses pas

Si en effet le point H était transporté vers Δ et, retournant ensuite sur ses pas, était transporté vers le bas, il se servirait de l'extrémité Δ comme [25] fin et comme commencement, et d'un point unique comme s'il était deux. C'est pourquoi il est nécessaire que H s'arrête. Et ce n'est pas en même temps qu'il s'est trouvé en Δ et s'est éloigné de Δ . Car il s'y trouverait et ne s'y trouverait pas en même temps dans le même « maintenant ». Mais il ne faut assurément pas adopter la solution de tout à l'heure¹, car il n'est pas possible de dire que H est en Δ dans [30] une division de temps, et ne s'y est pas trouvé ni ne s'en est éloigné. En effet, il est nécessaire d'arriver à une fin en acte et non en puissance. Certes les points qui sont au milieu sont des points d'arrêt en puissance, mais celui-ci l'est en acte : il est fin si le mouvement a lieu de bas en haut et [263a] commencement s'il a lieu de haut en bas ; il l'est donc de même pour les mouvements. Il est donc nécessaire que ce qui retourne sur ses pas en ligne droite s'arrête. Il n'est donc pas possible qu'un mouvement continu sur une ligne droite soit éternel.

Réfutation de Zénon

Il faut aussi répondre de la même manière à ceux qui posent les questions soulevées [5] par Zénon et les trouvent justes, estimant que, s'il faut toujours parcourir la moitié d'une ligne et que les moitiés sont

en nombre infini, il est impossible de traverser des choses infinies ; ou certains posent la même question différemment, estimant qu'en même temps que la ligne est parcourue, on compte d'abord la moitié relativement à chaque moitié de mouvement effectuée, de sorte que quand on a parcouru la totalité de la ligne [10] il se trouve qu'on a compté un nombre infini, ce qui, on est d'accord sur ce point, est impossible.

Dans nos premières considérations sur le mouvement, donc, nous avons résolu cette difficulté par le fait que le temps contient en lui de l'infini. En effet, il n'y a rien d'absurde à ce que dans un temps infini on parcoure des infinis. Et l'infini est de la même manière dans la longueur et [15] dans le temps. Or cette solution est suffisante par rapport à la difficulté soulevée (en effet on demandait si dans un temps fini il était possible de parcourir ou de compter des infinis), mais elle n'est pas suffisante concernant le vrai problème. Car si, laissant de côté la longueur et la question de savoir qu'il est possible dans un temps fini de parcourir des infinis, [20] on cherche à savoir cela concernant le temps lui-même (car le temps a des divisions en nombre infini), cette solution n'est plus suffisante, mais il faut dire la vérité, à savoir ce que nous avons dit dans les raisonnements tenus à l'instant. En effet, si on divise la ligne continue en deux moitiés, on utilise un point unique comme deux. En effet, de la même chose on fait un [25] commencement et une fin. C'est ce que font et celui qui nombre et celui qui divise en moitiés. Une fois la division ainsi faite ni la ligne ni le mouvement ne seront continus. En effet, le mouvement continu concerne un continu, mais dans le continu il y a un nombre infini de moitiés, non pas en entéléchie, cependant, mais en puissance. Si on les faisait passer en entéléchie, on ne produirait pas [30] un mouvement continu, mais on s'arrêterait, et c'est manifestement ce qui arrive à celui qui compte les moitiés. En effet, il est nécessaire de compter un point unique [263b] comme deux, car il sera la fin d'une des deux moitiés et le commencement de l'autre, si l'on ne compte pas la ligne continue comme une mais comme deux moitiés. De sorte qu'il faut dire à celui qui demande s'il est possible de parcourir des infinis soit dans le temps soit dans la longueur, qu'en un sens c'est possible [5] et en un sens non : s'ils sont en entéléchie ce n'est pas possible, mais s'ils sont en puissance c'est possible. En effet, ce qui est mû continûment a parcouru des infinis accidentellement, mais pas absolument. Car il se trouve par accident qu'il y ait des moitiés en nombre infini dans la ligne, mais son être essentiel est différent de cette somme de moitiés.

Autre argument contre Zénon

Il est évident aussi que si l'on ne considère pas le point divisant le temps [10] selon l'antérieur et le postérieur comme toujours postérieur à la chose, la même chose sera en même temps étant et non étant, et à un moment elle sera venue à l'être en n'étant pas. Le point est donc commun aux deux, l'antérieur et le postérieur, et il est un et le même numériquement mais pas le même logiquement (car il est fin de l'un et commencement de l'autre). Mais, pour la [15] chose, il est toujours dans l'état postérieur. Soit $A\Gamma B$ le temps et Δ la chose. Celle-ci est blanche dans le temps A et non blanche en B. Donc en Γ elle est blanche et non blanche. En effet, il est vrai de dire qu'en n'importe quelle partie de A elle est blanche, si on avait posé que pendant tout ce temps A elle était blanche, et qu'en B elle est non blanche. Or Γ est dans les deux. [20] Il ne faut donc pas admettre qu'elle est blanche dans tout le temps $A\Gamma$, mais dans tout ce temps sauf dans le « maintenant » final, à savoir Γ . Or celui-ci appartient déjà au temps postérieur. Même si elle est devenue non blanche et que le blanc a été supprimé dans tous le temps A, ce devenir et cette disparition ont lieu en Γ . De sorte qu'il est pour la première fois vrai de dire qu'elle est blanche ou non blanche dans ce « maintenant », autrement ou quand elle l'est devenue elle ne le sera pas, et quand elle a cessé de l'être elle le sera, [25] ou il est nécessaire qu'elle soit en même temps blanche et non blanche et, d'une manière générale, étant et non étant.

Mais si ce qui est, alors qu'il n'était pas auparavant, devient nécessairement étant, et si quand il est en train de le devenir, il n'est pas, alors le temps n'est pas susceptible d'être divisé en temps indivisibles. Si, en effet, dans le temps A, Δ était en train de devenir blanc, et qu'en même temps il l'est devenu et il l'est dans un temps indivisible [30] différent mais contigu – en B – (si en A il était en train de devenir blanc, il ne l'était pas, mais en B il l'est), il doit y avoir une génération intermédiaire, et donc aussi [264a] un temps dans lequel elle advenait. En effet, le même raisonnement ne vaudra pas pour ceux qui disent qu'il n'y a pas de temps indivisibles, mais que pendant le dernier point de ce même temps la chose était en train de devenir blanche, l'est devenue et l'est, point qui n'a rien de contigu ni de consécutif. Or les temps indivisibles sont consécutifs. Il est manifeste que [5] si une chose devenait blanche pendant tout le temps A, il n'y aurait pas de temps dans lequel elle l'est devenue et était en train de le devenir plus grand que l'ensemble de celui dans lequel elle était seulement en train de le devenir. Les arguments qui seraient convaincants parce que appropriés sont donc ceux-ci, ou des arguments de ce genre.

Mais en considérant les choses dialectiquement, il semble bien qu'on pourrait aussi arriver au même résultat à partir de ce qui suit. En effet, tout ce qui est mû [10] continûment, s'il n'est détourné par rien, a d'abord été transporté vers ce vers quoi son transport le mène, par exemple s'il est arrivé en B, il était aussi transporté vers B, et non pas seulement quand il était voisin de B, mais dès qu'il a commencé à être mû. En effet, pourquoi maintenant plutôt qu'avant ? Et il en est aussi de même dans les autres cas. Ce qui, donc, est transporté de A en Γ , [15] quand il est arrivé en Γ , il viendra de nouveau en A en étant mû continûment. Donc quand il est transporté de A en Γ , il est alors aussi transporté vers A d'un mouvement venant de Γ , de sorte qu'il est transporté en même temps selon des mouvements contraires. Car les mouvements de direction opposée sur une ligne droite sont contraires. En même temps, il change aussi à partir de ce en quoi il n'est pas. Si donc ceci est impossible, [20] il est nécessaire qu'il s'arrête en Γ . Donc le mouvement n'est pas unique ; en effet le mouvement traversé par un arrêt n'est pas unique.

De plus, à partir de ce qui suit, c'est aussi manifeste de manière plus générale à propos de tout mouvement. Car si tout mû est mû de l'un des mouvements que nous avons dits et est en repos selon les repos opposés (car, avons-nous dit, il n'y en a pas d'autre que ceux-là), et si ce qui n'est pas [25] toujours mû selon ce mouvement (je veux dire tous les mouvements différents spécifiquement et non s'ils sont une partie déterminée d'une totalité) est nécessairement au repos selon le repos opposé (car le repos est privation de mouvement) ; si, donc, les mouvements en direction opposée sur une ligne droite sont contraires, et qu'il n'est pas possible d'être mû en même temps selon des mouvements contraires, alors ce qui est transporté de A vers [30] Γ ne pourrait pas en même temps être aussi transporté de Γ vers A. Et puisqu'il n'est pas transporté des deux manières en même temps, et qu'il se mouvra ultérieurement selon ce mouvement, il est nécessaire qu'il ait d'abord été en repos en Γ . En effet, c'est le repos opposé au mouvement qui part de Γ . Il est dès lors évident, [264b] à partir de ce qui a été dit, que le mouvement ne sera pas continu.

De plus, voici un argument plus approprié que ceux que l'on a donnés. En effet, c'est en même temps que le non-blanc a été détruit et que le blanc est advenu. Si donc l'altération vers le blanc et à partir du blanc est continue et ne demeure pas immobile un certain temps, [5] c'est en même temps que le non-blanc a été détruit, que le blanc est advenu et que le non-blanc est advenu. Car le temps des trois sera le même. De plus, il n'est pas vrai que si le temps est continu le mouvement le soit aussi : il n'est que successif. Mais comment l'extrémité des contraires est-elle la même, par exemple de la blancheur et de la noirceur ?

Le transport circulaire est continu

Le mouvement circulaire, par contre, sera unique et continu. Car rien [10] d'impossible n'en découle. En effet, ce qui est mû à partir de A se mouvra en même temps vers A selon la même propulsion (car ce à quoi il arrivera, c'est vers cela qu'il se meut), mais il ne sera pas mû en même temps selon des mouvements contraires ou opposés. En effet, ce n'est pas tout mouvement vers un endroit qui est contraire et qui est opposé à un mouvement à partir de cet endroit, mais est contraire le mouvement sur une ligne droite [15] (en effet dans son cas il y a des contraires selon le lieu, par exemple ceux sur un diamètre, car c'est la plus grande distance), alors que le mouvement opposé se fait selon la même longueur. De sorte que rien n'empêche le mû en cercle d'être mû continûment et de ne s'interrompre pendant aucun temps. Et le mouvement en cercle est celui d'un point de lui-même à lui-même, alors que le mouvement en ligne droite va du même à l'autre ; et le mouvement [20] sur le cercle ne passe jamais par les mêmes points extrêmes, alors que le mouvement en ligne droite passe souvent par les mêmes. Le mouvement, donc, qui se trouve toujours en des points différents peut être continu, alors que celui qui revient souvent aux mêmes points ne le peut pas. Car il serait nécessaire que le mobile soit mû en même temps selon des mouvements opposés. De sorte que ni sur un demi-cercle ni sur aucune autre partie de circonférence il n'est possible d'être mû continûment. Car il est nécessaire d'être souvent [25] mû en revenant aux mêmes points et de changer selon des changements contraires. En effet, la limite ne touche pas le commencement ; dans le mouvement en cercle, au contraire, ils se touchent, et c'est là le seul mouvement parfait.

Mais il est manifeste à partir de cette distinction que les autres mouvements ne peuvent pas non plus [30] être continus. En effet, dans tous il se trouve que le mobile parcourt souvent les mêmes choses, par exemple dans l'altération les états intermédiaires, dans le mouvement selon la quantité la grandeur moyenne, et de même dans la génération et la corruption. Car cela ne fait aucune différence d'avoir pris peu ou beaucoup d'intermédiaires par [265a] lesquels le mouvement se fait, ni si on ajoute un intermédiaire ou si on en retranche un. Car dans les deux cas il s'ensuit que le mobile parcourt souvent les mêmes choses. Il est donc évident à partir de cela que les physiologues qui ont dit que tous les sensibles sont toujours en mouvement n'ont pas raison ; car il est nécessaire de se mouvoir [5] selon certains de ces mouvements, et principalement, d'après ces gens-là, selon l'altération. Car ils disent que toujours les choses s'écoulent et dépérissent, de plus ils prétendent que la génération et la corruption sont aussi des altérations. Mais le présent argument a exposé en

général à propos de tout mouvement, qu'il n'est possible à aucun mouvement de se mouvoir continûment, en dehors du mouvement circulaire, de sorte que ce n'est possible ni pour [10] l'altération ni pour l'augmentation.

Que donc aucun changement en dehors du transport circulaire ne soit infini ni continu, considérons que nous en avons dit assez là-dessus.

Chapitre 9

Le transport en cercle est le premier des transports

Que parmi les transports le transport en cercle soit premier, c'est évident. Car tout transport, comme nous l'avons dit précédemment, se fait soit en cercle, soit en [15] ligne droite, soit est mixte. Or il est nécessaire que les premiers soient antérieurs à ce dernier cas ; il en est, en effet, composé.

Et il est nécessaire que le transport en cercle soit antérieur à celui en ligne droite ; en effet il est plus simple et plus parfait. En effet, il n'est pas possible d'être transporté sur une ligne droite infinie (car l'infini n'existe pas sous cette forme ; mais aussi, même s'il existait, rien n'y serait mû, car l'impossible n'arrive pas, [20] et il est impossible de parcourir l'infini). Mais, sur une droite finie, un transport qui revient sur ses pas est composé et, plus précisément, consiste en deux mouvements, alors que celui qui ne revient pas sur ses pas est imparfait et corruptible. Or le parfait est antérieur à l'imparfait, et l'incorruptible au corruptible, à la fois selon la nature, selon le concept et selon le temps.

De plus, le mouvement qui peut être éternel est antérieur à celui qui ne [25] peut pas l'être. Or il est possible au transport en cercle d'être éternel, alors que parmi les autres mouvements ce n'est le cas, ni du transport, ni d'aucun autre. En effet, un arrêt doit se produire, et s'il y a arrêt, le mouvement a été détruit.

Preuves supplémentaires

Et nous avons tiré une conclusion raisonnable en soutenant que le transport en cercle est unique et continu, et que le transport sur une ligne droite ne l'est pas. Pour celui en ligne droite, en effet, son commencement, [30] sa fin et son milieu sont déterminés, et il les a

tous en lui-même, de sorte qu'il y a un point à partir duquel le mû commencera à se mouvoir et un point où il finira de le faire (car tout est au repos aux extrémités, celle de départ et celle d'arrivée), alors que dans le transport en cercle <le commencement, la fin et le milieu> sont indéterminés. Pourquoi, en effet, prendre comme limite plutôt tel point parmi ceux qui sont sur la ligne ? Car chacun est de la même manière commencement, milieu et fin, de sorte que le mobile est toujours [265b] à un commencement et à une fin, et n'y est jamais. C'est pourquoi la sphère est, d'une certaine manière, à la fois en mouvement et au repos ; car elle occupe le même lieu. La cause en est que tout cela s'applique au centre, car il est le commencement et le milieu de la grandeur, ainsi que sa fin, de sorte que du fait qu'il est hors [5] de la surface sphérique, il n'y a nulle part où la chose transportée sera en repos après avoir achevé sa course (car elle est toujours transportée autour du centre, et non pas vers un extrême), et de ce fait la totalité est d'une certaine manière toujours immobile et au repos, et mue continûment.

Il y a aussi l'implication mutuelle suivante : parce que le transport en cercle est la mesure des mouvements, il est nécessaire qu'il soit premier [10] (car toutes les réalités sont mesurées par la première d'entre elles), et parce qu'il est premier, il est la mesure des autres.

De plus, seul le transport en cercle peut être régulier, car sur une ligne droite les choses sont transportées irrégulièrement à partir du commencement et en direction de la fin. Car tous les mobiles dans la mesure où ils s'éloignent plus du lieu de leur repos sont transportés plus vite. Il n'y a que pour [15] le transport en cercle que ni le commencement ni la fin ne sont naturellement en lui-même, mais à l'extérieur.

Opinions des devanciers

Que le transport selon le lieu soit le premier des mouvements, tous ceux qui ont fait mention du mouvement en témoignent. En effet, ils attribuent les principes du mouvement à des choses qui meuvent par un mouvement de ce genre. Car la dissolution [20] et l'assemblage sont des mouvements selon le lieu, et c'est ainsi que meuvent l'amitié et la haine, car celle-ci sépare alors que celle-là compose. Et Anaxagore dit que l'Esprit, ce qui est premier moteur, sépare. De même pour tous ceux qui ne parlent d'aucune cause de ce genre, mais disent que le mouvement est dû au vide. Car [25] même ces gens disent que la nature c'est de se mouvoir selon un mouvement local (car le mouvement à travers le vide est un transport, c'est-à-dire qu'il se déroule comme dans un lieu), et ils pensent qu'aucun des autres

mouvements n'appartient aux réalités premières, mais aux réalités composées de ces dernières. Ils disent, en effet, qu'il y a augmentation, diminution et altération quand les corps insécables se composent et se séparent. [30] Ceux qui rendent compte de la génération et de la corruption par la densité et la rareté raisonnent de la même manière, car ils les agencent par assemblage et dissolution. De plus, outre ces gens-là, en portent témoignage ceux qui font de l'âme la cause du mouvement. En effet, ils disent que ce qui se meut soi-même est le principe des mus, or l'animal et tout être [266a] animé se meuvent eux-mêmes selon un mouvement local. Et nous disons qu'est mû au sens propre seulement ce qui est mû selon un mouvement local ; et s'il est au repos au même endroit, mais s'il augmente, diminue ou se trouve altéré, il est de quelque façon mû, mais nous ne disons pas qu'il est mû [5] absolument.

Que donc toujours un mouvement a été et sera pendant tout le temps, et ce qu'est le principe du mouvement éternel, et de plus ce qu'est le mouvement premier, et quel mouvement peut seul être éternel, et que le premier moteur est immobile, on l'a dit.

Chapitre 10

Le premier moteur est immatériel

[10] Que ce premier moteur est nécessairement sans parties et n'a aucune grandeur, disons-le maintenant, en posant d'abord quelques distinctions concernant des points préalables.

Rien de fini ne peut mouvoir pendant un temps infini

L'une d'entre elles est que rien de fini n'est susceptible de mouvoir quelque chose pendant un temps infini. Car il y a trois choses : le moteur, le mû et, troisièmement, ce en quoi le mouvement a lieu, le temps. Mais parmi elles soit toutes sont infinies, [15] soit toutes sont finies, soit quelques-unes, à savoir deux ou une d'entre elles. Soient donc A le moteur, B le mû et Γ un temps infini pendant lequel le mouvement a lieu. Posons que Δ meuve E, une partie quelconque de B. Ce n'est donc pas en un temps égal à Γ , car ce qui est plus grand est mû en un temps plus grand. De sorte que le temps Z n'est pas infini. Ainsi donc, en ajoutant à Δ j'épuiserai A, et [20] en ajoutant à E j'épuiserai B. Mais je n'épuiserai pas le temps en retranchant sans cesse une partie égale ; en effet il est infini. De sorte que tout A mouvra la totalité de B dans un temps fini, Γ . Rien n'est donc susceptible d'être mû par quelque chose de fini selon un mouvement infini. Que donc il ne soit pas possible que le fini meuve quelque chose en un temps infini, c'est manifeste.

Une grandeur finie n'a pas une puissance infinie

Mais que, d'une manière générale, [25] il ne soit pas possible qu'il

y ait une puissance infinie dans une grandeur finie, c'est évident à partir de ce qui suit. Posons, en effet, que la force plus grande fait toujours une chose égale en un temps plus petit, par exemple celle qui chauffe, qui adoucit, qui lance et, d'une manière générale, qui meut. Il est donc nécessaire aussi que ce qui subit subisse quelque chose de la part de ce qui est fini mais qui possède une puissance infinie, [30] et plus que de la part de tout autre. En effet, la puissance infinie est plus grande. Mais il n'est assurément pas possible de trouver un temps pour cela. Car si A est le temps pendant lequel la force infinie a chauffé ou poussé, et si une certaine force finie l'a fait en un temps AB, en ajoutant à cette force finie une [266b] force plus grande toujours finie, j'arriverai à un moment où le mouvement aura été accompli dans le temps A. Car en ajoutant sans cesse quelque chose de fini, je dépasserai toute grandeur finie, et en le retranchant je la dépasserai en petitesse de la même manière. Donc la force finie mouvra dans un temps égal à la force infinie ; [5] ce qui est impossible. Il n'est donc pas possible que quelque chose de fini ait une puissance infinie.

Une grandeur infinie ne peut pas avoir une puissance finie

Il n'est donc pas possible non plus qu'il y ait une puissance finie dans une chose infinie. Certes il est possible qu'une puissance plus grande soit dans une chose plus petite, mais une encore plus grande sera dans une plus grande. Soit donc AB infini. BΓ a donc une certaine puissance qui a mû Δ pendant un certain [10] temps, dans le temps EZ. Si donc je prends le double de BΓ, il mouvra Δ en la moitié du temps EZ (posons en effet cette proportion), de sorte qu'il le mouvra dans le temps ZΘ. Donc en prenant sans cesse la grandeur ainsi je n'arriverai jamais au bout de AB, mais je prendrai toujours moins que le temps donné. La puissance sera donc infinie ; [15] en effet elle dépasse toute puissance finie, si, certes, il est nécessaire que le temps de toute puissance finie soit lui aussi fini (si, en effet, en un certain temps une puissance de tant a tel effet, la puissance plus grande mouvra d'une même quantité en un temps moins grand mais fini, selon l'inverse de la proportion). Et toute puissance infinie, comme aussi toute quantité et toute [20] grandeur infinies, c'est ce qui excède toute <puissance, quantité ou grandeur > finie. Mais on peut aussi le montrer ainsi. Prenons une certaine puissance, se trouvant dans une grandeur finie, la même selon le genre que celle qui est dans la grandeur infinie, cette puissance mesurera la puissance finie dans

une grandeur infinie. [25] Que donc il ne soit pas possible qu'une puissance infinie soit dans une grandeur finie, ni une puissance finie dans une grandeur infinie, c'est évident à partir de cela.

Le problème de la persistance du mouvement : les projectiles

Mais à propos des choses transportées, il est bon de soulever d'abord une certaine difficulté. Si, en effet, tout mû est mû par quelque chose, parmi toutes les choses qui ne se meuvent pas elles-mêmes, comment certaines sont-elles mues continûment [30] alors qu'elles ne sont pas touchées par ce qui les meut, par exemple les projectiles ? Si ce qui meut meut en même temps quelque chose d'autre, par exemple l'air, qui meut en étant mû, il est de la même manière impossible qu'il soit mû, si la première chose ne le touche ni ne le meut, mais il est nécessaire que tous soient mus et cessent de l'être en même temps, [267a] quand le premier moteur s'arrête, même si le moteur, comme l'aimant, rend ce qu'il meut susceptible de mouvoir d'autres choses. Il est donc nécessaire de dire que ce qui meut en premier donne la capacité de mouvoir à l'air ou à l'eau ou à une autre chose de ce genre qui peuvent naturellement mouvoir et [5] être mues. Mais ce n'est pas en même temps que cet intermédiaire cesse de mouvoir et d'être mû, mais il cesse d'être mû en même temps que ce qui le meut cesse de le mouvoir, alors qu'il est encore moteur. C'est pourquoi aussi il meut autre chose de contigu, et à propos de ce dernier le raisonnement est le même. Il cesse cependant quand la puissance de mouvoir devient sans cesse plus petite pour la chose contiguë. Il cesse finalement quand le premier terme [10] ne rend plus le suivant moteur, mais seulement mû. Mais il est nécessaire que ces choses, le moteur, le mû et le mouvement en totalité, cessent en même temps.

Ce même mouvement arrive dans les choses qui peuvent tantôt être mues tantôt être au repos, et il n'est pas continu, mais semble seulement l'être. En effet, il concerne les étants successifs ou qui se touchent. Car [15] le moteur n'est pas un, mais constitué de choses contiguës les unes aux autres. C'est pourquoi c'est dans l'air et l'eau que se produit un tel mouvement, dont certains disent qu'il est un échange réciproque. Mais il est impossible de résoudre les difficultés d'une autre manière que celle qu'on a dite. Or l'échange réciproque fait que tout est mû et meut en même temps, et donc aussi s'arrête. Mais, en fait, le projectile apparaît [20] comme une chose unique mue continûment ; par quoi donc ? Car ce n'est pas par la même chose que celle qui le meut.

Unicité et localisation du premier moteur

Mais puisqu'il est nécessaire que parmi les étants il y ait un mouvement continu, et que celui-ci est un, et qu'il est nécessaire que le mouvement un soit celui d'une certaine grandeur (car ce qui est sans grandeur n'est pas mû) et d'une grandeur unique du fait d'un moteur unique (car autrement il ne serait pas continu mais l'un serait contigu à l'autre et séparé de lui), le [25] moteur donc, s'il est un, meut soit en étant mû soit en étant immobile. Si, donc, il est mû, il aura besoin de suivre le comportement du mobile c'est-à-dire de changer lui-même, et [267b] en même temps il sera mû par quelque chose, de sorte qu'on s'arrêtera et on aboutira au fait que quelque chose est mû par quelque chose d'immobile. En effet, il n'est pas nécessaire que ce moteur-ci change en même temps que ce qu'il meut, mais il pourra toujours mouvoir (car mouvoir de cette manière ne donne pas de peine) et ce mouvement lui-même sera régulier, soit le seul régulier, soit régulier au plus haut point. En effet, [5] le moteur ne subit aucun changement. Mais il ne faut pas non plus que le mû change par rapport à ce moteur pour que le mouvement soit le même dans toutes ses parties. Il est donc nécessaire que le moteur soit au centre ou sur un cercle, car ce sont les principes. Mais les choses plus proches du moteur seront plus rapides ; or tel est le mouvement sur le cercle ; c'est donc là qu'est le moteur.

Mais il y a une difficulté : est-ce que quelque chose qui est mû [10] peut mouvoir continûment, mais pas à la façon de ce qui pousse de manière répétée, dont le mouvement est continu par le fait qu'il est successif ? Car il doit toujours pousser, ou tirer, ou les deux, ou quelque chose de différent reçoit le mouvement et le transmet d'un terme à un autre, comme nous l'avons dit plus haut des projectiles : si l'air ou l'eau, en étant divisibles, meuvent, une autre partie d'eux-mêmes étant sans cesse mue. [15] Or dans les deux cas, le mouvement n'est pas susceptible d'être unique, mais il est contigu. Donc est seul continu le mouvement selon lequel l'immobile meut. En effet, il est toujours dans la même disposition et sera aussi dans la même disposition et continûment par rapport au mû.

Cela étant défini, il est manifeste qu'il est impossible que le premier moteur immobile ait une grandeur quelconque. Car s'il a une grandeur, il est nécessaire [20] qu'il soit fini, ou qu'il soit infini. Qu'une grandeur ne puisse pas être infinie, cela a été montré plus haut dans la *Physique* ; mais, d'un autre côté, qu'il soit impossible que ce qui est fini ait une puissance infinie, et qu'il soit impossible que quelque chose soit mû par quelque chose de fini pendant un temps infini, on vient de le montrer. Or, assurément, le premier moteur meut d'un mouvement éternel [25] pendant un temps infini. Il est donc

manifeste que n'ayant aucune grandeur il est indivisible et sans parties.

Traité du ciel

LIVRE I

Chapitre 1

L'univers est un corps parfait

[268a] La science de la nature traite manifestement pour ainsi dire dans sa plus grande partie des corps et des grandeurs, ainsi que de leurs propriétés et de leurs mouvements, et aussi de tous les principes qui sont ceux de ce genre de réalité. En effet, certaines des choses qui sont constituées par nature sont des corps et [5] des grandeurs, d'autres ont un corps et une grandeur, d'autres sont principes de ce qui a un corps et une grandeur.

Perfection du corps

Ce qui est divisible en parties toujours divisibles est continu, et ce qui est divisible dans tous les sens est un corps. Parmi les grandeurs celle qui est divisible selon une seule dimension est une ligne, celle qui l'est selon deux dimensions une surface et celle qui l'est selon trois dimensions un corps. Et, outre celles-ci, il n'y a pas d'autre grandeur parce que « l'ensemble des trois » [10] c'est « toutes » et que « de trois façons » c'est « de toutes les façons ». Car, comme le disent notamment les pythagoriciens, le Tout et toutes choses sont délimités par le nombre trois ; en effet, fin, milieu et commencement renferment le nombre du Tout, et c'est le nombre de la triade. C'est pourquoi, ayant reçu cela de la nature comme si c'étaient ses propres lois, dans les cérémonies consacrées aux dieux elles aussi [15] nous nous servons de ce nombre. C'est aussi de cette manière que nous donnons des appellations aux choses : des choses qui sont deux nous disons « l'une et l'autre », de deux personnes nous disons « l'une et l'autre personne », mais nous ne disons pas « toutes », et nous n'appliquons ce prédicat

qu'à partir de trois. Dans ces domaines, comme on l'a dit, [20] nous suivons la voie ouverte par la nature elle-même. De sorte que, puisque « toutes choses », « le Tout » et « le parfait » ne diffèrent pas les uns des autres par la forme spécifique, mais que si ces différences sont quelque part, c'est dans la matière et dans les choses dont ces notions se disent, parmi les grandeurs le corps sera le seul qui soit parfait. Seul, en effet, il est défini par le nombre trois, et « trois » c'est « tout ».

Étant divisible selon trois dimensions, le corps est divisible de tous [25] côtés. Des autres grandeurs, l'une est divisible selon une seule dimension, l'autre selon deux. En effet, c'est de la même manière que leur est échu d'un côté le nombre, de l'autre la divisibilité et la continuité, car telle grandeur est continue selon une dimension, une autre selon deux, une autre l'est de tous côtés. Donc toutes les grandeurs divisibles sont aussi continues ; toutes celles qui sont continues sont-elles aussi divisibles ? [30] Ce n'est pas encore clair à partir de ce qui a été dit jusqu'ici. Ce qui, au moins, est clair, c'est que [268b] le passage <du corps> à un autre genre <plus élevé>, comme on passe de la longueur à la surface et au corps à partir de la surface, n'est pas possible, car alors une telle grandeur ne serait plus parfaite. Il est en effet nécessaire que le passage se fasse du fait d'un défaut, or ce qui est parfait n'est pas susceptible d'avoir un défaut, [5] car il est parfait dans toutes les directions.

Assurément chaque corps qui rentre dans la classe des parties <du Tout> est, selon la raison, parfait, car il possède toutes les dimensions ; mais il est limité par son contact avec le corps voisin, si bien que d'une certaine manière chacun des corps est plusieurs. Le Tout, par contre, dont ces corps sont les parties est nécessairement parfait, et, comme son nom l'indique, [10] il l'est totalement¹, et non dans une direction et pas dans une autre.

Chapitre 2

Le corps qui se meut en cercle est simple

Ce qui, donc, concerne la nature du Tout – s'il est infini en grandeur ou si la totalité entière de sa masse est limitée –, il faudra l'examiner plus tard. Traitons maintenant de ses parties en les distinguant selon l'espèce, en prenant le point de départ suivant.

Mouvements naturels des éléments

En effet, nous soutenons que tous les corps naturels sont aussi des grandeurs [15] muables en elles-mêmes selon le lieu. Car nous disons que la nature leur est principe de mouvement. Or tout mouvement selon le lieu (que nous appelons transport), est soit rectiligne, soit circulaire, soit un mélange des deux. Car ce sont là les deux seules formes simples. La cause en est que ces grandeurs-là elles aussi sont les seules simples : [20] la droite et la circonférence. Le transport en cercle est celui qui a lieu autour du centre, le transport rectiligne celui qui a lieu vers le haut ou vers le bas. J'appelle vers le haut le transport qui part du centre, et vers le bas celui qui va vers le centre. De sorte qu'il est nécessaire que tout transport simple parte du centre, aille vers le centre ou ait lieu autour du centre. Et cela semble [25] suivre logiquement de ce que nous avons dit au début ; en effet le corps trouve son achèvement dans le nombre trois, et il en va de même du mouvement du corps.

Mais puisque parmi les corps les uns sont simples et les autres composés de corps simples (j'appelle simples ceux qui ont un principe de mouvement selon la nature, comme le feu, la terre, leurs espèces et les réalités qui leur sont apparentées), il est nécessaire [30] que les

mouvements eux aussi soient les uns simples, les autres mixtes d'une certaine manière : [269a] les mouvements des corps simples sont simples, ceux des composés sont mixtes, et pour ceux-ci leur mouvement se fait selon ce qui domine en eux.

Premier argument en faveur de la simplicité du corps mû en cercle

Si précisément, donc, il existe un mouvement simple, que le mouvement en cercle est simple, que le mouvement d'un corps simple est simple et que le mouvement simple est celui d'un corps simple (en effet, même si le corps [5] est composé, son mouvement se fera selon ce qui domine), il est nécessaire que soit un corps simple déterminé celui qui est transporté naturellement en un mouvement circulaire selon sa propre nature. En effet, il est possible que par contrainte <le mouvement d'un corps> soit celui d'un autre corps différent, mais par nature c'est impossible, puisque le mouvement naturel des corps simples est unique pour chacun d'eux.

Deuxième argument

De plus, si le mouvement contre nature est contraire au [10] mouvement naturel, et qu'une chose unique a un contraire unique, puisque le mouvement en cercle est simple, il est nécessaire, s'il n'est pas selon la nature du corps transporté, qu'il soit contre sa nature. Si donc le feu, ou une autre réalité de ce genre, est transporté en cercle, le transport selon sa nature sera contraire au transport en cercle. Mais une chose unique a un contraire unique, et les mouvements vers le haut et vers le bas [15] sont contraires l'un de l'autre. Si, d'autre part, c'est un autre corps qui est transporté en cercle contre sa nature, il y aura un autre mouvement pour lui qui sera naturel. Mais cela est impossible, car si c'est le mouvement vers le haut <qui est naturel>, ce sera du feu ou de l'air, et si c'est vers le bas, de l'eau ou de la terre.

Troisième argument

Par ailleurs, il est nécessaire que le transport en question soit premier. En effet, ce qui est parfait est [20] antérieur par nature à ce qui est imparfait, or le cercle fait partie des choses parfaites, ce que

n'est aucune ligne droite : ni la droite indéfinie (car elle aurait alors une limite et une fin), ni aucune des lignes limitées (car toutes ont quelque chose à l'extérieur d'elles-mêmes : il est en effet possible de les augmenter autant qu'on veut). De sorte que, puisqu'un mouvement antérieur appartient à un corps antérieur par nature, que le [25] mouvement en cercle est antérieur au mouvement rectiligne, et que le mouvement rectiligne appartient aux corps simples (car c'est en ligne droite que le feu est transporté vers le haut, et les choses terreuses vers le bas en direction du centre), il est aussi nécessaire que le mouvement en cercle appartienne à un des corps simples. Nous avons dit, en effet, que le transport des mixtes a lieu selon ce qui domine dans le mélange [30] des corps simples.

À partir de cela il est manifeste qu'une certaine substance corporelle est par nature différente des formations d'ici-bas, plus divine que toutes les autres et antérieure à elles ; et <on aurait la même conclusion> si, de plus, on posait que tout mouvement est contre nature ou naturel, et que celui qui est contre nature pour une chose est naturel pour une autre chose – comme c'est le cas pour les mouvements vers le haut et le bas : [35] celui qui est contre nature pour le feu est naturel pour la terre – ; [269b] de sorte qu'il est nécessaire que le mouvement en cercle, puisqu'il est contre nature pour ces éléments, soit naturel pour quelque autre.

Quatrième argument

Outre cela, si le transport en cercle est naturel pour quelque chose, il est clair que parmi les corps simples et premiers il y en aura un qui par nature se trouve transporté naturellement en cercle, [5] comme le feu l'est vers le haut et la terre vers le bas. Mais si c'est contre nature que les choses transportées en cercle sont transportées, il est étonnant et totalement irrationnel que ce mouvement soit le seul qui soit continu et éternel tout en étant contre nature. Car on voit bien, assurément, que dans les autres domaines, les choses contre nature se corrompent très vite. [10] De sorte que si ce qui est transporté <en cercle> est du feu, comme le disent certains, le mouvement en question n'est pas moins contre nature pour lui que le mouvement vers le bas. Car nous voyons que le mouvement du feu part du centre en ligne droite.

C'est pourquoi celui qui raisonne en partant de tout cela pourrait se convaincre qu'en plus des corps qui existent [15] ici autour de nous, il y en a un autre, séparé, qui a une nature d'autant plus digne qu'il est plus éloigné de l'ici-bas.

Chapitre 3

La nature du corps mû en cercle

Première propriété : le corps mû en cercle n'est ni léger ni pesant

Mais, si ce que nous avons dit est vrai, certaines de ces propositions étant admises et d'autres démontrées, il est manifeste que tout corps ne possède pas légèreté ou pesanteur. [20] Mais il nous faut poser ce que nous appelons le pesant et le léger, à présent de manière suffisante pour le besoin de notre propos actuel, et plus tard nous le ferons de manière plus exacte quand nous examinerons leur essence. Posons donc qu'est pesant ce qui est naturellement transporté vers le centre, qu'est léger ce qui est transporté à partir du centre, qu'est le plus pesant ce qui est situé au-dessous de tous les corps [25] transportés vers le bas, et qu'est le plus léger ce qui est à la surface de tous les corps portés vers le haut.

Il est dès lors nécessaire que tout ce qui est transporté vers le bas ou vers le haut possède une légèreté ou une pesanteur ou les deux, mais pas par rapport à la même chose. En effet, ces choses peuvent avoir une pesanteur ou une légèreté relatives, par exemple l'air est léger par rapport à l'eau, mais l'eau est légère par rapport à la terre. Mais [30] il est impossible que le corps transporté en cercle ait une pesanteur ou une légèreté ; car ni par nature ni contre nature il ne lui est possible d'être mû en direction du centre ou en venant du centre. Par nature, en effet, le transport rectiligne ne peut lui appartenir, car nous avons dit qu'il y a un seul mouvement naturel pour chaque corps simple, si bien que le corps mû en cercle serait identique à l'un des corps [35] transportés de cette façon. Mais s'il est transporté contre nature, si c'est le transport vers le bas qui est [270a] contre nature, celui vers le

haut sera naturel, et si c'est celui vers le haut qui est contre nature, celui vers le bas sera naturel. En effet, nous avons posé que des mouvements contraires pour une chose, quand l'un est contre nature, l'autre est naturel.

Application à la partie

Puisque, d'autre part, la totalité et la partie sont naturellement transportées vers le même lieu [5] (par exemple toute la terre et une petite motte), il s'ensuit d'abord que <cette partie> n'a aucune légèreté ni aucune pesanteur (autrement elle pourrait être transportée soit en direction du centre, soit à partir du centre selon sa propre nature), et ensuite qu'il est impossible de lui donner aucun mouvement local vers le haut ou en la tirant vers le bas. En effet, il n'est pas [10] possible au corps mû en cercle d'être mû d'un autre mouvement que le sien ni par nature ni contre nature, ni lui-même ni aucune de ses parties. Car le même raisonnement s'applique à la totalité et à la partie.

Autres propriétés

Il est pareillement rationnel d'estimer à propos de ce corps qu'il est ingénérable et incorruptible, qu'il ne peut être augmenté ni altéré, du fait que tout ce qui est en devenir est en devenir [15] à la fois à partir d'un contraire et d'un certain substrat, et que c'est la même chose pour la corruption – elle concerne un substrat déterminé qui sous l'action d'un contraire va vers un contraire, comme on l'a dit dans nos premiers exposés. Or les translations des contraires sont aussi contraires. Si, dès lors, il n'est pas possible qu'il existe un contraire à ce <corps> du fait qu'il n'y a aucun mouvement contraire à la translation en cercle, [20] il paraît juste que la nature ait soustrait aux contraires ce qui doit être ingénérable et incorruptible, car c'est dans le domaine des contraires que se produisent la génération et la corruption¹.

Par ailleurs, tout ce qui augmente augmente [et tout ce qui décroît décroît] par l'adjonction ou la résolution dans la matière de quelque chose d'apparenté. [25] Or pour ce <corps> il n'y a rien d'où il ait été engendré.

S'il ne peut être augmenté ni corrompu, le même raisonnement permet d'estimer qu'il est aussi inaltérable. En effet, l'altération est un mouvement selon la qualité, et les états et les dispositions qualitatifs,

par exemple la santé et la maladie, ne se produisent pas sans changements dans les propriétés. Mais nous voyons que [30] tous ceux des corps naturels qui changent selon une propriété sont tous sujets à l'augmentation et à la diminution, par exemple le corps des animaux et leurs parties, ainsi que celui des plantes, et il en est de même pour celui des éléments. De sorte que si précisément le corps qui est mû en cercle ne peut être sujet ni à une augmentation ni à une diminution, il est rationnel qu'il soit [35] aussi inaltérable.

La religion, l'observation et l'étymologie confirment ces thèses

[270b] C'est donc parce qu'il est éternel que le corps premier ne subit aussi ni augmentation ni diminution, et qu'il ne peut vieillir, qu'il est inaltérable et impassible. Si l'on se fie aux thèses que nous avons posées, c'est manifeste à partir de ce qui a été dit. Il semble bien que le raisonnement témoigne en faveur des [5] faits et les faits en faveur du raisonnement. Tous les hommes, en effet, ont une préconception des dieux et tous accordent le lieu le plus haut au divin, aussi bien les Barbares que les Grecs, du moins tous ceux qui croient qu'il existe des dieux ; il est évident que c'est dans l'idée que l'immortel est rattaché à l'immortel, car il est impossible qu'il en soit autrement. [10] Si donc elle est bien quelque chose de divin, comme il est vrai qu'elle l'est, nous avons eu raison de dire ce que nous venons de dire sur la première substance corporelle.

Mais cela suit aussi suffisamment de l'observation sensible, dans la mesure, certes, où l'on peut se fier aux témoignages humains ; en effet, dans toute l'étendue du temps écoulé, selon la tradition que les hommes se sont transmise les uns aux autres, aucun [15] changement n'a été constaté ni dans la totalité la plus extérieure du ciel, ni dans aucune des parties qui lui sont propres.

Il semble que même le nom se soit transmis depuis les temps anciens, y compris jusqu'à l'époque présente, les Anciens soutenant de cette manière ce que nous-mêmes nous disons. Car ce n'est pas une ou deux fois, mais un nombre infini de fois, soyons-en convaincus, [20] que les mêmes opinions sont parvenues jusqu'à nous. C'est pourquoi, dans l'idée que le premier corps était différent de la terre, du feu, de l'air et de l'eau, ils ont nommé « éther » le lieu le plus élevé, tirant pour lui cette appellation du fait qu'il court toujours pendant un temps éternel². Mais Anaxagore emploie ce terme abusivement et [25] incorrectement, car il emploie éther à la place de feu.

Mais c'est clair aussi d'après ce que nous avons dit, c'est-à-dire parce

qu'il est impossible qu'il y ait un nombre plus grand de ce qu'on appelle les corps simples. En effet, il est nécessaire que le mouvement d'un corps simple soit simple ; or nous disons que les seuls mouvements simples qui existent sont le mouvement circulaire [30] et le mouvement rectiligne, ce dernier se divisant en deux, celui qui part du centre et celui qui va vers le centre.

Chapitre 4

Le transport circulaire n'a pas de contraire

Qu'il n'existe pas une autre translation qui soit contraire à la translation en cercle, on pourrait s'en convaincre de plusieurs manières.

D'abord parce que nous posons que la ligne droite est ce qui s'oppose le plus à la circonférence. En effet, [35] on est d'avis que le concave et le convexe s'opposent non seulement entre eux, [271a] mais qu'ils s'opposent aussi au droit quand ils sont associés et qu'ils forment un ensemble. De sorte que, s'il y a un transport contraire, il est absolument nécessaire que ce soit le mouvement rectiligne qui soit contraire au mouvement circulaire. Mais les mouvements rectilignes sont opposés les uns aux autres par les lieux, car le [5] haut et le bas constituent à la fois une différence de lieu et une contrariété.

Ensuite, si on estime que le même raisonnement qui s'applique au mouvement rectiligne s'applique aussi au mouvement circulaire (en effet, celui qui va de A à B est contraire à celui qui va de B à A), c'est <encore> du mouvement rectiligne qu'on parle, car la ligne droite est déterminée, alors qu'il pourrait y avoir des circonférences [10] en nombre infini entre les mêmes points.

Il en va de la même manière aussi dans le cas du mouvement sur un demi-cercle, par exemple allant de Γ en Δ et de Δ en Γ : le mouvement contraire est le même que dans le cas du diamètre, car nous posons toujours que la distance entre deux points, c'est la droite qui les sépare.

Il en va de la même manière même si, traçant un cercle, on posait que le mouvement sur un demi-cercle est contraire [15] à celui sur l'autre demi-cercle, par exemple si sur le cercle entier, le mouvement de E à Z sur le demi-cercle H <est dit contraire au mouvement> de Z

à E sur le demi-cercle Θ . Même s'ils étaient contraires, assurément les transports sur le cercle entier ne seraient pas contraires pour cela.

Par ailleurs, le transport circulaire de A vers B [20] n'est pas non plus contraire à celui de A vers Γ , car ces mouvements vont du même point au même point alors qu'on définit le transport contraire comme celui qui va d'un contraire à un contraire. Ils¹ vont en effet au même point parce qu'il est nécessaire que ce qui est transporté en cercle, partant de n'importe [25] quel point, passe par tous les lieux contraires de la même manière (les contrariétés du lieu sont le haut et le bas, l'avant et l'arrière, la droite et la gauche), et les contrariétés du transport sont fonction des contrariétés des lieux. [271a22-23] Mais, si un transport en cercle était contraire à un autre, l'un des deux serait en vain. [271a29] En effet, s'ils étaient égaux, il n'y aurait pas de mouvement, et si [30] l'un était dominant, l'autre n'existerait pas. De sorte que s'il y avait deux corps, l'un serait en vain, n'étant pas mû de son propre mouvement, car nous disons qu'existe en vain la chaussure que l'on ne peut chausser ; or le dieu et la nature ne font rien en vain.

Chapitre 5

L'univers n'est pas infini

Importance du problème du corps infini

[271b] Puisque nous sommes au clair sur ces points, il faut examiner le reste, et d'abord s'il existe un corps infini, comme la plupart des anciens philosophes l'ont pensé, ou si c'est là une impossibilité. En effet, prendre ce parti ou le premier n'est pas [5] une petite affaire, mais change du tout au tout dans l'étude de la vérité. Car c'est là l'origine de presque toutes les divergences, tant passées que futures, entre ceux qui ont professé une théorie sur la nature dans son ensemble, s'il est vrai que même une petite déviation par rapport à la vérité devient dix mille fois plus grande au fur et à mesure qu'on avance. Si par exemple [10] on disait qu'il existe une grandeur minimale : en introduisant ce minimum, on ébranlerait les aspects les plus importants des mathématiques. La cause de cela, c'est que le principe est plus important par sa potentialité que par sa taille : c'est pourquoi ce qui, à l'origine, est petit devient à la fin énorme. Or l'infini possède la puissance la plus grande à la fois comme principe et comme quantité ; [15] de sorte qu'il n'est ni étrange ni contraire à la raison qu'il soit d'une importance extraordinaire d'admettre qu'il existe un corps infini. C'est pourquoi nous devons en traiter en reprenant les choses au début.

Le problème revient à se demander si les corps simples sont infinis

Tout corps, donc, est nécessairement soit simple soit composé, de sorte que l'infini sera soit simple soit composé. Pourtant, il est évident que, [20] les corps simples étant finis, il est nécessaire que le composé soit fini. Car ce qui est constitué de composantes finies à la fois en nombre et en grandeur sera fini à la fois en nombre et en grandeur. En effet, il est aussi grand que ce dont il est constitué. Il reste donc à voir s'il est possible que l'un des corps simples soit infini en grandeur, [25] ou si c'est impossible. Entretenant donc d'abord l'examen à propos du premier des corps, nous examinerons ensuite de la même manière les autres.

Le corps mû en cercle n'est pas infini. Premier argument

Or, que le corps mû en cercle pris comme tout soit fini, c'est évident à partir de ce qui suit. En effet, si le corps mû circulairement est infini, les rayons partant du centre seront infinis. [30] Et l'intervalle entre ces rayons infinis sera infini. J'appelle intervalle entre les lignes ce en dehors de quoi on ne peut concevoir aucune grandeur en contact avec les lignes. Il est donc nécessaire que cet intervalle soit infini, car celui qui est entre des lignes finies est toujours fini. De plus, il est toujours possible [272a] de concevoir <un intervalle> plus grand qu'un <intervalle> donné, de sorte que, comme nous disons le nombre infini parce qu'il n'y en a pas qui soit le plus grand de tous, le même argument vaut aussi pour l'intervalle. Si donc il n'est pas possible de parcourir l'infini, et si l'existence d'un corps infini fait que l'intervalle sera nécessairement infini, l'infini ne [5] pourrait pas se mouvoir en cercle. Or nous voyons le ciel tourner en cercle, et nous avons même établi par le raisonnement que le mouvement en cercle est le mouvement de quelque chose de déterminé.

Deuxième argument

De plus, si d'un temps fini on retranche un temps fini, il est nécessaire que le reste soit lui aussi fini et ait un début. Et si le temps d'un trajet a un début, [10] il y a aussi un début du mouvement, tout comme aussi de la grandeur qui est parcourue. Et il en est aussi de même dans les autres cas. Soit donc une ligne AΓE infinie du côté E, et une ligne BB infinie des deux côtés. Si donc la ligne AΓE décrit un cercle autour du centre Γ, dans son mouvement circulaire elle coupera BB à un moment [15] et pendant un temps déterminé ; en effet, le

temps entier, dans lequel le ciel a parcouru son cercle total, est fini ; et donc sera aussi fini le temps soustrait <de cette durée de rotation> qui est celui de l'intersection. Il y aura donc un début où AGE a en premier lieu coupé BB. Mais c'est impossible. Donc il n'est pas possible que l'infini tourne en cercle. [20] De sorte que le monde ne le pourrait pas non plus s'il était infini.

Troisième argument

De plus, à partir de ce qui suit aussi il est manifeste qu'il est impossible que l'infini se meuve. Soit, en effet, A, segment fini, se déplaçant le long de B, segment fini. Il est, dès lors, nécessaire que A soit séparé de B en même temps que B est séparé de A, car le premier [25] s'applique sur le second, dans la même mesure que le second s'applique sur le premier. Si donc tous les deux se meuvent dans des directions contraires, ils se sépareront plus vite, mais si l'un se meut le long de l'autre qui reste immobile, ce sera plus lent, si le segment qui se meut à la même vitesse. Mais il est manifeste qu'il est impossible qu'une ligne infinie soit parcourue en un temps fini. Elle le sera [30] donc en un temps infini. On l'a en effet montré auparavant dans nos études sur le mouvement. Il n'y a pas de différence entre le fait que la ligne finie se meuve le long de la ligne infinie, ou que celle-ci le fasse le long de celle-là, car quand [272b] l'une se déplace le long de l'autre, celle-ci s'éloigne de celle-là de la même manière, que celle-ci soit en mouvement ou immobile, à ceci près que, si les deux se meuvent, elles se sépareront plus rapidement. Pourtant rien, certes, n'empêche que parfois la ligne en mouvement passe le long de celle qui est immobile plus rapidement qu'elle ne le ferait pour celle qui a un mouvement contraire, [5] si l'on fait que chacune des lignes mues de mouvements contraires se meut lentement, et si celle qui se déplace le long de celle qui est immobile va beaucoup plus vite que les deux premières.

Ce n'est donc pas un obstacle à ce raisonnement que <le mouvement ait lieu> le long d'une ligne immobile, puisqu'il est possible que la ligne A se déplace le long de la ligne B, qui est en mouvement, plus lentement <que si elle était immobile>. Si donc le temps [10] que met la ligne finie en mouvement à se séparer de l'autre ligne est infini, il est nécessaire que soit aussi infini celui dans lequel la ligne infinie sera mue sur la droite finie. Il est donc impossible que l'infini se meuve dans sa totalité, car s'il se mouvait un tant soit peu, il serait nécessaire que ce soit en un temps infini. Mais assurément le ciel dans son ensemble accomplit une rotation englobante en cercle dans [15] un temps fini, de sorte qu'il parcourt

tout l'orbe intérieur, à savoir le segment AB, qui est fini. Il est donc impossible que le corps mû en cercle soit infini.

Quatrième argument

De plus, de même qu'il est impossible qu'une ligne soit infinie en tant que limite (mais si elle l'était, ce ne serait que dans le sens de la longueur), de même une surface ne peut pas l'être non plus en tant que limite ; et quand elle a été délimitée elle ne peut l'être d'aucune façon, par exemple un [20] quadrilatère, un cercle ou une sphère ne peuvent pas plus être infinis qu'une ligne d'un pied. Si donc il n'existe ni sphère, [ni quadrilatère], ni cercle infinis ; si, quand il n'y a pas de cercle, il n'y a pas non plus de translation en cercle ; si, de la même manière, du moment qu'il n'y a pas de cercle infini, il n'y a pas de translation infinie, et s'il n'existe pas non plus de cercle infini, un corps infini ne peut se mouvoir en cercle.

Cinquième argument

[25] De plus, si l'on a le centre Γ , la ligne AB infinie, la ligne E infinie qui lui est perpendiculaire et la ligne $\Gamma\Delta$ en mouvement, jamais $\Gamma\Delta$ ne se séparera de E, mais toujours elle sera dans une position comme celle de ΓE : elle coupe E en un point Z. La ligne infinie n'accomplira donc pas de trajet circulaire.

Sixième argument

De plus, si le ciel est infini et se meut en cercle, il aura parcouru un infini en un temps fini. [30] Soit, en effet, d'un côté un ciel infini qui reste immobile, et de l'autre à l'intérieur de lui un ciel égal à lui qui se meut ; de sorte que si, en étant infini, ce dernier a accompli une révolution, il a parcouru un infini égal à lui-même dans un temps [273a] fini. Mais nous avons dit que cela est impossible.

Septième argument

Mais il est possible de retourner le raisonnement : si le temps de révolution est fini, la grandeur que le ciel a parcourue est, elle aussi,

nécessairement finie ; mais le ciel a parcouru une distance égale à lui-même. Il est donc fini [5] lui aussi.

Il est donc manifeste qu'il n'est pas possible que ce qui est mû de façon circulaire soit sans fin ni infini, mais qu'il a une fin.

Chapitre 6

Les autres corps simples ne sont pas infinis non plus

Premier argument

D'autre part, ni ce qui est transporté vers le centre ni ce qui s'en éloigne ne seront infinis. En effet, la translation vers le haut et celle vers le bas sont contraires, et les translations contraires se font vers des lieux contraires. Mais si l'un des contraires [10] est défini, l'autre le sera aussi. Or le centre est défini, car, d'où que ce soit que soit porté ce qui se situe en bas, il ne peut pas dépasser le centre. Une fois donc que le centre est défini, le lieu supérieur est lui aussi nécessairement défini. Et si les lieux sont définis c'est-à-dire finis, les corps eux aussi seront [15] finis. De plus, si le haut et le bas sont définis, l'intermédiaire entre eux sera lui aussi nécessairement défini, car s'il n'était pas défini, le mouvement serait infini, ce qui, on l'a montré antérieurement, est impossible. Donc le milieu est défini, de sorte que le corps qui s'y trouve ou peut y être l'est aussi. Or un corps qui est transporté vers le haut ou vers le bas peut [20] y être, car par nature l'un se meut à partir du centre, l'autre vers le centre.

Deuxième argument

À partir de cela, il est manifeste qu'il n'est pas possible qu'un corps soit infini, et, outre cela, s'il n'y a pas de pesanteur infinie, aucun de ces corps ne pourrait être infini, car d'un corps infini la pesanteur aussi serait infinie. [25] Le même raisonnement s'appliquera au léger, car s'il y a une pesanteur infinie, il existe aussi une légèreté infinie, si

ce qui se situe à la surface est infini. C'est clair à partir de ce qui suit.

Soit une pesanteur finie, et posons AB le corps infini et Γ sa pesanteur. De l'infini enlevons une [30] grandeur finie $B\Delta$, et soit E sa pesanteur. E sera inférieur à Γ , car la pesanteur d'un corps plus petit est plus petite. Supposons que le plus petit mesure le plus grand un certain nombre de fois, [273b] et admettons que $B\Delta$ soit à BZ dans le même rapport que la pesanteur du plus petit à celle du plus grand. Il est en effet possible d'enlever n'importe quelle quantité à l'infini. Si donc les grandeurs sont proportionnelles aux pesanteurs, et si une pesanteur plus petite est celle d'une grandeur plus petite, une pesanteur plus grande [5] serait celle d'une grandeur plus grande. Il y aura donc égalité de pesanteur entre une grandeur finie et une grandeur infinie.

De plus, si la pesanteur d'un corps plus grand est plus grande, la pesanteur de HB sera plus grande que celle de ZB , de sorte que la pesanteur d'un corps fini sera plus grande que celle d'un corps infini. Et la pesanteur de grandeurs inégales sera la même – car le fini et l'infini sont [10] inégaux. Il n'y a d'ailleurs pas de différence que les pesanteurs soient commensurables ou incommensurables, car si elles sont incommensurables, le raisonnement est le même. Par exemple, si la pesanteur E multipliée par trois dépasse la pesanteur $< infinie >$; en effet, la pesanteur de trois fois la grandeur $B\Delta$ prise dans sa totalité sera plus grande que celle de Γ ; de sorte qu'on aboutira à la même [15] impossibilité. On peut aussi prendre des pesanteurs commensurables, car cela ne fait pas de différence que l'on parte de la pesanteur ou de la grandeur ; par exemple, si l'on a pris la pesanteur E commensurable à Γ , et si l'on a enlevé de l'infini la grandeur dont la pesanteur est E , soit $B\Delta$, et qu'on prenne ensuite une autre grandeur qui soit par rapport à $B\Delta$ dans le même rapport [20] que l'une des pesanteurs par rapport à l'autre, soit BZ . (Il est en effet possible, si une grandeur est infinie, de lui enlever n'importe quelle grandeur.) Dans cette hypothèse, les grandeurs aussi bien que les pesanteurs seront commensurables entre elles.

Que la grandeur soit uniformément ou non uniformément pesante, cela non plus n'importe pas pour notre démonstration, car il sera toujours possible de prendre dans la grandeur infinie [25] des corps dont la pesanteur sera égale à celle de $B\Delta$, en retranchant ou en ajoutant une grandeur quelconque.

De sorte qu'il est clair, à partir de ce qui a été dit, que la pesanteur du corps infini ne sera pas finie. Elle sera donc infinie. Si donc cela est impossible, il sera également impossible qu'il n'existe aucun corps infini.

Troisième argument

Au reste, qu'il soit impossible qu'il y ait une pesanteur infinie, [30] c'est manifeste à partir de ce qui suit. En effet, si une pesanteur déterminée parcourt une distance déterminée en un temps déterminé, la même pesanteur plus quelque chose la parcourra en un temps moindre, et les temps seront dans un rapport inverse [274a] aux pesanteurs, par exemple si une demi-pesanteur met tel temps, la pesanteur qui en est le double mettra la moitié du temps. De plus, une pesanteur finie parcourra une distance finie en un temps fini. Il en résulte donc nécessairement que, s'il existe une pesanteur infinie, d'une part elle se mouvra en tant qu'elle [5] est égale à une pesanteur finie plus quelque chose, et d'autre part elle ne se mouvra pas, puisqu'elle doit être mue proportionnellement à l'importance de la pesanteur, et qu'inversement une plus grande pesanteur se meut en un temps moindre. Or il n'y a pas de rapport entre le fini et l'infini, alors qu'il y en a un entre un temps plus grand et un temps plus petit. Certes, le temps peut devenir sans cesse plus petit, mais il n'y a pas de temps minimum ; [10] et s'il y en avait un, on ne pourrait rien en faire, car on pourrait prendre une autre pesanteur finie plus grande, qui soit dans le même rapport à l'infini que celui-ci à la pesanteur première, de sorte que dans un temps égal l'infini et le fini parcourraient une distance égale. Or c'est impossible. Mais il est assurément nécessaire que, si l'infini se meut en un temps fini quelle que soit sa durée, [15] une autre pesanteur finie parcourra une distance finie dans le même temps.

Il est donc impossible qu'il existe une pesanteur infinie, et il en est aussi de même pour la légèreté. Il est donc aussi impossible qu'il existe des corps possédant une pesanteur ou une légèreté infinies.

Chapitre 7

Il n'y a pas de corps infini : raisons universelles

Que donc il n'existe pas de corps infini, c'est clair par la [20] considération de chacun <des corps simples> pris individuellement selon la manière que nous avons employée ; ça l'est aussi quand on l'examine d'un point de vue général non seulement en s'appuyant sur les arguments développés dans notre traité sur les principes (nous y avons déjà déterminé en général, à propos de l'infini, en quel sens il est et en quel sens il n'est pas), mais aussi selon une autre manière, qui va être maintenant la nôtre. Après cela, il faudra aussi examiner la question suivante : même si [25] le corps du Tout n'est pas infini, ne peut-il pas néanmoins avoir une grandeur suffisante pour qu'il existe plusieurs ciux ? Peut-être, en effet, pourrait-on se demander si rien ne s'oppose à ce qu'il y ait aussi plusieurs mondes constitués comme le nôtre et non pas un seul, sans pourtant qu'ils soient en nombre infini. Mais parlons d'abord de l'infini en général.

Premier argument contre l'existence d'un corps infini

[30] Il est nécessaire que tout corps soit ou infini ou fini, et s'il est infini, qu'il soit complètement ou bien anoméomère ou bien homéomère, et s'il est anoméomère, qu'il soit composé d'espèces en nombre ou bien fini ou bien infini. Or qu'il ne soit pas susceptible d'être composé d'un nombre infini d'espèces, c'est manifeste, si l'on nous concède nos propositions de base initiales. [274b] En effet, puisque les mouvements premiers sont en nombre fini, il est nécessaire que les formes spécifiques des corps simples soient aussi en nombre fini. En effet, d'une part, le mouvement d'un corps simple est

simple, et d'autre part les mouvements simples sont en nombre fini. Or il est nécessaire que [5] tout corps naturel possède un mouvement.

Mais si l'infini doit être constitué d'un nombre fini de constituants, il est nécessaire que chacune de ses parties aussi (je veux dire, par exemple, l'eau ou le feu) soit infinie. Mais c'est impossible ; en effet, on a montré qu'il n'y a ni pesanteur ni légèreté infinie. De plus, il sera nécessaire que les lieux de ces <corps simples> eux aussi soient infinis en grandeur, de sorte que [10] les mouvements de tous ces corps eux aussi seraient infinis. Or ceci est impossible si nous tenons pour vraies nos propositions de base initiales, à savoir qu'il n'est pas possible pour ce qui est transporté vers le bas d'être transporté à l'infini, non plus que pour ce qui est transporté vers le haut, pour la même raison. Il est en effet impossible que se produise ce qui ne peut pas être venu à l'être, et cela aussi bien du point de vue de la qualité que de la quantité [15] et du lieu. Je veux dire que s'il est impossible que soit venue à l'être une chose blanche, ou longue d'une coudée, ou située en Égypte, il est également impossible qu'elle le devienne. Il est donc également impossible qu'une chose soit transportée là où il n'est possible à aucune chose transportée de parvenir. De plus, même si <les corps simples> se trouvaient dispersés, il n'en serait pas moins possible que le feu <par exemple> qui est constitué de toutes ces composantes soit infini. Mais un corps, avons-nous dit, [20] est ce qui a une extension dans toutes les directions, de sorte qu'on pourrait se demander comment des parties dissemblables seraient susceptibles d'être plusieurs, chacune d'elles étant infinie ; car chacune doit être infinie dans toutes les directions.

Mais il n'est pas possible non plus que l'infini soit entièrement homéomère. D'abord, il n'existe pas d'autre mouvement que ceux que nous avons mentionnés. L'infini possédera donc l'un d'entre eux. Mais si c'est le cas, [25] il s'ensuivra qu'il existera ou une pesanteur infinie, ou une légèreté infinie ; d'ailleurs, le corps mû en cercle n'est pas susceptible d'être infini. Il est, en effet, impossible que l'infini se meuve en cercle, car il n'y aurait aucune différence entre soutenir cela et dire que le ciel est infini, chose dont nous avons montré qu'elle est impossible.

Deuxième argument contre l'existence d'un corps infini

Par ailleurs, il est même complètement [30] impossible que l'infini soit mû, car il serait mû soit naturellement, soit par contrainte ; et si c'est par contrainte, il est aussi animé d'un mouvement naturel, de sorte qu'il existera un autre lieu de grandeur égale vers lequel il serait porté, ce qui est impossible.

Troisième argument contre l'existence d'un corps infini

Qu'il soit complètement impossible que l'infini pâtisse sous l'action d'un être fini, ou agisse sur un être fini, c'est manifeste à partir de ce qui suit. Soit [275a] en effet l'infini A, le fini B et le temps dans lequel une chose a mû ou a été mue Γ . Si, donc, A a été échauffé par B, ou poussé, ou en a subi quelque autre modification, ou a été mû par lui d'un mouvement quelconque dans le temps Γ , soit Δ plus petit que B, et posons qu'un corps plus petit meut un corps plus petit dans [5] un temps égal. Soit E le corps altéré par Δ . Ce que Δ est à B, E le sera à un être fini. Posons donc, d'une part qu'en un temps égal quelque chose d'égal altère quelque chose d'égal, et, d'autre part, qu'en un temps égal quelque chose de moindre altère quelque chose de moindre, que quelque chose de plus grand altère quelque chose de plus grand, et d'autre part que le rapport <entre les deux altérations> sera précisément égal au rapport du grand corps au [10] petit corps. Donc l'infini ne sera pas mû par quelque chose de fini en quelque temps que ce soit. En effet, dans un temps égal, un corps plus petit sera mû par un corps plus petit, selon une proportion qui sera finie. En effet, l'infini ne peut entrer dans aucun rapport avec le fini.

Mais l'infini ne fera pas non plus, en un temps quelconque, mouvoir un être [15] fini. Soit, en effet, A infini, B fini et Γ le temps dans lequel a lieu le mouvement. Δ mouvra donc en un temps Γ un corps plus petit que B, soit Z. Soit entre E et Δ le même rapport qu'entre l'ensemble (BZ) et Z. Donc E mouvra BZ en un temps Γ . Donc le fini et l'infini [20] altéreront dans le même temps. Mais c'est impossible ; en effet nous avons pris comme position de base que le plus grand agit dans un temps moindre. Or, quelque temps que l'on prenne, l'effet sera toujours le même, de sorte qu'il n'y aura aucun temps dans lequel le mouvement se fera. D'ailleurs, dans un temps infini, il n'est possible ni de mouvoir ni d'être mû, car ce temps n'a pas de limite, alors que l'action et la passion en ont une.

Il n'est pas non plus possible [25] que l'infini subisse quelque chose de la part d'un infini. Soit, en effet, A et B infinis, et $\Gamma\Delta$ le temps dans lequel B a subi quelque chose de la part de A. Donc E, partie de l'infini B, puisque B en entier a subi quelque chose, ne subira pas la même chose dans un temps égal, car on pose comme principe qu'une quantité moindre est mue en un temps moindre. Soit E ce qui a été mû par A dans le temps Δ . [30] Dans ce cas, le rapport de Δ à $\Gamma\Delta$ est le rapport de E à une partie finie de B. Donc il est nécessaire que cette partie soit mue par A dans le temps $\Gamma\Delta$, car on tient pour acquis que du fait du même agent, dans [275b] un temps plus ou moins long, une quantité plus grande ou plus petite subit une action, ces quantités se divisant dans le même rapport que les temps. Il n'est donc pas

possible, en aucun temps fini, qu'un infini soit mû par un infini. Ce sera donc dans un temps infini. Mais le temps infini n'a pas de terme, alors que ce qui a subi un changement a un terme <à ce changement>.

Corollaire au troisième argument

[5] Si donc tout corps sensible a une puissance ou d'agir ou de pâtir, ou des deux à la fois, il est impossible qu'un corps sensible soit infini. Par ailleurs aussi, les corps qui sont dans un lieu sont tous sensibles. Il n'existe donc aucun corps infini en dehors du ciel ; d'autre part, il n'y en existe pas non plus qui soit borné ; il n'y a donc absolument aucun corps en dehors du ciel. En effet, s'il [10] est intelligible, il sera dans un lieu, car les expressions « en dehors » et « dans » signifient le lieu, de sorte qu'il sera sensible. Mais rien de ce qui n'est pas dans un lieu n'est sensible.

Quatrième argument contre l'existence d'un corps infini

Il est possible de traiter ce sujet plus abstraitement, de la manière suivante. En effet, si l'infini est homéomère, il n'est pas susceptible de se mouvoir en cercle, car l'infini n'a pas de centre, et le mouvement en cercle se fait autour d'un centre. [15] Mais l'infini n'est pas non plus susceptible de se déplacer en ligne droite, car il faudrait qu'il existe un autre lieu infini de même grandeur que lui, vers lequel il serait porté par nature, et un autre encore de même grandeur vers lequel il serait porté contre nature.

Cinquième argument contre l'existence d'un corps infini

De plus, que l'infini possède un mouvement en ligne droite par nature ou qu'il soit mû par contrainte, dans les deux cas l'infini aura besoin d'une force motrice infinie, [20] car la force infinie est celle de l'infini et de l'infini la force est infinie. De sorte que le moteur lui aussi sera infini (la raison en est donnée dans le traité sur le mouvement, à savoir qu'aucun être fini n'a de puissance infinie, et qu'aucun être infini n'a de puissance finie). Si donc ce qui se meut par nature peut

aussi être mû contre nature, il y aura deux infinis, [25] ce qui meut de cette manière et ce qui est mû.

Sixième argument contre l'existence d'un corps infini

De plus, ce qui meut l'infini, qu'est-ce que c'est ? Si, en effet, il se meut lui-même, il sera animé ; mais comment est-il possible qu'il y ait un vivant infini ? S'il est mû par quelque chose d'autre, il y aura deux infinis, le moteur et le mû, différents selon la forme et la puissance.

Critique de l'infini des atomistes

D'autre part, si le Tout n'est pas continu, [30] mais, comme le prétendent Démocrite et Leucippe, fait de parties séparées par le vide, nécessairement il y aura un seul mouvement pour elles toutes. Elles se distinguent en effet par leurs figures, mais, selon eux, leur nature est unique, [276a] comme si chacune était un morceau d'or distinct. Mais, selon nous, elles doivent nécessairement avoir le même mouvement. En effet, là où se porte une seule motte, toute la terre est aussi transportée, et la totalité du feu aussi bien qu'une seule étincelle se portent vers le même lieu. De sorte qu'aucun des corps ne sera absolument léger, [5] si tous ont une pesanteur ; mais si tous ont de la légèreté, rien ne sera pesant. Et si les parties possèdent <seulement> pesanteur ou <seulement> légèreté, elles se trouveront soit à une certaine extrémité du Tout, soit en son milieu ; mais cela est impossible étant donné que le Tout est infini. Et, d'une manière générale, ce dont il n'y a ni milieu, ni extrémité, ni haut ni bas ne constituera aucun lieu pour les corps qui sont [10] transportés. Et du fait qu'il n'y aura pas de lieu, il n'y aura pas de mouvement. Il est en effet nécessaire qu'il y ait mouvement soit selon la nature, soit contre nature, mouvements déterminés par les lieux propres et les lieux étrangers.

De plus, si là où quelque chose demeure ou est transporté contre nature est nécessairement le lieu naturel d'autre chose (ce dont on se convainc par l'[15] induction), nécessairement donc tout n'est pas pesant ni tout léger, mais certaines choses sont pesantes et d'autres légères.

Que donc il ne soit pas possible que le corps du Tout soit infini, c'est manifeste à partir de cela.

Chapitre 8

Unicité du monde. Preuves par les corps simples et leurs lieux naturels

Il n'y a pas plusieurs cieux

Disons pourquoi les cieux ne sont pas non plus susceptibles d'être plusieurs ; nous avons, en effet, dit que cela devait être examiné, si l'on estime que nous n'avons pas [20] montré de manière universelle à propos des corps qu'il est impossible que l'un quelconque d'entre eux soit en dehors de ce monde-ci, et que nous n'avons argumenté qu'à propos de corps situés de manière indéterminée.

Premier argument

En effet, toutes choses demeurent en repos et se meuvent, par nature et par contrainte, et pour celles qui le font par nature, elles sont transportées là où elles demeurent en repos sans contrainte, et dans le lieu où elles sont transportées, elles demeurent en repos. [25] Par contre, là où certaines choses sont par contrainte, elles sont aussi transportées par contrainte, et dans le lieu où elles sont transportées par contrainte, elles demeurent aussi en repos par contrainte. De plus, si telle translation se fait par contrainte, la translation contraire est naturelle. Donc, si la Terre se meut par contrainte depuis l'extérieur <du monde> vers le centre de ce monde, son mouvement d'ici vers là-bas sera naturel ; et si la terre venue de l'extérieur demeure ici sans contrainte, son mouvement vers ici sera [30] naturel. Mais le mouvement naturel est unique.

De plus, il est nécessaire que tous les mondes soient composés des mêmes corps, en admettant qu'ils ont une nature semblable. Mais de plus, il est aussi nécessaire que chacun des corps ait la même [276b] puissance, je veux dire le feu, la terre et ceux qui sont intermédiaires entre eux. Car si les choses de là-bas et celles qui sont près de nous étaient dites les mêmes de manière homonyme et non selon la même forme spécifique, alors le Tout lui aussi <qui est composé des choses de là-bas> serait dit « monde » par homonymie. Il est donc clair que l'un de ces corps est naturellement transporté [5] loin du centre, alors qu'un autre s'y porte, s'il est vrai que le feu <de là-bas> est tout entier homogène avec le feu <d'ici>, et qu'il en est de même pour chacun des autres de ces corps, comme le sont les parties du feu dans ce monde-ci.

Que d'autre part il en soit nécessairement ainsi en vertu des propositions que nous assumons sur les mouvements, c'est manifeste. En effet, les mouvements sont en nombre limité, et pour chaque mouvement particulier on parle d'un élément [10] particulier. De sorte que s'il est vrai que les mouvements sont les mêmes, il est nécessaire que les éléments soient aussi les mêmes partout.

Deuxième argument

Par nature, donc, les parties de la Terre qui se trouveraient dans l'autre monde seraient transportées vers le centre de ce monde-ci, et c'est vers l'extrémité de ce monde-ci que se porterait le feu de là-bas. Mais c'est impossible ; car si cela se produisait, c'est nécessairement vers le haut [15] que la Terre serait transportée dans son monde propre, alors que le feu serait transporté vers le centre, et de la même manière aussi la terre d'ici s'éloignerait naturellement du centre, transportée en direction du centre de là-bas, du fait de la situation réciproque des mondes. En effet, soit il ne faut pas poser qu'il y a une nature identique des corps simples dans plusieurs cieux, soit, si nous l'affirmons, [20] il est nécessaire de considérer qu'il n'y a qu'un seul centre et qu'une seule extrémité ; et s'il en est ainsi il est impossible qu'il y ait plusieurs mondes.

Mais le fait d'estimer que la nature des corps simples est différente selon qu'ils sont plus ou moins éloignés de leurs lieux propres est illogique. En effet, quelle différence cela fait-il qu'on les dise éloignés de telle distance ou de telle autre ? Car ils différeront [25] proportionnellement à la distance, mais leur forme sera la même.

Troisième argument

En outre, il est nécessaire que les corps simples aient un certain mouvement, car qu'ils se meuvent, c'est manifeste. Est-ce que donc nous dirons que tous les mouvements sont effectués par contrainte, même dans le cas des mouvements contraires ? Mais ce qui par nature ne peut absolument pas être mû, il est impossible que ce soit mû par contrainte. Si donc les corps simples ont un mouvement [30] selon la nature, il est nécessaire que le mouvement des corps particuliers de même espèce que chacun d'eux ait la propriété de se diriger vers un lieu numériquement un, par exemple vers tel centre ou vers telle extrémité. Mais s'ils allaient vers des lieux spécifiquement identiques [277a] et pourtant multiples, du fait qu'individuellement les corps sont eux aussi multiples, bien que chacun soit indifférencié selon l'espèce, <cependant> on n'aura pas tel lieu pour une des parties d'un corps et tel autre lieu pour une autre, mais toutes auront un lieu de la même manière, car toutes sont spécifiquement indifférenciées les unes des autres de la même manière, bien que numériquement l'une soit différente de l'autre. Je veux dire [5] que si les parties d'ici et celles qui sont dans l'autre monde se comportent de la même manière les unes à l'égard des autres, une partie que l'on prend ici ne se comportera pas différemment à l'égard des parties d'un autre monde et à l'égard de celles de son propre monde, mais de manière identique. En effet, elles ne diffèrent spécifiquement en rien les unes des autres. De sorte qu'il est nécessaire soit de changer nos propositions de base, soit de dire qu'il existe un seul [10] centre et une seule extrémité. Et si c'est le cas, il est nécessaire aussi qu'il n'y ait qu'un seul ciel et non plusieurs, en vertu de ces mêmes preuves et de ces mêmes raisonnements contraignants.

Quatrième argument

Qu'il existe quelque endroit vers où par nature la terre et le feu soient transportés, c'est aussi évident par les autres <sortes de changements>. En effet, d'une manière générale, le mû change de quelque chose en quelque chose, [15] et ce d'où il part et ce vers quoi il va diffèrent spécifiquement. D'autre part, tout changement est fini. Par exemple, ce qui guérit va de la maladie à la santé, ce qui augmente va de la petitesse à la grandeur. Il en est donc aussi de même pour ce qui est transporté, car lui aussi passe d'un point de départ à un point d'arrivée. Il faut donc que l'origine du mouvement naturel et ce vers quoi il tend diffèrent spécifiquement, tout comme ce

qui [20] guérit ne va pas là où il va par hasard, ni parce que le moteur l'a voulu.

Donc, aussi, le feu et la terre ne sont pas transportés à l'infini, mais vers des endroits opposés ; or, selon le lieu, c'est le haut et le bas qui sont opposés, de sorte que ce sont eux qui seront les limites de la translation. Et puisque même la translation circulaire admet d'une certaine manière comme opposés les extrémités du diamètre, bien que considérée en totalité elle n'ait rien qui lui soit contraire, [25] pour les êtres qui lui sont soumis eux aussi le mouvement a lieu d'une certaine manière vers des points opposés et déterminés. Il est donc nécessaire qu'une translation ait une fin et qu'elle ne se fasse pas à l'infini.

Une preuve qu'il n'existe pas de transport à l'infini c'est d'une part que la terre est transportée d'autant plus vite qu'elle est plus proche du centre, et d'autre part que le feu l'est d'autant plus qu'il est plus proche du haut. Or, si le mouvement [30] était infini, la rapidité elle aussi serait infinie, et si la rapidité l'était, la pesanteur et la légèreté le seraient aussi. Car, de même que si quelque chose avait une certaine rapidité par le fait d'être situé plus bas, autre chose aurait la même rapidité du fait de sa pesanteur, de même si l'accroissement de la pesanteur de cette dernière chose était infini, l'accroissement de la rapidité le serait aussi.

Cinquième argument

En [277b] outre, ce n'est pas par l'action d'une autre chose que l'un des éléments va vers le haut et un autre vers le bas ; ce n'est pas non plus par contrainte, par éjection, comme certains le disent, car plus de feu ralentirait le mouvement vers le haut et plus de terre le mouvement vers le bas, alors qu'en fait c'est le contraire : dans tous les cas, plus de feu et plus de [5] terre sont mus plus vite vers le lieu qui est le leur. Ils ne seraient pas non plus portés plus rapidement à proximité du but s'ils étaient mus par contrainte, c'est-à-dire par éjection. En effet, tous les corps sont transportés d'autant plus lentement qu'ils sont plus loin de ce qui exerce la contrainte, et ce qu'ils ont quitté par contrainte, c'est là où ils vont quand ils ne subissent pas de contrainte. À partir de ces considérations, on peut donc être suffisamment convaincus par les arguments qui précèdent.

Sixième argument

De plus, on peut aussi montrer cela par le biais d'arguments tirés [10] de la philosophie première ainsi que du mouvement en cercle qui est nécessairement éternel aussi bien ici que dans les autres mondes.

Septième argument

Mais il est aussi clair que le ciel est nécessairement unique quand on examine les choses de la manière suivante. En effet, les éléments corporels étant trois, les lieux des éléments seront trois : [15] l'un, celui du corps qui est en dessous, se situe autour du centre, un autre est celui du corps mû en cercle, qui est l'extrémité <du monde>, le troisième, intermédiaire entre eux, est celui du corps médian. Il est en effet nécessaire que s'y trouve le corps qui se place à la surface au-dessus des autres, car s'il ne s'y trouve pas, il sera à l'extérieur. Mais il est impossible qu'il soit à l'extérieur, car l'un des éléments est sans pesanteur alors que l'autre a une pesanteur et parce que le lieu du corps qui a une pesanteur se situe [20] plus bas, puisque le lieu du corps pesant se situe vers le centre. Mais il n'y est pas situé non plus contre nature, car quelque chose d'autre y serait par nature, mais nous avons dit qu'il n'y a pas d'autre élément. Il est donc nécessaire qu'il se situe dans la région intermédiaire. Quelles sont les différences de cette région, nous le dirons plus tard.

À propos des éléments corporels, quels ils sont [25] et combien, quel est le lieu de chacun d'eux, et aussi quel est le nombre total de ces lieux, c'est pour nous clair à partir de ce qui a été dit.

Chapitre 9

Unicité du monde. Preuve par la forme et la matière

Le ciel est unique et éternel

Que non seulement le ciel soit un, mais qu'il soit impossible qu'il y en ait un jour plusieurs, et, de plus, qu'il soit éternel du fait qu'il est incorruptible et ingénéré, disons-le, en commençant par considérer des difficultés sur ce sujet.

Arguments en faveur de la pluralité des mondes

En effet, il pourrait sembler impossible [30] qu'il n'y ait qu'un seul ciel à qui examine les choses de cette manière : dans tout ce qui est constitué ou a été produit, que ce soit par la nature ou par l'art, ce sont deux choses différentes que la forme en soi et celle qui est mélangée à la matière ; par exemple, dans le cas de la sphère, ce sont deux choses différentes que la forme de la sphère [278a] et la sphère d'or ou la sphère d'airain ; et encore la figure du cercle est différente du cercle d'airain ou du cercle de bois. En effet, quand nous parlons de l'être essentiel de la sphère ou du cercle, dans la définition nous ne mentionnerons pas l'or ou l'airain, pour la raison qu'ils ne sont pas parties de l'essence, mais [5] dans le cas de la sphère d'airain ou d'or, nous les mentionnerons. Et cela est vrai chaque fois que nous ne sommes capables ni de concevoir ni de saisir autre chose que le particulier. Rien n'empêche, en effet, que cela se produise, par exemple si on ne trouvait qu'un seul cercle. En effet, l'être du cercle et ce cercle-ci n'en seraient pas moins différents, et l'on aurait d'un côté

la forme, de l'autre la forme dans la matière, c'est-à-dire [10] une chose particulière.

Puisque donc le ciel est sensible, il sera une chose particulière. Car, selon nous, tout sensible existe dans la matière. Mais s'il est une chose particulière, l'être de ce ciel-ci et l'être du ciel pris absolument seront des choses différentes. Donc ce ciel-ci sera différent du ciel pris absolument : ce dernier est pris comme forme et figure, le premier comme quelque chose de mélangé à la matière. [15] Mais des choses qui ont une figure et une forme déterminées, il y a ou il peut y avoir plusieurs individus particuliers. En effet, s'il existe des Formes, comme certains l'affirment, il est nécessaire qu'il en soit ainsi, mais cela n'est pas moins vrai si rien de tel n'existe de manière séparée. Dans tous les cas, en effet, où nous voyons cela, à savoir que la substance formelle se trouve dans la matière, les êtres de même forme sont plusieurs et même en nombre infini. [20] De sorte qu'il existe plusieurs cieux, ou qu'il peut en exister plusieurs. Tels sont donc les arguments qui peuvent faire supposer qu'il existe ou qu'il peut exister plusieurs cieux. Il faut reprendre l'examen pour voir lesquels sont avancés avec raison et lesquels ne le sont pas.

Examen critique de la doctrine de la pluralité des cieux

Que, donc, la définition de la forme sans la matière et celle de la forme dans la matière soient différentes l'une de l'autre, [25] on le dit avec raison, et tenons-le pour vrai. Il n'y a néanmoins aucune nécessité à conclure de cela qu'il existe plusieurs mondes, ni qu'il peut en exister plusieurs, s'il est vrai que ce monde-ci est composé de l'ensemble de la matière, comme cela est le cas. Peut-être les choses seront-elles plus claires si on parle de la façon suivante. Si l'aquilinité est une convexité dans un nez ou, en d'autres termes, dans de la chair, c'est-à-dire que [30] la chair est matière pour la convexité, et si l'on n'avait qu'une chair unique formée de toutes les chairs et que l'aquilinité lui appartînt, aucun autre aquilin n'existerait ni ne pourrait exister. Et de même, en considérant que pour l'homme la matière, ce sont les chairs et les os : s'il se formait un homme de toute la chair et de tous les os dont la dissolution serait [35] impossible, il ne serait pas possible qu'il existât un autre homme. De même [278b] aussi pour les autres cas, car d'une manière générale, parmi toutes les choses dont la substance formelle se trouve dans une matière sous-jacente, aucune ne peut venir à l'être sans qu'il y ait aucune matière. Or le ciel fait partie des choses particulières qui sont aussi composées de matière. Et s'il est

constitué non d'une partie de la matière, [5] mais de son ensemble, l'être du ciel en soi et l'être de ce ciel-ci seront deux choses différentes, sans qu'il puisse cependant y avoir aucun autre ciel, et il ne serait pas possible qu'il en existe plusieurs, du fait qu'il englobe l'ensemble de la matière. Il reste donc à montrer que le ciel est constitué de l'ensemble du corps naturel et sensible.

Les trois sens du mot « ciel »

Disons d'abord [10] ce que nous entendons par « ciel » et combien de sens nous donnons à ce mot, pour que ce que nous cherchons nous devienne plus clair. En un sens, on appelle « ciel » la substance de la dernière circonférence du Tout, c'est-à-dire le corps naturel qui est sur la dernière circonférence du Tout. Car nous avons coutume de nommer « ciel » l'extrémité – ce qui est le plus haut –, [15] dans laquelle nous disons aussi que réside tout ce qui est divin. En un autre sens, c'est le corps en continuité avec la dernière circonférence du Tout, où se trouvent la Lune, le Soleil et certains astres ; car nous disons d'eux aussi qu'ils sont dans le ciel. De plus, en un autre sens, on appelle « ciel » le corps enveloppé par la [20] dernière circonférence, car nous avons coutume d'appeler « ciel » la totalité ou le Tout.

Le ciel étant pris en ces trois sens, la totalité enveloppée par la dernière circonférence est nécessairement constituée de l'ensemble du corps naturel sensible, du fait qu'il n'existe aucun corps en dehors du ciel, et qu'il ne peut pas y en avoir.

Il n'y a pas de corps en dehors du ciel

[25] Supposons, en effet, qu'il existe un corps naturel en dehors de la dernière circonférence, il serait nécessaire qu'il fasse partie soit des corps simples, soit des corps composés, et que son état soit naturel ou contre nature. Or il ne pourrait être l'un des corps simples. En effet, on a montré que le corps qui se meut en cercle ne peut pas changer pour un autre lieu que le sien. Par ailleurs, [30] ni le corps qui s'éloigne du centre ni celui qui se trouve dessous ne peuvent <se trouver en dehors du monde>, car ils ne pourraient pas s'y trouver par nature (leurs lieux propres, en effet, sont autres), et s'ils y étaient contre nature le lieu extérieur au monde <où ils se trouveraient> serait le lieu naturel d'un certain autre corps. En effet, le lieu qui est contre nature pour un corps, il est nécessairement naturel pour un autre. Or nous avons dit qu'il n'y a pas d'autre corps en dehors [35] de ceux-ci.

Il n'est donc pas possible qu'aucun des corps simples soit à l'extérieur [279a] du ciel. Et si aucun des corps simples n'y est, aucun des corps mixtes n'y est non plus, car il est nécessaire que, si un corps mixte s'y trouve, les corps simples y soient aussi.

Il n'est même pas possible qu'aucun corps y vienne à l'être. En effet, il y serait soit naturellement, soit contre nature, et il serait soit simple, soit mixte. De sorte que nous serons à nouveau conduits au même raisonnement. [5] En effet, il n'y a pas de différence entre examiner si une chose est ou s'il est possible qu'elle vienne à l'être.

Il est donc manifeste à partir de ce qui a été dit qu'il n'est possible ni qu'une masse corporelle soit à l'extérieur du ciel, ni qu'il soit permis à aucune d'y venir à l'être. Le monde tout entier est donc formé de l'ensemble de sa matière propre, car nous avons dit que c'est le corps naturel et sensible qui constitue pour lui la matière. De sorte qu'il n'existe pas effectivement plusieurs cieux, [10] qu'il n'y en a jamais eu plusieurs, et qu'il n'est pas possible que plusieurs mondes viennent à l'être ; ce ciel-ci est un, seul et parfait.

Il n'y a ni lieu, ni vide, ni temps en dehors du ciel

Il est en même temps clair qu'il n'y a ni lieu, ni vide, ni temps en dehors du ciel. En tout lieu, en effet, il est possible qu'il existe un corps ; et l'on dit que le vide est ce en quoi il n'y a pas de corps, mais où il est possible qu'il en vienne un ; quant au temps, [15] c'est le nombre d'un mouvement, et il n'existe pas de mouvement sans corps naturel. Or on a montré qu'en dehors du ciel il n'y a pas et il ne peut pas y avoir de corps. Il est donc manifeste qu'en dehors de lui il n'y a ni lieu, ni vide, ni temps.

Les êtres « de là-bas »

C'est pourquoi les êtres de là-bas par nature n'ont ni lieu ni temps qui les fasse vieillir, et il n'y a pas non plus de [20] changement pour les êtres qui sont disposés au-dessus de la translation la plus extérieure ; inaltérables et impassibles, ils ont la meilleure et la plus autonome des vies, qu'ils mènent pour toute sa durée (*aiôn*). Les Anciens, en effet, ont divinement parlé en choisissant ce nom, car le terme qui enveloppe le temps de la vie de chacun, hors duquel on n'est rien selon la nature, [25] a été appelé « durée de vie » (*aiôn*) de chacun. Et pour la même raison le terme du ciel tout entier lui aussi, c'est-à-dire le terme qui enveloppe le temps tout entier et l'infinité, est

une durée qui tire son appellation du fait d'exister toujours, immortelle et divine. De là aussi dépendent, pour les autres êtres, pour les uns de manière plus exacte, pour les autres de manière plus indistincte, l'être [30] et la vie.

Et, par exemple, dans les travaux de philosophie destinés au grand public portant sur les êtres divins, on déclare souvent, en s'appuyant sur des raisonnements, que tout être divin, étant premier et au-dessus des autres, est nécessairement immuable. Qu'il en aille ainsi témoigne en faveur de ce que nous avons dit. En effet, il n'y a rien d'autre de plus fort qui puisse mouvoir cet être divin, car cela serait plus divin que lui ; il n'est en rien [35] défectueux, et il ne manque d'aucun des biens qui lui appartiennent en propre. [279b] Il est donc rationnel qu'il se meuve d'un mouvement ininterrompu, car tout ce qui est mû s'arrête quand il est arrivé dans son lieu propre, mais pour le corps mû en cercle, c'est le même lieu dont il est parti vers lequel il finit par arriver.

Chapitre 10

Le monde est ingénérable et incorruptible

Ces choses étant définies, demandons-nous après cela si <le Tout> est [5] ingénérable ou générable et s'il est incorruptible ou corruptible, en parcourant d'abord les jugements des autres. En effet, dans le cas de thèses contraires, les démonstrations des unes constituent des difficultés pour celles qui leur sont contraires. Et en même temps ce qui sera dit par la suite se révélera plus convaincant pour ceux qui auront entendu le procès des arguments disputés. En effet, [10] nous semblerons moins vouloir juger par contumace, car ceux qui veulent décider convenablement du vrai doivent être arbitres et non parties. Tous, donc, disent que <le monde> a été engendré, mais les uns le disent engendré pour l'éternité, d'autres le disent corruptible comme n'importe quel autre des composés, alors que pour d'autres il oscille en étant tantôt [15] dans un état, tantôt dans un autre quand il se corrompt, selon un processus éternel, comme le disent Empédocle d'Agrigente et Héraclite d'Éphèse.

Le monde n'est pas à la fois engendré et incorruptible

Prétendre que <le monde> est engendré et pourtant éternel fait partie des choses impossibles. Il est en effet raisonnable de ne poser que les choses que nous voyons se produire la plupart du temps ou dans tous les cas, et dans ce cas [20] c'est le contraire qui arrive, car il semble bien que tout ce qui est engendré est aussi soumis à la corruption.

De plus, l'être qui n'a pas de commencement à son état présent, et pour lequel il est impossible d'avoir été dans un autre état pendant

toute la durée qui a précédé, cet être est aussi incapable de changer ; car il y aurait quelque chose qui serait responsable <de ce changement>, et si cette chose avait existé plus tôt, ce qui est incapable d'être dans un autre état en aurait été capable. Mais en supposant [25] le monde constitué de constituants qui étaient auparavant dans un état différent, s'ils sont toujours dans le même état et incapables d'être autrement, le monde n'aurait pas été engendré ; si, par contre, il a été engendré, il est clair que, nécessairement, ces constituants avaient la possibilité d'être dans un état différent, c'est-à-dire de n'être pas toujours dans le même état, de sorte que <ces constituants> seront dissous après avoir été mis ensemble, et auparavant ils s'étaient mis ensemble alors qu'ils étaient dissous, et c'est indéfiniment [30] que cela se serait produit ou pouvait se produire. Mais s'il en était ainsi, <l'univers> ne serait pas incorruptible, ni dans le cas où il aurait été à un moment donné dans un autre état, ni s'il lui avait été possible d'être dans un autre état.

Certains de ceux qui disent que le monde est incorruptible bien qu'ayant été engendré ont recours à un expédient qui n'est pas vrai. Car, disent-ils, ils ont parlé de génération de la même manière que ceux qui tracent [35] des figures, non pour soutenir que le monde a été engendré à un moment donné, mais [280a] à des fins d'enseignement, sous prétexte qu'ainsi on connaît mieux, comme pour ceux qui ont vu l'engendrement d'une figure. Mais, comme nous le disons, ce n'est pas la même chose. En effet, dans la construction des figures, si tous les éléments sont posés comme existant simultanément, la figure qui en résulte est la même chose, alors que dans [5] les démonstrations de ces gens-là, on n'a pas le même résultat, mais quelque chose d'impossible. Car les thèses qu'on accepte comme antécédent et leur conséquent sont fondamentalement en contradiction. En effet, selon eux, c'est à partir de choses désordonnées que des choses ordonnées sont engendrées, mais il est impossible d'être simultanément désordonné et ordonné, et il est nécessaire qu'il y ait une génération et un temps qui séparent les deux états. Dans les [10] figures, par contre, rien n'est séparé par le temps. Qu'il soit donc impossible que <le monde> soit à la fois éternel et engendré, c'est manifeste.

Le monde n'est pas périodiquement engendré et détruit

Le fait de constituer et de dissoudre tour à tour le monde n'est pas agir très différemment que de le construire comme éternel mais

changeant de forme, comme si on pensait qu'un homme, passant de l'enfance à l'âge adulte puis [15] de l'âge adulte à l'enfance, tantôt se corrompait, tantôt existait. Il est clair, en effet, que, quand les éléments s'unissent mutuellement, ce n'est pas n'importe quel ordre et n'importe quel arrangement qui viennent à l'être, mais les mêmes, notamment selon ceux qui soutiennent cette théorie, eux qui assignent le contraire comme cause de chacune des deux dispositions. De sorte que si la totalité [20] du corps, qui est continue, est disposée et mise en ordre tantôt d'une manière, tantôt d'une autre, et si la disposition de la totalité est le monde, c'est-à-dire le ciel, ce n'est pas le monde qui sera engendré et détruit, mais ses dispositions.

Contre la thèse que l'univers est engendré et détruit complètement

Que <le monde> soit globalement engendré puis détruit complètement, c'est-à-dire sans retourner à son état précédent, c'est impossible s'il est unique. En effet, avant qu'il soit [25] engendré existait depuis toujours l'organisation qui l'a précédé, dont nous disons que, n'ayant pas été engendrée, elle n'est pas susceptible de changer. Par contre, si les univers étaient en nombre infini, cela serait davantage possible. Cependant, si cela est impossible ou possible, cela deviendra clair par la suite. Il y en a, en effet, qui sont d'avis qu'un étant ingénérable peut se corrompre, et qu'un étant engendré [30] peut demeurer incorruptible, comme dans le *Timée*. Car <Platon> y dit que le ciel a été engendré, et que cependant il existera pour l'éternité à venir.

Nous avons argumenté contre ces philosophes de manière physique seulement à propos du ciel, mais la chose deviendra évidente aussi si nous faisons porter notre examen universellement sur toute chose.

Chapitre 11

Sens de « ingénérable », « générable », « corruptible », « incorruptible »

[280b] Il faut d'abord distinguer comment nous employons « ingénérable » et « générable », « corruptible » et « incorruptible ». En effet, ces termes se disent de plusieurs façons, et même si cela ne fait aucune différence pour l'argument, il est inévitable que la pensée reste dans l'indéterminé si on emploie un terme qui a plusieurs sens distincts comme si ce n'était pas le cas. [5] Quel est celui de ces sens qui appartient naturellement à ce dont on parle, ce n'est, en effet, pas clair.

« Ingénérable » se dit, en un sens, de quelque chose qui, n'existant pas auparavant, existe maintenant sans qu'il y ait eu génération ou changement, comme certains le disent du fait de toucher ou de celui de se mouvoir, puisque, disent-ils, il n'y a aucune génération quand quelque chose est touché ou mû. En un autre sens, quelque chose est inengendré s'il est possible que cela [10] vienne à l'être ou soit venu à l'être, mais n'existe pas ; en effet, cette chose est, aussi bien que les précédentes, inengendrée parce qu'il lui est possible d'être engendrée. En un autre sens, est ingénérable ce qui est totalement incapable de venir à l'être en alternant existence et non-existence. D'ailleurs, incapable se dit en deux sens : soit pour dire qu'il n'est pas vrai qu'une chose puisse venir à l'être, soit pour dire qu'elle n'y parvient que difficilement, pas vite ou pas bien.

De la même manière aussi, « générable », [15] en un sens, se dit de quelque chose qui, n'existant pas auparavant, existe ensuite, soit en subissant une génération, soit sans l'avoir subi, alternant non-existence et existence. En un autre sens, on emploie « générable » si quelque chose peut l'être, qu'on l'entende dans le sens de « vraiment » ou de

« facilement ». En un autre sens, on dit « générable » si la génération de la chose va du non-étant à l'étant, soit qu'elle existe déjà du fait d'une génération, soit qu'elle n'existe pas encore [20] mais qu'elle puisse exister.

Il en est de même pour « corruptible » et « incorruptible ». D'une chose qui existait auparavant et qui ensuite soit n'existe pas, soit peut ne pas exister, nous disons qu'elle est corruptible, qu'elle se corrompt et change à un moment donné ou non. Quelquefois aussi nous appelons corruptible quelque chose qui peut du fait de l'action de se corrompre ne pas exister ; et nous le disons aussi en un autre sens de ce qui [25] se corrompt facilement, ce que l'on pourrait appeler de corruption facile.

Et le même discours s'applique à l'incorruptible. En effet, on le dit de ce qui, sans corruption, tantôt existe tantôt n'existe pas, par exemple des contacts, parce que sans subir de corruption, ils sont puis ils ne sont plus ; ou bien <on dit incorruptible> ce qui est, tout en étant pourtant capable de ne pas être, ou aussi ce qui à un certain moment ne sera plus, alors que maintenant il est. En effet, tu existes, et le [30] contact existe maintenant ; mais ce sont pourtant des choses corruptibles, parce qu'il viendra un temps où il ne sera plus vrai de dire que tu es et que ces choses sont en contact. Mais le sens le plus propre d'incorruptible, c'est ce qui, existant, est incapable de se corrompre de sorte que de l'état d'étant maintenant il se trouverait ultérieurement en état de non-être ou pourrait se trouver en état de non-être. Ou bien aussi c'est ce qui n'est pas encore corrompu, mais peut ultérieurement ne pas être. On appelle aussi [281a] incorruptible ce qui ne se corrompt pas facilement.

Possible et impossible

S'il en est ainsi, il faut examiner de quelle manière nous utilisons les termes « possible » et « impossible ». En effet, l'incorruptible, au sens le plus propre, est tel du fait qu'il ne lui est pas possible d'être corrompu, ni de tantôt exister et tantôt ne pas exister. On parle [5] aussi d'« ingénérable » pour l'impossible, c'est-à-dire ce qui ne peut pas être engendré, de sorte qu'il pourrait d'abord ne pas être et ensuite être, par exemple pour la diagonale être commensurable.

Dans le cas de quelque chose qui peut être mû [sur une distance de cent stades] ou d'une pesanteur qui est soulevée, nous parlons toujours par rapport à un maximum, par exemple par rapport au fait de soulever cent talents ou de parcourir cent stades (assurément, on en est aussi capable [10] pour les parties qui sont contenues dans ces quantités, puisqu'on est capable du maximum), étant donné qu'il faut

définir la puissance relativement au terme maximum. Il est donc nécessaire que ce qui a la puissance de faire des choses d'une grandeur maximum ait aussi la puissance de faire des choses de grandeur comprise dans le maximum ; par exemple, celui qui peut soulever cent talents peut aussi en soulever deux, celui qui peut parcourir cent stades peut aussi en parcourir deux. Mais la [15] puissance est puissance du maximum, et si une certaine quantité est impossible en parlant par référence à un maximum, les quantités supérieures sont aussi impossibles, par exemple celui qui est incapable de parcourir mille stades, il est clair qu'il ne pourra pas non plus en parcourir mille et un.

Mais ne soyons pas inquiets : définissons le possible au sens propre comme le terme dit selon le maximum. Peut-être, [20] en effet, pourrait-on objecter que ce que nous disons là n'est pas nécessaire, car en voyant un stade on ne verra pas les grandeurs qui sont comprises dedans, mais qu'au contraire c'est bien plutôt celui qui est capable de voir un point ou d'entendre un faible bruit qui aura la perception de phénomènes plus grands. Mais cela ne fait aucune différence pour notre raisonnement. En effet, définissons le maximum soit au niveau de la faculté de percevoir, soit au niveau de la [25] chose perçue. Ce que cela veut dire est clair : la capacité visuelle est plus aiguë avec un objet plus petit, tandis que la vitesse est plus grande quand la distance parcourue est plus grande.

Chapitre 12

Ces choses étant définies, il faut traiter de ce qui suit. Si, dès lors, il y a des choses capables d'être et de ne pas être, il est nécessaire qu'un certain temps soit déterminé, [30] le temps maximum de l'être et du non-être, je veux dire celui pendant lequel la chose est capable d'être et celui pendant lequel elle est capable de ne pas être, selon n'importe quelle catégorie, par exemple être homme ou blanc ou de trois coudées ou toute autre catégorie. Si, en effet, il n'était pas un temps d'une certaine grandeur, mais qu'il était toujours plus grand que le temps proposé, et plus court qu'aucun temps, [281b] une chose pourra être pendant un temps infini, et ne pas être pendant un autre temps infini ; or c'est impossible.

Premier argument

Prenons le point de départ suivant : « impossible » et « faux » ne signifient pas la même chose. Par ailleurs, il y a un impossible et un possible, un faux et un vrai qui sont [5] par hypothèse (je veux dire, par exemple, il est impossible que le triangle ait deux angles droits si telles choses sont posées, et que la diagonale soit commensurable). Par ailleurs, il y a des choses possibles, impossibles, fausses et vraies absolument. Ainsi, ce n'est pas la même chose pour quelque chose d'être faux absolument et impossible absolument. En effet, le fait de dire de toi quand tu ne te tiens pas debout que tu te tiens debout, c'est faux [10] mais pas impossible. De même, il est faux de dire du cithariste qu'il chante alors qu'il ne chante pas, mais ce n'est pas impossible. Mais être à la fois debout et assis, et que la diagonale soit commensurable, c'est non seulement faux mais aussi impossible. Ainsi, n'est-ce pas la même chose de supposer quelque chose de faux et quelque chose d'impossible ; [15] par ailleurs, l'impossible s'ensuit de l'impossible. C'est qu'on a à la fois la capacité d'être assis et celle d'être

debout, parce que quand on a l'une on a aussi l'autre, non pas de façon à être à la fois assis et debout, mais dans des temps différents. Par ailleurs, si quelque chose possède plusieurs capacités pendant un temps infini, il n'est pas possible qu'il les ait dans des temps différents, mais il les a simultanément.

[20] De sorte que si quelque chose existant pendant un temps infini était corruptible, il aurait la capacité de ne pas être. Si, donc, c'est dans un temps infini, posons que sa capacité est réalisée. Alors il sera et ne sera pas en même temps en acte. On aurait donc une conclusion fausse parce qu'on a posé des prémisses fausses. Mais si elles n'étaient pas impossibles, la conclusion ne serait pas de fait impossible. [25] Donc tout ce qui est toujours est absolument incorruptible.

Ce qui est toujours est ingénérable

De même il est aussi ingénérable. Car s'il était générable, il lui serait possible de ne pas être pendant un certain temps (car est corruptible ce qui, alors qu'il existait auparavant, maintenant n'existe pas ou est susceptible à un moment à venir de ne pas être ; et est générable ce qui est susceptible de n'avoir pas été auparavant), alors qu'il n'y a pas de temps dans lequel [30] ce qui est toujours puisse ne pas être, ni un temps infini, ni un temps limité. En effet, il peut être pendant un temps limité, s'il peut être pendant un temps infini. Donc une seule et même chose n'est pas susceptible de pouvoir toujours être et de pouvoir toujours ne pas être. Mais la négation n'est pas non plus possible, je veux dire : ne pas toujours être. Il est donc impossible que quelque chose soit toujours et soit corruptible. [282a] De même il ne peut pas non plus être générable. En effet, de deux termes, s'il est impossible que le postérieur existe sans l'antérieur, et qu'il est impossible que celui-ci n'existe pas, il en est de même pour le postérieur. De sorte que si ce qui est toujours n'est pas susceptible de ne pas être à un moment donné, il est aussi impossible qu'il soit générable.

Deuxième argument

Mais puisque la négation de [5] « ce qui est toujours capable d'être » est « ce qui n'est pas toujours capable d'être », et que son contraire est « ce qui est toujours capable de ne pas être », dont la négation est « ce qui n'est pas toujours capable de ne pas être », il est nécessaire que les négations des deux appartiennent à la même chose,

et que cette chose soit l'intermédiaire entre ce qui toujours est et ce qui toujours n'est pas, à savoir ce qui est capable d'être et de ne pas être. En effet, [10] la négation de chacune lui appartiendra à un moment donné, puisqu'elle ne lui appartient pas toujours. De sorte que si ce qui n'est pas toujours non étant, parfois sera et parfois ne sera pas, bien sûr ce sera aussi le cas de ce qui ne peut pas toujours être mais qui est à un moment donné, de sorte qu'aussi <parfois> il n'est pas. Donc la même chose sera capable d'être et de ne pas être, et cela est l'intermédiaire entre les deux.

Le raisonnement universel est le suivant. Supposons que A et [15] B ne peuvent appartenir à la même chose, et que A ou Γ et B ou Δ appartiennent à toute chose. Dans ces conditions il est nécessaire qu'à toute chose à laquelle n'appartiennent ni A ni B, appartiennent Γ et Δ . Supposons alors que E est l'intermédiaire entre A et B ; ce qui n'est aucun des contraires est, en effet, au milieu. Il est donc nécessaire que lui appartiennent à la fois Γ et Δ . En effet, [20] A ou Γ appartient à toute chose, de sorte qu'il appartient aussi à E ; puisque donc c'est impossible pour A, c'est Γ qui lui appartiendra. Le même raisonnement s'applique aussi à Δ .

Ce qui toujours est n'est donc ni générable ni corruptible, et de même pour ce qui toujours n'est pas. Et par ailleurs il est clair aussi que si quelque chose est générable ou corruptible, cela n'est pas éternel. En effet, cette chose aurait en même temps la capacité de toujours être et celle de ne pas toujours être. Or que cela soit impossible, [25] on l'a montré plus haut.

toujours ~~étant~~étant

A

générable

E

pas toujours ~~étant~~étant

Δ

Troisième argument : ce qui est ingénérable ou incorruptible est éternel

Si donc quelque chose est ingénérable mais existant, est-il nécessaire qu'il soit éternel, et de même pour quelque chose d'incorruptible mais d'existant ? (J'entends les termes « ingénérable » et « incorruptible » au sens propre : est ingénérable ce qui existe maintenant et dont il n'a pas été vrai auparavant de dire qu'il n'existait pas ; est incorruptible ce qui existe maintenant et dont il ne sera pas vrai plus tard de dire [30] qu'il n'existe pas.)

Ou n'est-ce pas plutôt que si ces <prédicats> s'ensuivent

mutuellement, c'est-à-dire si l'ingénérable est incorruptible et l'incorruptible ingénérable, nécessairement aussi « éternel » s'ensuit de chacun d'eux, c'est-à-dire que s'il est inengendré il est éternel, et s'il est incorruptible [282b] il est éternel ? Mais cela est clair aussi à partir de leur définition, car, nécessairement, si une chose est corruptible, elle est générable. Car elle est soit ingénérable soit générable ; or si elle est ingénérable, on a posé qu'elle est incorruptible. Et si elle est générable, il est nécessaire qu'elle soit corruptible ; car elle est soit corruptible, soit [5] incorruptible. Or, si elle est incorruptible on a posé qu'elle est ingénérable. Si, par contre, « incorruptible » et « ingénérable » ne s'ensuivent pas mutuellement, il n'est nécessaire ni pour l'ingénérable ni pour l'incorruptible d'être éternels. Or qu'ils s'ensuivent nécessairement, c'est manifeste à partir de ce qui suit : « générable » et « corruptible » s'ensuivent mutuellement.

Mais cela est clair aussi [10] à partir de ce qui a été dit plus haut. Est intermédiaire entre ce qui toujours est et ce qui toujours n'est pas, dont ne s'ensuit aucun des deux termes, c'est-à-dire ce qui est générable et corruptible. Il lui est possible, en effet, d'être et ne pas être, chacun des deux, pendant un temps déterminé. Je veux dire que chacun des deux peut être et ne pas être pendant une certaine quantité de temps.

Si, donc, une chose est générable ou corruptible, [15] il est nécessaire qu'elle soit intermédiaire. Soit A « toujours étant », B « toujours non étant », Γ « générable » et Δ « corruptible ». Il est dès lors nécessaire que Γ soit intermédiaire entre A et B. Pour les premiers, en effet, il ne peut y avoir de temps, dans la direction d'aucune des deux limites, dans lequel A ne serait pas ou B serait ; d'autre part, pour ce qui est générable, il est nécessaire qu'il existe soit en acte, soit [20] en puissance, alors que pour A et B ce n'est le cas ni d'une manière ni de l'autre. Donc, pendant une certaine quantité de temps déterminée, Γ tour à tour sera et ne sera pas. Et il en va de même pour Δ . Tous les deux seront donc générables et corruptibles. Donc « générable » et « corruptible » s'ensuivent mutuellement.

~~général~~ étant

A

~~corruptible~~ non étant

B

Autre preuve qu'incorruptible et ingénérable s'ensuivent

Soient E ingénérable, Z générable, [25] H incorruptible et Θ

corruptible. On a montré que Z et Θ s'ensuivent mutuellement. Chaque fois que des choses ont des relations de ce genre, à savoir que Z et Θ s'ensuivent mutuellement, que E et Z n'appartiennent jamais à la même chose, mais que l'un des deux appartient à toute chose, et que H et Θ sont dans le même rapport, alors il est nécessaire que E et H eux aussi s'ensuivent mutuellement. [30] Posons, en effet, que E ne suit pas H ; donc c'est Z qui le suivra. En effet, à toute chose appartient E ou Z. En effet, Z appartient à ce à quoi Θ appartient. Donc Θ s'ensuivra de H. Mais on avait posé que c'est impossible. [283a] Le même raisonnement montre que H s'ensuit de E.

Mais en fait E « ingénéralable » est, par rapport à Z « généralable », dans la même relation que H « incorruptible » par rapport à Θ « corruptible ».

~~généralable~~
E
~~incorruptible~~
H

Arguments contre la conception contraire

Dire que rien n'empêche quelque chose d'engendré d'être incorruptible [5] ou un étant ingénéralable d'être corrompu, si à l'un la génération et à l'autre la corruption n'arrivent qu'une seule fois, c'est supprimer l'une des choses que l'on a accordées. Car tout peut agir ou subir, être ou ne pas être pendant un temps infini ou pendant un temps d'une quantité déterminée (et pendant un temps infini, pour la raison que le temps infini est déterminé en un certain sens, à savoir comme ce que rien [10] ne dépasse). Mais ce qui est infini à partir d'un point n'est ni infini ni déterminé.

De plus, pourquoi serait-ce plutôt à ce point <du temps> qu'un étant qui existait toujours auparavant se corromprait ou qu'un non-existant pendant un temps infini naîtrait ? En effet, s'il n'y a aucune raison pour que ce soit à un point plutôt qu'à un autre, et que les points du temps sont en nombre infini, il est clair que quelque chose de généralable et de corruptible existait pendant un temps infini. Donc il lui est possible de ne pas exister pendant un temps infini [15] (il aura donc en même temps la puissance de ne pas être et celle d'être), antérieur <à sa destruction> s'il est périssable, postérieur <à sa génération> s'il est généralable. De sorte que, si nous posons que ces potentialités se réalisent, des opposés existeront simultanément.

De plus, cela arrivera semblablement en tout point <du temps>, de sorte que pendant un temps infini il aura la puissance de ne pas être et d'être. Mais on a montré que [20] cela est impossible.

De plus, si la puissance existe antérieurement à l'acte, elle existera pendant tout le temps, même pendant le temps où la chose était inengendrée et inexistante, capable qu'elle est d'être engendrée pendant le temps infini. En même temps, donc, elle n'était pas et avait la puissance d'être, et d'être à ce moment-là ou plus tard, donc pendant un temps infini.

Mais il est également manifeste, d'une autre manière, qu'il est [25] impossible qu'un étant corruptible ne soit jamais corrompu. En effet, cet étant serait toujours en même temps corruptible et incorruptible en entéléchie, de sorte qu'il serait en même temps capable de toujours être et toujours ne pas être. Donc, à un moment, le corruptible se corrompt. Et s'il s'agit du générable, il a été engendré, car il avait la puissance d'être engendré et donc de ne pas être toujours.

On peut aussi considérer théoriquement qu'il est impossible [30] soit pour ce qui a été engendré à un moment donné de demeurer incorrompu, soit pour un étant ingénérable et qui existait toujours auparavant de se corrompre. En effet, rien de ce qui est produit par la spontanéité n'est susceptible d'être ni incorruptible ni ingénérable. Car ce qui arrive par spontanéité et par hasard va à l'encontre de ce qui est ou vient à l'être toujours ou la [283b] plupart du temps. Or ce qui existe pendant un temps infini, que ce soit au sens absolu ou à partir d'un certain point, existe soit toujours, soit la plupart du temps. Il est donc nécessaire que par nature de telles choses existent à un moment et à un moment n'existent pas. La puissance des contradictoires est la même chez de tels êtres, et la [5] matière est cause d'être et de non-être. De sorte que nécessairement les opposés existeraient en même temps en acte.

Cependant il n'est assurément pas vrai de dire maintenant d'une chose qu'elle existe l'an passé, et l'an passé <il n'était pas vrai de dire qu'une chose existe> à présent. Il est donc impossible que ce qui n'existe pas à un moment donné soit plus tard éternel ; car plus tard il aura aussi la puissance de ne pas être, sauf que ce n'est pas la puissance de ne pas être au moment où la chose existe (car [10] <alors> elle existe en acte), mais de ne pas être l'an passé, c'est-à-dire dans le temps passé. Supposons donc que ce dont elle a la puissance existe en acte : il sera donc vrai de dire maintenant qu'elle n'existe pas l'an passé. Mais c'est impossible, car il n'y a aucune puissance de l'avoir été, mais il y a puissance de l'être présent et futur. Mais il en est aussi de même si un étant antérieur éternel n'existe pas dans le futur [15]. En effet, il conservera la puissance de ce qui n'existe pas en acte. De sorte que c'est en posant le possible <comme réalisé>, qu'il sera vrai de dire maintenant que cette chose existe l'an passé et de manière générale dans le temps passé.

Et d'un point de vue physique et non pas général il est impossible

qu'un étant d'abord éternel soit corrompu par la suite, ou que ce qui est d'abord non étant soit ensuite éternel. En effet, les **[20]** choses corruptibles et générables sont aussi toutes altérables ; or les choses sont altérées par les contraires, et ce dont sont composés les étants naturels, c'est par cela même qu'ils sont détruits.

LIVRE II

Chapitre 1

Récapitulation du livre I

Que donc le ciel tout entier n'a pas été engendré et ne peut non plus périr, comme certains le disent de lui, mais qu'il est un et éternel, n'ayant ni commencement ni fin à sa durée tout entière, et qu'il tient et contient en lui-même le temps infini, voilà ce [30] dont on peut être convaincu à la fois d'après ce qui a été dit, et en considérant l'opinion de ceux qui soutiennent une position différente et qui le font naître. Si, en effet, il est possible qu'il en soit comme nous le disons, et si, d'autre part, il est impossible qu'il naisse de la manière que ces gens-là disent, cela ferait fortement [284a] pencher en faveur de la croyance en son éternité et en son immortalité.

Notre conception s'accorde avec des conceptions anciennes

C'est pourquoi il est bon de se convaincre soi-même que les doctrines anciennes et surtout celles de nos aïeux sont vraies, selon lesquelles il y a quelque chose d'immortel et de divin chez les êtres doués d'un mouvement, et doués d'un mouvement [5] tel qu'il n'ait pas de limite, mais qu'il soit plutôt la limite des autres mouvements. En effet, la limite fait partie de choses qui enveloppent et ce mouvement étant parfait enveloppe ceux qui sont imparfaits et qui ont une limite et une cessation, puisqu'il n'a lui-même aucun commencement ni aucune fin et qu'il est incessant dans le temps [10] infini, tout en étant la cause de certains autres mouvements et ce qui reçoit la cessation de certains autres.

Or les Anciens ont attribué le ciel, c'est-à-dire le lieu d'en haut aux dieux, comme étant le seul lieu immortel. D'autre part, le présent raisonnement témoigne qu'il est incorruptible et ingénérable, et de

plus qu'il ne subit pas toute la difficulté de la condition mortelle, et, outre cela, [15] qu'il ne subit aucun effort du fait qu'il n'a besoin d'aucune nécessité contraignante qui le retienne en l'empêchant de se mouvoir d'un mouvement qui serait différent de son mouvement naturel. En effet, tout ce qui est dans une telle condition fait un effort, d'autant plus grand qu'il est éternel, et il ne reçoit pas en partage la disposition la meilleure.

Mais certains mythes et doctrines sont erronés

C'est pourquoi il ne faut pas non plus supposer qu'il en est comme dans le mythe des Anciens qui disent que [20] la sauvegarde <du ciel> a, en plus, besoin d'un Atlas. Il semble en effet que les auteurs de ce discours partent de la même conception que ceux qui sont venus plus tard ; à savoir qu'en concevant tous les corps d'en haut comme possédant une pesanteur et comme des composés terreux, ils ont soutenu le ciel, dans leur mythe, par une nécessité animée.

Il ne faut donc pas partir d'une supposition de ce genre, ni supposer que, du fait du tourbillon, [25] il advient <au ciel> un transport plus rapide que son impulsion propre, qui le conserverait jusqu'à présent, comme le dit Empédocle.

D'ailleurs, il n'est pas non plus raisonnable que le ciel demeure éternellement en y étant contraint par une âme ; car il n'est pas possible qu'une telle vie soit pour l'âme exempte de peine et bienheureuse. En effet, il est nécessaire qu'en tant qu'est concerné le mouvement qui s'accompagne de contrainte, [30] puisqu'elle meut le corps premier, lequel est transporté naturellement par un autre mouvement et le meut continûment, cette âme soit sans repos et privée de toute satisfaction intellectuelle, puisqu'elle n'a pas comme arrêt le relâchement du corps fourni par le sommeil, comme c'est le cas pour l'âme des animaux mortels, et il est nécessaire qu'un [35] destin éternel et sans répit comme celui d'Ixion la possède.

Si donc, comme nous [284b] l'avons dit, il est possible qu'il en soit comme on l'a indiqué à propos de la première translation, non seulement il est plus harmonieux de partir d'une telle supposition concernant son éternité, mais encore nous aurions ainsi d'un commun accord le seul moyen de tenir des discours qui consonnent avec la divination concernant le dieu. [5] Mais pour l'instant c'est assez sur ce genre de sujets.

Chapitre 2

Droite et gauche, haut et bas du ciel

Puisqu'il y en a qui disent qu'il y a une droite et une gauche du ciel, comme ceux qu'on appelle les pythagoriciens (car c'est bien là leur doctrine), si c'est bien [10] au corps du Tout qu'on doit appliquer ces principes, il faut examiner s'il en va comme ils le disent, ou plutôt autrement.

Tout d'abord, si la droite et la gauche appartiennent <au ciel>, il faut supposer que les principes antérieurs lui appartiennent antérieurement. Or on a fait des distinctions au sujet de ces principes dans le traité sur *Le Mouvement des animaux* parce qu'ils sont propres à la nature des animaux. [15] De façon évidente, en effet, chez certains des animaux, ces parties – je veux dire par exemple la droite et la gauche – sont toutes visiblement présentes alors que chez d'autres il n'y en a que quelques-unes, et que chez les plantes il n'y a que le haut et le bas. S'il faut appliquer aussi au ciel l'une de ces distinctions, il est raisonnable, comme nous l'avons dit, [20] que ce qui est en premier présent chez les animaux soit aussi présent chez lui. En effet, les <couples de déterminations> étant au nombre de trois, chacun est comme un principe. Les trois <couples> dont je veux parler sont : le haut et le bas, l'avant et son opposé, la droite et la gauche. Il est raisonnable, en effet, que ces directions appartiennent toutes aux corps parfaits. Le haut est le principe de la longueur, la [25] droite celui de la largeur, l'avant celui de la profondeur. Mais ils le sont aussi d'une autre façon : selon les mouvements. En effet, j'appelle principe le point de départ premier des mouvements pour ce qui possède ces mouvements. L'augmentation se fait à partir du haut, le mouvement local à partir de la droite, le mouvement selon la sensation à partir de l'avant ; j'appelle en effet « avant » [30] le côté où ont lieu les

sensations.

C'est pourquoi il ne faut pas chercher le haut et le bas, la droite et la gauche, l'avant et l'arrière en tout corps, mais dans ceux qui ont en eux-mêmes un principe de mouvement parce qu'ils sont animés. En effet, dans aucun des êtres inanimés nous ne voyons de point de départ du mouvement : certains ne se meuvent pas du tout, alors que d'autres se [35] meuvent mais pas de la même manière ni à partir de n'importe quel point, par exemple le feu va seulement vers le haut [285a] et la terre seulement vers le centre. Pourtant nous disons qu'il y a un haut et un bas et une droite et une gauche dans ces choses par référence à nous-mêmes. En effet, nous le faisons soit par rapport à notre droite, comme le font les devins, soit par similitude avec notre droite, comme lorsqu'on parle de la droite de la [5] statue ou pour les choses opposées à notre position : nous définissons la droite par rapport à notre gauche, la gauche par rapport à notre droite, et l'arrière par rapport à notre avant. Mais nous ne voyons aucune différence en eux, car s'ils sont retournés, ce sont les points opposés que nous appellerons droite et gauche, haut et bas, [10] avant et arrière.

Trois critiques contre les pythagoriciens

C'est pourquoi aussi on pourrait s'étonner que les pythagoriciens n'aient parlé que de deux principes, la droite et la gauche, et qu'ils en aient laissé quatre qui ne sont pas moins importants. En effet, chez tous les animaux la différence entre le haut et le bas n'est pas moins importante que celle entre l'avant et l'arrière et celle entre la droite [15] et la gauche. En effet, celles-ci ne diffèrent que par la fonction, alors que celles-là diffèrent aussi par la forme, et le haut et le bas se trouvent dans tous les êtres animés, les animaux aussi bien que les plantes, tandis que la droite et la gauche n'appartiennent pas aux plantes.

De plus, comme la longueur est antérieure à la largeur, si le haut est [20] principe de la longueur, et la droite celui de la largeur, et que de quelque chose d'antérieur le principe est antérieur, le haut sera antérieur à la droite selon la génération, puisque l'antérieur se dit en plusieurs sens.

Outre cela, si le haut est le point d'où part le mouvement, la droite ce d'où il provient, l'avant ce vers quoi il va, même dans cette perspective le haut aura une certaine [25] puissance de principe par rapport aux autres notions.

Il est juste de les blâmer, donc, du fait qu'ils laissent de côté les principes les plus importants, et parce qu'ils pensaient que leurs

principes se trouvaient de la même manière dans tous les êtres.

Le ciel a ces principes parce qu'il est animé

Puisque nous avons déterminé auparavant que ces puissances se trouvent dans les êtres qui ont un principe de mouvement, et puisque le ciel est animé [30] c'est-à-dire qu'il a un principe de mouvement, il est alors clair qu'il a à la fois un haut et un bas et une droite et une gauche.

Réponse à une difficulté

Il ne faut pas nous laisser arrêter à la question de savoir comment, du fait que la forme du Tout est sphérique, il pourrait avoir une droite et une gauche, étant donné que toutes ses parties sont semblables [285b] et qu'elles sont mues pendant le temps tout entier. Il faut se le représenter comme s'il faisait partie des choses dans lesquelles la droite diffère de la gauche aussi par la forme, et qu'il ait été ensuite entouré d'une sphère. En effet, elles auront une puissance différente, mais elles paraîtront ne pas en avoir, du fait de l'homogénéité [5] de la figure. Il en va de même à propos du principe de son mouvement ; en effet, même s'il n'a jamais eu de commencement, néanmoins il a nécessairement un principe d'où il aurait commencé s'il avait commencé à se mouvoir, et d'où il serait reparti s'il s'était arrêté.

La longueur, le haut, le bas, la droite et la gauche du ciel

J'appelle longueur du ciel la distance entre les pôles, et l'un des pôles est en haut l'autre [10] en bas. En effet, en eux seuls nous voyons une différence entre les hémisphères, du fait que les pôles ne se meuvent pas. En même temps, nous avons l'habitude d'appeler côtés du monde non le haut et le bas, mais ce qui se trouve à côté des pôles, puisque c'est la longueur du ciel. En effet, ce qui est sur le côté, c'est ce qui est à côté du haut et du bas.

Celui des pôles [15] qui apparaît au-dessus de nous est la partie basse de l'univers, alors que celui qui nous est caché en est le haut. En effet, pour chaque chose nous appelons droite le point de départ du mouvement local ; or le point de départ de la rotation céleste, c'est

l'endroit où se lèvent les astres, de sorte que ce sera la droite, alors que le lieu de leur coucher sera la gauche. Puisque donc le mouvement part de la droite [20] et tourne vers la droite, nécessairement le pôle invisible est le haut ; car si c'était le pôle visible le mouvement s'effectuerait vers la gauche, ce que nous nions. Il est dès lors clair que le pôle invisible est le haut, et ceux qui habitent là-bas sont dans l'hémisphère supérieur et sur la droite, alors que nous sommes dans l'hémisphère inférieur et [25] sur la gauche, contrairement à ce que disent les pythagoriciens. Eux, en effet, nous placent en haut et à droite, et les autres en bas et à gauche. Mais c'est le contraire qui se passe.

Mais par rapport à la seconde révolution, à savoir celle des planètes, nous sommes en haut et à droite, alors qu'eux sont [30] en bas et à gauche. En effet, le principe du mouvement est placé à l'inverse, du fait que les translations sont opposées ; il en résulte que nous sommes du côté du principe et eux du côté de la fin du mouvement.

Concernant les parties déterminées par [286a] les directions, c'est-à-dire les déterminations locales, nous en avons dit assez.

Chapitre 3

Les corps célestes et leurs mouvements sont plusieurs

Puisqu'il n'existe pas de mouvement circulaire contraire au mouvement circulaire, il faut examiner pourquoi il y a plusieurs translations, [5] même si c'est de loin que nous tentons de faire cette recherche, et loin non pas tant par l'espace, mais bien plutôt du fait que nous n'avons la perception que d'un nombre très réduit de leurs attributs. Parlons-en néanmoins.

La cause <de cette multiplicité> doit être appréhendée à partir de ceci. Chaque chose qui a une activité existe en vue de cette activité. Or l'activité d'un dieu, c'est l'immortalité, c'est-à-dire une vie éternelle. [10] De sorte qu'il est nécessaire qu'un mouvement éternel appartienne au divin. Or, puisque le ciel est ainsi (en effet, c'est un corps divin), pour cela il possède le corps circulaire qui par nature se meut toujours en cercle.

Pourquoi donc n'est-ce pas le corps du ciel tout entier qui est ainsi ? Parce qu'il est nécessaire qu'une partie du corps transporté en cercle demeure immobile, celle qui est au centre ; or aucune [15] partie de ce corps n'est susceptible de demeurer immobile, ni en général ni au centre. Dans ce cas, en effet, son mouvement naturel se ferait vers le centre (or c'est naturellement qu'il se meut en cercle), <et ce mouvement ne serait pas naturel> car il ne serait pas éternel, car rien de contre nature n'est éternel. Et d'autre part ce qui est contre nature est postérieur à ce qui est selon la nature, et ce qui est contre nature dans l'ordre de la génération est une sorte de déviation [20] par rapport à ce qui est par nature. C'est donc nécessairement qu'une terre existe. En effet, elle est en repos au centre. Supposons cela pour l'instant, nous le démontrerons plus tard.

Mais si la terre existe, il est nécessaire que le feu existe aussi. En

effet, si l'un de deux contraires existe par nature, il est nécessaire que l'autre aussi existe par nature, si du moins c'est un contraire, et il est nécessaire qu'il ait une nature déterminée. [25] En effet, la matière des contraires est la même, et l'affirmation est antérieure à la privation (je veux dire, par exemple, que le chaud est antérieur au froid), or le repos et le pesant sont définis par privation du mouvement et de la légèreté. Mais si le feu et la terre existent, il est nécessaire que les corps qui sont intermédiaires entre eux existent aussi. Car chacun des éléments est en relation de contrariété [30] par rapport à chaque autre. Supposons aussi cela pour l'instant, et plus tard il faudra essayer de le montrer.

Si ces éléments existent, il est manifeste qu'il y a nécessairement génération, du fait qu'aucun d'entre eux n'est susceptible d'exister éternellement. En effet, les contraires subissent et agissent les uns du fait des autres, et ils se détruisent mutuellement. De plus il n'est pas raisonnable que soit éternel quelque chose de mobile [35] dont il ne peut y avoir par nature un mouvement éternel. [286b] Or ces éléments sont en mouvement. Que donc la génération soit nécessaire, c'est clair à partir de ce qui précède.

Mais s'il y a génération, il y a nécessairement une ou plusieurs autres translations. En effet, du fait de la translation du Tout, les éléments des corps sont nécessairement dans la même relation les uns par rapport aux autres. [5] Mais nous traiterons ultérieurement de ce sujet avec plus de clarté.

Voilà tout ce qu'on peut dire de clair pour l'instant pour expliquer pourquoi il y a plusieurs corps mus en cercle : c'est que nécessairement il y a génération ; il y a génération parce qu'il y a aussi du feu, et le feu et les autres éléments existent puisque la terre existe aussi. Et celle-ci existe parce qu'il est nécessaire que quelque chose demeure toujours immobile, puisque aussi bien il y a quelque chose qui se meut toujours.

Chapitre 4

Sphéricité de l'univers

[10] Il est nécessaire que le ciel ait une forme sphérique, car c'est là aussi bien la forme la plus appropriée par son essence que la première par nature.

Les figures géométriques qui sont premières

Mais parlons en général des figures, et disons laquelle est première parmi les surfaces aussi bien que parmi les solides. Toute figure plane, donc, est soit rectiligne soit circulaire, à savoir que la rectiligne [15] est circonscrite par plusieurs lignes, la circulaire par une seule. Et puisque dans chaque genre l'un est antérieur par nature au multiple, et le simple au composé, le cercle sera premier parmi les figures planes.

De plus, puisqu'une chose est parfaite quand il est impossible de rien prendre en dehors d'elle parmi ce qui la constitue, selon la définition [20] donnée plus haut, et puisqu'il est toujours possible d'ajouter à une ligne droite, mais jamais à un cercle, il est manifeste que sera parfaite la ligne enveloppant un cercle. En conséquence, si le parfait est antérieur à l'imparfait, pour ces raisons aussi le cercle sera antérieur aux autres figures.

Il en est de même aussi pour la sphère parmi les solides. Seule, en effet, elle est limitée par une seule [25] surface, alors que les solides rectilignes le sont par plusieurs. Car ce que le cercle est aux figures planes la sphère l'est aux solides.

De plus ceux qui divisent les corps en surfaces et les font naître de surfaces, eux aussi témoignent apparemment en faveur de cela. Car parmi les solides il n'y a que la sphère qu'ils ne divisent pas,

considérant qu'elle n'a pas plus [30] d'une surface. Car la division en figures planes ne se fait pas à la manière de celle qui a lieu quand on divise un tout en ses parties, mais elle produit des choses qui diffèrent spécifiquement <du tout>.

Il est donc clair que la sphère est la première des figures solides. Et pour qui assigne aux figures une position selon le nombre, il est très raisonnable [35] de les mettre dans l'ordre suivant : le cercle correspond au un, le triangle [287a] à la dyade puisqu'il vaut deux angles droits. Si, par contre, le un était assigné au triangle, le cercle ne serait plus une figure.

Premier argument en faveur de la sphéricité de l'univers

Puisque la première figure est celle du premier corps, et puisque le premier corps est ce qui est situé dans la dernière révolution, le corps qui est transporté en cercle [5] est sphérique. Donc ce qui est continu avec elle l'est aussi. En effet, le continu du sphérique est sphérique. Il en est de même aussi pour les corps que l'on trouve en allant dans la direction du centre de ces <deux sphères>¹. En effet, ce qui est enveloppé par quelque chose de sphérique et qui le touche est nécessairement totalement sphérique ; or les corps qui se trouvent sous la sphère des planètes sont en contact avec la sphère qui est au-dessus d'eux ; de sorte que [10] tous seront sphériques. Car tous sont en contact continu avec les sphères.

Deuxième argument

De plus, puisque le Tout se meut d'un mouvement circulaire, ce qui est à la fois observé et admis comme principe, et puisque l'on a montré qu'il n'y a ni vide ni lieu à l'extérieur de la dernière révolution, il est nécessaire que le Tout, pour ces raisons aussi, soit sphérique. En effet, s'il était rectiligne, [15] il s'ensuivrait qu'il y aurait un lieu avec un corps ou un vide à l'extérieur de la dernière révolution, car quelque chose de rectiligne qui tourne en cercle n'occupe jamais le même espace, et là où il y avait auparavant un corps, il n'y en aura plus maintenant, et là où il n'y en a pas maintenant il y en aura un, du fait du changement de position des angles.

De même, s'il avait une autre forme dont [20] les rayons menés à partir du centre ne seraient pas égaux, comme une lentille ou un œuf, il s'ensuivra, dans toutes ces formes, qu'il y aurait un lieu et un vide à

l'extérieur de sa <dernière> révolution, du fait que la totalité ne restera pas dans le même espace.

Troisième argument

De plus, si la translation du ciel est la mesure des autres mouvements parce que seule elle est continue, uniforme et éternelle, et si dans chaque cas [25] le minimum est mesure, et que le mouvement le plus rapide est le mouvement minimum, il est clair que le mouvement du ciel sera le plus rapide de tous. Mais de toutes les lignes qui partent de et retournent en un même point, la ligne minimale est la circonférence du cercle ; et le mouvement le plus rapide est celui qui a lieu sur la ligne la plus courte. De sorte que si le ciel est mû en cercle et que son mouvement est le plus rapide, [30] il est nécessaire qu'il soit sphérique.

Quatrième argument

Mais on pourrait aussi acquérir cette conviction à partir des corps situés autour du centre du monde. En effet, si l'eau est autour de la terre, l'air autour de l'eau, le feu autour de l'air, les corps de la région supérieure sont eux aussi dans la même relation ; car ils ne sont pas continus avec les précédents, mais ils les touchent ; [287b] si, d'autre part, la surface de l'eau est sphérique, et que ce qui est continu avec le sphérique ou qui est placé autour du sphérique est nécessairement sphérique ; alors, de ce fait aussi, il sera manifeste que le ciel est sphérique. Mais que la surface de l'eau [5] soit sphérique est manifeste pour qui accepte l'hypothèse selon laquelle, par nature, l'eau coule toujours dans ce qui est plus creux ; or ce qui est plus creux est ce qui est plus proche du centre. Traçons donc à partir du centre, AB et AΓ, et joignons-les par BΓ. Le segment AΔ abaissé sur la base est plus petit que les rayons qui partent du centre. Donc [10] le lieu <situé en E> sera plus creux, de sorte que l'eau y coulera jusqu'à égalisation. Or AE est égal aux rayons tirés à partir du centre. De sorte qu'il est nécessaire que l'eau aille jusqu'au niveau défini par les rayons, car c'est là qu'elle sera en repos. Et la ligne qui est en contact avec les extrémités des rayons est circulaire. Donc la surface BEΓ de l'eau est sphérique.

Considérations finales

Que donc le monde soit sphérique [15] c'est clair à partir de ce qui a été dit, et aussi qu'il a été tourné avec une telle précision que rien qui soit fait de main d'homme ou rien de ce qui apparaît à nos yeux ne lui est comparable. En effet, aucun des éléments qui les constituent n'est capable de montrer une régularité et une exactitude comparables à celles de la nature du corps qui enveloppe le monde. [20] En effet, le rapport est clair : ce que l'eau est à la terre, les autres corps de la même série le sont les uns par rapport aux autres, plus on s'éloigne du centre.

Chapitre 5

Le sens de la rotation de la sphère des fixes

Le mouvement sur un cercle se faisant de deux façons, à savoir de A vers B et de A vers Γ , on a dit auparavant que ces mouvements ne sont pas contraires. Mais si rien ne peut être dû [25] au hasard ou à la spontanéité dans les êtres éternels, et si le ciel et son mouvement circulaire sont éternels, pourquoi donc se meut-il dans un sens et pas dans l'autre ? En effet, il est nécessaire que cela soit un principe, ou bien qu'il y en ait un principe.

Essayer d'éclaircir toutes choses sans rien omettre de la même manière qu'on le fait pour certaines choses [30] pourrait peut-être sembler un signe de grande naïveté ou de grande audace. Néanmoins, cette critique n'est pas juste quand elle est appliquée à tous de la même manière, mais il faut voir quelle est la raison de leur étude et de quelle façon se produit leur conviction, si elle est simplement humaine ou si elle est plus forte. Si l'on rencontre des nécessités plus précises, alors [288a] il faut remercier ceux qui les découvrent, mais pour l'instant nous n'avons à parler que de ce qui nous paraît être le cas.

Si, en effet, la nature réalise toujours le meilleur des possibles, et si parmi les translations rectilignes les translations vers le haut sont plus nobles (car le haut est un lieu plus divin [5] que le bas), et que de la même façon la translation vers l'avant est plus noble que la translation vers l'arrière, puisque par ailleurs <le ciel> a une droite et une gauche, comme on l'a dit plus haut (et la difficulté soulevée témoigne qu'il les a), il a un antérieur et un postérieur ; et voici la raison qui résout la difficulté. En effet, si <le ciel> se trouve dans le meilleur état possible, [10] ce pourrait être aussi la cause de ce que nous avons dit. En effet, le mieux, c'est de se mouvoir d'un mouvement simple, incessant et dans la direction la plus noble.

Chapitre 6

La rotation du premier ciel est régulière

Quant à son mouvement, qu'il soit régulier et non irrégulier, c'est ce qu'il faudrait traiter ensuite. Mais j'affirme [15] cela du premier ciel et de la translation première, car dans les régions qui sont situées au-dessous il y a plusieurs translations qui concourent en une seule.

Premier argument

Si, en effet, il est mû irrégulièrement, il est clair qu'il y aura accélération, maximum de vitesse et décélération de la translation. En effet, tout transport irrégulier a une décélération, une accélération et un maximum de vitesse. Le maximum [20] est au point d'origine du transport, ou à son point d'arrivée, ou entre les deux, ainsi pour les mouvements naturels c'est sans doute au point d'arrivée, pour ceux qui sont contre nature c'est au point d'origine, pour les projectiles entre les deux. Mais pour la translation en cercle il n'y a ni point d'origine, ni point d'arrivée, ni point entre les deux, car elle n'a au sens absolu ni origine, ni limite, ni milieu. En effet, temporellement elle est éternelle, [25] et du point de vue de la longueur elle revient sur elle-même et n'a point de brisure. De sorte que si la translation du premier ciel n'a pas de vitesse maximum, elle n'aura pas non plus d'irrégularité, car l'irrégularité se produit du fait de la décélération et de l'accélération.

Deuxième argument

De plus, puisque tout ce qui est mû est mû par quelque chose, il est nécessaire que l'irrégularité du mouvement soit le fait du moteur, du

mû ou [30] des deux. En effet, si le moteur ne mouvait pas avec la même puissance, ou si le mû s'altérait et ne restait pas le même, ou s'ils changeaient tous les deux, rien n'empêcherait le mû d'être mû irrégulièrement. Or aucun de ces cas n'est possible concernant le ciel. En effet, on a montré à propos du mû qu'il est premier, simple, [288b] ingénérable, incorruptible et d'une manière générale immuable ; et pour le moteur il est encore beaucoup plus raisonnable de considérer qu'il est tel, car ce qui meut un être premier est premier, un être simple est simple, un être incorruptible et inengendré est incorruptible et inengendré. Puisque donc le [5] mû ne change pas, tout corps qu'il soit, le moteur ne changera pas non plus puisqu'il est incorporel. De sorte qu'il est aussi impossible que son transport soit irrégulier.

Troisième argument

En effet, s'il devenait irrégulier, il changerait, c'est-à-dire deviendrait alternativement plus rapide et plus lent, soit dans sa totalité, soit dans ses parties. Or que ses parties ne puissent pas être irrégulières, c'est [10] manifeste, car il se serait déjà produit une distance différente entre les astres dans l'infinité du temps, l'un se mouvant plus vite, l'autre plus lentement. Or on voit bien que rien ne se modifie quant à leur éloignement. Mais le mouvement total n'admet pas non plus de changement. La décélération de la vitesse advient, en effet, du fait d'une impuissance, or l'impuissance est contre nature. [15] En effet, chez les animaux eux aussi l'impuissance est contre nature, par exemple la vieillesse et l'affaiblissement. Cela vient sans doute du fait que toute l'organisation des vivants est constituée de composantes qui diffèrent par leurs lieux propres. Car aucune de leurs parties n'est dans son espace propre. Si donc dans les corps premiers il n'y a rien qui soit contre nature (car ils sont simples, sans mélange, [20] situés dans leur espace propre et n'ont aucun contraire), il n'y a pas non plus d'impuissance, de sorte qu'il n'y a ni décélération ni accélération de vitesse, car s'il y a accélération, il y a aussi décélération.

Quatrième argument

De plus il est aussi irrationnel que le moteur soit incapable de mouvoir pendant un temps infini et qu'ensuite il en soit capable pour un autre temps infini. En effet, on voit bien que rien n'existe contre

nature pendant un temps infini (or l'impuissance [25] est contre nature), et aussi que rien n'est pour un temps égal contre nature et selon la nature, ni d'une manière générale capable et incapable. Or il est nécessaire que, si le mouvement ralentit, il ralentisse pendant un temps infini. Mais il n'est pas possible non plus qu'il accélère toujours ou à l'inverse décélère toujours, car le mouvement serait infini et indéterminé, alors que nous disons que tout mouvement va d'un lieu à un autre, [30] c'est-à-dire est déterminé.

Cinquième argument

De plus, si l'on accepte qu'il existe quelque temps minimum au-dessous duquel il n'est pas possible que le ciel se meuve (car de la même manière qu'il n'est pas possible de jouer de la cithare ni de marcher dans n'importe quel temps, et qu'un temps minimum est défini pour chacune de ces activités au-dessous duquel on ne peut descendre, de même il n'est pas possible non plus que le ciel se meuve [289a] en n'importe quel temps), si cela est vrai, il ne saurait y avoir d'accélération qui dure toujours pour la translation (et s'il n'y a pas d'accélération il n'y a pas non plus de décélération, car il en va de même pour les deux et pour chacune en particulier), puisque l'accélération a lieu selon une proportion qui reste la même ou qui est plus grande et pendant un temps infini.

Sixième argument

Il reste donc à [5] dire que le mouvement serait alternativement plus rapide et plus lent. Mais c'est complètement irrationnel et pareil à une fiction. De plus il serait plus rationnel que cela ne nous échappe pas, car le fait que ces phases soient juxtaposées les rendrait plus faciles à percevoir.

Conclusion générale sur le ciel

Que donc il n'existe qu'un seul ciel, qu'il soit ingénérable et éternel, et, de plus, qu'il soit animé d'un mouvement [10] régulier, nous l'avons assez exposé.

Chapitre 7

Passage à l'étude des astres

Il faudrait à la suite parler de ce qu'on appelle les astres, dire de quoi ils sont constitués, quelles sont leurs formes et quels sont leurs mouvements.

Composition des astres

Le plus raisonnable, donc, et le plus conséquent avec ce que nous avons dit précédemment, c'est de faire chacun des astres à partir du corps au sein [15] duquel il se trouve avoir sa translation, puisque nous avons dit qu'il y a par nature quelque chose qui est mû en cercle. En effet, nous tenons le même langage que ceux qui disent que les astres sont de feu – pour cette raison que, selon eux, le corps d'en haut est de feu –, dans la pensée qu'il est raisonnable que chaque chose soit composée des réalités au sein desquelles elle se trouve.

La chaleur [20] et la lumière qui en émanent sont en fait produites par le frottement de l'air dû à leur translation. En effet, par nature le mouvement porte à incandescence le bois, les pierres et le fer. À plus forte raison, donc, ce qui est plus proche du feu, or le plus proche, c'est l'air. Il en va de même quand on lance des projectiles : ils sont tellement portés à incandescence que les [25] balles de plomb fondent, et puisqu'ils sont portés à incandescence, nécessairement aussi l'air qui les encercle subit la même modification. Donc les astres s'échauffent du fait de leur translation dans l'air, qui devient du feu du fait du choc qu'il subit pendant le mouvement.

Comme c'est sur sa sphère que chacun des corps d'en haut est transporté, il en résulte qu'eux-mêmes ne sont pas portés à

incandescence, mais que l'air [30] qui se trouve sous la sphère du corps qui tourne en cercle est nécessairement échauffé par la translation de cette sphère, et cela principalement à l'endroit où le Soleil se trouve attaché. Voilà pourquoi quand il se rapproche et se trouve au-dessus de nous se produit de la chaleur.

Les astres ne sont donc ni ignés ni transportés dans du feu, [35] voilà ce que nous avons affirmé à leur sujet.

Chapitre 8

Le mouvement des astres

[289b] Puisqu'on observe que les astres comme le ciel tout entier se déplacent, il est nécessaire que ce changement ait lieu soit alors que les astres et le ciel restent immobiles, soit alors qu'ils se meuvent, soit alors que l'un se meut et que l'autre reste immobile.

Première possibilité

Or que tous deux restent immobiles est impossible s'il est vrai que la Terre est au repos, [5] autrement ce que nous observons ne se produirait pas. Or il faut poser comme base du raisonnement que la Terre est au repos. Il reste donc que les deux se meuvent ou que l'un se meut tandis que l'autre est au repos.

Deuxième possibilité

Si tous les deux sont mus, il est irrationnel que la vitesse des astres et celle des cercles soient les mêmes, car chacun des astres aura la même vitesse que le cercle sur lequel il est transporté. [10] On voit bien, en effet, que les astres reviennent au même point en même temps que leurs cercles. Il s'ensuit donc que c'est en même temps que l'astre a parcouru son cercle et que le cercle a accompli sa propre translation en parcourant sa circonférence. Or il n'est pas vraisemblable que les vitesses des astres soient proportionnelles aux grandeurs des [15] cercles. En effet, il n'y a rien d'étrange mais il est

au contraire nécessaire que pour les cercles les vitesses soient proportionnelles à leur grandeur, alors qu'en ce qui concerne chacun des astres situés sur eux cela n'est absolument pas vraisemblable. En effet, si l'astre qui est transporté sur le cercle plus grand est nécessairement plus rapide, il est clair que si les astres échangent leurs cercles, tel astre deviendra [20] plus rapide, et tel autre plus lent. (Mais de cette manière ils n'auraient pas de mouvement propre, mais seraient transportés par les cercles.) Ou alors, si cette coïncidence est le fait du hasard, il n'est pas non plus vraisemblable de penser que dans tous les cas aillent ensemble le fait que le cercle soit plus grand et celui que le transport de l'astre qui est sur lui soit plus rapide. En effet, qu'il en aille ainsi dans un cas ou deux, cela n'a rien [25] d'étrange, mais le supposer pour tous les cas cela semble une fiction. En outre, ce qui arrive par hasard n'existe pas dans les choses qui sont par nature, et ce qui arrive par hasard ne se présente pas partout et dans tous les cas.

Troisième possibilité

Mais si, inversement, les cercles restent au repos et que les astres se meuvent, on obtiendra les mêmes illogismes et de la même manière. En effet, il s'ensuivra que les astres extérieurs se mouvront plus rapidement, [30] et que les vitesses seront en rapport avec la grandeur des cercles.

Quatrième possibilité

Puisque donc il n'est pas vraisemblable que le cercle et l'astre soient mus tous les deux, ni que l'astre seul le soit, il reste que ce sont les cercles qui se meuvent, alors que les astres restent au repos et sont transportés parce qu'ils sont attachés aux cercles. Il n'y a en effet que comme cela qu'il n'en découle aucune conséquence contraire à la raison. Car, d'une part, il est rationnel pour des cercles homocentriques que la vitesse soit plus grande [35] pour le cercle le plus grand. [290a] (Car comme, dans les autres cas, le plus grand corps est, dans sa translation propre, transporté plus vite, il en est de même pour les corps mus circulairement. En effet, l'arc de cercle délimité par deux rayons est plus grand dans un cercle plus grand, de sorte qu'il est rationnel que [5] le plus grand cercle accomplisse sa révolution dans un temps égal.) D'autre part, le fait que le ciel ne soit pas dispersé découle de ce que l'on vient de dire et il en sera aussi

ainsi parce qu'on a démontré que la totalité est continue.

Autres arguments contre un mouvement par soi des astres. Premier argument

De plus, puisque les astres sont sphériques, comme le disent les autres et comme nous-mêmes en convenons, composés qu'ils sont du corps dont nous avons parlé, et que ce qui est sphérique a par soi deux mouvements, [10] le roulement et la rotation sur soi-même, si donc les astres se mouvaient par eux-mêmes, ils seraient animés d'un de ces deux mouvements. Mais on n'observe aucun des deux.

En effet, si les astres étaient en rotation sur eux-mêmes ils resteraient au même endroit et ne changeraient pas de lieu, alors que l'on observe et que tout le monde reconnaît qu'ils le font. De plus, il serait logique que tous soient animés du même mouvement, or seul [15] le Soleil semble accomplir ce mouvement quand il se lève et se couche, et encore ne le fait-il pas par lui-même mais du fait de la distance de laquelle nous le voyons. Car la vue, en s'étendant au loin, vacille du fait de sa faiblesse. Telle est sans doute aussi la cause du fait que les astres fixes paraissent scintiller alors que les planètes [20] ne scintillent pas. Les planètes, en effet, sont proches, de sorte que la vue parvient jusqu'à elles en étant dans toute sa vigueur, alors que, pour les astres fixes, comme elle s'étend trop loin, elle est ébranlée à cause de la distance. Or le tremblement de l'astre fait qu'il semble être en mouvement, car il revient au même que le mouvement vienne de la vue ou de l'objet vu.

Mais [25] que les astres ne roulent pas non plus, c'est manifeste. En effet, il est nécessaire que ce qui roule se tourne, or de la Lune nous montre toujours ce qu'on appelle sa face.

De sorte que, puisque, s'ils se mouvaient par eux-mêmes, il serait rationnel que les astres soient animés de mouvements qui leur sont propres, et qu'il apparaisse qu'ils ne sont pas animés de ces mouvements, il est clair qu'ils ne peuvent pas se mouvoir par eux-mêmes.

Deuxième argument

Outre [30] cela il serait irrationnel que la nature ne leur ait donné aucun organe de locomotion, car la nature ne fait rien au hasard, et il ne serait pas rationnel non plus qu'elle se soucie des animaux, mais dédaigne des êtres aussi nobles ; il semble, au contraire, que tout se passe comme si elle les avait privés exprès de tout ce qui leur

donnerait la possibilité d'aller de l'avant par eux-mêmes et qu'elle les ait tenus le plus possible éloignés des êtres [35] qui possèdent des organes de locomotion.

Sphéricité du ciel et des astres

C'est aussi pourquoi il semblera rationnel que le [290b] ciel dans son ensemble aussi bien que chacun des astres soit sphérique. En effet, la sphère est, certes, la figure la mieux adaptée au mouvement sur soi-même (car elle permet à la fois le mouvement le plus rapide et le meilleur maintien en un même lieu), mais pour aller de l'avant elle est la moins [5] adaptée, car c'est celle qui ressemble le moins aux êtres qui se meuvent par eux-mêmes. En effet, elle n'a rien qui lui soit suspendu ni qui fasse saillie, comme c'est le cas des figures rectilignes, mais, par sa forme, elle s'éloigne au maximum des corps capables d'avancer.

Puisque donc le ciel doit se mouvoir d'un mouvement sur lui-même¹, mais que les astres ne vont pas de l'avant par eux-mêmes, [10] il est rationnel que chacun d'eux soit sphérique, car c'est de cette façon que le premier se mouvra le mieux et que les seconds resteront le mieux au repos.

Chapitre 9

L'harmonie des sphères

Il est manifeste à partir de cela que dire aussi qu'une harmonie naît des translations parce que des accords naîtraient de leurs sons, c'est une théorie que ses partisans soutiennent avec une élégance extraordinaire, mais [15] qui n'est pourtant pas vraie. En effet, certains sont d'avis qu'il est nécessaire que des corps de cette importance, quand ils sont transportés, produisent un son, puisque même les corps de chez nous qui n'ont pourtant pas une masse aussi grande et qui ne sont pas transportés avec une vitesse aussi grande, en produisent. Selon eux, le Soleil, la Lune et les astres qui sont si importants par le nombre et la grandeur et qui sont transportés avec une telle vitesse [20] ne peuvent que produire un certain son d'une grandeur extraordinaire. En ajoutant à cette supposition celle que les vitesses dépendant des distances ont entre elles les rapports des accords musicaux, ils prétendent que les sons émis par la translation circulaire des astres forment une harmonie. Et comme il semble absurde que nous n'entendions pas ces sons, [25] ils disent que la cause en est que dès notre naissance le son est présent, de sorte qu'il ne peut être mis évidence par contraste avec un silence. En effet, on identifie les sons et le silence les uns par rapport aux autres. De sorte qu'il arriverait aux hommes ce qui arrive aux forgerons dont on a l'impression qu'ils ne distinguent rien en raison de leur accoutumance au bruit.

[30] Ce sont là, comme nous l'avons dit plus haut, des théories harmonieuses et élégantes, mais il est impossible qu'il en aille ainsi. En effet, il serait non seulement étrange que nous n'entendions rien, ce qu'ils s'efforcent d'expliquer, mais étrange aussi que nous n'en subissions rien indépendamment de la sensation auditive. En effet, les

bruits excessifs vont jusqu'à briser les masses des corps inanimés : [35] ainsi le bruit du tonnerre fend les pierres et [291a] les corps les plus résistants. Et puisque ces êtres transportés sont si importants et que le son émis est proportionnel à la grandeur transportée, c'est un son d'une grandeur bien des fois supérieure qui devrait parvenir jusqu'ici et sa violence devrait être d'une force extraordinaire. Or nous n'entendons rien et [5] de toute évidence les corps ne subissent aucune violence : il serait logique que ce soit parce que aucun son n'est émis.

En même temps que cette raison est évidente, elle témoigne en faveur de la vérité de nos propres théories. En effet, l'embarras qui a poussé les pythagoriciens à affirmer qu'un accord musical était produit par la translation des astres milite en notre faveur.

En effet, tout ce qui [10] est soi-même en mouvement produit un son et un choc, mais tout ce qui est lié à ou contenu dans quelque chose qui est transporté, comme le sont les parties d'un navire, n'est pas susceptible d'émettre de son, pas plus que le navire lui-même s'il était transporté sur un fleuve. Notons qu'on pourrait tenir les mêmes discours qu'eux : il est étrange que le mât et la poupe [15] d'un si grand vaisseau ne produisent pas un grand bruit ou que le navire lui-même n'en produise pas quand il se meut. Mais c'est ce qui est transporté dans ce qui n'est pas transporté qui produit un son alors que ce qui est dans ce qui est transporté, en continuité avec lui et qui ne produit pas de choc, ne peut produire un son. De sorte qu'il faut dire dans ce cas que, si les corps des astres étaient transportés dans une masse d'air ou de feu répandue dans le [20] Tout, comme ils le prétendent tous, nécessairement ces corps produiraient un son d'une ampleur extraordinaire et ce son arriverait jusqu'ici et produirait des dégâts. De sorte que, puisqu'on voit bien que cela n'arrive pas, aucun des astres n'est transporté d'un mouvement dû à une âme qui serait violent, comme si la nature avait prévu ce qui serait arrivé, [25] à savoir que si le mouvement se produisait de cette façon, aucun des êtres d'ici-bas ne resterait semblable à lui-même.

On a donc établi que les astres sont sphériques et ne se meuvent pas par eux-mêmes.

Chapitre 10

L'ordre des astres

Concernant leur ordre, de quelle manière chacun d'eux [30] se situe du fait que certains sont antérieurs et d'autres postérieurs, c'est-à-dire quelles sont leurs relations mutuelles en ce qui concerne leur éloignement étudions-le à partir d'ouvrages d'astronomie, qui, en effet, en traitent de manière adéquate. Il résulte de leur raisonnement que les mouvements de chacun se font relativement aux distances, les uns étant plus rapides, les autres plus lents. Puisque, en effet, on [35] admet que la dernière révolution du ciel est à la fois simple [291b] et la plus rapide, alors que celles des différents astres sont à la fois plus lentes et plurielles (car chacun est transporté sur son propre cercle d'un mouvement inverse à celui du ciel), il est dès lors rationnel que l'astre le plus proche de la révolution simple et première mette le plus de temps à parcourir son propre cercle, [5] alors que celui qui en est le plus éloigné en met le moins, et que, parmi les autres, toujours les plus éloignés mettent plus de temps et les plus proches moins de temps. En effet, celui qui est le plus près de la première révolution en subit la domination la plus forte, alors que celui qui est le plus éloigné de tous subit la plus faible du fait de la distance ; quant à ceux qui sont intermédiaires, la domination qu'ils subissent est proportionnelle à leur éloignement de la première révolution, comme le montrent aussi les [10] astronomes.

Chapitre 11

La forme des astres

Reprise d'un argument antérieur

Que la forme de chacun des astres soit sphérique, c'est la supposition qui est la plus rationnelle. Puisque, en effet, il a été montré qu'ils ne se meuvent pas naturellement par eux-mêmes et que la nature ne fait rien de contraire à la raison ni en vain, il est clair qu'elle a donné [15] aux êtres immobiles la forme qui est la moins disposée au mouvement. Or c'est la sphère qui est la moins disposée au changement du fait qu'elle ne possède aucun organe pour le mouvement. De sorte qu'il est clair que leur masse sera sphérique.

Nouvel argument

De plus, il en va de même pour un seul et pour tous ; or la Lune se révèle sphérique à l'observation visuelle. Autrement, en effet, en augmentant et [20] en diminuant, elle n'aurait pas la plupart du temps une forme lunulaire ou courbe des deux côtés et une seule fois la forme d'un demi-cercle. Cela se montre aussi par l'astronomie : < si cela n'était pas vrai >, les éclipses de Soleil ne seraient pas en forme de lunules. De sorte que puisque l'un des astres a cette forme, il est clair que tous les autres seront eux aussi sphériques.

Chapitre 12

Deux difficultés concernant l'ordre des astres

Mais comme il y a deux apories à propos desquelles n'importe qui pourrait vraisemblablement [25] se trouver dans l'embarras, il faut s'efforcer de dire ce qui nous paraît correct, en pensant que le zèle dont fait preuve celui qui, du fait de sa soif de philosophie, aime apporter de petites solutions là où nous avons les plus grandes apories est digne de respect plutôt que téméraire.

Première difficulté

Parmi toutes les choses dignes d'étonnement, la moindre n'est pas celle-ci : pour quelle cause [30] ce ne sont pas toujours les astres les plus éloignés de la translation première qui sont mus de mouvements plus nombreux mais que ce sont les corps intermédiaires qui ont le plus grand nombre de mouvements ? En effet, il semblerait rationnel, puisque le premier corps est mû par une translation unique, que celui qui est le plus voisin soit mû par le moins de mouvements, par exemple deux, le suivant en ayant trois, ou qu'il y ait un autre ordre de ce genre. Or, en fait, [35] c'est le contraire qui arrive, car le Soleil et la Lune sont mus de mouvements moins nombreux [292a] que ceux de certains astres errants. Ceux-ci sont pourtant plus éloignés du centre et plus voisins du corps premier que ceux-là. Et cela s'est aussi révélé manifeste pour certains d'entre eux par l'observation. En effet, nous avons de fait vu la Lune à moitié pleine passant sous [5] la planète Mars, et celle-ci, occultée par la partie obscure de la Lune, sortant du côté éclairé et brillant de cette dernière. Et il en est de même des autres astres à ce que disent les Égyptiens et les

Babyloniens qui les ont observés jadis et depuis un très grand nombre d'années, et chez qui nous avons recueilli sur chacun des astres beaucoup de renseignements dignes de foi.

Seconde difficulté

[10] On pourrait aussi à juste titre se demander pour quelle cause il y a dans la translation première un nombre d'astres tel qu'il semble être impossible à dénombrer quant à leur arrangement total, alors que chacun des autres se trouve un par un, et qu'il ne s'en montre pas deux ou plus fixés sur la même translation.

Solution de la première difficulté

Sur ces sujets, il est beau [15] de chercher aussi à accroître sa connaissance, en dépit de points de départ réduits du fait qu'il y a une telle distance nous séparant des phénomènes de cette région. Si pourtant on considère les choses en partant de ce qui suit, il semblera que ce qui fait actuellement difficulté n'a rien d'irrationnel. C'est que nous concevons les astres comme s'il ne s'agissait que de corps, c'est-à-dire d'unités ayant un ordre [20] mais absolument dépourvues d'âme. Or il faut les concevoir comme participant à l'action, c'est-à-dire à la vie. En effet, il semble que de cette manière aucun des phénomènes ne sera irrationnel. Car il apparaît que le bien appartient à l'être qui est dans un état excellent sans que cet être accomplisse aucune action et que pour ce qui est le plus proche de l'excellence, le bien vient de peu d'actions ou même d'une seule alors que pour ceux qui en sont plus éloignés elle vient d'actions plus nombreuses ; il en est de même s'agissant du corps : [25] tel se porte bien même sans exercice, tel a besoin d'une petite promenade, pour tel il faut la course, la lutte et l'entraînement ; un autre, par contre, n'obtiendra pas ce bien par cela quels que soient ses efforts, mais il obtiendra quelque chose d'autre.

D'autre part, il est difficile de réussir soit beaucoup de choses soit souvent, par exemple il est extraordinaire de réussir dix mille fois le coup de Chios¹ aux osselets, [30] alors qu'il est assez facile de le faire une fois ou deux. Ou encore quand il est besoin de faire telle chose en vue de ceci, telle autre chose en vue de cela et telle autre en vue de quelque chose d'autre, il est facile d'y réussir dans un cas ou deux, mais plus le nombre d'intermédiaires s'accroît, plus la chose est [292b] difficile.

C'est pourquoi il faut penser que l'activité des astres elle aussi est

assurément comparable à celle des animaux et des plantes. En effet, ici-bas ce sont les activités de l'homme qui sont les plus nombreuses, car il peut obtenir de nombreux biens, de sorte qu'il peut accomplir beaucoup d'actions en vue d'autres choses. (Mais pour celui qui [5] possède la perfection il n'est besoin d'aucune activité, car il est lui-même sa propre fin, or l'activité requiert toujours deux choses, à savoir la fin et ce qui tend à cette fin.) Or les autres animaux ont moins d'activités, et les plantes très peu, et peut-être une seule. En effet, soit il y a un seul bien qu'on puisse obtenir, comme c'est aussi le cas de l'homme, soit s'il y en a plusieurs, tous sont des étapes sur le chemin [10] du bien suprême. Donc tel être possède le meilleur et y participe, tel autre y parvient par un petit nombre d'intermédiaires, tel autre par beaucoup, tel autre ne tente même pas d'y parvenir, mais se contente d'approcher du terme. Par exemple si le but est la santé, tel sera toujours en bonne santé, tel autre le sera en maigrissant, tel autre en courant et en maigrissant, tel autre en faisant autre chose [15] dans le but de courir de sorte qu'il accomplira plus de mouvements ; tel autre, en revanche, est incapable d'aller vers la santé, mais seulement vers la course ou l'amaigrissement, et l'une de ces deux choses sera pour lui la fin. Car, d'un côté, ce qui est absolument le meilleur de tout pour chacun, c'est d'obtenir sa fin, mais, d'un autre côté, si ce n'est pas le cas, le résultat sera toujours d'autant meilleur qu'il sera plus proche du meilleur.

Et [20] c'est pour cela que la Terre n'est pas du tout mue, et que les astres qui en sont proches ont peu de mouvements. En effet, ils ne parviennent pas au terme ultime, mais ils se rapprochent autant qu'ils le peuvent du principe le plus divin. Le premier ciel, en revanche, l'atteint directement et par un mouvement unique. Quant aux astres qui sont entre le premier ciel et les derniers cieux, ils y parviennent, mais [25] y parviennent par des mouvements plus nombreux.

Solutions à la seconde difficulté

À propos de l'aporie selon laquelle la première translation groupe un beaucoup plus grand nombre d'astres, alors que chacun des autres astres pris isolément a été doué d'un mouvement propre, on pourrait penser que cela est rationnel pour une première raison. En effet, il faut concevoir que pour la vie comme pour chaque principe, [30] la première translation a une grande supériorité sur les autres, et il se trouve que c'est une supériorité proportionnelle², car la première translation qui est unique meut beaucoup de corps divins, alors que les autres qui sont plusieurs en meuvent un seul [293a] chacune, car n'importe laquelle des planètes est mue par plusieurs translations.

Ainsi, la nature égalise les choses et introduit un certain ordre, en assignant plusieurs corps à la translation unique, et au corps unique plusieurs translations.

Et voici aussi pourquoi [5] les autres translations n'ont qu'un seul corps : c'est que les translations précédant la dernière, qui n'a qu'un seul astre, meuvent plusieurs corps ; en effet, c'est dans plusieurs sphères que la dernière sphère est attachée et transportée, et chaque sphère se trouve être un certain corps. L'œuvre de la dernière sphère sera donc une œuvre commune <à toutes>, car chacune a une translation propre par nature, à laquelle l'autre mouvement est comme ajouté ; mais la puissance de tout corps fini s'exerce sur un corps [10] fini.

Concernant les astres soumis au transport circulaire, on a dit ce qu'ils sont quant à leur substance et leur configuration et on a traité de leur translation et de leur ordre.

Chapitre 13

Étude de la Terre. Doxographie

[15] Il reste à parler de la Terre, où elle se trouve située, si elle fait partie des choses en repos ou des choses en mouvement, et de sa forme.

Position de la Terre

Concernant sa position, tous n'ont pas la même opinion, mais la majorité affirme qu'elle se trouve au milieu de l'univers : ce sont ceux qui disent que la totalité du ciel est finie. [20] L'école italienne, ceux qu'on appelle les pythagoriciens, sont d'un avis contraire. Ils disent, en effet, qu'il y a du feu au centre, alors que la Terre, étant un astre parmi d'autres, produit la nuit et le jour par sa révolution circulaire autour du centre. De plus, ils forgent une autre Terre, contraire à celle-ci, à laquelle ils donnent le nom d'« antiterre » ; [25] ne cherchant pas des raisonnements et des explications causales en rapport avec les faits observés, au contraire ils adaptent les faits observés à certains de leurs raisonnements et de leurs opinions, en s'efforçant d'harmoniser l'ensemble. D'ailleurs il y a beaucoup d'autres gens qui partageraient leur opinion selon laquelle on n'a pas besoin d'attribuer à la Terre la place centrale, tirant leur conviction non pas des faits observés, mais [30] plutôt de raisonnements. Ils pensent, en effet, qu'à l'être le plus noble il convient d'attribuer la région la plus noble, or le feu est plus noble que la terre, et la limite est plus noble que l'intermédiaire ; or l'extrémité et le centre sont des limites ; de sorte que, développant leur raisonnement à partir de ces considérations, ils ne pensent pas que ce soit la Terre qui est située au

centre de la sphère du monde, mais plutôt [293b] le feu.

De plus, les pythagoriciens, du fait aussi qu'il convient que l'endroit principal du Tout soit le mieux gardé, et que tel est le milieu, appellent « garde de Zeus », le feu qui occupe cette région. Comme si l'on disait « milieu » en un sens absolu, et comme si le milieu [5] de la grandeur était aussi celui de la chose et celui de la nature ! Pourtant, de même que chez les animaux le milieu de l'animal n'est pas le même que celui de son corps¹, à plus forte raison faut-il concevoir ceci à propos du ciel tout entier. Pour cette raison, donc, ils ne devraient en rien se laisser troubler au sujet du Tout, ni introduire une garde vers le [10] centre, mais ils devraient chercher le centre dans l'autre sens, ce qu'il est naturellement et où il se trouve. Ce centre-là, en effet, est un principe et il est noble, alors que le milieu qui est celui du lieu semble être plutôt comme une fin que comme un principe. Car le milieu est ce qui est borné, et la limite ce qui borne. Or l'enveloppant, c'est-à-dire la limite, est plus noble que ce qui est limité, car ce dernier est [15] une matière, alors que l'autre est l'essence de la constitution.

Mouvement de la Terre

Voilà donc l'opinion de certains sur le lieu où se trouve la Terre ; de la même façon à propos de son immobilité et de son mouvement, tous ne conçoivent pas les choses de la même manière : ceux qui disent que la Terre ne se trouve pas au centre la font se mouvoir en cercle autour du centre, et pas seulement [20] elle, mais aussi l'antiterre, comme nous l'avons dit plus haut.

Certains sont même d'avis que plusieurs corps de même sorte peuvent se mouvoir autour du milieu, nous restant invisibles du fait de l'interposition de la Terre. C'est aussi pourquoi, disent-ils, les éclipses de Lune sont plus nombreuses que les éclipses de Soleil. En effet, ce n'est pas seulement la Terre mais chacun de ces corps ainsi transportés [25] qui s'interpose entre la Lune et nous. En effet, puisque la Terre n'est pas le centre, mais qu'elle en est éloignée de la moitié entière de sa sphère, rien n'empêche, pensent-ils, que les phénomènes ne nous apparaissent, à nous qui ne résidons pas au centre, de la même manière qu'ils le feraient si la Terre occupait le centre. Car il n'y a rien qui, dans notre situation réelle, nous rende clair que [30] nous nous trouvons éloignés du centre d'un demi-diamètre terrestre.

Certains disent aussi que la Terre, tout en étant placée au centre, tourne autour de l'axe qui traverse le Tout, comme cela est écrit dans le *Timée*².

Forme de la Terre

Il y a des querelles du même genre à propos de la forme de la Terre. En effet, certains sont d'avis que la Terre est sphérique, d'autres qu'elle est plate et de la forme d'un [294a] tambour. Comme preuve ils donnent le fait que quand le Soleil se couche ou se lève, sa partie cachée par la Terre fait une ligne droite et non courbe, en disant que, si la Terre était sphérique, il faudrait que la section soit circulaire. Mais ils ne prennent pas en compte la [5] distance du Soleil à la Terre et la grandeur de la circonférence terrestre, de sorte que des arcs de cercles qui paraissent petits, de loin semblent droits. Donc une telle apparence ne doit aucunement les faire douter que la masse de la Terre soit arrondie. Mais ils avancent une autre raison, et disent que c'est du fait qu'elle est au repos qu'il est nécessaire que la Terre [10] ait cette forme.

Retour au problème de l'immobilité de la Terre

Il se trouve, en effet, qu'à propos du mouvement et du repos de la Terre on a proposé de nombreuses explications. Il est nécessaire, en tout cas, que tout le monde vienne se heurter à cette difficulté, car ce serait le fait d'un esprit insouciant que de ne pas s'étonner de ceci : comment pourrait-il donc se faire qu'une petite partie de terre, si on la tient en l'air et qu'on la lâche, se transporte <vers le bas> et ne [15] consente pas à rester immobile et que plus elle est grosse, plus vite elle se meuve <vers le bas>, tandis que la Terre entière, si elle était tenue en l'air et lâchée, elle ne se transporterait pas <vers le bas> ? En fait, un corps d'une pesanteur aussi grande reste au repos. Par ailleurs, si, alors que ses parties sont en mouvement <vers le bas>, on enlevait la Terre elle-même avant qu'elles ne soient tombées, ces parties se porteraient vers le bas, pourvu que rien ne s'y oppose. De sorte qu'il est normal que cette difficulté soit devenue un objet d'étude philosophique [20] pour tous. Par contre, il est étonnant qu'on ne trouve pas les solutions qu'on lui apporte plus étranges que la difficulté elle-même.

Certains, en effet, pour les raisons dites, prétendent que la Terre est infinie vers le bas, disant qu'elle « s'enracine dans l'infini³ », comme le prétend Xénophane de Colophon, pour ne pas s'embarrasser d'en rechercher la cause. C'est pourquoi [25] aussi Empédocle a attaqué cette conception en ces termes :

Si sont vraiment infinis la terre profonde et le vaste éther
Comme l'ont affirmé vainement les mots que bien des gens

Ont laissé sortir de leur bouche, en n'ayant vu qu'un peu du Tout⁴.

D'autres la font reposer sur de l'eau. Telle est, en effet, la plus ancienne doctrine qui nous a été transmise, dont on dit qu'elle a été soutenue par Thales [30] de Milet ; elle suppose que la Terre, du fait qu'elle peut flotter, reste où elle est comme un morceau de bois ou quelque chose d'autre de ce genre (car aucune des choses de ce genre ne demeure en place naturellement à la surface de l'air, mais elles le font à la surface de l'eau), comme si la même question ne se posait pas pour la Terre et pour l'eau qui porte la Terre. L'eau, en effet, ne peut pas demeurer naturellement en haut, mais elle est sur [294b] quelque chose.

De plus, de même que l'air est plus léger que l'eau, l'eau est plus légère que la terre, de sorte qu'on se demande comment quelque chose de plus léger est susceptible d'être situé en dessous de quelque chose de plus pesant par nature.

De plus, si la Terre entière demeure naturellement sur de l'eau, il est clair qu'il en est de même de chacune de ses parties ; mais on ne constate pas que [5] cela se produise ; au contraire, n'importe quelle partie de terre se porte au fond de l'eau, et ce d'autant plus vite qu'elle est plus grosse.

Ces gens donnent l'impression de pousser leurs recherches jusqu'à un certain point de la difficulté, mais pas aussi loin qu'il leur était possible. En effet, nous avons tous coutume de mener nos recherches, non pas en les dirigeant vers l'objet lui-même, mais vers notre adversaire. En effet, même quand on mène sa recherche soi-même en soi-même, on n'avance que [10] jusqu'au point où on ne peut plus s'adresser d'objection à soi-même. C'est pourquoi il faut que celui qui veut chercher correctement soit capable d'élever des objections propres au genre considéré, ce qui ne se peut que lorsqu'on a considéré toutes les différences.

Anaximène, Anaxagore et Démocrite disent que c'est sa platitude qui est cause que la Terre demeure en repos. [15] En effet, elle ne coupe pas l'air qui est au-dessous d'elle, mais lui sert de couvercle : c'est, on le constate, ce que font les corps qui sont de forme plate, car même les vents ne les meuvent que difficilement du fait qu'ils leur résistent. C'est précisément, disent-ils, ce que fait la Terre, par sa forme plate, à l'air qui est sous elle (lequel, du fait qu'il est comprimé au-dessous de la Terre, n'ayant pas de lieu adéquat où se transférer, [20] reste en repos en une seule masse), comme le fait l'eau dans les clepsydras. Que l'air puisse supporter beaucoup de pesanteur quand il est retenu et immobile, ils en donnent beaucoup de preuves.

D'abord, donc, si la Terre n'a pas une forme plate, ce n'est pas pour cela qu'elle resterait au repos. D'ailleurs, d'après ce qu'ils disent ce n'est pas sa forme plate [25] qui est la cause de son immobilité, mais plutôt sa grandeur. Car, du fait du manque de place, l'air ne trouve pas de passage et reste au repos à cause de sa masse. Or sa masse est grande du fait qu'elle est comprise sous une grandeur importante, celle de la Terre. De sorte que cela se produira même si la Terre est sphérique, mais qu'elle est d'une grandeur énorme. En effet, elle demeurera en repos [30] d'après le raisonnement de ces gens-là.

Mais, en général, notre dispute avec ceux qui parlent en ces termes du mouvement ne porte pas sur des parties, mais sur une certaine totalité, sur le Tout. En effet, il faut dès le début déterminer si les corps ont un certain mouvement naturel, ou s'ils n'en ont aucun et s'il n'existe pas de mouvement naturel mais qu'il y en a par contrainte. Mais, puisque [295a] nous avons déterminé cela auparavant, dans la mesure de nos forces, il faut nous servir de nos résultats comme conformes à la réalité.

Si, en effet, les corps n'ont aucun mouvement naturel, ils n'en auront pas non plus de contraint. Mais s'ils n'ont de mouvement ni par nature, ni par contrainte, il n'y aura absolument aucun mouvement. Que cela soit nécessaire, [5] on l'a déterminé plus haut, et, outre cela, on a déterminé que, dans ce cas, rien ne peut non plus être en repos, car de même que le mouvement est soit naturel soit contraint, il en va aussi de même du repos.

Mais s'il existe effectivement un certain mouvement naturel, il ne saurait y avoir seulement transport et mise au repos par contrainte. De sorte que si la Terre reste en repos maintenant par contrainte, c'est aussi par contrainte qu'elle s'est rassemblée vers le [10] centre du fait du tourbillon. Telle est en effet la cause que tous invoquent, d'après ce qui arrive dans les liquides et dans l'air, où les choses les plus grandes et les plus pesantes sont toujours portées vers le centre du tourbillon. C'est pourquoi tous ceux qui font naître le ciel disent que la Terre s'est rassemblée au centre, mais de [15] son immobilité ils cherchent la cause. Les uns disent, de la manière susdite, que la cause en est la forme plate et la grandeur de la Terre ; d'autres, comme Empédocle, disent que le transport circulaire du ciel étant plus rapide que le mouvement de la Terre empêche que celle-ci ne se meuve, comme l'eau est retenue dans les coupes : quand on imprime un mouvement circulaire à une coupe, [20] pour la même raison souvent l'eau se trouve en dessous de l'airain, et pourtant ne se porte pas vers le bas, ce qui serait son mouvement naturel. Pourtant, si ni le tourbillon ni sa forme plate ne retient plus la Terre (l'air qui était sous elle s'étant retiré), où donc sera-t-elle transportée ? C'est, en effet, par contrainte qu'elle a été mise au centre, et par contrainte qu'elle y reste. Mais il est

bien sûr nécessaire qu'elle ait un [25] certain transport qui lui appartienne. Ira-t-elle vers le haut, vers le bas, ou ailleurs ? Car il est nécessaire qu'elle aille quelque part. Mais supposons qu'elle aille indifféremment vers le haut ou vers le bas et que l'air qui est au-dessus de la terre n'empêche pas son transport vers le haut, celui qui est au-dessous n'empêchera pas non plus le mouvement vers le bas, car les mêmes causes ont les mêmes effets sur les mêmes choses.

De plus, contre Empédocle [30] on pourrait dire ce qui suit. Quand les éléments se sont dissociés les uns des autres sous l'action de la Haine, quelle était la cause pour laquelle la terre demeurerait en repos ? Ce n'est assurément pas le tourbillon qui pourra être responsable de ce phénomène à ce moment-là aussi. Mais il est aussi étrange de ne pas appliquer son esprit à la question suivante : antérieurement les parties de la terre ont été portées vers le centre du fait du tourbillon, mais maintenant quelle est la cause qui [35] porte vers la terre tout ce qui a une pesanteur ? Car le tourbillon ne s'approche [295b] pas de nous.

De plus, par quelle cause le feu se transporte-t-il vers le haut ? Car ce n'est assurément pas du fait du tourbillon. Mais s'il est naturellement transporté quelque part, il est clair qu'on doit aussi le penser de la terre. Par ailleurs, ce n'est pas non plus le tourbillon qui détermine le pesant et le léger mais les [5] pesants et les légers existent déjà lorsque le tourbillon les porte les uns vers le centre, les autres à la surface. Et, avant que le tourbillon se produisît, il existait donc du pesant et du léger : par quoi étaient-ils déterminés, comment étaient-ils naturellement transportés et où ? Car si l'infini existe, il est impossible qu'il y ait un haut et un bas ; or c'est par eux que le pesant et le léger sont déterminés. [10] La plupart des philosophes, donc, se sont occupés de ce genre de cause.

Théorie d'Anaximandre et réfutation

Mais il en est certain comme, parmi les Anciens, Anaximandre, qui disent que la terre demeure en repos du fait de l'indifférenciation. Ce qui est sis au centre et qui est dans la même situation vis-à-vis des extrêmes n'est pas plus enclin à être transporté vers le haut, que vers le bas ou vers les côtés. Or il est [15] impossible d'effectuer un mouvement dans des directions contraires en même temps. De sorte que nécessairement la terre reste en repos.

C'est une explication raffinée, certes, mais qui n'est pas vraie. En effet, selon cette argumentation, tout ce qui serait placé au centre y resterait, de sorte que le feu lui aussi y demeurerait en repos, car ce qu'on a dit n'est pas propre à la terre. Mais il n'y a là nulle nécessité. Non seulement, en effet, [20] on constate que la terre demeure au

centre, mais aussi qu'elle se porte vers le centre, car là où se porte l'une de ses parties, sa totalité s'y portera nécessairement aussi. Et là où elle se porte selon la nature, elle demeure aussi selon la nature. Ce n'est donc pas du fait qu'elle est dans la même situation vis-à-vis des extrêmes qu'il en est ainsi, puisque c'est commun à toute chose, [25] alors qu'être porté vers le centre est propre à la terre.

Mais il est aussi étrange de rechercher la raison pour laquelle la terre peut bien demeurer au centre, sans rechercher pourquoi le feu demeure à l'extrémité. Car si le lieu extrême est le lieu naturel du feu, il est clair qu'il est nécessaire qu'il y ait un lieu naturel pour la terre elle aussi. Même si ce centre n'est pas le lieu naturel de la terre, [30] mais qu'elle y demeure du fait de la nécessité de l'indifférenciation (de même pour l'argument à propos du cheveu qui, lorsqu'il est tendu fortement mais partout de la même façon, ne se rompra pas, ou de quelqu'un qui, ayant une faim et une soif intenses mais égales, placé à égale distance de nourritures et de boissons demeurera nécessairement immobile), il [35] faudra que les tenants de cette doctrine recherchent la raison qui fait que le feu demeure aux extrémités.

[296a] Il est aussi étonnant que l'on fasse porter la recherche sur le fait pour les choses de demeurer en place, mais qu'on ne recherche pas à propos de leur mouvement pour quelle cause l'une est transportée vers le haut et une autre vers le centre si rien ne l'empêche.

D'ailleurs, ce qu'ils disent n'est pas vrai. Ou plutôt, il est vrai par accident [5] que tout corps auquel il ne convient pas plus d'être porté ici que là doive demeurer au centre. Mais, en vertu de ce raisonnement, le corps ne restera pas en repos mais se mouvra, non pas comme un tout mais fragmentairement. Le même raisonnement s'applique aussi au feu, car il est nécessaire qu'une fois qu'il a été posé <au centre> il y demeure comme le fait la terre, [10] car il se trouvera dans la même situation avec n'importe lequel des points extrêmes. Et néanmoins le feu sera transporté loin du centre vers l'extrémité, comme on voit bien qu'il l'est effectivement, si rien ne l'en empêche. À ceci près qu'il n'ira pas dans sa totalité vers un point unique (c'est en effet là la seule conséquence nécessaire que l'on puisse tirer de la doctrine de l'indifférenciation) mais chaque partie ira [15] vers la partie proportionnée de l'extrémité, par exemple le quart du feu vers le quart de l'enveloppe céleste. En effet, aucun corps n'est un point. Et, de même qu'en se condensant un corps passe d'un lieu plus vaste à un plus petit, de même en se raréfiant il passe d'un plus petit à un plus grand. De sorte aussi que pour la Terre, c'est de cette manière, [20] suivant la doctrine de l'indifférenciation, qu'elle devrait se mouvoir loin du centre, si ce lieu n'était par nature celui de la Terre.

Telles sont donc à peu près toutes les hypothèses qui ont été faites à propos de la forme de la Terre, de son lieu, de son repos et de son

mouvement.

Chapitre 14

Étude de la Terre. Doctrine d'Aristote

La Terre est en repos

Disons, à notre tour, d'abord si la Terre est en mouvement ou demeure en repos. [25] En effet, comme nous l'avons dit, les uns en font un astre parmi les autres, alors que d'autres, la mettant au centre, disent qu'elle se meut d'un mouvement rotatoire autour de l'axe central. Mais que cela soit impossible, c'est clair si l'on prend le point de départ suivant : si elle est transportée, qu'elle se trouve éloignée du centre ou au centre, son mouvement sera nécessairement un mouvement contraint. [30] Car, assurément, ce n'est pas le mouvement de la Terre elle-même ; autrement, en effet, chacune de ses parties aurait elle aussi cette translation. Or, en réalité, elles sont toutes portées en ligne droite vers le centre. C'est pourquoi le mouvement supposé n'est pas susceptible d'être éternel, contraint et contre nature qu'il est ; or l'ordre du monde est éternel.

De plus, on voit bien que tous les corps qui sont mus du transport [35] circulaire <céleste>, à l'exclusion de la translation première, sont dépassés par d'autres et sont mus par plus [296b] d'un mouvement, de sorte qu'il serait nécessaire que la Terre, qu'elle se meuve autour du centre ou qu'elle se meuve en étant disposée au centre, se meuve de deux translations. Si les choses se passaient ainsi, il serait nécessaire que les astres fixes aient des montées et des retours¹. [5] Or on ne constate pas que cela soit le cas, mais les mêmes astres se lèvent et se couchent toujours aux mêmes lieux de la Terre.

De plus, le mouvement naturel des parties de la Terre aussi bien que d'elle-même prise comme un tout tend vers le milieu du Tout. C'est ce

qui fait qu'elle se trouve effectivement située au centre. Mais on pourrait soulever la difficulté suivante : puisque les deux centres n'en font qu'un, [10] vers lequel sont transportés selon la nature les corps pesants et les parties de la Terre ? Y vont-ils parce que c'est le centre du Tout ou parce que c'est le centre de la Terre ? Il est nécessaire que ce soit vers le centre du Tout, car aussi bien les corps légers que le feu étant transportés vers le point contraire de celui où sont transportés les corps pesants, ils sont transportés vers l'extrémité du lieu qui enveloppe [15] le centre. Mais il se trouve que le même point est le centre de la Terre et celui du Tout. Ainsi ces corps sont aussi transportés vers le centre de la Terre, mais c'est par accident, du fait qu'elle a son centre au centre du Tout. Et qu'ils soient aussi transportés vers le centre de la Terre, un signe en est que les corps pesants transportés vers la Terre ne sont pas transportés selon des trajectoires parallèles, [20] mais en faisant des angles semblables, de sorte qu'ils sont transportés vers un centre unique, qui est aussi celui de la Terre.

Il est donc manifeste que la Terre est nécessairement au centre et immobile, à la fois en vertu des causes qui ont été données et parce que les projectiles pesants envoyés vers le haut en ligne droite reviennent au même point, et le feraient même si la force [25] les projetait à l'infini.

Que donc la Terre ne se meut pas et n'est pas située en dehors du centre, c'est manifeste à partir de ce qui précède. Mais, outre cela, la cause de son immobilité est claire à partir de ce qui a été dit. Si, en effet, par nature la Terre est portée d'un mouvement naturel de n'importe où vers le centre, comme on le constate, et si le feu, au contraire, va du centre vers l'extrémité, il est impossible [30] qu'aucune partie de la Terre puisse se mouvoir à partir du centre, sinon par contrainte. En effet, il y a un transport unique pour un corps unique et un transport simple pour un corps simple, et non des transports contraires. Or le transport à partir du centre et le transport vers le centre sont des contraires. Si donc il est impossible qu'une quelconque des parties de la Terre s'éloigne du centre, il est manifeste que pour la Terre prise comme un tout ce sera encore plus impossible, car là où la partie [35] est transportée par nature, l'ensemble y est aussi transporté par nature. De sorte que, [297a] puisque la Terre ne peut pas être mue, si ce n'est par l'action d'une force supérieure, il sera nécessaire qu'elle demeure au centre.

Ce que les mathématiciens disent de l'astronomie témoigne aussi en faveur de nos positions, car les phénomènes, étant donné que [5] les figures par lesquelles l'ordre des astres est déterminé changent, se produisent comme si la Terre se tenait au centre.

Donc, concernant ce qu'il en est du lieu de la Terre, de son repos et de son mouvement, voilà tout ce qu'il fallait dire.

Forme de la Terre

Quant à sa forme, il est nécessaire qu'elle soit sphérique. En effet, chaque morceau de terre a une pesanteur jusqu'à ce qu'il arrive au centre, et [10] la plus petite étant poussée par la plus grande n'est pas susceptible de former une surface en vagues, mais plutôt de se presser contre elle et de s'unir à elle, jusqu'à ce qu'elles atteignent le centre. Il faut concevoir ce qui est dit là comme si la Terre naissait à la manière dont certains physiologues le prétendent, à ceci près que ces gens-là rendent une contrainte responsable [15] du mouvement vers le bas. Mais il est mieux de poser au départ ce qui est vrai, c'est-à-dire affirmer que cela arrive parce que par nature les choses pesantes se portent vers le centre. Donc, quand le mélange était en puissance, les éléments qui s'en séparaient se portaient de partout de la même manière vers le bas. Que les parties qui se sont portées vers le centre aient été distribuées de la même manière en partant des extrémités, [20] ou qu'il en ait été d'une autre manière, cela reviendra au même. Que donc, si les parties se portent de toutes parts vers un centre unique à partir des extrémités de la même manière, il soit nécessaire que la masse qu'elles forment soit identique à elle-même de tous côtés, c'est manifeste. En effet, si on ajoute de tous les côtés une masse égale, l'extrémité sera partout nécessairement séparée du centre par une distance égale. Or [25] cette figure est une sphère. Et l'argument ne sera en rien changé si les parties de la Terre ne concourent pas ensemble de la même manière de toutes parts vers le centre, car il est nécessaire que toujours la partie plus grande pousse devant elle la plus petite jusqu'au centre, si toutes deux ont cette impulsion vers le centre, et si une masse plus pesante pousse vers ce centre la masse la [30] moins pesante.

Même solution pour l'objection suivante. Si, la Terre étant située au centre et étant sphérique, une pesanteur plusieurs fois supérieure à la sienne était ajoutée à l'un de ses hémisphères, le centre du Tout et celui de la Terre ne seraient plus le même ; de sorte que soit elle ne demeurera pas au centre, soit si elle y demeure, elle sera en repos mais [297b] pas en occupant le centre vers lequel elle est en fait naturellement portée. Telle est donc la difficulté. Mais il n'est pas difficile de voir clair en nous appliquant un peu et en distinguant comment nous concevons que n'importe quelle grandeur qui a une pesanteur est portée vers le centre. Car il est clair qu'elle n'est pas partie jusqu'à ce que [5] son extrémité touche le centre, mais il faut que la partie la plus grande l'emporte jusqu'à ce que son propre milieu occupe le milieu <du Tout>, car c'est jusque-là que va son impulsion. Peu importe que l'on parle d'une motte de terre, de n'importe quelle partie de la terre ou de la Terre entière. En effet, ce dont il est

question n'est pas une conséquence de la petitesse ou de la grandeur, mais [10] est une caractéristique de tout ce qui possède une impulsion vers le centre.

De sorte que si la Terre était transportée d'un certain endroit dans son ensemble ou en partie, il serait nécessaire qu'elle soit transportée jusqu'à ce qu'elle occupe le centre de la même manière de tous côtés, les parties plus petites s'équilibrant avec les plus grandes du fait de la poussée de l'impulsion.

Si donc la Terre était née, il serait nécessaire qu'elle soit née de cette manière, [15] de sorte que sa génération est manifestement sphérique, et si elle est inengendrée et demeure toujours dans le même état, elle doit le faire de la manière qui aurait été la sienne au moment premier de son éventuelle génération.

Donc, d'après ce raisonnement, il est nécessaire que la forme de la Terre soit sphérique ; c'est aussi parce que tous les corps pesants font des angles semblables, et non des trajectoires parallèles. Mais c'est là ce qui arrive [20] naturellement dans un mouvement vers ce qui est sphérique par nature. La Terre est donc sphérique, ou du moins sa nature est d'être sphérique. Or il faut donner à chaque chose la qualité naturelle qu'elle tend à avoir et a de fait par nature, et non pas ce qu'elle aurait par contrainte et contre nature.

De plus, il y a aussi les phénomènes saisis par la perception. En effet, <si la Terre n'était pas sphérique> les éclipses de Lune [25] n'auraient pas ces sortes de sections : de fait, dans les figures qu'elle prend tous les mois, la Lune présente toutes les divisions (droite, biconvexe, concave), mais au cours des éclipses la ligne qui limite la Lune est toujours convexe, de sorte que, puisqu'il y a éclipse du fait de l'interposition de la Terre, c'est la circonférence de la Terre [30] qui, étant sphérique, est cause de cette figure.

Grandeur de la Terre

De plus, de par l'apparence des astres, il est non seulement manifeste que la Terre est circulaire, mais aussi que sa grandeur n'est pas énorme. En effet, si nous effectuons un petit déplacement en direction du sud ou vers la Grande Ourse, le cercle de l'horizon devient de toute évidence différent, de sorte que les [298a] astres au-dessus de nos têtes subissent un grand changement, et n'apparaissent plus les mêmes à qui se déplace vers la Grande Ourse ou vers le sud. En effet, certains astres visibles en Égypte et dans la région de Chypre ne sont pas visibles dans les régions du Nord, [5] et ceux des astres qui sont constamment apparents dans les régions du Nord se couchent dans les régions nommées plus haut. De sorte que non seulement cela

montre que la forme de la Terre est circulaire, mais aussi que c'est celle d'une sphère qui n'est pas énorme. S'il n'en était pas ainsi, en effet, les effets d'un déplacement aussi court ne seraient pas évidents aussi rapidement. C'est pourquoi ceux qui supposent que [10] la région des colonnes d'Hercule touche à celle de l'Inde, et que de cette manière il n'y a qu'une seule mer, ne semblent pas faire une supposition trop incroyable. Comme preuve, ils invoquent aussi les éléphants dont l'espèce se trouve dans ces deux lieux extrêmes, en considérant que c'est du fait que les extrémités [15] se touchent qu'elles partagent cette caractéristique. Et tous les mathématiciens qui s'efforcent de calculer la circonférence de la Terre parviennent au chiffre de quarante myriades de stades².

De toutes ces preuves on tire non seulement que la masse de la Terre est nécessairement sphérique, mais aussi que sa grandeur n'est pas importante comparée à celle des [20] autres astres.

LIVRE III

Chapitre 1

Résumé des livres antérieurs et questions qu'il faut traiter

Nous avons donc traité plus haut du premier ciel et de ses parties ainsi que [25] des astres qui sont transportés à l'intérieur de lui, de leurs composants et de leurs qualités naturelles et, en outre, de leur caractère ingénérable et incorruptible.

Puisque, parmi les choses qui sont dites par nature, les unes sont des substances, les autres ce que les substances font et subissent (j'entends par substances à la fois les corps simples, comme le feu, [30] la terre et ceux qui sont dans la même série, et les corps qui en sont composés, comme le ciel tout entier et ses parties, et encore les animaux, les plantes et leurs parties ; par ce qu'elles font, j'entends les mouvements de chacune d'elles et le mouvement des autres dont elles sont les causes du fait de leur puissance propre, et aussi par ce qu'elles subissent, j'entends leurs [298b] altérations et le passage des unes dans les autres), il en résulte manifestement que la plus grande partie de l'enquête sur la nature porte sur des corps. En effet, toutes les substances naturelles ou bien sont des corps, ou bien se produisent accompagnées de corps pourvus de grandeur. Ce qui le montre, c'est la définition [5] des qualités naturelles, et la considération de chacune d'elles.

Il a donc déjà été question du premier des éléments, de ce qu'est sa nature et qu'il est incorruptible et ingénérable. Il reste à parler des deux autres. En même temps, il appartiendra à qui traite de ces éléments d'examiner la génération et la corruption. La génération, en effet, [10] ou bien n'existe pas du tout, ou bien elle n'existe que dans ces éléments et dans les êtres qui en sont composés. Mais peut-être faut-il d'abord considérer si la génération existe ou non.

Doxographie

Les philosophes qui avant nous ont recherché la vérité diffèrent sur ce point à la fois des doctrines que nous professons maintenant et entre eux.

En effet, les uns ont complètement annulé [15] la génération et la corruption : selon eux, aucun des étants ne naît ni ne périt et nous en avons seulement l'impression. Ainsi en est-il des partisans de Mélissos et de Parménide, dont il faut penser que, même s'ils ont raison sur d'autres points, ils ne parlent pas en physiciens. En effet, l'existence de certains étants ingénérables et complètement immobiles [20] appartient plutôt à une étude différente de la physique, et qui lui est antérieure. Ces gens-là, comme ils présupposaient qu'il n'existe rien en dehors de la substance des êtres sensibles, mais qu'ils furent les premiers à penser que certaines natures devaient être telles pour qu'il existe une connaissance et une prudence, dans ces conditions ils ont transféré aux êtres sensibles les doctrines valables pour ces natures.

Certains autres, comme [25] s'ils le faisaient exprès, ont soutenu une opinion contraire. Il y a, en effet, des gens qui disent qu'aucune des réalités n'est ingénérable, et que tout vient à l'être, mais que parmi les choses engendrées, les unes qui sont impérissables demeurent, alors que les autres périssent à nouveau ; c'est notamment l'avis d'Hésiode, et par la suite, entre autres, des premiers physiologues.

D'autres disent que [30] tout est en devenir et s'écoule, que rien n'existe de manière fixe, sinon une seule chose qui demeure, à partir de laquelle toutes les transformations naturelles se produisent. C'est ce que semble vouloir dire Héraclite d'Éphèse, entre beaucoup d'autres.

Enfin, pour certains, tout corps est susceptible de génération, et ils composent les corps de surfaces et les décomposent [299a] en surfaces.

Réfutation de la doctrine platonicienne

Laissons l'examen des autres théories pour une autre occasion. En revanche, ceux qui raisonnent de cette façon, c'est-à-dire qui composent tous les corps de surfaces, il est possible à une observation superficielle [5] de voir tous les points sur lesquels ils se trouvent fondamentalement en contradiction avec les mathématiques ; pourtant, on n'a pas le droit d'attaquer cette science, à moins de l'attaquer avec des arguments plus convaincants que ses fondements ; ensuite, il est clair qu'il appartient au même raisonnement de composer les solides de surfaces, les surfaces de lignes, et celles-ci de

points. Mais, s'il en est ainsi, il n'est pas nécessaire que la partie d'une ligne soit une ligne. Nous avons [10] déjà examiné ce sujet auparavant dans notre traité sur le mouvement, en montrant qu'il n'existe pas de longueurs indivisibles.

Mais il faut encore maintenant brièvement examiner les impossibilités concernant les corps naturels auxquelles aboutissent les partisans des lignes insécables. En effet, les impossibilités qui concernent celles-ci concerneront aussi par conséquence les corps naturels ; [15] alors que celles qui concernent les corps physiques ne concernent pas toutes les lignes insécables, du fait que dans le cas des mathématiques le raisonnement se fait par abstraction, dans le cas de la physique par addition.

Par ailleurs, beaucoup des attributs qui ne sont pas susceptibles d'appartenir aux indivisibles appartiennent nécessairement aux êtres naturels. Par exemple : s'il existe un indivisible, dans un indivisible il est impossible qu'il y ait un attribut divisible, [20] alors que les propriétés <des corps naturels> sont toutes doublement divisibles. En effet, elles le sont selon l'espèce ou selon l'accident : selon l'espèce, par exemple une couleur se divise en blanc et noir ; selon l'accident, si ce à quoi elles appartiennent est divisible, de sorte que les affections simples sont toutes divisibles de cette façon. C'est pourquoi [25] il faut examiner ce qui est impossible dans les cas de cette sorte.

S'il est impossible que, alors que deux parties sont impondérables, l'ensemble des deux ait une pesanteur ; si par ailleurs les corps sensibles, tous ou quelques-uns, par exemple la terre et l'eau, ont de la pesanteur comme ces gens-là le reconnaîtraient eux-mêmes, et si le point n'a aucune pesanteur, il est clair que les lignes n'en auront pas non plus, et que si elles n'en ont pas, les surfaces [30] n'en auront pas non plus ; de sorte qu'aucun corps n'en a non plus. Or il est manifeste que le point n'est pas susceptible d'avoir de pesanteur. En effet, tout ce qui est pesant peut toujours être plus pesant que quelque chose, et tout ce qui est léger peut être plus léger. [299b] Mais ce qui est plus pesant ou plus léger n'est sans doute pas nécessairement pesant ou léger, de même aussi que le grand peut être plus grand, alors que le plus grand n'est pas grand du tout ; en effet, il y a beaucoup de choses qui, tout en étant absolument petites, sont néanmoins plus grandes que d'autres. Si donc ce qui est [5] plus pesant en étant pesant est nécessairement supérieur en pesanteur, tout pesant sera divisible. Or il a été posé que le point est indivisible.

De plus, si le pesant est quelque chose de dense et le léger quelque chose de rare, et que le dense diffère du rare par le fait qu'il y a une plus grande quantité dans une masse égale, si donc le point est pesant ou léger, il sera aussi [10] dense ou rare. Or le dense est divisible, alors que le point est indivisible.

De plus, si nécessairement tout ce qui est pesant est mou ou dur, il est facile d'en tirer une impossibilité. En effet, le mou est ce qui cède à la pression, le dur, ce qui n'y cède pas. Or ce qui cède à la pression est divisible.

Par ailleurs [15], une pesanteur ne pourra pas être composée de ce qui n'a pas de pesanteur. Car combien en faudra-t-il pour produire cet effet, et de quelle sorte ? Et comment établir cette distinction si l'on veut éviter la fiction ? Et si toute pesanteur plus grande qu'une autre pesanteur l'est par une pesanteur, il s'ensuivra aussi que chacune des composantes sans parties a une pesanteur. En effet, supposons que quatre points aient une pesanteur, ce qui est composé d'un plus grand nombre de points [20] est plus pesant que cette pesanteur, et ce par quoi une pesanteur est plus pesante est nécessairement une pesanteur, comme aussi un blanc est plus blanc par du blanc, en sorte que ce qui est plus grand sera plus pesant d'un seul point, <ce qui reste> quand on a soustrait un nombre égal de points, de sorte qu'un point unique aura une pesanteur.

De plus, si les surfaces ne peuvent se composer que ligne contre ligne, c'est étrange. [25] En effet, de même qu'une ligne peut se composer avec une ligne de deux façons, bout à bout ou côte à côte, il faut aussi qu'il en aille de même entre deux surfaces. Or une ligne ne peut se composer avec une autre ligne, ligne contre ligne, qu'en lui étant appliquée côte à côte et non bout à bout. Mais si l'on admet qu'il est possible de composer les surfaces aussi selon la largeur [30], il y aura un corps qui ne sera ni un élément ni composé d'éléments, composé qu'il sera de surfaces ainsi composées.

De plus, si les corps sont plus pesants du fait du nombre de leurs surfaces, comme [300a] cela est expliqué dans le *Timée*, il est clair que la ligne et le point auront aussi une pesanteur ; en effet, ils sont entre eux dans un rapport d'analogie, comme nous l'avons dit plus haut. Mais si les corps ne diffèrent pas <de pesanteur> de cette manière, mais du fait que la terre est pesante et le feu léger, [5] les surfaces aussi pourront être légères ou pesantes, et de même pour les lignes et les points. En effet, une surface de terre sera plus pesante qu'une surface de feu.

Il en résulte, de manière générale, que ou bien il n'y a pas de grandeur du tout, ou bien la grandeur peut être annulée, puisque ce que le point est à la ligne, la ligne l'est [10] à la surface et la surface l'est au corps. En effet, tous se résolvant les uns dans les autres, ils se résoudront dans leurs constituants premiers, de sorte qu'il pourrait bien n'y avoir que des points et aucun corps.

En outre, s'il en va de même pour le temps, il sera annulé à un moment ou pourra l'être, car l'instant insécable est comme un point d'une ligne.

On [15] aboutit au même résultat quand on compose le ciel de nombres. Car quelques-uns composent la nature de nombres, par exemple certains des pythagoriciens. En effet, les corps naturels ont manifestement pesanteur et légèreté, alors qu'il n'est pas possible que les monades produisent un corps par composition, ni qu'elles aient une pesanteur.

Chapitre 2

Les mouvements naturels

[20] Que nécessairement un certain mouvement naturel appartient à tous les corps simples, c'est clair à partir de ce qui suit. En effet, puisqu'ils sont manifestement en mouvement, ils sont bien sûr nécessairement mus par contrainte, s'ils n'ont pas de mouvement propre. Or par contrainte et contre nature, c'est la même chose. Mais s'il y a un mouvement contre nature, il est nécessaire qu'il y en ait un selon la nature, [25] distinct du premier. Et, même s'il y a beaucoup de mouvements contre nature, selon la nature il n'y en a qu'un, car chaque chose a un mouvement naturel simple, mais plusieurs mouvements contre nature.

De plus, c'est clair aussi en partant du repos. En effet, nécessairement, une chose est en repos par contrainte ou selon la nature. Elle demeure en repos par contrainte là où elle est portée par contrainte, et elle demeure en repos par nature là où elle est portée par nature. [30] Donc, puisqu'il y a manifestement quelque chose qui demeure en repos au centre, si c'est par nature, il est clair que le transport vers ce lieu se fait aussi par nature. Et s'il y demeure par contrainte, qu'est-ce qui l'empêche de se mouvoir ? Si c'est quelque chose qui est au repos, nous reprendrons le même raisonnement. Car, nécessairement, soit [300b] la première chose est naturellement en repos, soit nous irons à l'infini, ce qui est impossible. Si ce qui l'empêche de se mouvoir est en mouvement, comme le tourbillon qui, selon Empédocle, tient la Terre en repos, jusqu'où <cet obstacle> se serait-il porté, puisqu'il est impossible qu'il aille à l'infini ? En effet, aucun impossible ne se produit, or [5] un parcours infini est impossible. Si bien que nécessairement ce qui est transporté s'arrête quelque part, et demeure là sans contrainte et naturellement. Mais si

le repos est naturel, il y a aussi un mouvement naturel, à savoir le transport vers ce lieu.

Critique des prédécesseurs

Voilà aussi pourquoi, quand Leucippe et Démocrite disent que les corps premiers sont toujours en mouvement dans le vide [10] et l'infini, il faut leur demander quel est ce mouvement, et quel est le mouvement naturel de ces corps. En effet, si un élément est mû par contrainte par un autre, mais que nécessairement il y a aussi pour chacun un certain mouvement naturel, à côté du mouvement contraint, il faut aussi que le premier mouvement qui se fait se fasse non pas par contrainte, mais par nature. En effet, on ira à l'infini, [15] s'il n'existe pas quelque chose qui soit premier moteur par nature, et si l'on a toujours quelque chose qui est mû antérieurement d'un mouvement contraint.

On obtiendrait nécessairement le même résultat si, comme c'est écrit dans le *Timée*, avant la naissance du monde, les éléments étaient mus en désordre¹. Car il est nécessaire que le mouvement soit ou contraint ou naturel ; si les éléments [20] étaient mus naturellement, nécessairement il y aurait un monde, si l'on veut bien considérer attentivement la question. En effet, le premier moteur se meut nécessairement lui-même et d'un mouvement naturel, et les choses qui ont un mouvement non contraint, restant en repos dans leur lieu propre, forment l'ordre qu'elles ont à présent, les corps qui ont de la pesanteur allant vers le centre, les corps qui ont de la légèreté partant [25] du centre. Or c'est là l'ordre qu'offre le monde.

De plus, on pourrait encore se demander s'il serait possible ou non que certains éléments mus en désordre se mélangent de façon à constituer des corps composés selon la nature, je veux dire par exemple des os et de la chair, ce qui, selon Empédocle, [30] arrive sous le règne de l'Amitié. Il dit, en effet, que :

Beaucoup de têtes poussèrent sans cou².

Quant à ceux qui font se mouvoir des choses infinies dans un infini, si le moteur est unique, il est nécessaire qu'il y ait un transport unique, de sorte qu'ils ne seront pas mus en désordre, et si les [301a] moteurs sont en nombre infini, il est nécessaire que les transports eux aussi soient en nombre infini. En effet, s'ils étaient en nombre fini, il y aurait un ordre ; car du fait que le transport ne se produit pas vers le même endroit, il ne s'ensuit pas un désordre. En effet, même dans le monde actuel, toutes les choses ne se transportent pas vers le même endroit, mais seulement celles qui sont du même genre.

De plus, « en désordre », [5] ce n'est rien d'autre que « contre nature », car l'ordre propre aux choses sensibles, c'est la nature. D'ailleurs il est aussi étrange et impossible qu'il y ait un mouvement infini désordonné. En effet, la nature des choses, c'est celle qu'ont la plupart d'entre elles la plupart du temps. Il en résulte donc pour ces gens le contraire, à savoir que le désordre [10] est naturel, et l'ordre et le monde contre nature ; pourtant rien de ce qui est naturel ne se produit au hasard. En tout cas, c'est ce qu'Anaxagore semble avoir bien saisi, puisqu'il commence sa cosmogonie à partir de choses immobiles. Et pour les autres aussi ce sont des choses qu'ils ont d'une certaine façon rassemblées qu'ils s'efforcent de mouvoir et de distinguer. Mais [15] il n'est pas rationnel d'imaginer la génération à partir de choses distinctes les unes des autres et mues. C'est aussi pourquoi Empédocle laisse de côté la génération sous le règne de l'Amitié ; en effet, il n'aurait pas pu constituer le ciel en le construisant à partir de composantes séparées et en les faisant se rassembler du fait de l'Amitié. En effet, le monde est constitué d'éléments bien séparés, de sorte qu'il est nécessaire qu'il naisse [20] à partir de quelque chose d'unique et de rassemblé.

Que donc il y ait un mouvement naturel pour chacun des éléments, dont il n'est animé ni par contrainte ni contre nature, c'est manifeste à partir de ce qui précède.

Pesanteur et légèreté

D'autre part, qu'il soit nécessaire que certains corps aient une impulsion de pesanteur ou de légèreté, c'est clair à partir de ce qui suit. En effet, nous disons qu'il est nécessaire que les corps se meuvent ; mais si le mû n'a pas d'impulsion naturelle, [25] il est impossible qu'il se meuve vers le centre ou à partir du centre. Soit un corps A sans pesanteur et le corps B qui a une pesanteur, supposons que celui qui n'a pas de pesanteur parcoure $\Gamma\Delta$, et que B parcoure dans le même temps ΓE , car celui qui a une pesanteur parcourra une plus grande distance. À présent, si le corps pesant a été divisé dans le même rapport que celui de ΓE [30] à $\Gamma\Delta$ (car il est possible qu'il soit dans ce rapport avec l'une de ses parties) ; si le corps entier <A> parcourt la distance entière ΓE , nécessairement la partie parcourt dans le même temps la distance $\Gamma\Delta$, si bien que le corps sans pesanteur et le corps pesant parcourront la même distance, ce qui est impossible [301b]. Le même raisonnement vaut aussi pour la légèreté.

De plus, supposons un corps mû qui n'aurait ni légèreté ni pesanteur ; nécessairement il est mû par contrainte, or le fait qu'il soit mû par contrainte fait que son mouvement est infini. En effet, étant

donné qu'il existe une certaine force motrice, et que le plus petit corps qui est aussi [5] le plus léger est mû sur une plus grande distance par la même force ; supposons que le corps sans pesanteur A parcoure la distance ΓE , et que le corps pesant B parcoure dans le même temps la distance $\Gamma \Delta$; une fois divisé le corps pesant selon le rapport de ΓE à $\Gamma \Delta$, il s'ensuivra que la partie soustraite au corps pesant [10] parcourra ΓE dans le même temps, puisque le corps entier était transporté sur $\Gamma \Delta$. En effet, le rapport de la vitesse la plus petite à la plus grande sera le même que celui du corps le plus grand au plus petit. Donc le corps sans pesanteur et le corps pesant parcourront une distance égale dans le même temps, ce qui est impossible. De sorte que, puisque [15] le corps sans pesanteur parcourra une distance plus grande que n'importe quelle distance donnée, il sera transporté à l'infini. Il est donc manifeste que tout corps délimité a soit une pesanteur, soit une légèreté.

Rôle de l'air dans le mouvement

Mais, puisque le principe de mouvement résidant dans la chose elle-même, c'est la nature, que le principe résidant dans une autre chose ou dans la chose elle-même en tant qu'autre est une puissance, et que tout mouvement est soit naturel soit contraint, [20] le mouvement naturel, comme celui de la pierre vers le bas, sera accéléré par la puissance, et le mouvement contre nature sera entièrement produit par celle-ci. Dans les deux cas, la puissance se sert de l'air comme d'un instrument. (Car l'air est par nature à la fois léger et pesant ; donc, dans la mesure où il est léger, il produira le mouvement vers le haut chaque fois qu'il sera poussé et recevra un [25] principe de pulsion de la puissance, et il accomplira un mouvement vers le bas dans la mesure où il est pesant.) En effet, c'est comme si la force transmettait le mouvement dans les deux cas par une impression. C'est pourquoi ce qui a été mû par contrainte est transporté sans que l'action du moteur continue de lui être appliquée. Si l'air n'était pas un corps possédant cette propriété, le mouvement par contrainte n'existerait pas. C'est de la même façon que la puissance aide au mouvement naturel de chaque chose. [30] Que donc tout corps soit léger ou pesant, et comment se produisent les mouvements contre nature, c'est manifeste d'après ce qui précède.

Ni génération de tout, ni génération absolue

Et qu'il n'y ait ni génération de toutes choses, ni génération absolue de quoi que ce soit, c'est clair à partir de ce qui a été dit antérieurement. Car il est impossible qu'il y ait génération de tout corps [302a] s'il est aussi impossible qu'il existe un vide séparé. En effet, dans le lieu dans lequel une chose naissante se trouvera, s'il y a génération, il serait nécessaire qu'il y ait auparavant un vide, étant donné qu'il n'y aurait aucun corps. En fait, un corps peut naître d'un autre corps, par exemple le feu de l'air, [5] mais de façon générale, en l'absence de toute autre grandeur préexistante, c'est impossible. Notamment, en effet, un corps en acte pourrait naître d'un certain corps qui serait en puissance. Mais si le corps en puissance n'est pas auparavant un autre corps en acte, alors il existera un vide séparé.

Chapitre 3

Nature des éléments

[10] Il reste à dire de quels corps il y a génération, et pourquoi. Puisque, donc, en toutes choses, la connaissance se fait au moyen de ce qui est premier, et que les premiers constituants, ce sont les éléments, il faut examiner lesquels des corps en question sont des éléments, et pourquoi, et ensuite le nombre de ces éléments et ce qu'ils sont.

Définition de l'élément

Et ce sera manifeste [15] si nous nous basons sur ce qu'est la nature de l'élément. Admettons donc qu'un élément pour les corps est ce en quoi les autres corps se divisent, qui est présent en eux en puissance ou en acte (lequel des deux, cela reste un objet de dispute), et qui est lui-même indivisible en composants spécifiquement différents de lui. Telle est la définition de l'élément donnée par tout le monde et dans tous les cas.

Il existe des éléments

Si [20] l'élément est bien ce que l'on vient de dire, il est nécessaire qu'il existe certains corps de ce genre. En effet, dans la chair, le bois comme dans chacun des corps de ce genre, il y a en puissance du feu et de la terre. Les éléments, en effet, deviennent manifestes lorsqu'ils se séparent de ces corps en les quittant. Dans le feu, par contre, on n'a

ni chair ni bois, ni en puissance ni en acte. Sinon, on pourrait les en extraire par séparation. [25] De la même façon, s'il n'y avait qu'un seul corps de ce genre, il ne serait pas non plus présent en lui. Car, dans l'hypothèse certaine où il sera de la chair, de l'os ou n'importe quoi de ce genre, cela ne permettra pas encore de dire qu'ils lui appartaient en puissance, mais il faut en plus considérer quel est le genre de leur génération.

Anaxagore a sur les éléments une doctrine contraire à celle d'Empédocle. En effet, selon ce dernier, le feu, la terre et ce qui appartient à cette série, [30] sont les éléments des corps et composent toutes choses, alors que pour Anaxagore, c'est le contraire. En effet, pour lui, les éléments, ce sont les homéomères (je veux dire la chair, l'os et [302b] chacune des réalités de ce genre), alors que l'air et le feu sont un mélange des homéomères et de toutes les autres « semences ». En effet, chacun des deux serait constitué du rassemblement de tous les homéomères invisibles. C'est aussi pourquoi tout naîtrait de ces homéomères, car il donne les noms de feu et d'éther à [5] la même chose.

Mais, puisque tout corps naturel a un mouvement propre, que parmi les mouvements les uns sont simples et les autres composés, que les mouvements composés appartiennent aux corps composés et les mouvements simples aux corps simples, il est manifeste que certains corps seront simples. En effet, il y a aussi des mouvements simples. Voilà ce que rend clair ce que sont des éléments, et pourquoi.

Chapitre 4

Le nombre des éléments

[10] On pourrait ensuite se demander si les éléments sont en nombre fini ou infini et, si c'est en nombre fini, quel est ce nombre.

Les éléments ne sont pas en nombre infini. Réfutation d'Anaxagore et des atomistes

D'abord, il faut bien voir que ce nombre n'est pas infini, contrairement à ce que certains pensent. Commençons par ceux qui, comme Anaxagore, considèrent tous les homéomères comme des éléments. En effet, aucun de ceux dont c'est la doctrine [15] n'a une conception correcte de l'élément. Nous voyons en effet beaucoup de corps même mixtes qui se divisent en homéomères, par exemple la chair, l'os, le bois, la pierre. Par conséquent, s'il est vrai que le composé n'est pas un élément, ce n'est pas n'importe quel homéomère qui sera élément, mais ce sera, comme nous l'avons dit plus haut, celui qui n'est pas divisible en composants qui en sont spécifiquement différents.

[20] De plus, même en concevant l'élément comme ils le font, il n'est pas nécessaire d'en supposer une infinité, car on aura les mêmes résultats en faisant l'hypothèse d'éléments en nombre fini. En effet, on aboutira à la même chose si on n'a que deux ou trois éléments de ce genre, comme s'efforce de le démontrer aussi Empédocle. En effet, puisque même ainsi ils n'arrivent pas à tout former [25] à partir d'homéomères (car ils ne font pas un visage avec des visages, ni

aucune autre des choses naturellement mises en forme <de parties identiques à elle>), il est manifeste qu'il eût été bien meilleur de rendre les principes finis en nombre, et de montrer qu'ils sont en nombre minimum avec les mêmes conséquences, comme le requièrent aussi les mathématiciens ; car eux ils [30] prennent toujours des principes spécifiquement ou quantitativement définis.

De plus, si l'on dit qu'un corps se distingue d'un autre corps par des différences propres et que les différences des corps sont en nombre fini (en [303a] effet, ils diffèrent par leurs qualités sensibles, lesquelles sont en nombre fini, ce qui reste d'ailleurs à montrer), il est manifeste que les éléments eux aussi sont nécessairement en nombre fini.

Mais d'autres, comme Leucippe et Démocrite d'Abdère, soutiennent une doctrine dont les résultats ne sont pas rationnels eux non plus. [5] D'après eux, en effet, les premières grandeurs sont infinies en nombre et indivisibles en grandeur, et le multiple ne naît pas de l'un ni l'un du multiple, mais tout naît de leur assemblage, c'est-à-dire leur « combinaison ». D'une certaine façon eux aussi considèrent que tous les étants sont des nombres et constitués de nombres. En effet, même s'ils [10] ne le montrent pas clairement, c'est néanmoins ce qu'ils veulent dire.

En outre, puisque les corps diffèrent par leur forme, et que les formes sont en nombre infini, les corps simples eux aussi, disent-ils, sont en nombre infini. Mais ce que sont la nature et la qualité de la forme de chacun des éléments, ils ne l'ont pas du tout défini : ils n'ont fait qu'attribuer au feu la forme sphérique. Quant à l'air, [15] à l'eau et aux autres corps, ils les distinguent par la grandeur et la petitesse <de leurs atomes>, parce que selon eux la nature de ces caractères est une sorte de semence universelle pour tous les éléments.

Donc tout d'abord ces gens-là commettent la même erreur de ne pas prendre des principes en nombre fini, ce qui pourtant leur permettrait de parvenir en tout au même résultat. De plus, si les différences entre les formes ne sont pas en nombre infini, il est clair que [20] les éléments ne seront pas en nombre infini.

En outre, en parlant de corps insécables, ils entrent nécessairement en conflit avec les sciences mathématiques, et annulent nombre des opinions reçues et des données de la perception, dont il a été question antérieurement dans notre traité du temps et du mouvement.

En même temps ils se contredisent nécessairement eux-mêmes. [25] Il est impossible, en effet, qu'avec des éléments insécables l'air, la terre et l'eau diffèrent par la grandeur et la petitesse <de leurs atomes>, car ils ne seraient pas susceptibles de naître l'un de l'autre. En effet, les plus grands corps une fois séparés feront toujours défaut, or ils disent que c'est ainsi que naissent l'eau, l'air et la terre.

De plus, même en suivant leur [30] hypothèse on ne pourrait pas

accepter des éléments en nombre infini, s'il est vrai que les corps diffèrent par leur forme, et que toutes les formes sont composées de pyramides, les corps rectilignes de pyramides [303b] rectilignes, et la sphère de huit parties. Il est en effet nécessaire qu'il y ait certains principes pour les formes, en sorte que, qu'ils soient un, deux ou plusieurs, les corps simples auront le même nombre.

De plus, si chacun des éléments a un mouvement propre déterminé, [5] qu'un mouvement simple appartient à un corps simple, et que les mouvements simples ne sont pas en nombre infini parce que les transports simples ne sont pas plus de deux et que les lieux ne sont pas en nombre infini, dans ces conditions il n'est pas possible non plus que les éléments soient en nombre infini.

Chapitre 5

Les éléments sont plus qu'un

Puisqu'il est nécessaire que les éléments soient en nombre fini, il reste à [10] examiner s'il y en a plus qu'un. En effet, certains n'en supposent qu'un : pour les uns, c'est l'eau, pour d'autres l'air, pour d'autres le feu, pour d'autres quelque chose de plus subtil que l'eau et de plus dense que l'air, qui, disent-ils, étant infini, enveloppe les cieux tout entiers.

Tous ceux qui posent comme unique élément l'eau, l'air ou quelque chose de plus subtil que l'eau et de plus dense que l'air, [15] et qui ensuite font naître tout le reste par condensation et raréfaction de cet élément, ces gens-là sans s'en apercevoir imaginent quelque chose d'autre antérieur à leur élément. En effet, il y a, disent-ils, la génération qui part des éléments et qui est composition, et une autre génération qui aboutit aux éléments, la dissolution, en sorte qu'il est nécessaire que ce qui a les parties les plus subtiles soit antérieur par nature. Puisque donc, [20] selon eux, le feu est le plus subtil des corps, c'est le feu qui sera premier par nature. Mais peu importe que ce soit lui, car ce qui est nécessaire, c'est qu'il y ait un corps unique par rapport aux autres, qui soit premier et qui ne soit pas intermédiaire <en densité>.

De plus, faire naître les autres choses « par condensation » et « par raréfaction » revient à les faire naître « par épaisseur » et « par subtilité », en effet par subtil ils veulent dire rare, et [25] par épais ils veulent dire condensé. Mais à nouveau « par épaisseur » et « par subtilité » c'est la même chose que « par grandeur » et « par petitesse ». En effet, ce qui a des petites parties, c'est « subtil », ce qui a des grosses parties, c'est « épais ». En effet, le subtil, c'est ce qui s'étend sur un large espace, et tel est ce qui est composé de petites

parties ; il en résulte donc que c'est par la grandeur et la petitesse [30] que ces gens-là distinguent l'essence des choses autres que l'élément. Mais ceux qui font ces distinctions en arriveront à dire que tout est relatif, autrement dit il n'y aura ni feu, ni eau, ni air au sens absolu, mais le même corps sera [304a] feu par rapport à un autre, et air par rapport à un autre, résultat auquel aboutissent aussi ceux qui disent qu'il y a plusieurs éléments, mais qu'ils ne diffèrent que par grandeur et petitesse. En effet, puisque chaque corps est défini par la quantité, les grandeurs des corps seront dans un certain rapport, de sorte que les corps qui sont dans [5] ce rapport sont nécessairement air, feu, terre et eau, puisque les rapports entre les plus petits corps sont contenus dans les rapports entre les corps les plus grands.

Tous ceux qui posent le feu comme élément échappent à cette difficulté, mais ils arrivent nécessairement à d'autres conséquences irrationnelles. Certains d'entre eux revêtent le feu d'une forme, [10] comme ceux qui en font une pyramide. Parmi eux, les uns soutiennent cette thèse un peu simpliste que la pyramide est la plus coupante des formes, et que le feu est le plus coupant des corps ; d'autres, plus raffinés, vont plus loin avec le raisonnement suivant : tous les corps sont composés du corps le plus subtil, les figures [15] solides sont composées de pyramides, de sorte que, puisque le feu est le plus subtil des corps, que parmi les figures la pyramide est celle qui a les parties les plus petites et qui est première, et que la figure première est celle du corps premier, le feu sera pyramide. D'autres n'affirment rien de la forme du feu, mais en font seulement ce qui a les parties les plus subtiles, [20] et disent que de lui en composition naît ensuite tout le reste, à la façon de la fusion de particules.

Les deux groupes se heurtent aux mêmes difficultés. En effet, s'ils font du corps premier un insécable, nos arguments antérieurs vont encore une fois contre leur hypothèse. De plus, on ne peut pas dire cela quand [25] on veut mener une étude physique. Car si tous les corps sont comparables quantitativement, et que les grandeurs des homéomères sont dans le même rapport d'analogie que les grandeurs des éléments (ainsi la grandeur de l'ensemble de l'eau est avec celle de l'ensemble de l'air dans le même rapport que celle de leurs éléments, et de même pour les autres), [30] et si d'autre part il y a plus d'air que d'eau, et en général plus de ce qui a des parties plus subtiles que de ce qui a des parties plus épaisses, il est manifeste aussi que l'élément de l'eau sera plus petit que celui de l'air. Si donc la plus petite grandeur est contenue dans la plus grande, l'élément de l'air serait divisible. [304b] Il en va de même aussi pour l'élément du feu et de façon générale pour ce qui a les parties les plus subtiles.

Mais dans l'hypothèse d'un corps premier divisible, ceux qui attribuent une figure au feu aboutiront à ce que la partie composante

du feu ne soit pas du feu du fait qu'une pyramide n'est pas composée de pyramides, et de plus [5] qu'il ne soit pas vrai que tout corps est soit un élément, soit composé d'éléments (en effet la partie composante du feu n'est ni du feu ni aucun autre élément). Quant à ceux qui établissent des distinctions selon la grandeur, ils arrivent à ce qu'il y ait un élément antérieur à l'élément, ce qui est une régression à l'infini, puisque tout corps serait divisible, même l'élément qui a les parties les plus petites. De plus, ils en viennent aussi [10] à dire que le même corps est feu relativement à quelque chose et air relativement à autre chose, et derechef pour l'eau et la terre.

Par ailleurs, l'erreur commune de tous ceux qui supposent un élément unique, c'est d'imaginer un seul mouvement naturel, le même pour tout. En effet, nous voyons que tout corps naturel a un principe de mouvement. Donc, si tous les [15] corps se réduisent à une seule chose, il n'y aura qu'un seul mouvement pour tous. Et nécessairement ce mouvement augmentera d'autant que cet élément sera en plus grande quantité, de même que plus il se produit de feu, plus vite se fait son transport vers le haut. Or il se trouve que beaucoup de choses sont transportées plus vite vers le bas.

De sorte que, pour ces raisons et, en outre, parce que l'on a [20] établi plus haut qu'il y a plusieurs mouvements naturels, il est clair qu'il est impossible qu'il y ait un élément unique. Et puisqu'il n'y a ni un nombre infini d'éléments ni un élément unique, il est nécessaire qu'ils soient plusieurs et en nombre fini.

Chapitre 6

La génération des éléments

Il faut d'abord examiner si les éléments sont éternels ou en devenir. Car, une fois qu'on l'aura montré, [25] leur nombre et leurs qualités seront manifestes.

Les éléments ne sont pas éternels

Qu'ils soient éternels, c'est impossible. En effet, nous voyons que le feu, l'eau et chacun des corps simples se décomposent. Or il est nécessaire que cette décomposition ou bien soit infinie ou bien s'arrête. Si elle est infinie, sa durée sera aussi infinie, et derechef celle de la composition. En effet, chacune [30] des parties se décompose et se recompose en des temps différents. De sorte qu'on aboutira à ce qu'il y ait un autre temps infini en dehors du temps infini, lorsque le temps de la composition sera infini ainsi que celui de la décomposition qui le précède. De sorte qu'on obtiendra un infini en dehors de l'infini, [305a] ce qui est impossible. Si, par contre, la décomposition s'arrête à un moment donné, ou bien le corps sera insécable au moment où elle s'arrête, ou bien il sera divisible sans jamais devoir être divisé, ce qui est apparemment l'opinion d'Empédocle. Indivisible, il ne le sera pas du fait de ce que nous avons dit plus haut. [5] Mais il n'est pas non plus divisible sans jamais devoir être divisé. En effet, un corps plus petit se corrompt plus facilement qu'un plus grand. Si donc le grand subit la corruption qui le décompose en un plus petit, il est encore plus logique que le plus petit subisse ce processus. Or nous voyons que le feu subit deux modes [10] de corruption. Il peut être éteint par son contraire, et il peut se consumer de lui-même. C'est ce

que subit le corps le plus petit de la part du plus grand, et d'autant plus vite qu'il est plus petit. Il est donc nécessaire que les éléments des corps soient sujets à la corruption et à la génération.

Les éléments s'engendrent les uns des autres

Puisqu'ils sont générables, leur génération se fera à partir d'un incorporel ou à partir [15] d'un corps, et si c'est à partir d'un corps, ce sera à partir d'un corps différent, ou ils s'engendreront les uns des autres. La doctrine qui les fait naître d'un incorporel suppose un vide. En effet, ou bien tout ce qui devient sera un incorporel dans lequel a lieu le devenir, ou bien il aura un corps. Et s'il a un corps, on aura deux corps ensemble au même endroit, ce [20] qui est en train de naître, et le corps préexistant. Si c'est un incorporel, on aura nécessairement un vide distinct. Or que cela soit impossible, on l'a montré plus haut. Par ailleurs, les éléments ne peuvent pas non plus naître d'un corps, car cela entraînerait l'existence d'un autre corps antérieur aux éléments. Et si ce corps a une pesanteur ou une légèreté, il sera [25] l'un des éléments ; mais s'il n'a aucune impulsion, il sera immobile et mathématique et, étant tel, il ne sera pas dans un lieu. En effet, là où un corps est en repos, c'est là aussi qu'il est possible qu'il se meuve. Et s'il y est par contrainte, il se mouvra contrairement à la nature, s'il n'y est pas par contrainte, il se mouvra naturellement. Par conséquent, s'il est dans un lieu, c'est-à-dire quelque part, il sera l'un des éléments ; s'il n'est pas dans un lieu, rien ne [30] viendra de lui. En effet, ce qui naît et ce à partir de quoi il naît sont nécessairement ensemble.

Et puisque les éléments ne peuvent naître ni d'un incorporel ni d'un autre corps, il reste qu'ils naissent les uns des autres.

Chapitre 7

Génération des éléments les uns à partir des autres. Critiques des théories antérieures

Il faut revenir sur le mode de la génération mutuelle des éléments : se fait-elle comme Empédocle et Démocrite le disent, [35] ou bien comme ceux qui décomposent les corps en surfaces, ou existe-t-il un autre mode [305b] différent de ces deux manières-là ?

Critique d'Empédocle et de Démocrite

Les partisans d'Empédocle et de Démocrite ne se rendent pas compte qu'ils ne posent pas une génération des uns à partir des autres, mais seulement une génération apparente. En effet, selon eux, chaque corps préexistant subit une séparation comme si la génération se faisait à partir d'un récipient et [5] non à partir d'une matière, et comme si elle ne s'accompagnait pas d'un changement. Ensuite, même dans cette hypothèse, les résultats n'en seraient pas moins absurdes. En effet, il ne semble pas que la même grandeur devienne plus pesante après compression. C'est pourtant ce que doivent nécessairement affirmer ceux qui prétendent que l'eau qui préexistait dans l'air en sort par séparation. En effet, lorsque l'eau naît de l'air, elle est plus pesante [10] <que l'air dont elle est née>.

De plus, dans le cas d'un mélange de corps, il n'est pas nécessaire qu'un corps séparé des autres occupe toujours un lieu plus grand que celui du mélange. Or, chaque fois que l'air naît de l'eau, il occupe plus d'espace ; en effet, plus les parties d'un corps sont subtiles, plus vaste est le lieu dans lequel il naît. C'est manifeste dans le processus de

transformation : quand un liquide devient vapeur ou souffle, [15] les récipients qui contiennent les masses liquides se brisent par manque d'espace. De sorte que si, d'une manière générale, il n'y a pas de vide et si les corps ne s'étendent pas, comme le disent ceux qui soutiennent cette théorie, l'impossibilité est manifeste. D'un autre côté, s'il y a du vide et de l'extension, il est irrationnel que le corps qui se sépare occupe nécessairement toujours un lieu plus [20] grand.

Mais il est aussi nécessaire que la génération mutuelle des éléments cesse s'il est vrai que dans une grandeur finie il n'y a pas un nombre infini de grandeurs finies. En effet, chaque fois que de l'eau est née de la terre, quelque chose a été soustrait de la terre, puisque la génération se fait par séparation. Et il en va encore de même chaque fois que la génération se produit à partir de la terre restante. Par conséquent, si c'est une génération éternelle, [25] il s'ensuivra que des choses en nombre infini existeront dans un être fini. Et puisque cela est impossible, la génération mutuelle des éléments ne saurait être éternelle. Que donc la transformation d'un élément à l'autre ne se produit pas par séparation, on l'a dit.

Critique des théories qui font naître les éléments par changement de figure ou par décomposition en surfaces

Il reste que les éléments naissent en se changeant les uns dans les autres. Ce qui s'entend de deux façons : par changement de figure, comme à partir [30] du même morceau de cire pourraient venir une sphère ou un cube, ou par décomposition en surfaces, comme le disent certains.

Si donc les éléments naissent par changement de figure, il s'ensuit nécessairement que l'on doit reconnaître que les corps <élémentaires> sont insécables. En effet, s'ils sont divisibles, la partie de feu ne sera plus du feu, ni la partie de terre de la terre, du fait que [35] la partie de pyramide n'est pas dans tous les cas une pyramide, ni la partie de cube un [306a] cube.

Par ailleurs, s'ils naissent par décomposition en surfaces, tout d'abord il est étrange que tous ne puissent pas s'engendrer les uns des autres ; c'est pourtant ce que ces philosophes sont contraints de dire et qu'ils disent. En effet, il n'est pas rationnel qu'il y ait une unique exception à la transformation, et ce n'est pas ce que l'on constate par la perception : [5] tous de la même manière se changent les uns dans les autres. Traitant des phénomènes, ils en arrivent à dire des choses qui ne sont pas en accord avec les phénomènes. La raison en est qu'ils

ont une mauvaise conception des premiers principes, et qu'ils veulent que tout se plie à certaines opinions déterminées. En effet, il faut sans doute que les principes des choses sensibles soient [10] sensibles, ceux des choses éternelles éternels, ceux des choses périssables périssables, et de manière générale les principes sont du même genre que ce qui leur est subordonné. Mais à cause de leur attachement à leurs principes, ils semblent faire la même chose que ceux qui, dans les débats, défendent leurs thèses jusqu'au bout. Car ils soutiennent n'importe quelle conséquence sous prétexte qu'ils possèdent des principes vrais, comme s'il ne fallait pas [15] juger certains principes d'après leurs conséquences et en particulier d'après leur résultat final. Or le résultat final d'une science productrice, c'est l'œuvre, et pour la science physique, c'est l'évidence sensible qui toujours l'emporte. Et il en résulte pour eux que c'est principalement la terre qui est élément, qu'elle seule est incorruptible, puisque l'incorruptible et l'élément, c'est ce qui ne peut pas être décomposé. [20] En effet, la terre seule ne peut pas être décomposée en un autre corps.

Mais, même lorsqu'on décompose les corps, il n'est pas rationnel de laisser des triangles en suspens. Cela pourtant doit arriver dans le cas de la transformation d'un corps à l'autre du fait de l'inégalité numérique des triangles qui les composent.

De plus, nécessairement pour ceux qui soutiennent cette doctrine, la génération ne procède pas d'un corps ; [25] en effet, chaque fois que la génération s'est produite à partir de surfaces, elle ne sera pas produite à partir d'un corps.

En outre, ils sont obligés de dire que tout corps n'est pas divisible et d'entrer en conflit avec les sciences les plus exactes. En effet, les sciences mathématiques conçoivent même l'intelligible comme divisible, alors que ces gens-là, dans leur désir de sauver leur hypothèse, n'admettent même pas que tout sensible soit divisible [30]. En effet, tous ceux qui assignent une figure à chacun des éléments et définissent ainsi leur essence en font nécessairement des indivisibles. Car une fois une pyramide ou une sphère divisée d'une certaine façon, ce qui reste ne sera pas une sphère ou une pyramide. De sorte que, ou bien la partie du feu ne sera pas du feu et l'on aura quelque chose d'antérieur [306b] à l'élément, puisque tout est élément ou fait d'éléments, ou bien il n'est pas vrai que tout corps est divisible.

Chapitre 8

Critique de la réduction des éléments à des figures

D'une manière générale, tenter d'attribuer une figure aux corps simples est déraisonnable, d'abord parce qu'on n'arrivera pas à [5] remplir la totalité de <l'espace>¹ ; en effet, on est d'avis que parmi les surfaces trois figures peuvent remplir un lieu, le triangle, le quadrilatère et l'hexagone, et que parmi les solides il n'y en a que deux, la pyramide et le cube. Mais il est nécessaire d'en supposer plus, parce que cette doctrine pose des éléments en nombre plus grand. Ensuite il semble bien que tous les corps [10] simples, en particulier l'eau et l'air, sont mis en forme par le lieu qui les contient. Il est donc impossible que la forme de l'élément perdure, car la totalité de l'élément ne serait pas partout en contact avec le contenant. Et s'il y a modification de forme, ce ne sera plus de l'eau, puisque c'est sa figure qui la caractérisait. De sorte qu'il est manifeste qu'il n'y a pas de [15] figures déterminées des éléments.

Mais il semble bien que la nature elle-même nous signifie ce qui est aussi conforme à la raison. Car, de même que dans les autres cas le substrat doit être sans forme ni figure (car c'est ainsi que le « réceptacle universel », selon l'expression du *Timée*, sera le plus capable de recevoir une forme), de même on doit aussi considérer les éléments [20] comme étant une matière pour les choses composées. C'est pourquoi aussi les éléments peuvent se changer l'un en l'autre en se séparant de leurs différences qualitatives.

En outre, comment est-il possible que naissent la chair, l'os et n'importe lequel des corps continus ? En effet, ils ne peuvent pas naître des éléments eux-mêmes, puisque rien de continu ne naît d'une [25] composition, et ils ne peuvent pas non plus naître d'une composition de surfaces ; en effet, ce sont les éléments qui naissent

par la composition, et non ce qui est constitué d'éléments. De sorte que si on veut bien y penser avec précision et ne pas accepter à la légère de telles doctrines, on verra qu'elles annulent la génération qui se fait à partir des étants.

D'ailleurs, [30] les figures attribuées aux corps ne sont pas en accord avec leurs propriétés, leurs puissances et leurs mouvements, qu'ils avaient justement en vue quand ils leur ont attribué ces figures. Par exemple, puisque le feu est mobile, mais aussi qu'il chauffe et qu'il brûle, certains en ont fait une sphère et d'autres une pyramide. En effet, ce sont les figures les plus mobiles parce qu'elles ont le moins de points de contact et [307a] qu'elles sont les moins stables ; elles sont les plus capables de chauffer et de brûler parce que l'une est complètement angulaire et que l'autre a les angles les plus aigus et que, selon eux, c'est par leurs angles qu'elles brûlent et chauffent.

D'abord les uns et les autres ont commis une erreur complète relative au mouvement. En effet, même si [5] ce sont là les plus mobiles des figures, elles ne se meuvent pourtant pas facilement du mouvement du feu, car le mouvement du feu est rectiligne vers le haut, alors que ces figures se meuvent facilement en cercle, du mouvement appelé roulement. Ensuite, si la terre est un cube parce qu'elle est stable et immobile, et que par ailleurs elle ne demeure pas immobile n'importe où, mais dans son lieu propre, et qu'elle s'éloigne d'un lieu [10] étranger si rien ne l'en empêche, comme il en va de même pour le feu et les autres éléments, il est clair que le feu comme chacun des éléments sera une sphère ou une pyramide quand il sera dans un autre lieu, et un cube dans son lieu propre.

Mais, de plus, si le feu chauffe et brûle à cause de ses angles, tous les éléments seront chauffants, [15] bien que sans doute à des degrés divers. En effet, tous ont des angles, par exemple l'octaèdre et le dodécaèdre. Pour Démocrite, la sphère elle-même est une sorte d'angle qui coupe parce qu'elle est facilement mobile. De sorte que les éléments différeront selon le plus et le moins. Et que cela soit faux, c'est manifeste.

Il s'ensuivra d'ailleurs en même temps que même les corps mathématiques [20] brûleront et chaufferont. En effet, eux aussi ont des angles et il y a en eux des sphères et des pyramides indivisibles, d'autant plus que, à ce qu'ils disent, il existe des grandeurs insécables. Et s'il est vrai que certains corps possèdent cette faculté et les autres pas, il fallait dire la différence et non pas l'affirmer purement et simplement, comme ils le font.

De plus, si ce qui se consume produit [25] du feu, et que le feu est sphère ou pyramide, il est nécessaire que ce qui brûle devienne des sphères ou des pyramides. Admettons donc que le fait de couper et de diviser de cette façon soit une conséquence logique de la figure : que

nécessairement une pyramide produise des pyramides et une sphère des sphères, c'est complètement illogique, et c'est comme [30] si on croyait qu'un couteau produit des couteaux en coupant et que la scie produit des scies.

De plus, il est ridicule d'attribuer au feu une figure seulement pour diviser, car on est d'avis que le feu rassemble et réunit plus qu'il ne divise. En effet, il divise les choses qui ne sont pas [307b] de même nature, mais il rassemble les choses de même nature. Et c'est même le rassemblement qui lui est essentiel (réunir et unifier est le fait du feu), alors que la division lui est accidentelle (en rassemblant ce qui est de même nature, il expulse ce qui lui est étranger). De sorte qu'il aurait fallu [5] lui attribuer une figure pour les deux fonctions, ou mieux lui en attribuer pour le seul rassemblement.

En outre, puisque le froid et le chaud sont contraires par leur puissance, il est impossible d'attribuer au froid une figure ; en effet, c'est une figure contraire <à celle du chaud> qu'il faudrait lui attribuer, or rien ne peut être contraire à une figure. Voilà pourquoi aussi ils y ont tous renoncé². Pourtant, il aurait fallu [10] tout définir par des figures, ou rien du tout. Quelques-uns qui ont tenté de parler de la puissance du froid se contredisent eux-mêmes. En effet, selon eux le froid, c'est ce qui a de grandes parties, en raison de la compression et du fait que cela ne passe pas à travers les pores. Il est donc clair que le chaud serait ce qui passe à travers, et ce serait donc toujours ce qui a de petites parties. Il en [15] résulte donc que le froid et le chaud diffèrent par la petitesse et la grandeur, et non par leurs figures. De plus, s'il est vrai que les pyramides ne sont pas de taille égale, les grandes pyramides ne seraient pas du feu et leur figure ne serait pas cause de la combustion mais de son contraire.

Que donc les éléments ne diffèrent pas par la forme, c'est manifeste d'après ce qui précède. Et puisque [20] les différences principales des corps sont les qualités, les fonctions et les puissances (en effet, nous disons de chaque corps naturel qu'il a des fonctions, des qualités et des puissances), c'est d'abord de ces choses qu'il faudrait parler, en sorte que, après les avoir considérées, nous puissions saisir les différences entre les corps.

LIVRE IV

Chapitre 1

Le pesant et le léger

À propos du pesant et du léger, il faut examiner ce qu'est chacun d'eux, quelle est leur nature, et pour quelle cause ils possèdent [30] ces puissances. L'étude de ces problèmes est en effet appropriée aux traités sur le mouvement. Car nous disons que quelque chose est « pesant » et « léger » par son aptitude à se mouvoir naturellement d'une certaine façon. (Il n'y a pas de nom établi pour la réalisation de ces mouvements, à moins que l'on ne pense que le terme « impulsion » en soit un.) [308a] Mais comme la science de la nature traite du mouvement, et que le pesant et le léger ont en eux comme certaines étincelles de mouvement, tous les physiciens se sont servis de leurs puissances, sans pour autant, [5] à part quelques-uns, les avoir définis. Par conséquent, après avoir vu ce que les autres ont dit, et avoir exposé toutes les difficultés qu'il faut nécessairement distinguer pour cet examen, nous dirons quel est notre avis à ce sujet.

Pesanteur et légèreté absolues et relatives

On parle de pesant et de léger de façon absolue et de façon relative. De deux corps pesants nous disons que l'un est plus léger et l'autre plus pesant, par exemple que le bronze est plus pesant que le bois. Sur [10] l'emploi des termes de façon absolue, nos prédécesseurs n'ont rien dit, mais ils ont traité de leur emploi relatif. En effet, ils ne disent pas ce que c'est que le pesant et le léger, mais ce qui est plus pesant et plus léger parmi les choses pesantes. Rendons nos propos plus clairs. Certaines choses, en effet, sont toujours transportées par nature loin du centre, [15] alors que d'autres le sont toujours vers le centre. Ce

qui est transporté loin du centre, je dis qu'il l'est vers le haut, et je dis qu'est transporté vers le bas ce qui l'est vers le centre.

Il serait en effet étrange de penser qu'il n'y a pas dans le ciel un haut et un bas, comme certains voudraient le croire. Ils nient en effet l'existence du haut et du bas, puisque le ciel est partout semblable, [20] et que de quelque point que l'on procède chacun se retrouvera aux antipodes de soi-même. Quant à nous, nous appelons « haut » l'extrémité du tout, et c'est ce qui est haut par position et premier par nature. Or, puisque le ciel a une extrémité et un milieu, il est clair qu'il aura aussi un haut et un bas, comme beaucoup le disent, bien que de manière non satisfaisante. [25] La raison, c'est que les gens croient que le ciel n'est pas partout semblable, et qu'il n'y a qu'un seul hémisphère, celui qui est au-dessus de nous ; car, s'ils allaient jusqu'à se le représenter aussi de forme circulaire, en supposant que le centre est dans la même situation par rapport à tout, ils admettraient que l'extrémité est le haut, et le milieu le bas.

Nous appelons donc léger absolu ce qui est transporté vers le haut, c'est-à-dire [30] vers l'extrémité, et pesant absolu ce qui est transporté vers le bas, c'est-à-dire vers le centre. Et nous parlons de léger relatif, c'est-à-dire du plus léger de deux corps pesants de masse égale qui sont portés vers le bas, lorsque l'autre est par nature plus rapide.

Chapitre 2

Doxographie

De nos devanciers qui en sont venus à examiner ces problèmes, [35] on peut dire que la plupart n'ont traité des corps pesants et légers qu'en ce dernier sens où, deux corps étant pesants, l'un est [308b] plus léger que l'autre. En procédant ainsi, ils pensaient avoir défini aussi le léger et le pesant absolus. Mais leur raisonnement ne convient pas au sens absolu. On le verra clairement en allant plus avant.

Critique des platoniciens

Certains définissent le « plus léger » et le « plus pesant » comme on le trouve écrit dans le *Timée* : [5] « plus pesant », c'est ce qui est composé du plus grand nombre de parties identiques, alors que « plus léger », c'est ce qui en a moins ; ainsi, une masse de plomb plus grande qu'une autre et une masse d'airain plus grande qu'une autre sont plus pesantes ; de même pour chacun des autres corps homogènes. En effet, c'est de la supériorité numérique des parties égales que dépend la pesanteur relative de chacun. De la [10] même façon aussi, ils disent que le plomb est plus pesant que le bois : en effet, tous les corps seraient constitués de certains composants identiques et d'une même matière, contrairement à l'opinion courante.

Ce genre de définition ne nous dit rien du léger et du pesant au sens absolu. En réalité, en effet, le feu est toujours léger et se transporte toujours vers le haut, alors que la terre et toutes les choses terreuses vont vers le bas, c'est-à-dire vers le [15] centre. De sorte que ce n'est pas en raison du petit nombre de triangles dont, selon eux, est

composé chacun de ces corps que le feu est transporté naturellement vers le haut. En effet, si c'était le cas, un plus grand feu subirait un transport moindre et serait plus pesant, composé qu'il est d'un plus grand nombre de triangles. Mais en réalité, c'est le contraire que l'on constate. En effet, plus grand est le feu, plus léger il est et plus vite il se porte vers le haut. Et [20] un petit feu sera porté plus vite du haut vers le bas, alors qu'une grande quantité le fera plus lentement¹.

Outre cela, puisque selon eux ce qui contient moins de parties homogènes est plus léger, et que ce qui en contient plus est plus pesant ; puisque l'air, l'eau et le feu sont composés des mêmes triangles et ne diffèrent que par le nombre plus ou moins grand de ces triangles (différence qui rend [25] ces corps tantôt plus légers, tantôt plus pesants), il pourra y avoir une certaine quantité d'air qui sera plus pesante que l'eau. Mais c'est tout le contraire qui se produit. En effet, plus la quantité d'air est grande, plus elle se porte toujours vers le haut, et d'une manière générale l'air quelle que soit sa quantité s'élève à partir de l'eau. C'est donc ainsi qu'ils ont défini le léger et le pesant.

Critique des atomistes

[30] Mais d'autres n'ont pas jugé suffisantes ces distinctions et, bien qu'ils fussent antérieurs aux premiers, ils ont, sur les sujets dont nous traitons présentement, des idées plus modernes. Manifestement, en effet, certains corps tout en ayant une masse moindre sont pourtant plus pesants. Il est donc clair qu'il ne suffit pas de dire que les premiers constituants des corps de pesanteur égale sont en nombre égal [35] (dans ce cas, en effet, ils auraient une masse égale). Par ailleurs, parler de constituants premiers et insécables quand on soutient que les corps pesants sont composés de surfaces, [309a] c'est étrange. Quand on parle de solides, il est plus facile de dire que celui qui est plus grand est plus pesant. Pour les corps composés, puisqu'on constate que chacun ne se comporte pas de cette façon, et que nous voyons beaucoup de corps plus pesants qui ont une masse moindre [5] (comme l'airain par rapport à la laine), certains trouvent et exposent une autre cause. Pour eux, en effet, c'est le vide contenu en eux qui rend légers les corps et qui fait que parfois des corps plus grands sont plus légers : c'est qu'ils contiennent plus de vide. C'est, en effet, ce qui fait aussi que souvent des corps composés plus grands par la masse sont pourtant constitués de solides en nombre égal [10] ou même moindre. Et de façon générale pour toute chose la cause d'une légèreté plus grande, c'est la présence de plus de vide.

Voilà donc leur raisonnement, mais il est nécessaire d'ajouter à leur explication que non seulement c'est ce qui contient le plus de vide qui

est le plus léger, mais que c'est aussi ce qui contient le moins de solide. Si, en effet, la proportion de solide l'emporte sur la proportion de vide, le corps ne [15] sera pas plus léger. Ainsi, la raison pour laquelle, selon eux, le feu est le plus léger des corps, c'est qu'il contient le plus de vide. Il arriverait donc qu'une grande quantité d'or ayant plus de vide <qu'une petite quantité de feu> serait plus légère, à moins d'ajouter qu'elle a aussi une quantité de solide plusieurs fois plus grande. Voilà donc ce qu'il aurait fallu dire.

Certains de ceux qui nient l'existence du vide n'ont donné aucune explication [20] du léger et du pesant, par exemple Anaxagore et Empédocle. Et ceux qui en ont donné une en niant bien l'existence du vide n'ont donné aucune raison du fait que certains corps sont absolument légers et d'autres absolument pesants, c'est-à-dire pourquoi certains sont toujours portés vers le haut et d'autres toujours vers le bas ; de plus, ils n'ont aucunement fait mention du fait que certains corps dont la masse est plus grande sont plus légers que des corps plus petits ; [25] d'ailleurs, la façon dont leurs doctrines peuvent être en accord avec les phénomènes n'est pas claire.

D'autre part, il est nécessaire que ceux qui rendent l'abondance du vide responsable de la légèreté du feu se trouvent pris dans à peu près les mêmes difficultés. En effet, le feu aura moins de solide [30] que les autres corps, et plus de vide. Néanmoins, il pourra y avoir une quantité de feu dans laquelle le solide et le plein excèdent les solides contenus dans une petite quantité donnée de terre. Et s'ils disent aussi que le vide l'emporte, comment définiront-ils le pesant absolu ? Ce sera soit par plus de solide, soit par moins de vide. Mais s'ils [309b] disent cela, il y aura nécessairement une quantité de terre assez petite dans laquelle on aura moins de solide que dans une grande quantité de feu. Et semblablement, même s'ils utilisent le vide dans leur définition, il y aura quelque chose de plus léger que l'absolument léger qui est toujours transporté vers le haut, et ce plus léger sera toujours transporté vers le bas, ce qui est impossible. [5] En effet, ce qui est absolument léger est toujours plus léger que les corps qui ont de la pesanteur et qui vont vers le bas, alors que ce qui est plus léger n'est pas toujours léger parce que, parmi les choses qui ont une pesanteur, on dit plus légère une chose par rapport à une autre, par exemple l'eau par rapport à la terre.

Par ailleurs, cela ne suffit pas non plus qu'il y ait un rapport entre le vide et le plein pour résoudre la difficulté présente [10]. En effet, même en raisonnant de cette façon, on aboutira à la même impossibilité. En effet, dans une plus ou moins grande quantité de feu on aura la même proportion de plein par rapport au vide. Mais une plus grande quantité de feu est transportée vers le haut plus vite qu'une quantité moindre, et c'est la même chose en sens inverse vers le

bas pour une plus grande quantité d'or ou de plomb. De même [15] aussi pour chacun des autres corps pesants. Ce qui ne devrait pas se produire avec la distinction qu'ils font entre le pesant et le léger.

Il est étrange aussi que, si c'est à cause du vide que les corps sont mus vers le haut, le vide ne s'y meuve pas lui-même. Mais, à supposer que le vide se meuve naturellement vers le haut et le plein vers le bas, et que ce soit la raison des différents mouvements [20] des autres corps, on n'avait pas besoin de regarder pourquoi certains des corps composés sont légers et d'autres pesants, mais il fallait plutôt dire pourquoi le vide est léger et le plein pesant, et de plus quelle est la cause pour laquelle le plein et le vide ne se tiennent pas à distance l'un de l'autre.

Il est irrationnel aussi d'imaginer un espace pour le vide, [25] comme s'il n'était pas lui-même une sorte d'espace. Mais il est nécessaire, si le vide se meut, qu'il ait un lieu à lui, d'où et vers où il effectue son changement. En outre, qu'est-ce qui est la cause du mouvement ? En tout cas, ce n'est sûrement pas le vide, car il n'est pas seul à être mû, mais le solide l'est aussi.

On arrive aux mêmes résultats si l'on fait la distinction autrement, en disant que c'est la grandeur et la [30] petitesse qui font la pesanteur et la légèreté relatives, et en imaginant n'importe quel raisonnement qui ne fait qu'attribuer en tout cas la même matière à tous les corps, ou plusieurs matières mais seulement des matières fondamentalement contraires. En effet, en ne supposant qu'une seule matière, comme le font ceux qui composent les corps à partir de triangles, on n'aura pas de pesant et de léger absolus ; en supposant des matières contraires, [310a] comme ceux qui posent le vide et le plein, on ne pourra pas dire pour quelle cause les intermédiaires entre les corps absolument pesants et les corps absolument légers sont plus pesants et plus légers les uns que les autres, et pourquoi ils sont plus pesants ou plus légers que ceux qui sont absolument pesants et légers.

La distinction par la grandeur et la petitesse ressemble encore plus que les doctrines précédentes à une fiction ; [5] pourtant, parce qu'elle permet d'imaginer une différence pour chacun des quatre éléments, elle offre plus de sécurité contre les difficultés antérieures. Mais on arrive nécessairement au même résultat que ceux qui n'imaginent qu'une seule matière en imaginant une seule nature pour des choses différentes en grandeur : rien ne serait au sens absolu léger ni porté vers [10] le haut, sinon en étant retardé ou expulsé, et une multitude de petits corps seraient plus pesants que quelques grands. S'il en est ainsi, on aura une grande quantité d'air et une grande quantité de feu qui seront plus pesants qu'une petite quantité d'eau ou de terre. Ce qui est impossible.

Voilà ce qui a été soutenu par les autres et la [15] façon dont ils

raisonnent.

Chapitre 3

Le mouvement des corps pesants et des corps légers. Théorie d'Aristote

Quant à nous, commençons par un point qui a particulièrement mis certains philosophes dans l'embarras, en distinguant pourquoi certains corps sont toujours naturellement portés vers le haut, d'autres vers le bas, et certains à la fois vers le haut et vers le bas ; après quoi nous parlerons du pesant et du léger et des [20] propriétés qui leur sont liées, et nous donnerons la cause de chacune.

Au sujet du transport de chaque corps vers son lieu propre, il faut faire la même supposition que l'on a faite à propos des autres générations et changements. De fait, puisqu'il y a trois mouvements (le mouvement selon la grandeur, celui selon la forme et celui selon le lieu), dans chaque [25] cas nous voyons que le changement se produit de contraire à contraire ou vers des intermédiaires, et qu'il ne se fait pas vers n'importe quoi pour n'importe quoi. De même, n'importe quoi ne meut pas n'importe quoi, et de même que ce qui peut être altéré est une chose et ce qui peut être augmenté en est une autre, de même aussi ce qui altère est une chose et ce qui fait augmenter en est une autre. [30] Il faut donc faire la même supposition pour ce qui meut et le mobile selon le lieu : n'importe quoi ne meut pas n'importe quoi. Admettons donc que ce qui meut vers le haut c'est ce qui allège, que ce qui meut vers le bas, c'est ce qui appesantit, que le mobile c'est ce qui est pesant ou léger en puissance, et que le transport de chaque corps vers son lieu propre, c'est le transport vers sa forme propre. [310b] (C'est ainsi que l'on pourrait mieux comprendre ce que disent les Anciens quand ils parlent du transport du semblable vers le semblable. En effet, cela n'arrive pas dans tous les cas. Il n'est pas vrai que, si on déplaçait la Terre là où se

trouve actuellement la Lune, chacune de ses parties se transporterait vers elle et non [5] vers où elle se trouve à présent. Certes, de manière générale, c'est ce qui se produit nécessairement pour des corps semblables et indifférenciés soumis au même mouvement : là où, par nature, une partie déterminée est transportée, le tout l'est aussi. Mais puisque le lieu, c'est la limite de ce qui enveloppe, et que l'extrémité et le centre sont des enveloppes pour tous les corps mus vers le haut et vers le bas et que, [10] d'une certaine façon, cela devient la forme de ce qui est enveloppé, le fait d'être transporté vers son propre lieu revient à être transporté vers le semblable. En effet, les consécutifs sont semblables les uns aux autres, par exemple l'eau est semblable à l'air et l'air au feu. Il est possible d'inverser la relation entre les intermédiaires, mais pas entre les extrêmes. Par exemple, l'air est semblable à l'eau, mais l'eau est semblable à la terre, car toujours le corps supérieur est à celui [15] qui est au-dessous de lui ce que la forme est à la matière.) Ainsi, chercher pourquoi le feu se transporte vers le haut et la terre vers le bas revient à se demander pourquoi le guérissable quand il change en tant que guérissable procède vers la santé et non pas vers la blancheur. Et il en va de même pour tous les autres sujets d'altération. [20] D'autre part, ce qui augmente chaque fois qu'il change en tant qu'il peut augmenter ne procède pas vers la santé mais vers une augmentation de grandeur. Et il en va de même pour chaque chose : l'une change en qualité et l'autre en quantité, d'autres selon le lieu, les légères vers le haut et les pesantes vers le bas.

On est toutefois d'avis que ces dernières choses (je veux dire le pesant et le léger) ont en elles-mêmes un principe [25] de changement, alors que pour les autres (ce qui est guérissable et ce qui peut augmenter) on est d'avis que ce principe n'est pas en elles, mais qu'il vient de l'extérieur. Néanmoins, parfois, même celles-là changent d'elles-mêmes, et un petit mouvement s'étant produit à l'extérieur, elles procèdent les unes vers la santé, les autres vers l'accroissement. Et puisque c'est la même chose qui est guérissable et susceptible d'être malade, [30] si cette chose subit un mouvement en tant que guérissable, elle procède vers la santé, si elle subit un mouvement en tant que susceptible d'être malade, elle procède vers la maladie.

Mais le pesant et le léger, plus que les autres, ont manifestement en eux leur principe de mouvement parce qu'ils sont très proches de l'essence par leur matière. Un signe en est que la translation appartient à des entités indépendantes, et que du point de vue de la génération elle est le dernier des mouvements, de sorte qu'elle est le premier mouvement [311a] selon l'essence. Donc lorsque l'air naît de l'eau et le léger du pesant, ils vont vers le haut. Au même moment, il est léger, n'est plus en devenir mais en ce lieu il est. Il est manifeste que, quand

il est en puissance, allant vers l'entéléchie, c'est vers ce lieu, [5] vers telle quantité ou telle qualité, là où se trouve l'entéléchie de sa quantité, de sa qualité [et de son lieu] qu'il procède. Pour la même raison, la terre et le feu qui sont déjà existants se meuvent vers leur propre lieu quand rien ne les en empêche. En effet, la nourriture elle aussi quand rien ne l'en empêche, et le guérissable quand rien ne l'arrête, effectuent immédiatement leur mouvement. Mais [10] ce qui meut, c'est à la fois ce qui a mû dès le début et ce qui a levé l'obstacle ou ce sur quoi la chose a rebondi, comme nous l'avons dit dans nos traités précédents, dans lesquels nous établissons qu'aucune de ces choses ne se meut d'elle-même.

On a donc exposé la raison du transport de chaque chose transportée, et donné la définition du transport d'un corps vers son propre lieu.

Chapitre 4

Différences entre les corps pesants et les corps légers

[15] À présent, traitons des différences et des propriétés qui concernent <le pesant et le léger>.

Léger et pesant au sens absolu et au sens relatif

Faisons d'abord les distinctions qui sont manifestes pour tout le monde : l'absolument pesant, c'est ce qui est au-dessous de tout le reste, et l'absolument léger, ce qui est à la surface de tout. Quand je dis « absolu », je considère le genre et sans considérer les corps qui ont l'un et l'autre attribut. Ainsi, il est manifeste que [20] n'importe quelle quantité de feu se transporte vers le haut, s'il ne se trouve rien d'autre pour l'empêcher, et que la terre va vers le bas. Et une quantité supérieure fait de même mais plus vite.

C'est en un autre sens que j'emploie pesant et léger pour les corps qui ont les deux attributs. En effet ils sont à la surface de certains corps et au-dessous de certains autres ; ainsi l'air et l'eau : aucun des deux n'est absolument léger ou absolument pesant ; en effet, [25] tous les deux sont plus légers que la terre (car n'importe laquelle de leur parties reste à la surface de la terre), mais plus pesants que le feu (car une de leurs parties en n'importe quelle quantité se place au-dessous de lui), mais rapportés l'un à l'autre ils sont l'une absolument pesante, l'autre absolument léger. L'air en n'importe quelle quantité reste à la surface de l'eau, et l'eau en n'importe quelle quantité reste au-dessous de l'air.

Mais, puisque parmi les autres corps [30] certains ont de la pesanteur et d'autres de la légèreté, il est clair que la raison en est la

différence de leurs parties non composées. En effet, selon que les corps se trouvent contenir plus d'un non-composé et moins de l'autre, les uns seront légers, les autres pesants. De sorte que c'est des non-composés qu'il faut parler. Car les autres corps dépendent des corps premiers, ce qu'auraient dû dire, nous l'avons signalé, [35] ceux qui expliquent le pesant par le plein [311b] et le léger par le vide.

Il se trouve donc que, du fait de la différence entre les corps premiers, les mêmes corps ne paraissent pas partout pesants ou légers. Je veux dire, par exemple, que dans l'air un talent de bois sera plus pesant qu'une mine de plomb¹, alors que dans l'eau il sera plus léger. La raison, c'est que [5] tous les corps ont de la pesanteur, sauf le feu, et tous ont de la légèreté, sauf la terre. La terre et tous les corps qui ont une majeure partie de terre ont nécessairement partout de la pesanteur ; l'eau en aura partout, sauf dans la terre, et l'air partout, sauf dans l'eau et la terre. En effet, dans son espace propre tout corps, même l'air, a de la pesanteur, sauf le feu. Un signe en est qu'une outre [10] gonflée tire plus qu'une outre vide. De sorte que, si quelque chose contient plus d'air que de terre et d'eau, dans l'eau il peut être plus léger que quelque chose d'autre et dans l'air plus pesant que ce quelque chose. En effet, il ne se tient pas à la surface de l'air, mais il se tient à la surface de l'eau.

Il existe un léger et un pesant absolus

Qu'il existe un léger absolu et un pesant absolu, c'est manifeste pour les raisons que voici. Par léger absolu, [15] j'entends ce qui toujours, par nature, est porté vers le haut ; par pesant absolu, ce qui toujours est porté naturellement vers le bas s'ils n'en sont pas empêchés. En effet, ces deux sortes de corps existent, et il n'est pas vrai, comme le pensent certains, que tout ait de la pesanteur. Car certains sont d'avis que le pesant existe et qu'il se transporte toujours vers le centre. Mais il en est aussi de même pour le léger. Nous voyons en effet, comme nous l'avons dit plus haut, que les [20] corps terreux se trouvent sous tous les autres et qu'ils se portent vers le centre. Or le centre est un lieu déterminé. Eh bien donc, s'il existe quelque chose qui va à la surface de tout, comme on le constate pour le feu qui se porte vers le haut même dans l'air, alors que l'air est en repos, il est clair que ce corps se porte vers l'extrémité. De sorte qu'il n'est lui-même susceptible d'avoir aucune pesanteur, sinon il serait sous [25] quelque chose. Et s'il en était ainsi, ce serait un autre corps qui serait transporté vers l'extrémité et qui irait se placer à la surface de tous les corps transportés. Mais on ne constate rien de tel. Donc le feu n'a aucune pesanteur et la terre aucune légèreté puisqu'elle se trouve sous

tous les corps et que ce qui se trouve sous les corps se transporte vers le centre.

Par ailleurs, l'existence d'un centre vers lequel [30] se fait le transport des corps qui ont de la pesanteur et d'où partent les corps légers est claire de bien des façons. D'abord parce que rien ne peut être transporté à l'infini. De même que rien d'impossible ne peut exister, de même rien d'impossible non plus ne peut se produire. Or le transport est un devenir qui va d'un point à un autre. Ensuite, le feu, quand il se porte vers le haut, le fait manifestement selon les mêmes angles ; [35] de même pour la terre, quand elle se porte vers le bas, ainsi que pour tout corps qui a de la pesanteur. De sorte que nécessairement un tel corps est transporté [312a] vers le centre. (Est-ce que ce mouvement se produit vers le centre de la Terre ou vers le centre du Tout, puisque ces deux centres n'en font qu'un, c'est un autre sujet.) Mais, puisque ce qui est au-dessous de tout le reste se porte vers le centre, nécessairement ce qui se met à la surface de tout se porte vers l'extrémité [5] de l'espace dans lequel se font les mouvements de ces corps. En effet, le centre est le contraire de l'extrémité, et le corps qui se place toujours au-dessous de tout le reste est le contraire de celui qui est à la surface de tout. C'est pourquoi aussi il est rationnel que le pesant et le léger soient deux choses différentes, car il y a deux lieux, le centre et l'extrémité.

Mais il existe aussi un lieu intermédiaire entre eux dont on dit qu'il est l'un de deux par rapport à l'autre². [10] Car l'intermédiaire est d'une certaine façon centre et extrême des deux lieux. Voilà pourquoi il existe aussi quelque chose d'autre qui est à la fois pesant et léger, à savoir l'eau et l'air.

Nous affirmons par ailleurs que ce qui enveloppe relève de la forme, et ce qui est enveloppé de la matière. Cette distinction existe dans tous les genres³ : aussi bien dans la qualité que dans la quantité, il y a ce qui est plutôt [15] comme forme et ce qui est plutôt comme matière. Et de même en ce qui concerne le lieu : ce qui est en haut relève du déterminé, ce qui est en bas relève de la matière. De sorte que c'est vrai aussi dans le cas de la matière même de ce qui est à la fois pesant et léger : en un sens elle est déterminée en puissance et matière du pesant, et en un autre sens elle est déterminée et matière du léger. C'est une même matière, mais l'être est différent, comme dans le cas de ce qui peut être à la fois malade et [20] guérissable : leur être n'est pas le même ; c'est pourquoi l'essence de la maladie n'est pas non plus identique à l'essence de la santé.

Chapitre 5

L'unité de la matière des différents corps

Ce qui possède la matière dont nous venons de parler est léger et se porte toujours vers le haut, alors que ce qui a la matière contraire est pesant et se porte toujours vers le bas, et ce qui a des matières autres < que ces deux-là > qui sont dans le même rapport que les matières absolues entre elles [25] est porté à la fois vers le haut et vers le bas. Voilà pourquoi l'air et l'eau ont chacun aussi bien légèreté que pesanteur, l'eau se trouvant au-dessous de tout sauf de la terre, et l'air allant à la surface de tout sauf du feu. Or, puisqu'il n'y a qu'un seul corps qui est à la surface de tout et un seul qui est au-dessous de tout le reste, nécessairement il y en aura deux autres qui seront à la fois sous quelque chose et [30] à la surface de quelque chose. De sorte que nécessairement il y aura autant de matières que de corps, c'est-à-dire quatre, mais quatre avec cette restriction qu'il y a une matière unique commune à toutes, particulièrement puisqu'ils s'engendrent l'un l'autre, mais que leur être est différent. En effet, rien n'empêche qu'entre des [312b] contraires il y ait un ou plusieurs intermédiaires, comme dans le cas des couleurs. En effet, « intermédiaire » et « médian » se disent de plusieurs façons.

Donc, dans son propre espace, chacun des corps ayant pesanteur et légèreté a de la pesanteur (alors que la terre en a partout) ; mais il n'a de légèreté [5] que là où il est à la surface.

C'est aussi pourquoi, si le corps du dessous est retiré, chacun se porte vers ce qui est immédiatement au-dessous, l'air vers l'espace de l'eau, l'eau vers celui de la terre. Par contre, si on enlève le feu, l'air, sauf par contrainte, ne se portera pas dans l'espace du feu, comme l'eau est attirée lorsque [10] les surfaces < de l'eau et de l'air > ne font qu'une, et qu'on la tire vers le haut d'un transport plus rapide que

celui qui porte l'eau vers le bas. L'eau non plus ne se portera pas vers l'espace de l'air, sinon comme on vient de le dire. Quant à la terre, ceci ne lui arrive pas, parce que sa surface ne peut pas être une avec une autre. Voilà pourquoi l'eau est attirée dans un récipient qui a été chauffé, alors que la terre ne l'est pas. Mais, de même que la terre ne va pas vers le haut, le feu non plus ne va pas [15] vers le bas si l'on enlève l'air ; car il n'a pas de pesanteur, même dans son propre espace, de même que la terre n'a pas de légèreté. Mais les deux autres corps sont portés vers le bas quand on retire les obstacles, parce que le pesant absolu est ce qui se place au-dessous de tout le reste, et que le pesant relatif va dans son propre espace ou dans celui des corps à la surface desquels il est situé, en raison de la similitude de matière.

Les espèces de matière sont en nombre égal à celui des corps

Qu'il [20] soit nécessaire de poser les différences en nombre égal à celui de ces corps, c'est clair. En effet, s'il y a une seule matière pour toutes choses, par exemple le vide ou le plein ou la grandeur ou les triangles, tout se portera soit vers le haut, soit vers le bas, à l'exclusion de l'autre translation. De sorte que ou bien il n'y aura rien d'absolument léger, puisque tout pèsera en proportion de la taille, [25] ou du nombre des corps premiers, ou parce que les corps sont pleins. (Or nous voyons bien et nous avons démontré qu'il y a aussi bien un transport qui se fait toujours vers le bas de tous les points qu'un transport qui se fait vers le haut de la même manière ; si c'était le vide ou quelque chose de tel qui se mouvait toujours vers le haut, il n'y aurait rien pour se mouvoir toujours vers le bas. Et certains des intermédiaires iraient vers le bas plus vite que la terre, car dans une grande quantité d'air il y aurait plus de triangles ou plus de [30] solides ou plus de petites parties. Mais on constate que pas une seule portion d'air n'est portée vers le bas. Il en va de même aussi à propos du léger, si on le fait dépendre d'une plus grande quantité de matière.)

S'il y a deux matières, comment y aura-t-il des intermédiaires qui feront ce que font l'air et l'eau ? Par exemple, supposons [313a] qu'on dise qu'il y a le vide et le plein : dans ce cas le feu, c'est du vide, puisqu'il va vers le haut, et la terre, c'est du plein puisqu'elle va vers le bas. Et l'air contient une majorité de feu, et l'eau une majorité de terre. Il pourra alors y avoir une certaine quantité d'eau qui contiendra une quantité de feu plus grande que n'en contient une petite quantité d'air, et de l'air en grande quantité qui contiendra plus de terre que n'en contient une petite quantité d'eau, [5] si bien que nécessairement

une certaine quantité d'air ira plus rapidement vers le bas qu'une petite quantité d'eau. Or manifestement on ne voit jamais cela nulle part.

Eh bien donc, tout comme le feu va vers le haut parce qu'il contient une matière donnée (par exemple le vide) que les autres n'ont pas, et comme la terre va vers le bas parce qu'elle possède le plein, l'air va nécessairement vers son propre lieu qui est aussi plus haut que celui de l'eau, parce qu'[10] il possède telle chose, et l'eau va vers le bas parce qu'elle en possède telle autre.

Mais si l'air et l'eau n'avaient qu'un ou deux constituants appartenant ensemble à chacun des deux à la fois, il pourrait y avoir une certaine quantité de l'un des deux corps telle que de l'eau dépasserait, en allant vers le haut, une petite quantité d'air, et que de l'air dépasserait une quantité d'eau en allant vers le bas : nous en avons parlé à plusieurs reprises.

Chapitre 6

Figure et mouvement des corps

Les figures ne sont pas cause du transport absolu [15] vers le bas ou le haut, mais cause de son accélération ou de son ralentissement. Pour quelles raisons, ce n'est pas difficile à voir. De fait, ce qui cause de l'embarras, c'est pourquoi les objets de fer ou de plomb qui sont plats flottent sur l'eau, alors que d'autres qui sont plus petits et moins pesants, s'ils sont arrondis ou longs, comme une aiguille, se portent vers le bas, et pourquoi certains corps flottent en raison de leur petitesse, [20] par exemple les copeaux ou d'autres poussières terreuses qui flottent dans l'air.

Dans tous ces cas, on ne peut pas adhérer à la raison que donne Démocrite. Selon lui, en effet, ce sont des corpuscules chauds portés vers le haut en sortant de l'eau qui soutiennent [313b] les corps plats qui ont de la pesanteur, alors que les corps étroits tombent au fond, parce qu'ils ont peu de particules qui opposent une résistance. Mais cela devrait plus encore se produire dans l'air, comme Démocrite se l'est lui-même objecté, en y apportant d'ailleurs une solution médiocre. Selon lui, en effet, [5] la poussée ne s'élance pas dans une seule direction ; par « poussée » il entend le mouvement des corps qui sont portés vers le haut.

Puisque certains des continus sont plus facilement divisibles que d'autres, et que, de la même façon, les corps sont plus ou moins agents de division, il faut penser que là réside l'explication. Est facilement divisible ce qui est facile à limiter. L'air l'est plus que l'eau, [10] et l'eau plus que la terre. Dans chaque genre, une quantité moindre est plus facilement divisible et se disperse plus facilement. Par conséquent, les corps larges demeurent stables à cause de la grande surface qu'ils recouvrent, parce qu'une grande quantité n'est pas facile

à disperser. Et les corps qui sont de forme contraire se portent vers le bas parce qu'ils couvrent une petite surface, et [15] qu'ils divisent facilement. Et dans l'air, cela se produit d'autant plus facilement que l'air est plus facile à diviser que l'eau.

Mais, puisque la pesanteur comporte une certaine force qui porte vers le bas, et que les corps continus en possèdent une pour résister à la dispersion, il faut mettre en rapport ces deux forces. En effet, si la force du pesant l'emporte sur la force du continu contre [20] la dispersion et la division, elle contraindra le corps à descendre plus vite ; si elle est plus faible, il ira à la surface.

Voilà la définition que nous donnons du pesant et du léger et de leurs propriétés.

De la génération et la corruption

LIVRE I

Chapitre 1

L'objet du traité

[314a] Des êtres par nature engendrés et corrompus, il faut maintenant, de la même façon pour tous, distinguer les causes et les raisons de la génération et la corruption ; de plus, concernant l'augmentation et l'altération, savoir ce qu'est chacune d'elles ; enfin, se demander s'il faut supposer [5] une nature unique à l'altération et à la génération, ou séparée, tout comme leurs noms aussi diffèrent.

Empédocle, Anaxagore et Leucippe

Car, parmi les Anciens, certains disent que ce qu'on appelle une génération absolue est une altération, tandis que, selon d'autres, l'altération et la génération sont deux choses différentes : tous ceux en effet qui disent que le tout est un et qui engendrent toutes choses à partir d'une seule sont contraints d'affirmer que la génération est une altération et que ce qui au sens propre est engendré [10] s'altère ; pour tous ceux, au contraire, qui posent la multiplicité de la matière, à la façon d'Empédocle, d'Anaxagore et de Leucippe, ce sont deux choses différentes (Anaxagore, toutefois, a ignoré le sens propre du mot : il dit bel et bien que le processus de génération-corruption est le même [15] que celui d'altération, tout en affirmant, exactement comme les autres, la multiplicité des éléments). Car, selon Empédocle, les éléments corporels sont quatre, ce qui, avec les éléments moteurs, donne un nombre total de six éléments ; chez Anaxagore, leur nombre est infini, ainsi que chez Leucippe et chez Démocrite. Le premier pose en effet les homéomères comme éléments – tels l'os, la chair, [20] la moelle et tout autre corps dont la partie est synonyme du tout – tandis

que, d'après Démocrite et Leucippe, des corps indivisibles – infinis tant par leur multitude que par leurs formes – composent les autres corps, qui eux diffèrent les uns des autres par les choses dont ils proviennent, ainsi que par la position et la situation de ces dernières. De fait, la doctrine d'Anaxagore [25] est clairement contraire à celle d'Empédocle. Celui-ci affirme en effet que le feu, l'eau, l'air et la terre sont les quatre éléments simples, plutôt que la chair, l'os et les homéomères équivalents ; selon les partisans d'Anaxagore, ce sont ces corps qui sont élémentaires et simples, tandis que la terre, le feu, l'eau et l'air ne sont que des composés [314b] – car ils constituent selon eux une congrégation séminale des premiers.

Contre Empédocle et ses disciples

Quant à ceux qui produisent toutes choses à partir d'une seule, ils sont contraints d'affirmer que la génération-corruption est une altération, du fait que le substrat demeure toujours identique à lui-même (ce qui revient à la définition de l'altération) ; mais ceux qui posent des genres originels¹ multiples [5] doivent affirmer que l'altération est différente de la génération, dès lors que c'est l'association et la dissociation de ceux-ci qui provoquent la génération et la corruption. C'est la raison pour laquelle Empédocle s'exprime ainsi : « Il ne saurait y avoir naissance... mais seulement mélange, et dislocation de ce qui fut mélangé². »

Que leur³ discours soit approprié à leur hypothèse, si l'on peut ainsi parler, c'est clair, [10] et il est clair qu'ils discourent ainsi ; mais eux aussi, cependant, sont dans l'obligation d'affirmer que l'altération a quelque existence à côté de la génération, tout impossible que cela soit si l'on suit leurs affirmations. On peut facilement s'apercevoir du bien-fondé de notre propos : de même que nous voyons, dans la substance au repos, [15] un changement selon la grandeur – qu'on appelle augmentation-diminution – de même on voit en elle l'altération. Pourtant, d'après ce que disent ceux qui font les principes plus qu'un, le processus d'altération est impossible. Car les affections selon lesquelles nous disons que ce processus a lieu sont des différences des éléments, comme par exemple chaud-froid, blanc-noir, sec-humide, mou-dur, [20] etc. Comme justement le dit Empédocle : « Vois le Soleil blanc et chaud de toute part... la pluie partout ombreuse et froide » (et il définit ainsi tout le reste) ; de sorte que s'il est impossible que l'eau soit engendrée du feu ou la terre de l'eau, le noir ne proviendra pas davantage du blanc, ni le dur du mou, et ainsi de suite... [25] Mais c'est en cela, nous l'avons dit, que consiste l'altération. Il est par là manifeste aussi qu'il faut toujours supposer

une matière unique aux contraires, que le changement se produise selon le lieu, selon l'augmentation-diminution ou selon l'altération. En outre, affirmer cette nécessité revient à affirmer celle de l'altération : si, en effet, l'altération [315a] se produit, alors le substrat est un élément unique et il y a une seule matière pour tous les termes qui comportent un changement mutuel ; et si le substrat est un, il y a altération.

Ainsi, Empédocle semble bien en contradiction avec les phénomènes comme avec lui-même : tout en [5] déniait qu'un élément puisse jamais être engendré à partir d'un autre et en affirmant la génération de tout le reste à partir des éléments, il pose, une fois qu'il a rassemblé en un être unique la nature entière à l'exception de la discorde, que chaque chose est de nouveau engendrée à partir de l'unité ; de sorte que, manifestement, c'est à partir d'un certain être unique, les choses se séparant selon certaines différences et certaines affections, qu'ont été engendrés l'eau ou le [10] feu, tout comme le Soleil est selon lui blanc et chaud et la terre lourde et dure. Par conséquent, ces différences étant supprimées (elles peuvent en effet l'être, du moment qu'elles ont été produites), il est inévitable que la terre soit engendrée à partir de l'eau, l'eau à partir de la terre, et ainsi de suite pour chacun des autres éléments, non pas seulement *alors*, mais aussi *maintenant*⁴, puisqu'il est avéré qu'ils [15] changent par leurs affections. Et, d'après ce qu'il a dit, elles sont capables de s'adjoindre et, à rebours, de se séparer, surtout quand la discorde et l'amour se combattent encore ; c'est justement la raison pour laquelle il y eut *alors* engendrement à partir de l'unité – car, assurément, pour peu qu'existassent le feu *et* la terre *et* l'eau, le Tout n'était pas *un*.

Mais on ne voit pas bien non plus s'il [20] lui faut poser comme principe l'unité ou le multiple, c'est-à-dire le feu, la terre et les éléments qui leur font face : en ce qu'on pose l'unité comme une matière, à partir de quoi, par un changement opéré au moyen du mouvement, naissent terre et feu, l'unité est élémentaire ; mais en ce que celle-ci naît d'une association due à leur rassemblement et qu'ils naissent quant à eux de sa dissolution, ils sont plus élémentaires et [25] antérieurs par nature.

Chapitre 2

Excellence de Démocrite et Leucippe, plan du traité

C'est donc de la façon la plus générale qu'il nous faut examiner génération et corruption absolues – existent-elles, n'existent-elles pas, et comment ? –, ainsi que les autres mouvements, comme ceux d'augmentation et d'altération. Pour ce qui concerne Platon, son examen ne porta que sur la façon dont la génération et [30] la corruption se produisent dans les choses ; encore n'a-t-il pas examiné la génération tout entière, mais seulement celle des éléments : sur la manière dont naissent les chairs, les os et les corps semblables, pas un mot ; rien non plus, ni sur l'altération ni sur l'augmentation, se rapportant à la façon dont elles se produisent dans les choses. Mais, d'une manière générale, personne n'a consacré à ce sujet autre chose qu'une étude superficielle, [35] hormis Démocrite qui, lui, paraît bien avoir médité sur la totalité des problèmes, [315b] et dont les solutions se distinguaient dès l'époque. Car nul, comme nous le disons, ne s'est risqué à la moindre définition de l'augmentation, si ce n'est par ce qu'en pourrait dire le premier venu, que les choses croissent par le semblable à la faveur d'une agrégation : sur la manière selon laquelle ce processus s'accomplit, on ne trouve plus rien ; rien non plus sur la mixtion, ni pour ainsi dire sur aucun des autres thèmes qui nous importent ; par exemple, [5] concernant l'agir et l'être-affecté, selon quel mode telle chose agit et telle autre subit les actions naturelles. Mais Démocrite et Leucippe, après avoir conçu les figures, produisent à partir d'elles altération et génération – au moyen de la dissociation et de l'association, la génération et la corruption, au moyen de l'ordre et de la position, l'altération. Or, la vérité étant selon eux [10] dans le paraître et les apparences contraires et infinies, ils ont conçu infini le nombre de leurs figures ; ainsi, par les changements du composé, la même chose semble contraire à deux personnes différentes et, par l'insertion d'un petit élément, elle est bouleversée, de même qu'elle

paraît radicalement différente si un seul de ses éléments est bouleversé – car des mêmes lettres naissent « *tragédie* » [15] et « *trugédie*¹ ».

Génération et association

Mais, puisque presque tout le monde est ainsi d'avis que la génération et l'altération sont deux choses différentes, que les processus de génération et de corruption reviennent à l'association et à la dissociation, tandis que celui d'altération passe par un changement des affections, c'est sur ces objets qu'il nous faut concentrer notre analyse. Ils recouvrent en effet des apories à la fois nombreuses et fondées en [20] raison : si d'une part la génération est association, de nombreuses impossibilités découlent aussitôt ; mais, à l'inverse, il y a d'autres arguments contraignants, et bien peu faciles à résoudre, qui établissent l'impossibilité qu'il en aille autrement : si la génération n'est pas une association, ou bien la génération n'existe absolument pas, ou bien elle revient à l'altération ; ou alors, ce point aussi, tout difficile que cela puisse être, il faut tenter de le résoudre.

Critique de l'atomisme

Au fondement [25] de toutes ces difficultés, il y a la question de savoir si les êtres sont engendrés, s'altèrent, augmentent et subissent les processus contraires du fait de l'existence de grandeurs premières indivisibles, ou s'il n'existe aucune grandeur indivisible. La différence est en effet majeure. Et de plus, si grandeurs il y a, celles-ci sont-elles, comme le pensent Démocrite et Leucippe, des corps, [30] ou bien, comme dans le *Timée*, des surfaces ? Cette dernière théorie – qui pousse la division jusqu'aux surfaces –, comme nous l'avons dit en d'autres lieux², est absurde dans les termes. Ainsi, il est davantage fondé en raison que les indivisibles soient des corps, mais cela également donne lieu à de nombreuses absurdités. À l'aide de ces corps, cependant, il leur est possible de rendre compte de l'altération et de la génération, en soumettant le même objet à un bouleversement [35] par « tournure » et par « arrangement » et grâce aux [316a] différences des figures (et c'est bien ce que fait Démocrite, qui dit pour cette raison que la couleur n'existe pas : c'est selon lui « par tournure » qu'il y a coloration). Mais ceux qui poussent la division jusqu'aux surfaces ne peuvent plus alors rien faire. Car rien ne sort de la composition des surfaces, si ce n'est des solides ; de fait, ils n'entreprennent pas non plus d'engendrer la moindre affection à partir

d'elles.

[5] La raison de cette relative incapacité à embrasser les faits reconnus d'un seul regard, c'est l'absence de pratique ; c'est la raison pour laquelle tous ceux qui sont davantage chez eux dans les questions physiques parviennent mieux à poser des principes pouvant relier entre eux un grand nombre de faits ; quant aux autres, demeurant, au terme de leurs discours pléthoriques, insoucieux de l'observation des réalités concrètes – et n'ayant jeté les yeux que sur une minorité d'entre elles –, ils ont trop beau jeu dans leurs déclarations. [10] On constate ici encore tout ce qui sépare l'examen physique de l'examen logique. Quant à l'existence de grandeurs atomiques, les uns disent que le Triangle en Soi sera multitude, tandis que Démocrite paraît s'en remettre à des arguments appropriés, physiques en l'occurrence. Mais ce que nous disons s'éclaircira quand nous avancerons.

L'argument atomiste

Il y a de fait une aporie [15] à poser un corps ou une grandeur partout divisible et à poser la possibilité effective de cette division. Car qu'est-ce qui pourra bien échapper à la division³ ? Si, en effet, le corps est partout divisible et que cette possibilité soit effective, il se trouverait simultanément aussi partout divisé, même si la division n'a pas eu lieu simultanément (et même si cela avait été le cas, il n'y aurait rien d'impossible). Qu'il s'agisse par conséquent [20] aussi bien d'un procédé par moitiés que de tout autre type, si le corps est par nature partout divisible, nulle impossibilité à ce qu'il soit divisé, puisque même s'il y avait des choses divisées dix mille fois dix mille fois, il n'y aurait rien d'impossible – et peu importe que personne n'ait sans doute la capacité d'effectuer une telle division.

Puis donc que le corps a partout cette propriété, qu'il soit divisé. Que restera-t-il donc ? Une grandeur, c'est en effet impossible : ce serait [25] en effet quelque chose de non divisé, or le corps, avons-nous dit, est partout divisible. Pourtant, s'il ne subsiste ni corps ni grandeur mais seulement la division, le corps sera ou bien fait à partir de points, et les choses qui en seront composées seront sans grandeur, ou bien il ne sera rien du tout, de sorte qu'il pourrait bien n'être engendré de rien ni n'être composé de rien – et le tout quant à lui ne sera rien d'autre qu'une apparence. Et pareillement, même s'il est [30] composé de points, ce ne sera pas une quantité. Quand en effet ils se touchaient, que la grandeur était une et qu'ils étaient ensemble, ils ne rendaient en rien le tout plus grand. Qu'il y ait donc division en deux, voire en plusieurs parties, le tout n'est pas plus grand que le précédent ; aussi, qu'on mette tous les points ensemble, ils ne

donneront aucune grandeur. Toutefois, même si, au moment de la division, quelque chose comme une sciure [316b] est engendré à partir du corps – et qu'ainsi une sorte de corps se détache de la grandeur –, l'argument reste identique : cette sorte de corps est en effet divisible en quelque manière. Et si ce n'est pas un corps qui s'est détaché, mais quelque forme séparée ou quelque affection, et que la grandeur revienne à des points ou à des contacts affectés de telle façon précise, il est absurde que [5] de non-grandeurs provienne une grandeur.

En outre, ces points seront quelque part, et ils seront immobiles ou en mouvement. Et un contact unique a toujours lieu entre deux choses, ce qui montre bien qu'il y a quelque chose à côté du contact, de la division et du point. Si l'on pose un corps quelconque, ou plutôt d'une grandeur quelconque, comme étant partout divisible, voilà donc ce qui se produit.

En outre, si, après avoir divisé [10] du bois ou n'importe quoi d'autre, je le recompose, il redevient égal et un ; donc, il en va bien évidemment ainsi même si je coupe le bois en n'importe lequel de ses points. Il est donc partout divisé potentiellement. Qu'y a-t-il donc à côté de la division ? Même si c'est quelque affection, comment la division a-t-elle fait pour aboutir à ces choses-là, et comment peut-il bien y avoir génération à partir de là ? Comment ces affections deviennent-elles des réalités séparées ?

De sorte que s'il est impossible [15] que les grandeurs soient composées de contacts ou de points, il est obligatoire qu'il y ait des corps et des grandeurs indivisibles.

Esquisse d'une solution : l'argument atomiste rénové

Ceux qui toutefois affirment cette thèse n'en doivent pas moins faire face à des impossibilités ; on les a envisagées ailleurs⁴, mais il faut essayer maintenant de les résoudre, en reprenant l'aporie à son fondement. Que tout corps perceptible [20] soit divisible en chacun de ses points et indivisible n'a rien d'absurde : la première affirmation se vérifiera selon la puissance, la seconde selon l'acte. Mais qu'il soit, en puissance, divisible partout simultanément, voilà qui au premier abord paraît impossible. Si de fait c'était possible, alors cela pourrait aussi se réaliser (non pas en sorte qu'on ait les deux à la fois en acte, indivisible et divisé, mais [25] qu'il y ait eu division en chaque point) : rien dès lors ne subsistera, le corps se dissoudra dans l'incorporel et, en sens inverse, il pourra même être composé de points, voire de rien. Et cela, comment serait-ce possible ? Pourtant, il est bel et bien manifeste que le corps se divise en grandeurs séparables

et toujours plus petites, distinctes et séparées. Car non [30] seulement, quand on divise par parties, le processus de désintégration ne saurait être infini, mais il est en outre exclu que le corps soit divisé simultanément en chacun de ses points (c'est en effet impossible) : on s'arrête quelque part. Des grandeurs insécables et invisibles existent donc nécessairement ; et cela d'autant plus que la génération et la corruption passent par la dissociation et l'association.

Solution : l'acte et la puissance et le sens du « partout »

Tel est donc le raisonnement qui semble contraindre [317a] à affirmer l'existence de grandeurs insécables. Disons maintenant qu'il dissimule un paralogisme et où il le dissimule : puisqu'un point n'est pas contigu à un point, la propriété d'être *partout* divisible appartient en un sens aux grandeurs, mais en un sens ne leur appartient pas. On croit, cela une fois [5] posé, qu'il y a un point à la fois n'importe où et partout, de sorte qu'il faut absolument que la grandeur soit divisée jusqu'au rien – il y a en effet un point partout, de sorte qu'elle se compose de contacts ou de points.

Or que n'importe où, il y a un seul point et que tous les points sont comme chacun d'entre eux, cela, en un certain sens, se vérifie partout. En revanche, ils ne sont pas plus d'un (car les points ne sont pas consécutifs), de sorte qu'on ne peut affirmer qu'ils sont *partout* [10] (ce qui, en effet, signifierait que si un corps est divisible en son milieu, il se trouverait aussi divisible en un point contigu à son milieu) ; car un point n'est pas contigu à un autre point, ni une incision à une autre incision. Or cette contiguïté est le principe de la division et de la composition. Par conséquent, dissociation et association existent, mais non pas l'une vers des insécables et l'autre à partir d'insécables (les impossibilités sont en effet nombreuses), ni en sorte que [15] la division ait lieu partout (cela ne serait possible que si un point était contigu à un point) : la division conduit à des parties petites et toujours plus petites et l'association procède de parties plus petites.

L'association facilite la génération

Cependant, la génération absolue et complète ne se définit pas par l'association et la dissociation – contrairement à ce que certains prétendent – pas davantage que « le changement dans le continu est l'altération ». C'est de fait ici que [20] toutes les théories chancellent :

la génération et la corruption absolues ne se ramènent pas à l'association et à la dissociation, mais ont lieu quand il y a un changement total de telle chose en telle autre. Mais eux pensent que tout changement de ce type n'est qu'une altération. Il y a cependant une différence : dans le sujet, il y a d'un côté la définition, et de l'autre la matière. [25] Quand donc le changement a lieu à ces niveaux, on aura une génération ou une corruption ; mais quand il a lieu selon les affections et selon l'accident, on aura alors une altération.

Toutefois, en se dissociant et en s'associant, les choses deviennent plus facilement corruptibles – plus les gouttes de pluie sont divisées, plus vite elles se transforment en air ; pour peu qu'elles soient associées les unes aux autres, le processus se fait plus lent. Cela s'éclaircira [30] par la suite. Contentons-nous pour l'instant d'avoir déterminé que la génération ne saurait être l'association, comme certains l'affirment.

Chapitre 3

La génération absolue et la génération relative : aperçu des difficultés

Cela une fois examiné, il faut en premier lieu étudier s'il y a quelque chose d'engendré ou de corrompu de façon absolue, ou si au sens propre il n'y a rien de tel, tout provenant toujours de quelque chose pour devenir quelque chose (par exemple, du malade provient le bien-portant [35] et du bien-portant provient le malade, le petit du grand et [317b] le grand du petit, etc.).

Si de fait il doit y avoir génération, entendue absolument, quelque chose pourrait bien être absolument engendré d'un non-être, en sorte qu'il serait vrai de dire que le non-être est attribut de certaines choses. Car la génération relative provient d'un non-être relatif, d'un non-blanc, par exemple, ou [5] d'un non-beau, tandis que la génération absolue provient d'un non-être absolu. Or « absolu » signifie soit ce qui est premier dans toute prédication de l'être, soit ce qui est général et qui englobe toutes choses. Dans le premier cas, on aura génération d'une substance à partir d'une non-substance ; mais ce à quoi l'on n'attribue ni substance ni individualité propre, il est clair qu'on ne peut lui attribuer non plus aucune des autres catégories, [10] que ce soit la qualité, la quantité ou le lieu (car, sinon, les affections seraient séparées des substances). Mais s'il s'agit du non-être au sens radical, ce sera la négation universelle de toutes choses, au point que ce qui est engendré sera nécessairement engendré à partir de rien.

Nous avons déjà consacré d'assez longues analyses à ces difficiles questions (pour résumer, [15] on dira maintenant encore que, d'une certaine manière, il y a génération à partir d'un non-être absolu et que d'une autre manière, ce qui est engendré l'est toujours à partir de l'être : car l'être en puissance et non-être en entéléchie, il faut bel et bien qu'il préexiste, puisqu'on le dit être et ne pas être). Mais c'est vers ce qui, malgré toutes ces analyses, comporte une remarquable aporie

qu'il faut se retourner à nouveau : comment la génération absolue est-elle possible, que l'on admette [20] qu'elle ait lieu à partir de ce qui est en puissance *substance*¹ ou de quelque autre façon ? Car l'aporie suivante suscite l'embarras : la génération est-elle génération de substance et d'individualité propre, et non de détermination qualitative ou quantitative ou de localisation (*idem* pour la corruption) ? En effet, si quelque chose est engendré, il est clair qu'il y aura quelque substance existant en puissance, mais non pas en entéléchie [à partir de laquelle la génération aura lieu, et] vers laquelle [25] ce qui se corrompt sera contraint de changer. Est-ce donc qu'un des attributs lui appartiendra en entéléchie ? Par exemple, ce qui est en puissance seulement un individu et un être, mais qui, absolument, n'est ni un individu ni un être, aura-t-il une quantité, une qualité ou une localisation ? Car s'il n'est rien du tout et que tout soit seulement en puissance, on en arrive alors à ce qu'un tel non-être existe séparé et en outre – ce qui [30] n'a cessé de terroriser les premiers à faire de la philosophie – à ce que le processus de génération ne parte de rien de préexistant ; mais si on ne peut attribuer le fait d'être un individu propre ou une substance, mais qu'on peut attribuer quelque autre des catégories mentionnées, les affections existeront, comme nous l'avons dit, séparées des substances. Il faut donc, dans la mesure du possible, traiter ces questions, ainsi que la raison pour laquelle [35] la génération est éternelle, aussi bien la génération absolue que la génération partielle².

Indifférence de la cause matérielle à l'orientation du processus de génération

[318a] Dès lors qu'il y a une cause unique que nous affirmons être l'origine du mouvement, et d'autre part une cause unique qui est la matière, c'est de ce dernier type de cause qu'il nous faut parler. Car, pour ce qui touche à la première, on a déjà évoqué, dans ce qu'on a dit sur le mouvement, la distinction entre l'être immobile durant la totalité du temps et l'être [5] toujours mû³. Du premier de ces deux principes, il appartient à une philosophie antérieure⁴ de traiter ; quant à ce qui, en raison de son mouvement continu, meut le reste des êtres⁵, il faudra plus loin déterminer la nature d'une telle cause, parmi celles qu'on qualifie d'individuelles. Mais, pour l'instant, bornons-nous à dire la cause placée pour ainsi dire dans la forme de la matière, en raison de laquelle [10] une corruption et une génération éternelles ne font jamais défaut à la nature (et sans doute d'ailleurs s'éclairera du même coup la présente aporie, touchant ce qu'il faut dire sur la

corruption et la génération absolues).

L'interrogation suivante renferme aussi une difficulté non négligeable : quelle peut bien être la cause de l'enchaînement continu de la génération, si l'on admet que ce qui est corrompu s'en va en non-être [15] et que le non-être n'est rien (car ce n'est ni une chose, ni une qualité, ni une quantité, ni un lieu que le non-être) ? Si sans cesse quelque chose des êtres s'en va, pour quelle raison alors le Tout n'est-il pas détruit et anéanti depuis longtemps, puisque ce dont provient chaque être engendré est initialement limité ? Car ce n'est pas en raison d'une infinité de ce à partir de quoi il y a génération que cette dernière est [20] indéfectible : ce serait impossible, rien n'étant infini en acte, mais seulement en puissance eu égard à la division ; de sorte que la seule génération indéfectible devrait passer par une diminution sempiternelle de ce qui est engendré ; mais cela, on ne le constate pas. Dès lors, si le changement doit être sans terme, n'est-ce pas plutôt du fait que la « corruption » de ceci est la « génération » d'autre chose, [25] et que la « génération » de ceci est la « corruption » d'autre chose ? Sur l'existence aussi bien de la génération que de la corruption des individus, contentons-nous de cette cause applicable à tous.

La polarisation du sensible : trois indices

Mais réexaminons pourquoi certaines choses sont dites engendrées et corrompues absolument, et d'autres non, si vraiment la génération [30] de ceci se confond avec la corruption de cela, et la corruption de ceci avec la génération de cela. Il est en effet besoin d'une explication. Nous disons : « Voilà que ça se corrompt », absolument, et non pas seulement : *ceci* se corrompt. Nous disons aussi : « Voici une génération », absolument, « voilà une corruption ». D'autre part, si ceci devient quelque chose, il ne devient pas absolument : nous disons en effet que celui qui apprend [35] « devient savant », non pas, absolument, qu'il « devient ».

Premier indice

Nous faisons souvent la différence [318b] entre ce qui signifie une individualité propre et ce qui ne la signifie pas – or c'est ce qui fait qu'on aboutit au présent problème. Car ce vers quoi change ce qui change n'est pas toujours du même type : ainsi, la voie menant au feu serait une génération absolue et une corruption de quelque chose – de la terre, par exemple – tandis que la [5] génération de la terre serait une génération relative [mais non pas une génération absolue] mais une corruption absolue, par exemple du feu – pour reprendre le couple

de Parménide lorsqu'il affirme que l'être et le non-être sont le feu et la terre. Et il n'y a évidemment aucune différence à supposer ces deux-là ou d'autres du même type : nous étudions la manière, non le substrat. Aussi la voie menant au [10] non-être absolu est-elle une corruption absolue et celle menant à l'être absolu est-elle une génération absolue. Du couple sur lequel se fonde la distinction, que ce soit le feu et la terre ou d'autres choses, on tiendra donc un terme pour l'être et l'autre pour le non-être. D'une certaine manière, donc, c'est ainsi que le fait d'être absolument engendré ou corrompu différera de celui de ne pas l'être absolument.

Deuxième indice

D'une autre manière, ce sera par la détermination de la matière : celle dont les [15] différences signifient davantage une individualité propre est davantage substance et celle dont les différences signifient davantage une privation est plus non-être – ainsi, s'il est vrai que le chaud est une certaine prédication à titre de forme, tandis que le froid n'est qu'une privation, la terre et le feu se distinguent précisément par ces différences.

Troisième indice

Mais l'opinion courante est plutôt d'avis que la différence tient à la possibilité et à l'impossibilité d'être objet de perception : quand [20] en effet il y a changement vers une matière perceptible, les gens disent qu'il y a un processus de génération, mais quand c'est vers une matière inapparente, de corruption. Ils jugent en effet de l'être et du non-être à l'aune de ce qu'ils perçoivent et ne perçoivent pas (le connaissable est être et l'inconnaissable non-être, dès lors que la perception a force de connaissance). Il en irait ainsi des choses comme d'eux-mêmes, [25] qui pensent vivre et exister du fait qu'ils perçoivent ou peuvent percevoir ; en un sens, ils sont sur les traces de la vérité, mais ce qu'ils disent n'est pas en tant que tel vrai. Car, justement, la vérité du processus de génération-corruption absolue diffère de ce qui nous en apparaît : le souffle en effet et l'air sont moins selon la perception (c'est pourquoi, [30] de ce qui se corrompt, les gens disent, parce que le changement se produit vers ces matières, que « ça se corrompt », absolument, tandis qu'ils tiennent pour une génération le changement qui a lieu vers le tangible ou la terre), mais selon la vérité, ils sont plus individualité propre et forme que la terre.

Le cadastre catégoriel

Ainsi donc, du fait qu'on a d'un côté la génération absolue qui est corruption de quelque chose, et d'un autre côté la corruption absolue qui est génération de quelque chose, on a [35] dit la cause ; c'est en effet parce que la matière diffère, ou par le fait d'être ou de ne pas être substance, [319a] ou par le fait d'être plus ou moins substance, ou par le fait que la matière à partir de laquelle ou vers laquelle a lieu le changement est plus ou moins perceptible. Mais la cause d'après laquelle nous disons, absolument, que certaines choses « deviennent » tandis que les autres deviennent seulement « quelque chose », indépendamment de la génération réciproque selon [5] la manière que nous venons d'évoquer – nous nous sommes en effet bornés à définir pourquoi, alors que toute génération est corruption d'autre chose, et toute corruption génération d'autre chose, nous n'attachions pas indifféremment le processus de génération et celui de corruption aux choses qui changent ; la seconde expression ne soulevait cependant pas ce problème-là, mais la question de savoir pourquoi ce qui apprend n'est pas [10] dit, absolument, « devenir », mais « devenir savant », tandis que ce qui éclot est dit « devenir » – cela, donc, se définit par les catégories. Certaines choses signifient en effet une individualité propre, d'autres une qualité, d'autres une quantité ; toutes celles donc qui ne signifient pas une substance, ne sont pas dites absolument « devenir », mais « devenir quelque chose ».

Il reste cependant que, semblablement dans tous les cas, la génération [15] est dite selon l'un des termes de la liste d'opposés : par exemple, dans la substance, si c'est le feu et non si c'est la terre ; dans la qualité, si c'est le savant et non si c'est le non-savant.

Conclusion de l'étude de la génération

On a donc rendu compte, à la fois de la façon la plus globale et dans les substances elles-mêmes, du fait que certaines choses, absolument, deviennent, et certaines autres non ; on a aussi expliqué la raison pour laquelle le substrat est cause, comme matière, de la continuité de la génération – [20] il est en effet capable de changement vers les contraires, et la génération de l'un est toujours, pour les substances, la corruption de l'autre, comme la corruption de l'un la génération de l'autre.

Deux corollaires sur la cause matérielle de la génération

Quoi qu'il en soit, il ne faut pas non plus voir une aporie dans le fait qu'il y a génération alors que des choses périssent sans cesse : de même en effet que les gens parlent de corruption absolue quand on parvient à l'imperceptible – au « non-être » –, de même ils disent aussi que le processus de génération [25] provient du « non-être » quand il provient de l'imperceptible, que le substrat soit quelque chose ou qu'il ne soit rien. Par conséquent, la génération part du « non-être » tout autant que la corruption va au « non-être » ; il n'est dès lors pas étonnant que le processus ne s'arrête pas : la génération est en effet corruption du « non-être » et la corruption génération du « non-être ».

Mais ce « non-être » absolu, [30] on pourrait se demander s'il est ou non l'un des contraires (la terre et le lourd étant par exemple le non-être, le feu et le léger l'être) ; à moins que la terre aussi soit être et que le non-être soit la matière, celle de la terre tout autant que celle du feu ? Mais ne dira-t-on pas que la matière de chacun des deux est différente ? Cependant, dans ce cas, ne serait-il pas impossible qu'ils proviennent [319b] les uns des autres et des contraires ? Car à ceux-là appartiennent les contraires, à savoir au feu, à la terre, à l'eau et à l'air. Ou bien la matière est-elle en un sens la même, en un autre sens différente ? Car ce qui lui permet, du fait qu'elle est cela à tout moment, d'être substrat, cela est identique ; son être, toutefois, n'est pas identique. Mais cessons ici la [5] discussion de ces points.

Chapitre 4

Distinction de la génération et de l'altération

Disons maintenant en quoi diffèrent génération et altération, puisque nous affirmons que ces transformations ne reviennent pas l'une à l'autre. Étant donné que le substrat est quelque chose et que l'affection dite par nature du substrat est quelque chose d'autre, et qu'il y a un changement [10] de l'un comme de l'autre, il y a altération, quand, alors que le substrat subsiste et reste perceptible, il change dans ses affections, que celles-ci soient des contraires ou des intermédiaires (par exemple, le corps guérit et tombe à nouveau malade tout en subsistant dans son identité, l'airain est parfois incurvé et parfois anguleux tout en demeurant le même) ; mais, quand il y a un changement dans la totalité, [15] sans que rien de perceptible, comme substrat, ne subsiste identique à soi (lorsque par exemple de la semence dans son ensemble naît le sang, ou l'eau de l'air, ou l'air de l'eau dans son ensemble), c'est alors nécessairement la génération qui se produit, et la corruption d'autre chose, surtout si le changement a lieu de l'imperceptible vers le perceptible, que ce soit au toucher ou à tous les sens. C'est le cas lorsque [20] l'eau est engendrée, ou bien qu'elle se corrompt en air. Le degré d'imperceptibilité de l'air est en effet assez important.

Un critère formel de distinction

Mais dans ces processus, si une affection appartenant à une contrariété subsiste identique à soi dans ce qui a été engendré et corrompu (par exemple, dans le passage de l'air à l'eau, s'ils sont translucides l'un et l'autre ou froids l'un et l'autre), la seconde affection, vers laquelle il y a changement, ne doit pas être une affection de la première : on aurait là une altération, [25] à la façon

dont *homme-cultivé* a pu se corrompre et *homme-inculte* être engendré, tandis que l'homme subsiste en tant que tel : si la culture et l'inculture n'étaient pas des affections par soi de l'homme, on aurait génération d'untel et corruption d'untel. C'est pourquoi ce sont des affections de l'homme, bien qu'il y ait génération de l'*homme-cultivé* et corruption de l'*homme-inculte* : au niveau réel, [30] il s'agit là d'une affection du sujet subsistant, et c'est la raison pour laquelle on est en présence d'une altération.

Matière et contrariété

Ainsi, quand le changement de la contrariété a lieu selon la quantité, on a augmentation et diminution ; selon le lieu, déplacement ; mais celui qui se produit selon l'affection et la qualité est altération et, quand rien [320a] ne subsiste dont l'autre terme soit une affection ou, généralement, un concomitant, c'est la génération et, d'autre part, la corruption. La matière est le substrat capable d'accueillir éminemment et proprement la génération et la corruption et, d'une certaine manière également, le substrat des autres changements – tous les substrats sont en effet capables [5] d'accueillir certaines contrariétés. Sur la génération, son existence ou son inexistence, et sur l'altération, tenons-nous-en à ces distinctions.

Chapitre 5

L'augmentation. Distinctions formelles

Il nous reste à traiter de l'augmentation, à la distinguer de la génération et de l'altération et à comprendre comment augmente tout ce qui [10] augmente et diminue chaque chose qui diminue. Aussi faut-il d'abord examiner si ce qui les distingue l'une de l'autre tient au type de sujet (le changement d'une individualité concrète à une individualité concrète – c'est-à-dire d'une substance en puissance à une substance en entéléchie – serait ainsi une génération, et celui qui se rapporte à la grandeur une augmentation, celui qui se rapporte à l'affection une [15] altération, ces deux dernières consistant dans le changement allant de certaines choses en puissance à l'entéléchie des choses qu'on a dites) ou bien si la différence tient également au mode de changement. Car, à l'évidence, il n'est pas nécessaire que ce qui s'altère change selon le lieu, ni ce qui est engendré, tandis que ce qui augmente et diminue, si, quoique d'une autre manière que l'objet transporté. Ce [20] qu'on transporte, en effet, change de lieu dans sa totalité, tandis que ce qui augmente change comme un objet qu'on serait en train de distendre : alors même que ce dernier demeure, ses parties changent selon le lieu, mais non pas comme celles de la sphère – car celles-ci changent à l'intérieur d'un lieu de dimension égale, le tout demeurant au même endroit, tandis que les parties de ce qui augmente occupent un lieu toujours plus grand, et les parties de ce qui diminue un lieu toujours plus petit. [25] Il est donc manifeste que le changement de ce qui est engendré, de ce qui s'altère et de ce qui augmente se spécifie non seulement selon le type de sujet concerné, mais aussi selon les modalités d'après lesquelles ce changement a lieu.

L'augmentation part d'une grandeur préexistante

Mais le sujet des changements d'augmentation et de diminution (transformations qui semblent bien concerner la grandeur), qu'en faut-il supposer ? Que c'est [30] à partir d'une grandeur et d'un corps en puissance, d'un incorporel et d'une non-grandeur en entéléchie, que sont engendrés grandeur et corps ? Et cela pouvant être compris de deux façons, comment l'augmentation a-t-elle lieu ? (a) D'une matière en soi et en tant que telle séparée, ou (b) existante dans un autre corps ? Ou les deux solutions sont-elles l'une et l'autre impossibles ? [320b] Car si la matière est (a) séparée, soit (i) elle n'occupera aucun lieu, sinon comme un point, soit (ii) elle sera du vide et un corps non perceptible. De ces deux choses, l'une est impossible et l'autre doit nécessairement être dans quelque chose (ce qui est engendré à partir d'elle sera en effet toujours quelque part, de sorte qu'elle aussi sera quelque part, ou par soi ou par [5] accident). Pourtant, si la matière existe dans quelque chose tout en étant séparée au point de n'être rien de ce quelque chose ni en soi ni par accident, alors beaucoup d'impossibilités découleront : l'air engendré à partir de l'eau, par exemple, ne viendra pas d'une transformation de l'eau, mais de ce que sa matière était contenue dans l'eau comme dans un récipient. [10] Rien n'empêcherait alors qu'il y ait un nombre infini de matières, au point même qu'un nombre infini en soit engendré en entéléchie. De plus, il est évident que ce n'est pas même de cette façon que l'air est engendré à partir de l'eau, comme s'il se détachait d'une chose subsistante. Il est dès lors préférable de poser, pour tous les corps, (b) la matière non séparée, dans l'idée qu'elle est identique et une numériquement, mais non pas une dans sa définition. Reste qu'il [15] ne faut pas non plus poser les points ni les lignes comme matière du corps, pour les mêmes raisons : la matière est ce dont ceux-ci sont les extrémités, et elle ne saurait jamais exister sans affection ni forme.

Ainsi donc, comme nous l'avons défini ailleurs, une chose ne tire sa génération absolue que d'autre chose ; et elle est engendrée sous l'action de quelque chose existant toujours en entéléchie, de même espèce ou [20] de même genre (comme le feu du feu ou un homme d'un homme), ou sous l'action d'une entéléchie (le dur ne naît pas du dur). Et puisque la matière de la substance corporelle et *a fortiori* de tel ou tel corps concret (car il n'est rien qui soit un corps en général), ainsi que de la grandeur et de l'affection, est une et la même, elle est séparable dans sa définition, mais non selon le lieu, à moins de considérer aussi les [25] affections comme séparables.

Il ressort clairement de l'examen de ces apories que l'augmentation n'est pas une transformation à partir de ce qui, grandeur en puissance, n'aurait en entéléchie aucune grandeur : sinon, le vide serait séparé, et l'on a déjà montré ailleurs que c'était impossible¹. En outre, une telle transformation ne serait assurément pas propre à l'augmentation mais,

[30] fondamentalement, à la génération. L'augmentation est en effet un accroissement de la grandeur existante, la diminution son amoindrissement. C'est justement pourquoi ce qui augmente doit nécessairement avoir quelque grandeur, si bien que l'augmentation ne doit pas se produire d'une matière sans grandeur à l'entéléchie d'une grandeur, car il s'agirait là davantage de la génération d'un corps que de son augmentation.

Les réquisits de l'augmentation

Aussi, reprenons la recherche comme si nous ne faisons que l'aborder : [321a] à quelle sorte de processus renvoient augmentation et diminution, sur les causes desquelles porte notre recherche ? On constate que de ce qui augmente, n'importe quelle partie a augmenté et que, semblablement, dans le processus de diminution, toute partie est devenue plus petite ; on constate également que le processus d'augmentation résulte d'une addition, et celui de diminution d'une perte. [5] Or il est nécessaire que l'augmentation ait lieu sous l'effet d'un incorporel ou d'un corps. Si donc c'est par un incorporel, il y aura un vide séparé – mais il est impossible que la matière d'une grandeur soit séparée, comme on vient de le dire ; si toutefois c'est par un corps, il y aura deux êtres dans le même lieu, ce qui augmente et le facteur d'augmentation, et cela aussi est impossible. Et pourtant, [10] il n'est pas possible de dire que l'augmentation ou la diminution se produisent quand par exemple l'air provient de l'eau, même si le volume est alors effectivement devenu plus grand : il ne s'agit pas là d'une augmentation, mais d'une génération de ce vers quoi avait lieu le changement et d'une corruption de son contraire, sans que ni l'un ni l'autre n'« augmente » ; rien donc n'augmentera, ou alors quelque chose qui appartiendrait en commun à tous les deux – ce qui a subi une corruption [15] et qui est en train de s'engendrer –, un corps supposons : alors que l'eau n'a pas été augmentée, ni l'air, mais que celle-là a été détruite et celui-ci engendré, le corps (dans notre supposition) a été augmenté. Pourtant, cela même est impossible. Il faut en effet sauver dans la définition les propriétés de ce qui augmente et de ce qui diminue. Celles-ci sont au nombre de trois : (1) toute partie de [20] la grandeur qui augmente augmente – comme dans le cas où la chair provient de la chair –, (2) quelque chose d'autre vient s'ajouter et troisièmement, (3) ce qui augmente est préservé et subsiste. Quand, de fait, une chose est engendrée ou se corrompt absolument, rien ne subsiste, tandis que dans les processus d'altération et d'augmentation ou de diminution, ce qui augmente ou s'altère subsiste identique à soi, [25] à ceci près que c'est ici l'affection, là la

grandeur qui ne demeurent pas identiques. Et si justement il fallait tenir ce qu'on a mentionné pour une augmentation, alors il serait possible que, sans que rien ne vienne s'ajouter ni ne subsiste, il y ait augmentation (et sans que rien ne s'en aille, diminution) et ne subsiste pas ce qui augmente. Mais il faut sauver cet ensemble de conditions : telle est, selon notre assumption, la définition de l'augmentation.

Le facteur de l'augmentation

Mais on pourrait également être embarrassé [30] pour définir la nature de ce qui augmente : est-ce ce à quoi quelque chose vient s'ajouter (l'augmentation du mollet implique que celui-ci devient plus grand, mais ce par quoi on l'augmente, la nourriture, non) ? Pourquoi donc n'y a-t-il pas eu augmentation des deux ? Ce qui augmente et le facteur d'augmentation deviendraient tous les deux plus grands, comme quand on mélange de l'eau à du vin : on a, indifféremment, plus de l'un et plus de l'autre. La cause serait-elle que la substance de l'un demeure mais celle de l'autre, [35] la nourriture, non ? De fait, dans ce cas aussi, c'est du nom de l'élément qui prévaut qu'on qualifiera le mélange, [321b] quand on dit par exemple que c'est du vin. Car le mélange des composants produit l'effet du vin, non de l'eau. Il en va de même dans le cas de l'altération : si la chair demeure, étant également l'essence, mais qu'elle se met à posséder une affection par soi qu'elle ne possédait pas auparavant, on a eu là une altération ; [5] or ce par quoi elle s'altère tantôt ne subit aucune affection et tantôt s'altère aussi. Mais le facteur d'altération et le principe de mouvement sont dans ce qui augmente ou dans ce qui s'altère, car c'est en eux que réside le facteur de mouvement. De fait, le corps qui vient s'ajouter a bien pu, comme le corps qui l'a absorbé, se trouver agrandi, si par exemple, une fois introduit, il est devenu souffle² ; toujours est-il [10] qu'il s'est corrompu en subissant cette affection – et le facteur de mouvement n'est pas en lui.

Retour à l'augmentation

Puisqu'on a poussé l'examen de ces apories autant qu'il était nécessaire, il faut aussi tenter de leur trouver une solution, en sauvant le fait que l'augmentation repose sur la subsistance de ce qui est augmenté et l'adjonction de quelque chose d'autre, la diminution sur le départ de quelque chose et qu'en outre tout point perceptible devienne plus grand ou plus petit ; [15] et cela, sans que le corps soit

du vide, sans qu'il y ait deux grandeurs dans le même lieu, et sans que le processus d'augmentation se fasse sous l'action d'un incorporel. Or, pour saisir la cause de l'augmentation, il faut distinguer tout d'abord que les anoméomères augmentent par l'augmentation des homéomères (chacun d'eux en est composé), et ensuite que la chair, l'os et chacune [20] des parties de ce type (comme d'ailleurs tous les corps qui ont leur forme dans la matière) sont à prendre en deux sens, du fait que la matière comme la forme peuvent être désignées par « chair » ou par « os ».

L'augmentation a lieu selon la forme et non selon la matière

Or, que toute partie augmente et que ce soit par l'ajout de quelque chose, selon la forme, cela est possible, mais selon la matière, cela ne l'est pas. Il faut en effet concevoir le problème comme si quelqu'un mesurait une certaine quantité d'eau à l'aide de la même mesure : [25] ce qui se présente est à chaque fois différent ; c'est ainsi qu'augmente la matière de la chair : elle ne s'adjoint pas à toute partie que ce soit (mais l'une s'écoule subrepticement tandis que l'autre s'aggrave), mais à toute partie de la figure et de la forme. C'est toutefois pour les anoméomères, comme la main, qu'on voit plus clairement que l'augmentation conserve les proportions : la [30] matière est plus clairement différente de la forme ici que dans le cas de la chair et des homéomères – raison pour laquelle on sera plus autorisé à attribuer encore la chair et l'os à un cadavre que la main et le bras. De sorte qu'en un sens toute partie de chair a augmenté et en un sens, non : selon la forme, il y a eu adjonction à toute partie, mais non selon la matière. [35] Le tout est pourtant devenu plus grand par l'ajout de quelque chose de contraire, [322a] qu'on appelle nourriture, qui a changé vers la même forme, comme si par exemple l'humide venait s'ajouter au sec et, après adjonction, changeait et devenait du sec. Car, en un sens, le semblable augmente par le semblable, mais en un sens, par le dissemblable³.

Assimilation du facteur d'augmentation

Car il y a bien une aporie à s'interroger sur la nature du [5] facteur de l'augmentation. De toute évidence, il doit être en puissance : s'il s'agit de chair, par exemple, il doit être chair en puissance. En entéléchie, il est par conséquent autre chose : c'est justement quand

cette autre chose a été corrompue qu'il est devenu chair (non lui-même en lui-même, cela va de soi – on aurait en effet une génération et non une augmentation –, mais plutôt ce qui augmente sous son effet). Mais quelle est l'affection subie par le corps de la part de ce facteur d'augmentation, qui a fait qu'il a été augmenté ? Est-ce que mélangé à la façon dont on ajouterait de l'eau à du vin et [10] qu'on puisse ainsi (comme le feu qui s'est emparé du combustible) rendre vin le mélange, de même, le principe d'augmentation interne à la chair en entéléchie qui augmente a fait, par adjonction de la chair en puissance, une en entéléchie ? Dans ce cas, les deux corps sont ensemble : s'ils étaient séparés, ce serait une génération. On peut en effet faire du feu de cette manière, en [15] plaçant du bois sur un feu existant, et c'est une augmentation ; cependant, quand le bois s'enflamme de lui-même, il y a génération.

Augmentation et nutrition

Mais la quantité, prise universellement, n'est pas engendrée, pas plus qu'il n'y a d'engendrement d'un animal qui ne soit ni un homme ni aucun des animaux particuliers (l'universel correspondant ici à la quantité) ; en revanche, la chair, l'os, la main et les homéomères qui les composent sont engendrés, [20] dès lors qu'une certaine quantité de quelque chose est venue s'adjoindre : assurément, quelque chose d'une certaine quantité est venu s'adjoindre, qui n'était pas de la chair d'une certaine quantité. En ce que donc l'ensemble des deux (« une certaine quantité/de chair ») est en puissance, nous aurons là une augmentation – de fait, il faut que ce qui s'ajoute devienne à la fois « une certaine quantité » et « de chair » ; mais en ce que seule la chair est en puissance, il s'agit d'une nutrition. C'est en effet ce qui distingue dans la définition la nutrition et l'augmentation. C'est la raison pour laquelle on se nourrit aussi longtemps qu'on perdure, même si l'on diminue, tandis que l'on [25] n'augmente pas perpétuellement ; ainsi, la nutrition est la même chose que l'augmentation, mais sa forme d'être est différente. En ce que le corps qui vient s'adjoindre est en puissance « une certaine quantité/de chair », il est facteur d'augmentation pour la chair, mais en ce qu'il est, en puissance, seulement chair, c'est une nourriture. Mais la forme demeure. Cette forme sans matière est cependant, comme [30] un hautbois, une certaine puissance dans la matière ; si donc une certaine matière vient s'accoler, qui soit en puissance hautbois et qui possède aussi la quantité en puissance, il n'y aura certes pas de hautbois plus grands. Si cependant disparaît ce pouvoir actif et qu'on se trouve comme avec de l'eau encore et encore mélangée à du vin, qui rend finalement ce

dernier aqueux puis qui en fait de l'eau, cela provoquera alors la diminution de la quantité.

Chapitre 6

Introduction générale : les réquisits d'une étude des éléments

[322b] Mais puisqu'il faut d'abord traiter de la matière et de ce qu'on appelle les « éléments », dire si ces derniers existent ou non et si chacun est éternel ou s'ils sont, en un sens, engendrés ; se demander, au cas où ils sont engendrés, si tous sont engendrés les uns des autres de la même façon ou si l'un d'entre eux est premier – [5] c'est une nécessité préalable de traiter de ce dont on parle à présent sans faire encore les distinctions adéquates. Car tous les partisans de l'engendrement des éléments, et ceux de la génération des corps composés d'éléments, recourent aussi bien à la dissociation et l'association qu'à l'agir et l'être-affecté. Or l'association est un mélange ; mais en quel sens nous disons que s'effectue le mélange, cela n'est pas encore distingué clairement. Bien plus : l'altération non plus n'est [10] pas possible, ni la dissociation et l'association, si rien n'agit ni n'est affecté. De fait, ceux qui tiennent pour la multiplicité des éléments les engendrent au moyen de l'agir et de l'être-affecté, et ceux qui dérivent tout d'un élément unique sont contraints de reconnaître le rôle de l'action. Diogène¹ est dans le vrai, qui affirme que si tous les êtres ne provenaient pas d'un seul, l'action et [15] l'affection réciproques seraient impossibles : ce qui est chaud, par exemple, ne pourrait se refroidir puis redevenir chaud – car ce ne sont pas le chaud et le froid qui changent l'un vers l'autre, c'est évidemment leur substrat ; de sorte que les choses entre lesquelles il y a action et affection doivent nécessairement avoir une seule et même nature pour substrat. On ne saurait donc [20] prétendre véridiquement que cela concerne tous les êtres, mais il ne s'agit que de ceux entre lesquels il y a interaction. Quoi qu'il en soit, l'étude de l'action et de l'affection comme celle du mélange présupposent nécessairement aussi celle du contact. En effet, il n'est rien qui puisse agir et être affecté au sens

propre à quoi le contact mutuel serait impossible et il n'est pas possible qu'avant d'entrer en contact de quelque manière, des choses [25] se soient mélangées. Nous avons donc trois sujets à distinguer : ce qu'est le contact, ce qu'est le mélange et ce qu'est l'action.

Le contact

Mais commençons ainsi : il est nécessaire à tous les êtres pour lesquels il y a mélange d'être en mesure de se toucher les uns les autres, et il en va de même lorsque, de deux choses, l'une agit et l'autre est affectée au sens propre. Traitons donc d'abord du contact. À peu près à la manière [30] dont tout autre nom se dit en plusieurs sens, dans certains cas de manière équivoque, dans d'autres à partir de ce qui est à la fois différent et antérieur, il en va de même pour le contact. Toutefois, au sens propre, le terme s'applique aux choses dotées d'une position, et la position à celles qui [323a] possèdent aussi un lieu (il n'est jusqu'aux êtres mathématiques auxquels on ne saurait semblablement accorder contact et lieu, que chacun d'eux soit une réalité séparée ou qu'ils aient un autre statut). Si donc être en contact, c'est, comme on l'a défini auparavant, avoir les extrémités « ensemble », les seules choses qui auront la possibilité d'être en contact [5] seront celles qui, étant à la fois des grandeurs discrètes et dotées de position, auront leurs extrémités « ensemble ». Or, puisque tout ce qui possède un lieu possède aussi une position et que la première différence du lieu, c'est haut-bas et les opposés de ce type, toutes les choses qui sont en contact les unes avec les autres posséderont pesanteur et légèreté, soit ces deux déterminations à la fois, soit seulement l'une des deux ; or de telles choses sont susceptibles d'être affectées [10] et d'agir. Il suit manifestement que les choses naturellement aptes à se toucher sont les grandeurs séparées ayant leurs extrémités « ensemble » et qui sont capables de se mettre en mouvement et d'être mues les unes sous l'effet des autres.

Toucher, agir et mouvoir

Puisque cependant ce qui meut ne meut pas le mû de semblable manière, mais que parfois il doit nécessairement être lui-même mû pour mouvoir, tandis que parfois, c'est en étant immobile, il est clair que [15] nous dirons la même chose aussi à propos de ce qui agit. De fait, on dit couramment que ce qui meut, d'une certaine façon, agit et que ce qui agit, meut.

Les deux choses diffèrent malgré tout, et il faut assurément faire la distinction : il n'est pas possible que tout ce qui meut agisse – si du moins nous opposons ce qui agit à ce qui est affecté, et que cette détermination a trait aux choses pour lesquelles le mouvement est une affection ; or il n'y a l'affection que pour autant que la chose est seulement altérée – dans le cas, par exemple, du blanc et [20] du chaud. Le mouvement, en revanche, a plus d'extension que l'action. Ce point-ci, donc, est manifeste, qu'il y a un sens où les choses susceptibles de mouvoir sont en contact avec les choses susceptibles d'être mues et un sens où elles ne le sont pas.

Mais la définition du contact, considéré généralement, est celle de choses dotées de position, l'une étant motrice et l'autre susceptible d'être mue et, pris du point de vue de la relation réciproque, celle d'un mû et d'un moteur susceptibles d'action [25] et d'affection. La plupart du temps, ce qui est en contact est en contact avec quelque chose qui est elle-même en contact avec lui – de fait, presque toutes les choses qui nous entourent ne meuvent qu'en étant mues et pour ce qui les concerne, il est nécessaire et il apparaît qu'elles ne touchent qu'en étant elles-mêmes touchées. Mais il y a des cas, parfois, où nous disons que le moteur se borne à toucher le mû, et non pas que ce qui est touché [30] touche ce qui le touche – mais du fait que les choses homogènes ne meuvent qu'en étant mues, il est nécessaire qu'elles ne touchent qu'en étant touchées ; en sorte que si quelque être meut en restant lui-même immobile, il touche bien alors le mû, mais le mû ne le touche en aucune manière. Nous affirmons en effet parfois que celui qui s'en prend à nous nous touche sans que nous-mêmes ne le touchions. C'est donc ainsi qu'il faut définir le contact entre choses naturelles.

Chapitre 7

L'action et l'affection. Préliminaires historiques

[323b] Passons immédiatement à l'agir et à l'être-affecté. Nous ont été transmises de nos prédécesseurs des théories contradictoires entre elles : d'un côté, la grande majorité est unanime, sur ce point-là du moins, pour affirmer que le semblable ne saurait en aucun cas être affecté par le semblable, du fait qu'aucun des deux n'est plus [5] susceptible d'agir ou d'être affecté que l'autre (car les semblables possèdent à titre semblable toutes les mêmes propriétés), mais que ce sont les choses dissemblables et différentes qui, par nature, agissent et sont affectées mutuellement – quand en effet un petit feu est corrompu par un feu plus abondant, ils disent qu'il est affecté à cause de la contrariété, [10] « beaucoup » étant contraire à « peu ». Mais Démocrite s'est écarté de tous les autres pour proposer, seul, un discours qui lui était propre : il dit que ce qui agit et ce qui est affecté sont identiques et de même nature. Il n'accorde pas, en effet, que des choses autres et différentes soient mutuellement affectées ; et si, même en étant autres, deux choses agissent en quelque manière l'une sur l'autre, ce n'est pas en ce qu'elles sont autres, mais en ce qu'elles possèdent quelque chose d'identique [15] que cela leur advient.

Synthèse des deux théories en présence

Voilà donc les théories en présence ; on a tout l'impression de positions manifestement contraires. Mais la raison de cette contradiction tient à ce que ces théories ne se trouvent chacune envisager que partiellement ce qu'il faudrait comprendre en totalité. De fait, que ce qui est semblable et, en tout point et de toutes les façons, indifférencié ne soit en rien affecté [20] par son semblable, c'est fondé en raison (pourquoi en effet l'un des deux sera-t-il

davantage actif que l'autre ? et s'il est possible qu'un être soit affecté par ce qui lui est semblable, il sera aussi possible qu'il le soit par lui-même – les choses étant telles, il n'y aura rien ni d'incorruptible ni d'immobile, si du moins c'est en tant que semblable que le semblable est actif : toute chose en effet se mouvra elle-même) et, pour ce qui est totalement différent [25] et en aucune manière identique, il en va pareillement : la blancheur ne saurait en aucune façon être affectée par la ligne, ni la ligne par la blancheur, si ce n'est par accident, par exemple s'il arrive à la ligne d'être blanche ou noire. Toutes les choses qui ni ne sont des contraires ni ne dérivent de contraires ne peuvent en effet se dépouiller elles-mêmes de leur nature. Mais, puisque [30] n'importe quoi n'a pas forcément dans sa nature la capacité d'être affecté et d'agir et que seules sont dans ce cas les choses qui possèdent une contrariété ou qui sont contraires, il est nécessaire que ce qui agit et ce qui est affecté soient une chose semblable et identique par le genre, mais dissemblable et contraire par l'espèce : il est dans la nature d'un corps d'être affecté par un corps, d'une saveur par une saveur, d'une couleur par une couleur, [324a] bref, de l'homogène par l'homogène ; la raison en est que tous les contraires sont dans le même genre, et que ce sont les contraires qui agissent et sont affectés mutuellement. Il est donc nécessaire qu'en un sens, ce qui agit et ce qui est affecté soient la même chose, mais qu'en un autre, ils soient différents et [5] mutuellement dissemblables. Puisque d'autre part ce qui est affecté et ce qui agit sont identiques et semblables par le genre, mais par l'espèce dissemblables, et que les contraires vérifient cela, il est manifeste que ce sont les contraires et leurs intermédiaires qui sont susceptibles d'être affectés et d'agir mutuellement – de fait, c'est en eux que résident globalement la corruption et la génération.

On comprend dès lors aussitôt la raison pour laquelle le feu [10] chauffe, le froid refroidit et, d'une façon générale, l'agent s'assimile ce qui est affecté : ce qui agit et ce qui est affecté sont des contraires, et la génération procède en direction du contraire. De sorte qu'il est nécessaire que ce qui est affecté change vers ce qui agit, car c'est ainsi que la génération procédera en direction du contraire. Et il est conforme à la raison que les deux partis, sans dire les mêmes choses, [15] effleurent l'un comme l'autre la nature des choses. Car ce que nous disons « être affecté », c'est parfois le sujet (par exemple l'homme qui guérit, est échauffé, se refroidit et ainsi de suite), mais parfois, nous disons que le « froid » est échauffé et que le « malade » guérit. Les deux affirmations sont vraies (et il en va de même aussi [20] pour ce qui agit : parfois nous disons que l'homme chauffe quelque chose, parfois que c'est le chaud). Il y a un sens où c'est la matière qui est affectée, un autre où c'est le contraire. Ainsi les uns, après avoir considéré la première possibilité, ont pensé que ce qui agit et ce qui

est affecté devaient nécessairement avoir quelque chose d'identique, et les autres, après avoir considéré la seconde, se sont rangés à l'avis contraire.

Les relations mixtes

Mais il faut tenir le même discours sur [25] l'agir et être affecté que sur le mouvoir et l'être-mû. Ce qui meut, aussi, peut être pris en deux sens : ce dans quoi réside le principe du mouvement semble mouvoir (le principe est de fait la première des causes) et, d'autre part, le terme dernier du côté du mû et de la génération. Il en va de même pour ce qui agit : [30] nous disons que ce qui guérit, c'est aussi bien le médecin que le vin. Rien n'empêche donc la première chose qui meut, au sein même du mouvement, d'être immobile (dans certains cas, c'est même nécessaire), mais la dernière, quand elle meut, est toujours en mouvement. Dans le cas de l'action, la première chose à agir ne peut être affectée, mais la dernière est elle aussi affectée. Toutes les choses en effet dont la matière est différente agissent sans être affectées, [35] à la façon de la médecine qui, en produisant la santé, ne subit aucune [324b] affection de la part de ce qui est guéri, tandis que l'aliment, en agissant, est lui aussi affecté de quelque manière : il est échauffé, ou refroidi, ou affecté d'une quelconque autre manière au moment précis où il agit. La médecine s'apparente au principe, l'aliment est le dernier terme, celui qui est au contact. Ainsi donc, tous les agents qui n'ont pas leur forme dans la matière [5] demeurent sans affection, tandis que tous ceux qui sont dans la matière sont susceptibles d'être affectés – nous affirmons en effet que la même matière revient pour ainsi dire à parts égales aux deux opposés, étant comme un genre, et que ce qui peut être chaud doit nécessairement, en présence, voire à l'approche, de ce qui peut chauffer, s'échauffer. C'est la raison pour laquelle, comme on a dit, [10] parmi les agents, les uns ne peuvent être affectés et les autres le peuvent, et qu'il en va de même pour les agents que pour le mouvement. Car là, le premier moteur est sans mouvement et, pour les choses qui agissent, le premier agent n'est pas susceptible d'affection.

Mais c'est comme principe du mouvement que ce qui agit est cause, la cause finale n'étant pas active (raison pour laquelle [15] la santé n'est pas quelque chose d'actif, si ce n'est par métaphore) ; de fait, quand ce qui agit est là, ce qui est affecté devient quelque chose tandis que lorsque ce sont les états qui sont présents, la chose n'a plus à devenir, puisqu'elle est déjà ; or les formes et les fins sont des sortes d'états – quant à la matière en tant que matière, elle n'est que passivité.

Pour le feu, en tout cas, il a sa chaleur dans la matière ; mais s'il existait quelque chaleur séparée, [20] cette dernière ne serait en rien affectée. Il est peut-être impossible que la chaleur existe séparée ; mais si certains êtres admettent cette possibilité, alors ce qu'on dit pourrait bien, dans leur cas, se vérifier. On a donc distingué ce que sont l'agir et l'être affecté, à quels êtres ils appartiennent, pour quelle raison, et comment.

Chapitre 8

Contre les conduits des empédocléens

[25] Mais expliquons encore une fois comment il se peut qu'un tel processus se produise : aux uns, chaque chose paraît affectée en raison de certains conduits, où s'introduirait l'agent ultime et au sens le plus propre ; c'est d'après eux de cette façon que nous voyons, que nous entendons, bref, que nous sommes le siège de toutes les perceptions ; ils professent également que les objets sont vus à travers l'air, [30] l'eau et les corps diaphanes parce que ceux-ci renferment des conduits, invisibles du fait de leur petitesse, mais serrés et alignés, et ils affirment que ces conduits sont d'autant plus nombreux que les corps sont plus diaphanes. Et ces gens, comme Empédocle, se sont rangés à ce type d'analyse, en l'appliquant à l'étude de certains processus, et non seulement à celle des choses qui agissent et sont affectées : ils disent aussi que le mélange s'effectue entre tous les êtres dont les conduits [35] sont proportionnés les uns aux autres.

L'atomisme des empédocléens moins abouti que celui de Leucippe et Démocrite

Mais ceux qui ont conçu les définitions les plus méthodiques, [325a] et au sujet de tout ce qui a lieu, ce sont Leucippe et Démocrite, qui ont adopté un fondement conforme à la nature elle-même. De fait, certains Anciens furent d'avis que l'être est nécessairement un et immobile, du fait que le vide n'est pas et que le mouvement ne pourrait avoir lieu sans qu'il y ait un [5] vide séparé et que les êtres ne sauraient être multiples s'il n'existait quelque chose qui les isole – et nulle différence sur ce point entre penser que le tout

n'est pas continu mais que ses parties sont en contact malgré sa division, et affirmer la pluralité, la non-unicité et le vide. Car si le tout est en totalité divisible, rien ne sera un, en sorte qu'il n'y aura pas non plus de pluralité et que la totalité ne sera que du vide. Mais s'il est divisible à tel endroit [10] et non à tel autre, cela a tout l'air d'une fiction. Car où fixer le seuil quantitatif, et pour quelle raison telle partie de la totalité aura-t-elle cette propriété d'être pleine tandis que telle autre sera divisée ? Il sera en outre nécessaire, de la même façon, que le mouvement ne soit pas. Mus par de tels raisonnements, et par la conviction qu'il faut suivre le raisonnement, ils ont passé outre et négligé la perception, au point d'affirmer que [15] le tout était un, immobile et, selon certains, infini – car c'est aux confins du vide qu'un terme le bornerait. C'est donc ainsi, et pour ces raisons, qu'ils se prononcèrent « sur la Vérité ».

Mais puisque du côté des raisonnements, les choses semblent se produire de la sorte, tandis que du côté des faits, penser ainsi ne paraît pas très éloigné de la folie (car aucun [20] fou n'est à ce point pris de démente que le feu et la glace lui paraissent être une chose unique ; il n'y a que les biens et les apparences de biens provoquées par l'habitude que certains, dans leur folie, s'imaginent ne pas être différents), Leucippe pensa disposer de raisonnements qui, mettant en œuvre des arguments en accord avec la perception, ne détruiraient ni la génération, [25] ni la corruption, ni le mouvement, ni la multiplicité des êtres. Ayant donc accordé ces points aux phénomènes et, à ceux qui tentent d'établir l'existence de l'un, que le mouvement ne saurait être sans le vide, que le vide est non-être, que rien de l'être n'est non-être, il professe que l'un au sens propre est un être totalement plein ; qu'un tel être n'est cependant pas un, mais qu'il y en a un nombre infini et qu'ils sont invisibles en raison de la petitesse de leur masse ; [30] que ces derniers sont transportés dans le vide (puisque'il y a du vide), et produisent génération en s'associant et corruption en se dissociant ; qu'ils agissent et sont affectés au hasard de leurs contacts (et c'est d'ailleurs en ce sens qu'ils ne sont pas un) ; que c'est quand tout à la fois ils entrent en composition et s'imbriquent les uns aux autres qu'il y a engendrement ; qu'à partir cependant [35] de l'un au sens véritable, la multiplicité ne naîtrait pas, ni à partir de la multiplicité au sens vrai l'un – Leucippe tient cela pour impossible. En revanche, [325b] à la façon dont Empédocle et certains autres affirment que le processus d'affection met en jeu des conduits, chez Leucippe, c'est toute altération et tout processus d'affection qui ont lieu ainsi – le vide permettant non seulement la dissociation et la corruption, mais aussi, de la même manière, l'augmentation, pour peu que s'infiltrèrent des [5] éléments étrangers.

L'atomisme maladroit des empédocléens

Mais Empédocle est presque forcé d'en arriver aux mêmes affirmations que Leucippe : il doit dire en effet que certaines choses sont solides, mais surtout indivisibles, si on ne veut pas que les conduits soient continus les uns aux autres. Cette dernière éventualité serait de fait impossible, car il n'y aurait aucun solide à côté des conduits, et tout serait vide ; il est donc nécessaire que les corps qui sont en contact soient [10] indivisibles, et vides les intervalles entre eux – ce que lui dit être des conduits. Mais on en revient dès lors au discours de Leucippe sur l'action et l'affection.

Telles sont donc à peu près les modalités dont on parle pour expliquer que certaines choses agissent et d'autres sont affectées. On peut dire des uns que leur mode d'argumentation est clair et qu'il se produit manifestement à peu près [15] en accord avec leurs hypothèses de départ ; mais c'est moins vrai pour les autres, comme Empédocle, chez qui les modalités du processus de corruption et d'altération ne sont pas claires. Pour les premiers en effet, les corps élémentaires sont indivisibles et ne diffèrent que par la figure (c'est à partir de ces corps premiers qu'il y a composition et à eux qu'aboutit ultimement la dissociation). Pour Empédocle, en revanche, [20] il est manifeste que tous les corps à l'exclusion des éléments sont sujets à la génération et la corruption ; mais les éléments eux-mêmes, comment donc leur « grandeur entassée » est-elle engendrée et corrompue ? Cela est obscur et sans réponse possible du fait qu'il dénie qu'il y a aussi un élément du feu et de tous les autres – comme [25] Platon l'écrit dans le *Timée*¹.

Critique de l'atomisme conséquent

Car les seuls points de divergence entre Platon et ce que professe Leucippe, c'est que l'un dit que les indivisibles sont des solides et l'autre des surfaces, et que les figures délimitant chaque solide indivisible sont en nombre infini pour l'un et en nombre limité pour l'autre – il reste qu'ils tombent d'accord pour affirmer des êtres indivisibles et délimités par des figures. Et [30] c'est précisément à partir de ces indivisibles qu'ont lieu les générations et les corruptions : selon Leucippe, le processus fait intervenir deux choses, le vide et le contact (c'est en effet de cette manière que chaque chose est sujette à être divisée) ; selon Platon, qui dénie l'existence du vide, il ne met en jeu que le contact.

Nous avons déjà évoqué les surfaces indivisibles dans nos

précédents développements². Pour ce qui concerne maintenant les [35] solides indivisibles, dispensons-nous ici d'étudier davantage ce qui résulte d'une telle hypothèse. Bornons-nous à dire, en manière de petite digression, qu'on sera alors [326a] contraint de dire qu'aucun indivisible n'est susceptible ni d'être affecté, puisqu'il ne pourrait être affecté qu'au travers du vide, ni de produire la moindre affection, puisqu'il ne peut être ni froid ni dur. Pourtant, assurément, s'il est une chose incongrue, c'est bien de seulement conférer le chaud à la figure circulaire : [5] il sera en effet nécessaire que le froid, son contraire, corresponde à quelque autre figure. Et il serait incongru également, si ces deux-ci, je veux dire la chaleur et le froid, sont attribuables, que la lourdeur et la légèreté, la dureté et la mollesse ne le soient pas. Toutefois, selon Démocrite, [10] chaque indivisible est « plus lourd », au sens d'une prépondérance, de sorte qu'il peut manifestement aussi être plus chaud. Or, si les indivisibles sont tels, il est impossible qu'ils ne soient pas affectés les uns par les autres – par exemple, par celui dont la chaleur est largement excédente, celui qui est à peine froid. Mais s'il y a dur et mou, « mou » est employé parce que la chose subit une affection : est mou ce qui cède à la pression.

Quoi qu'il en soit, [15] il est tout aussi incongru de supposer que rien d'autre ne leur appartient si ce n'est la figure que de supposer, si quelque chose leur appartient, une seule et unique affection, le dur par exemple dans tel cas, le chaud dans tel autre. Ces deux corps n'auraient même pas en effet quelque chose d'unique comme nature. Mais il serait tout aussi impossible d'attribuer une multiplicité d'affections à un seul indivisible : tout en étant indivisible, le corps aurait en effet ses affections dans le même lieu ; si bien que même s'il vient à être affecté – étant admis qu'il est sujet au refroidissement – [20] quelle action ou affection supplémentaire surviendra-t-elle en cet endroit ? Et il en va de même également pour les autres affections. Car aussi bien ceux qui posent des solides indivisibles que ceux qui posent des surfaces indivisibles doivent faire face, de la même manière, à ce problème ; il ne saurait de fait y avoir raréfaction ni densification dans les indivisibles puisqu'en eux il n'y a pas de vide.

En outre, il est également incongru [25] que les petits corps soient indivisibles et les grands non. Dans les faits, et la raison le conçoit sans peine, les grands se brisent plus que les petits. Car certains corps se dissocient facilement, comme les grands objets, puisqu'ils se heurtent à de nombreux autres. Mais pour quelle raison faudrait-il attribuer l'*indivisibilité* en général aux petits corps plutôt qu'aux grands ?

En outre, la nature de tous [30] ces solides est-elle unique, ou diffèrent-ils les uns des autres, au sens où certains, dans leur masse, seraient ignés, les autres terreux ? Car s'il y a une nature unique pour

tous ces corps, qu'est-ce donc qui les a séparés ? Ou encore, pour quelle raison, une fois entrés en contact, ne deviennent-ils pas un, comme lorsque de l'eau touche de l'eau ? Nulle différence en effet entre la seconde et la première. Mais si ce sont des choses différentes, quelles [35] sont-elles ? Et il est clair qu'il faut, plutôt que les figures, poser ces choses différentes comme principe et cause de [326b] ce qui se produit.

En outre, si leur nature est différente, ils pourraient bien à la fois agir et être affectés en étant en contact les uns avec les autres.

En outre, quel est le moteur ? S'il est autre, ils sont susceptibles d'être affectés. Mais si chacun est à lui-même son propre moteur, ou bien il sera divisible (en tel endroit moteur et [5] en tel autre mû), ou les contraires lui appartiendront au même endroit, et la matière sera unique non seulement en nombre, mais même selon la puissance.

Bref retour aux conduits des empédocléens

Quant à tous ceux qui disent que les affections ont lieu par le mouvement au travers des conduits : si cela a lieu même quand les conduits sont obstrués, ces derniers sont sans utilité. Car si le tout, à cet endroit, est encore affecté, alors même sans conduit, [10] et étant continu, il serait affecté de la même façon.

En outre, comment est-il possible que la vision au travers des corps se fasse comme ils le prétendent ? Il n'est en effet ni possible de traverser les corps diaphanes au niveau des contacts, ni au travers des conduits, si chacun est rempli. Quelle différence y aura-t-il en effet dans ce cas avec le fait de ne pas avoir de conduits ? Tout sera en effet semblablement rempli. [15] Supposons pourtant qu'ils soient vides et qu'il leur faille contenir des corps, la même conséquence s'ensuivra de nouveau. Et si on admet que leur taille est assez réduite pour ne contenir aucun corps, il est ridicule de penser qu'il y a un petit vide, mais pas de grand, ni d'une taille quelconque ou de penser que par « vide » on exprime quelque chose d'autre qu'*espace d'un corps*. [20] Si bien que, pour chaque corps, il doit y avoir un vide de volume égal.

Bref, supposer des conduits est superflu. Car si rien n'agit selon le contact, rien n'agira non plus en traversant les conduits ; mais si l'action a lieu par le contact, alors, même si les conduits n'existent pas, certains êtres seront affectés et d'autres agiront, lorsque ce rapport mutuel leur appartient par nature.

[25] Il ressort donc clairement de ce qu'on a dit qu'affirmer des conduits à la façon dont certains les conçoivent, cela est ou faux ou inutile. Et les corps étant partout divisibles, il est ridicule de postuler des conduits – car en ce qu'ils sont divisibles, les corps peuvent se

séparer.

Chapitre 9

Les veines qualitatives

Comment donc les êtres sont susceptibles d'engendrer, d'agir et [30] d'être affectés, expliquons-le en commençant par ce que nous disons souvent : si c'est tantôt selon la puissance et tantôt selon l'entéléchie qu'une chose est telle ou telle, elle ne peut par nature être affectée en tel endroit et non en tel autre ; au contraire, elle le sera partout pour autant qu'elle est telle ou telle, et plus ou moins en ce qu'elle est plus ou moins telle ou telle. Et c'est plutôt en ce sens qu'on pourrait parler de conduits, ou à la façon dont, [35] dans les gisements métalliques, les veines du matériau susceptible d'affection s'étendent sans solution de [327a] continuité.

Ce qui est sûr, c'est que toute chose formant un tout organique et une unité ne peut être affectée. Il en va de même de choses qui ni ne se touchent l'une l'autre, ni n'en touchent d'autres qui pourraient naturellement agir et être affectées (le feu, par exemple, ne chauffe pas seulement quand il est en contact, mais aussi à distance – le feu chauffe en effet l'air, [5] et l'air le corps, puisque l'air peut naturellement agir et être affecté).

Quant au fait de penser qu'une chose est affectée en tel endroit et non en tel autre, après avoir commencé par introduire ces distinctions, voici ce qu'il faut dire : si la grandeur n'est pas partout divisible mais qu'il existe un corps ou une surface indivisible, elle ne serait pas susceptible partout d'affection et il n'y aurait même *rien* de continu ; si à l'inverse [10] cela est faux et que tout corps est divisible¹, il n'y a aucune différence entre le fait d'avoir été divisé et d'être en contact et celui d'être divisible. Si en effet la dissociation est possible « selon les contacts », comme d'aucuns disent, alors même s'il n'y a pas encore division, il y aura division : la grandeur est en effet capable d'être divisée, nulle conséquence n'étant de fait impossible.

Mais de manière générale, [15] il est incongru de ne concevoir la

génération que sous cette forme d'une scission des corps. Cette théorie anéantit en effet l'altération, alors que nous voyons que le même corps, tout en gardant sa continuité, est parfois liquide et parfois solide, sans que ce soit en raison de la dissociation et de l'association, ni de la « tournure » et de l'« arrangement » – comme dit Démocrite –, que ces processus l'affectent. Ce n'est en effet ni après avoir subi un changement dans son ordre naturel ni dans sa position naturelle [20] que ce corps, de liquide, est devenu solide et il n'y a pas maintenant de corpuscules durs et solides aux masses indivisibles ; mais de même que le corps *tout entier* est parfois humide, il est parfois dur et solide.

En outre, l'augmentation non plus ne peut avoir lieu, ni la diminution. Chaque parcelle ne sera pas en effet devenue plus grande s'il se produit une juxtaposition, et *tout* n'aura pas été transformé, [25] que ce soit par le mélange de quelque chose ou par transformation propre.

On a donc ainsi déterminé que les choses engendrent, agissent, et sont mutuellement engendrées et affectées, comment elles le sont, et l'impossibilité des théories que certains soutiennent à ce sujet.

Chapitre 10

Le mélange. Aporie logique

[30] Reste maintenant, en poursuivant la même voie, à traiter du mélange, puisque c'était le troisième objet d'étude que nous nous étions initialement proposé. Il faut examiner ce qu'est le mélange et ce que c'est qu'être miscible, quel type d'êtres ont cette propriété et de quelle façon ; si, en outre, le processus de mélange existe, ou si cette thèse est erronée. Il est en effet impossible que deux choses différentes se soient mélangées, [35] ainsi que certains l'affirment : si de fait les deux [327b] corps mélangés existent encore sans s'être altérés, rien n'est davantage mélangé, disent-ils, maintenant qu'auparavant, mais tout demeure semblable. Si au contraire l'un des deux corps se corrompt, il n'y a pas eu mélange, mais le premier corps existe et le second n'existe pas – or le mélange a lieu entre des choses de statut semblable. Il en va pareillement [5] si, les deux corps à la fois étant allés l'un à l'autre, chacun des deux, en se mélangeant, s'est corrompu : pour « être mélangé », ne faut-il pas d'abord tout simplement « être » ? Cet argument semble donc bien définir en quoi le mélange diffère de la génération et de la corruption et le miscible de ce qui peut être engendré et corrompu. Car il est clair qu'ils doivent différer, si du moins ces choses ont une réalité ; en sorte qu'une fois [10] la lumière faite sur ces questions, les apories pourraient bien se dénouer.

Se mélangent des corps subsistant par soi

Toutefois, nous ne disons ni que le bois s'est mélangé au feu, ni, lorsqu'il brûle, qu'il se mélange, lui-même avec ses propres parties ou avec le feu ; nous disons au contraire qu'il y a génération du feu et corruption du bois. De la même façon, nous ne disons pas non plus que la nourriture se mélange au corps ni que c'est en se mélangeant au

bloc de cire que la figure [15] s'imprime sur lui. De même pour le corps et le blanc ; et, en général, les affections et les états ne peuvent se mélanger aux choses – on voit en effet qu'ils sont préservés. Par ailleurs, le blanc lui non plus ni la science ne peuvent se mélanger, ni rien de ce qui n'existe pas de manière séparée. C'est précisément sur ce point que se fourvoient ceux qui disent [20] que toutes choses, à un moment donné, à la fois existent et sont mélangées au même endroit : tout n'est pas en effet susceptible d'être mélangé à tout¹, mais il faut que chaque élément du mélange existe séparé ; or nulle affection n'est séparée.

Esquisse d'une solution : l'acte et la puissance

Mais puisque parmi les êtres, certains sont en puissance et d'autres en acte, il est possible que d'une certaine manière, les corps qui ont été soumis au mélange soient et ne soient pas – le résultat du mélange étant en acte [25] autre qu'eux, mais étant encore, en puissance, l'un et l'autre, c'est-à-dire ce qu'ils étaient précisément avant d'être mélangés – et ce sans qu'ils aient été détruits. Ce qui était l'aporie soulevée par le premier argument. Par ailleurs, les mélanges proviennent manifestement d'éléments antérieurement séparés et pouvant se séparer de nouveau. Les éléments du mélange ne demeurent donc pas, comme le corps [30] ou le blanc, en acte, mais ne se corrompent pas non plus, ni chacun des deux ni tous les deux – leur puissance est en effet préservée. Assez par conséquent sur ces difficultés.

Exclusion de deux modèles du mélange par juxtaposition

Il faut maintenant analyser l'aporie qui les prolonge : le mélange est-il relatif à la perception ? Quand, en d'autres termes, les éléments à mélanger sont divisés en parties suffisamment petites et posés côte à côte, [35] de telle façon qu'aucune partie ne soit clairement perceptible, y a-t-il alors [328a] vraiment « mélange » ou non ? Et en ce cas, le phénomène se produirait de façon que n'importe quelle parcelle, aussi petite soit-elle, d'un des corps mélangés soit contre une partie de l'autre ? Dans le premier cas, donc, il en va comme quand on dit que de l'orge est « mélangée » à du blé, c'est-à-dire quand tout grain d'orge est contre un grain de blé, et réciproquement. Mais puisque tout corps est divisible, et s'il est vrai que le corps mélangé à

un autre corps est un homéomère, [5] il faut que *n'importe quelle* partie de l'un soit située contre une partie de l'autre, et réciproquement.

Or, puisqu'il est impossible d'atteindre des *minima* par division, et qu'on ne doit pas confondre juxtaposition et mélange – il y a là en effet deux processus différents –, (1) il ne faut évidemment pas affirmer un mélange par conservation de petites parties. Cet état sera en effet une composition et non une mixtion ou un mélange, et la partie n'aura pas la même définition que le tout. [10] Or nous affirmons que, si mélange il y a, le résultat du mélange est un homéomère ; de même qu'une partie d'eau est eau, ainsi pour ce qui a été mélangé. Cependant, si le mélange est une composition de petits éléments, aucune de ces choses ne se produira, et il n'y aura « mélange » que pour la perception ; en sorte que le même état perçu comme un mélange pour une personne ayant la vue [15] basse ne le sera pas pour Lyncée². (2) Il ne faut pas non plus affirmer le mélange selon une division telle que *n'importe quelle* partie d'un des deux corps soit contre une partie de l'autre, et réciproquement : une telle division est en effet impossible.

Affinement des réquisits logiques

Ainsi donc, ou le mélange n'existe pas, ou il faut expliquer de nouveau comment il peut avoir lieu. Il se trouve que parmi les êtres, certains sont, comme nous le disons, susceptibles d'agir et d'autres d'être affectés par eux. Aussi certains sont-ils dans un rapport de réciprocité, [20] tous ceux dont la matière est la même, et qui sont par conséquent susceptibles d'agir les uns sur les autres et d'être affectés les uns par les autres. Mais d'autres agissent sans être affectés, tous ceux dont la matière n'est pas la même. Et entre ces derniers, il n'y a pas de mélange. C'est la raison pour laquelle ce n'est pas en se *mélangeant* aux corps que la médecine, ou la santé aussi bien, produisent la santé.

Affinement des réquisits physiques

Quant à tous les corps susceptibles d'agir et d'être affectés qui se divisent facilement, il ne suffit pas de composer de nombreuses parties de l'un avec un petit nombre de parties de l'autre, ni de [25] grandes parties de l'un avec de petites parties de l'autre pour produire un mélange ; c'est l'augmentation du corps dominant qu'on produira ainsi,

car le second corps se transforme dans le dominant (c'est la raison pour laquelle une goutte de vin ne se mélange pas à dix mille congés³ d'eau, puisque sa forme se dissout et qu'elle est transformée dans la totalité de l'eau). Mais quand [30] la puissance des deux corps s'égalise plus ou moins, alors chacun se transforme vers ce qui domine, en sortant de sa propre nature, sans toutefois devenir l'autre : il devient intermédiaire et commun.

Il est donc évident que sont miscibles tous les corps actifs possédant une contrariété (car assurément ce sont eux qui sont susceptibles d'être affectés les uns par les autres) ; en outre, de petites parties juxtaposées à de petites parties se mélangent davantage, car elles commutent entre elles plus facilement et plus rapidement, [35] tandis qu'une grande masse, même sous l'action d'une grande masse, met du temps pour cela. C'est pourquoi, [328b] des corps divisibles et susceptibles d'être affectés, ce sont les corps qui se laissent aisément délimiter qu'on peut considérer comme miscibles – ils se divisent en effet aisément en petits corps, ce qui est la définition du fait d'être bien délimitable. Les liquides sont ainsi au plus haut point miscibles : car le liquide, de tous les corps divisibles, est au plus haut point délimitable, à condition de ne pas être visqueux [5] (car les corps visqueux ne font que grossir et agrandir le volume).

Mais quand seul l'un des deux corps est susceptible d'être affecté, ou qu'il l'est extrêmement tandis que l'autre l'est très faiblement, le mélange résultant des deux corps ne sera en rien plus abondant, ou ne le sera que peu, comme dans le cas de l'étain et du cuivre. Certains êtres hésitent en effet et sont indécis dans leur rapport mutuel – [10] ils apparaissent alors même comme assez faiblement miscibles et comme si l'un était réceptacle et l'autre forme. C'est précisément ce qui a lieu dans le cas considéré : l'étain, comme s'il était une affection sans matière du cuivre, disparaît presque, ayant été mélangé dans son intégralité, et ne laisse qu'une couleur – et la même chose se produit également dans d'autres situations.

Conclusion : les corps miscibles

On a donc rendu évident, par [15] ce qui a été dit, que le mélange existe bel et bien, quel il est, quelle est sa raison d'être et quels sont, parmi les êtres, ceux qui sont miscibles, puisqu'il y en a certains qui sont tels qu'ils sont susceptibles d'être affectés les uns par les autres, faciles à délimiter et aisément divisibles – sans qu'il soit nécessaire ni que leur mélange entraîne leur corruption, ni qu'ils demeurent absolument les mêmes, ni que leur mélange soit une composition, ni qu'il soit relatif à la perception. [20] Est miscible, bien plutôt, tout ce

qui, étant aisément délimitable, est susceptible d'être affecté et d'agir – et c'est à un corps de même type que ce corps est miscible (le miscible se détermine en effet relativement à un être de même dénomination) ; est mélange l'unification de deux corps miscibles qui ont été altérés.

LIVRE II

Chapitre 1

Les éléments et la matière

Du mélange, du contact, de l'action et de l'affection, on a dit comment ils appartiennent aux êtres soumis au changement naturel ; en outre, concernant la génération et la corruption absolues, on a dit comment elles se déroulaient, à quelles réalités elles appartenaient et pour quelle raison elles avaient lieu ; et on a dit semblablement, au sujet de [30] l'altération, en quoi consistait ce processus et sa différence par rapport aux autres. Reste donc à étudier ce qu'on appelle « éléments » des corps. Car la génération et la corruption, pour toutes les substances naturellement composées, ne se produisent pas sans les corps perceptibles.

La matière donc qui constitue le substrat de ces derniers, certains affirment qu'elle est une, posant par exemple l'air, [35] le feu ou quelque chose d'intermédiaire entre ces derniers, qui soit un corps et ait une existence [329a] séparée ; les autres posent que cette matière est en nombre supérieur à l'unité – le feu et la terre pour certains, ces derniers et l'air pour d'autres, ces trois-là et un quatrième, l'eau, pour d'autres encore, comme Empédocle. Selon eux, c'est au gré des associations et des dissociations, ou des altérations, que la génération et la corruption se produisent [5] dans les choses.

Critique du *Timée*

Posons comme accordé qu'il est correct de dire que les corps premiers sont les « principes » et les « éléments », puisque c'est lorsqu'ils changent selon l'association, la dissociation ou tout autre changement que se produisent génération et corruption. À ceci près que : – (1) ceux qui conçoivent une matière unique à côté des corps qu'on a mentionnés, et qui la font [10] corporelle et séparée, sont

dans l'erreur : il est de fait impossible que ce corps soit une chose perceptible, s'il est dépourvu d'une contrariété (même cet « indéterminé » que certains adoptent comme principe devra nécessairement être ou léger ou lourd ou froid ou chaud) ; – (2) le traitement qui est fait de cette question dans le *Timée* ne comporte aucune des distinctions nécessaires. Platon, de fait, n'a pas dit clairement si le [15] réceptacle universel existait séparé des éléments ; et il n'en fait pas usage, après avoir dit qu'il était une sorte de substrat des « éléments » à titre antérieur, comme l'or est substrat des objets d'or (et assurément, il n'est pas même vraiment correct de s'exprimer de la sorte, car il n'en va ainsi que pour les choses soumises à l'altération ; en revanche, pour celles soumises à la génération et à la corruption, il est impossible [20] de les désigner du nom de ce à partir de quoi elles sont engendrées – alors que lui prétend que « la chose de loin la plus véridique », c'est de dire que chacun de ces objets « est or ») ; mais parce que selon lui, les éléments sont des solide¹, il poursuit l'analyse jusqu'à des surfaces. Il est cependant impossible que les surfaces constituent la matrice et la matière première.

Les trois plans de la causalité matérielle

Pour notre part, nous affirmons qu'il y a une sorte de matière [25] des corps perceptibles, mais que celle-ci, sans être séparée, existe toujours avec une contrariété ; c'est d'elle que sont engendrés ce qu'on appelle « éléments ». Même si l'on a effectué à leur propos des distinctions plus précises dans d'autres études², il faut, puisque c'est précisément cette voie qu'emprunte la génération des corps premiers à partir de la matière, traiter aussi de ces derniers en songeant bien que ce qui est principe et premier, [30] c'est la matière non séparée et substrat des contraires (car le chaud n'est pas matière du froid ni celui-ci du chaud, mais c'est le substrat des deux qui est matière). En sorte que c'est en premier lieu *le corps perceptible en puissance* qui est principe, en deuxième lieu *les contrariétés*, comme par exemple la chaleur et le froid, en troisième lieu, [35] enfin, *le feu, l'eau et les corps semblables*. Car ces derniers [329b] se transforment les uns dans les autres, à la différence de ce que prétendent Empédocle et d'autres personnes (sinon, il n'y aurait pas d'altération), tandis que les contrariétés, elles, ne se transforment pas. Mais même ainsi, il n'en faut pas moins énoncer quels et combien sont les principes du corps. Car tout le monde se contente de les [5] supposer et de s'en servir, sans dire pour quelle raison ce sont ceux-ci ni pour quelle raison ils sont en tel nombre.

Chapitre 2

Déduction des deux couples de qualités tactiles fondamentales

Puis donc que nous recherchons les principes du corps perceptible, c'est-à-dire tangible et que le tangible est ce dont la perception est le toucher, il est évident que toutes les contrariétés ne produisent pas des formes et des principes du corps, [10] mais uniquement celles qui relèvent du toucher. Les corps diffèrent en effet selon une contrariété, et selon une contrariété tangible. C'est la raison pour laquelle ni la blancheur et la noirceur, ni la douceur et l'amertume, ni semblablement rien des autres contrariétés perceptibles ne produit un élément. Certes, la vue est antérieure au toucher, de sorte que son substrat aussi est antérieur ; [15] mais la vue n'est pas une affection du corps tangible en tant que tangible, mais selon quelque chose de différent, même si d'aventure cela se trouve être antérieur par nature. C'est donc ces corps tangibles en tant que tels qu'il faut distinguer quelles sont les différences et les contrariétés premières.

Or les contrariétés selon le toucher sont les suivantes : chaud froid, sec humide, lourd léger, dur mou, [20] visqueux friable, rugueux lisse, épais fin. Parmi ces dernières, le lourd et le léger ne sont susceptibles ni d'agir ni d'être affectés (on n'emploie pas ces termes pour signifier une action sur quelque chose d'autre ou une affection par quelque chose d'autre), mais il faut que les éléments soient susceptibles d'agir et d'être affectés mutuellement, car ils se mélangent et se transforment les uns dans les autres. – En revanche, le chaud et le froid, [25] le sec et l'humide, sont les premiers employés pour signifier une action, les seconds une affection : le chaud est ce qui unit les corps homogènes (le fait de dissocier que certains attribuent au feu revient à unir les choses de même famille, car il a pour effet d'éliminer les corps étrangers) ; le froid, lui, est ce qui rassemble et unit les choses [30] de même genre et celles qui ne sont pas de même famille

indifféremment ; l'humide est ce qui, tout en étant sans principe de délimitation propre, est d'une délimitation aisée ; le sec est ce qui, tout en se laissant facilement délimiter selon un principe de délimitation propre, est difficile à délimiter.

Or le fin et l'épais, le visqueux et le friable, le dur et le mou et les autres différences relèvent de ces derniers. Dès lors en effet que la fluidité caractérise l'humide, [35] du fait que, tout en étant sans limite, il est facile à délimiter et épouse les formes [330a] de ce qui est en contact avec lui, et que le fin est fluide (car ses parties sont fines et ce qui a des parties subtiles est fluide – le contact a en effet lieu de totalité à totalité, et jamais autant que si le corps est fin), il est manifeste que le fin ressortira de l'humide et l'épais du sec. – De même, le visqueux [5] ressortira de l'humide (car le visqueux est un humide affecté d'une certaine manière, comme l'huile), et le friable du sec : le friable est en effet ce qui est complètement sec, au point même d'avoir été rigidifié par manque d'humidité. – En outre, le mou ressortira de l'humide (car le mou est ce qui cède en se rétractant sans changer de place, ce qui est une conséquence de l'humide – c'est pourquoi [10] ce n'est pas l'humide qui est mou, mais le mou qui ressortit de l'humide) et le dur du sec ; dur est en effet ce qui a été rigidifié, et ce qui a été rigidifié est sec.

Mais « sec » et « humide » se disent de plusieurs façons. Car au sec s'opposent à la fois l'humide et l'humecté, et à l'humide, à rebours, à la fois le sec et le rigidifié. Tous ces états [15] ressortissent cependant du sec et de l'humide envisagés en premier lieu. Car puisque le sec s'oppose à l'humecté, que l'humecté est ce qui contient une humidité étrangère en surface, tandis que l'imbibé est ce qui la contient en profondeur, et que le sec est ce qui en est privé, il est manifeste que l'humecté ressortira de l'humide et le sec qui lui est opposé [20] du sec au sens premier. Il en va de même pour l'humide et le rigidifié : l'humide est en effet ce qui contient une humidité propre en profondeur (tandis que l'imbibé est ce qui contient une humidité étrangère en profondeur), tandis que le rigidifié est ce qui en est privé, de sorte que dans ce cas également, l'un des états ressortit du sec et l'autre de l'humide.

Il est clair, dès lors, que toutes les autres différences [25] se réduisent à ces quatre premières, mais que celles-là ne se réduisent plus à un nombre inférieur : le chaud n'a ni la nature de l'humide ni celle du sec, l'humide n'a ni la nature du chaud ni celle du froid, le froid et le sec ne se rangent ni l'un sous l'autre ni sous le chaud ni sous l'humide. Elles sont donc nécessairement quatre.

Chapitre 3

Qualités et « éléments »

[30] Puis donc que les éléments sont au nombre de quatre, que de quatre termes on peut former six paires, mais qu'il est impossible par nature d'accoupler les contraires (car il est impossible que la même chose soit à la fois chaude et froide ou sèche et humide), il est manifeste que les paires des éléments seront au nombre de quatre, chaud et sec, humide et chaud, [330b] ainsi que froid et sec et froid et humide. Cela correspond logiquement aux corps qui n'ont que l'apparence de corps simples : le feu est chaud et sec, l'air chaud et humide (l'air est en effet comme une vapeur), [5] l'eau est froide et humide et la terre froide et sèche, en sorte qu'il est bien conforme à la raison d'attribuer ces différences aux corps premiers, et que leur nombre est en accord avec la raison. Car tous ceux qui font des corps simples les éléments, les uns pensent qu'il y en a un, d'autres deux, d'autres trois, d'autres encore quatre. [10] Tous ceux qui professent qu'il y en a un seul, puis qui engendrent tout le reste par condensation et raréfaction, se voient en fait construire deux principes, le rare et le dense, ou bien le chaud et le froid – car ceux-ci jouent le rôle de principes ouvriers, tandis que le principe unique est posé comme un substrat à titre de matière. Mais ceux qui les font directement deux, comme Parménide avec le feu et la terre, voient dans les intermédiaires [15] des mélanges des premiers (par exemple l'air et l'eau) ; et il en va de même pour ceux qui disent qu'il y en a trois (comme Platon dans ses divisions : il fait en effet du terme médian un mélange) ; et les tenants de deux ou de trois éléments disent pratiquement la même chose, si ce n'est que les uns coupent en deux le terme médian, tandis que les autres font de lui un seul terme. Quelques-uns affirment d'emblée qu'il y en a quatre, [20] comme Empédocle : mais lui aussi finit par les réduire à deux, car il oppose au feu tous les autres.

Les « éléments » : formules et réalisations

Le feu cependant, l'air et chacun des corps mentionnés ne sont pas simples, mais mélangés. Les corps simples leur ressemblent, mais ils ne leur sont pas identiques : par exemple, celui qui est semblable au feu a la forme du feu, mais il n'est pas le feu, celui qui est semblable à l'air a la forme de l'air, [25] et il en va de même pour les autres. Le feu est un excès de chaleur, comme la glace un excès de froid. Car la congélation et l'ébullition sont des sortes d'excès, l'un de froid et l'autre de chaleur. Si donc la glace est la congélation de ce qui est humide-froid, le feu sera l'ébullition de ce qui est sec-chaud (raison pour laquelle, justement, [30] rien n'est engendré ni de la glace ni du feu). Or, puisque les corps simples sont quatre, chaque élément d'une de leurs deux paires appartient à l'un des deux termes premiers (le feu et l'air relèvent de ce qui est transporté vers la limite, la terre et l'eau de ce qui est transporté vers le milieu). La terre et le feu sont les éléments extrêmes et les plus purs, tandis que l'eau et l'air sont intermédiaires et davantage mêlés.

Qualité privilégiée de chaque « élément »

[331a] Et chacun des deux est le contraire de chacun des deux autres – l'eau est le contraire du feu et la terre de l'air, car ils sont composés des affections contraires (bien qu'en tant qu'on considère seulement qu'ils sont quatre, chacun corresponde à une seule et unique affection, la terre au sec plutôt qu'au froid, l'eau [5] au froid plutôt qu'à l'humide, l'air à l'humide plutôt qu'au chaud, et le feu au chaud plutôt qu'au sec).

Chapitre 4

Les lois de permutation des qualités constitutives

Puisqu'on a distingué plus haut que la génération des corps simples était réciproque et que ce processus de génération est en même temps manifeste selon la perception (sinon, il n'y aurait pas d'altération, car [10] l'altération se produit selon les affections des corps tangibles), il faut maintenant dire quelle est la modalité de cette transformation des corps les uns vers les autres et si tout corps peut être engendré à partir de tout corps, ou si cela est possible pour les uns mais non pour les autres.

Que tous les corps simples, par nature, se transforment les uns dans les autres, c'est évident. Car la génération a lieu vers les contraires et à partir des contraires, et tous [15] les éléments partagent une contrariété réciproque, du fait que leurs différences sont des contraires. Pour certains en effet, les deux différences sont contraires, comme dans le cas du feu et de l'eau (l'un est sec et chaud, l'autre est humide et froide), tandis que pour d'autres la contrariété tient à une seule différence, l'air et l'eau par exemple (l'air est humide et chaud, l'eau est humide et froide) ; [20] en sorte qu'il est clair qu'au niveau général tout corps est par nature engendré à partir de tout corps – ce dont déjà au cas par cas il n'est pas difficile de se rendre à peu près compte – : car toutes choses naîtront de toutes choses, et le processus ne différera que par sa relative rapidité ou lenteur et sa relative facilité ou sa difficulté. Tous ceux, en effet, qui partagent une marque commune, leur transition est rapide, [25] alors que pour tous ceux qui n'en ont pas, elle est lente, du fait que le changement d'une seule marque est plus facile que celui de plusieurs – par exemple, l'air sera engendré à partir du feu par le changement d'une seule des deux marques (l'un était chaud et sec et l'autre chaud et humide, en sorte que si le sec est dominé par l'humide, il y aura de l'air) ; de la même manière, de l'air l'eau sera engendrée, si [30] le chaud est dominé par

le froid (car l'air est chaud et froid, l'eau froide et humide, en sorte que l'eau naîtra du changement du chaud). Il en va de même à la fois quand la terre est engendrée à partir de l'eau et quand le feu est engendré à partir de la terre. Ils ont en effet, pris deux à deux, une marque commune. L'eau est en effet humide et froide et la [35] terre froide et sèche, en sorte que l'humide dominé, il y aura de la terre ; de la même manière, puisque le feu est sec et chaud et la [331b] terre froide et sèche, si le froid se corrompt, du feu sera engendré à partir de la terre. Il est donc manifeste que la génération des corps simples aura lieu en cercle et que ce type de changement sera le plus facile, du fait qu'une marque commune appartient aux corps consécutifs.

Il est toutefois possible qu'à partir du feu, de l'eau soit engendrée, [5] à partir de l'air, de la terre et de nouveau, à partir de l'eau et de la terre, de l'air et du feu, mais cela est plus difficile du fait qu'il y a alors changement de plusieurs marques. Il est en effet nécessaire, pour que le feu soit engendré à partir de l'eau, qu'à la fois le froid et l'humide soient corrompus ; de même, pour que l'air soit engendré à partir de la terre, à la fois le froid et le sec ; il en va de même [10] pour l'eau et la terre à partir du feu et de l'air – les deux marques à la fois doivent changer. Cette dernière génération prendra donc plus de temps ; mais si de l'un ou de l'autre une seule marque se corrompt, le changement sera sans doute plus facile, mais n'ira pas de l'un à l'autre : au contraire, du feu et de l'eau il n'y aura que de la terre et de l'air, de l'air et de la terre que du feu et de l'eau. Quand en effet [15] le froid de l'eau se corrompt et le sec du feu, on aura de l'air (subsistent en effet le chaud de l'un et l'humide de l'autre) mais quand le chaud du feu se corrompt et l'humide de l'eau, on aura de la terre, du fait que subsistent le sec de l'un et le froid de l'autre ; et il en va de même si, à partir de l'air et de la terre, sont engendrés le feu et l'eau : quand en effet [20] le chaud de l'air se corrompt et le sec de la terre, on aura de l'eau (subsistent en effet le froid de l'un et l'humide de l'autre) ; mais quand l'humide de l'air se corrompt et le froid de la terre, on aura du feu, puisque de l'un subsiste le chaud et de l'autre le sec, lesquelles qualités, nous l'avons dit, appartiennent au feu. D'ailleurs, la génération du feu n'est pas moins conforme à la perception : [25] ce qui est feu au plus haut point, c'est la flamme, et la flamme est une fumée qui brûle, or la fumée est faite d'air et de terre.

Mais quand il s'agit de corps consécutifs, ce n'est pas la corruption en chacun d'eux d'un des deux éléments¹ qui peut produire la transition vers quelque corps que ce soit – puisqu'il ne subsiste, dans les deux ensemble, que la même marque ou deux marques contraires, mais que d'aucune de ces deux [30] configurations, il n'est possible que naisse un corps : si, par exemple, du feu se corrompt le sec et de l'air l'humide (car il ne subsiste alors dans les deux que le chaud) ; si

au contraire le chaud s'en va des deux, subsistent les contraires, le sec et l'humide. Et il en va de même pour les autres corps, car en tous les corps consécutifs résident une marque identique et une contraire – [35] si bien qu'il est en même temps évident que la transition d'un corps unique en un corps unique se produit par la corruption d'une seule marque, tandis que la transformation de deux corps en un seul se produit par la corruption de plus d'une marque. [332a] Que tout est engendré à partir de tout, et de quelle façon s'opère la transformation mutuelle, voilà ce qu'on a établi.

Chapitre 5

Nécessité d'un principe de distinction élémentaire

Examinons malgré tout encore une fois ces questions de la façon que voici. Si, comme certains en sont [5] d'avis, la matière des corps naturels est l'eau, l'air, etc., alors il est nécessaire que le nombre de ces corps soit ou un, ou deux, ou davantage. Assurément, que tout soit un, c'est impossible (cela voudrait dire que tout est air, eau, feu ou terre), si du moins le changement a lieu vers les contraires. Supposons en effet que tout soit air : si ce dernier subsiste, on aura une altération, alors qu'il s'agit comme nous l'avons dit d'une génération (et concomitamment, les apparences ne sont même pas telles que [10] l'eau existe concomitamment à l'air, ou quoi que ce soit d'autre). Il y aura donc une contrariété, une différence, dont ce corps s'appropriera l'un des deux termes, par exemple le feu la chaleur. Pourtant, assurément, le feu ne sera pas de l'air chaud, à la fois parce que ce serait là une altération et que ce n'est manifestement pas le cas. Car, pour peu qu'en sens inverse l'air doive être engendré à partir du feu, ce sera par transformation du chaud en son contraire. [15] Ce dernier appartiendra donc à l'air, et l'air sera ainsi quelque chose de froid ; il est par conséquent impossible que le feu soit de l'air chaud – ou alors, la même chose sera en même temps froide et chaude. Ces deux corps seront donc l'un et l'autre quelque chose d'autre, la même chose, c'est-à-dire une sorte de matière commune différente d'eux.

Le même discours s'applique à tous les corps : aucun d'eux n'est un élément unique dont [20] toutes choses dériveraient. Mais il n'y a pas non plus d'autre corps à côté d'eux, comme une sorte de milieu entre l'air et l'eau ou l'air et le feu, plus épais que l'air ou le feu, mais plus fin que les autres¹. L'air et le feu seraient en effet ce corps avec une contrariété. Mais la privation, c'est l'un des contraires, en sorte qu'il est impossible que ce corps-là soit jamais isolé –, [25] à la différence de ce que certains affirment de leur « indéterminé » ou de leur

« contenant ». Il est donc chacun des éléments indifféremment, ou aucun d'entre eux. Si dès lors il n'y a rien, du moins de perceptible, antérieur à ces corps, il est fort possible qu'il soit eux tous. Il est alors nécessaire ou bien qu'ils subsistent toujours sans se transformer, ou qu'ils se transforment les uns dans les autres ; et dans ce cas, soit eux tous, soit les uns mais non les autres, comme Platon l'a écrit dans le *Timée*. [30] Qu'il est nécessaire qu'ils se transforment les uns dans les autres, on l'a établi auparavant ; et on a dit auparavant que le passage de l'un à l'autre ne se fait pas avec la même rapidité, du fait que les corps qui ont une marque en commun sont plus rapidement engendrés les uns à partir des autres, les autres plus lentement. Si donc la contrariété selon laquelle ils se transforment est une et une seule, [35] il y a nécessairement deux corps, la matière étant intermédiaire du fait qu'elle est imperceptible et [332b] inséparable. Mais puisqu'on constate l'existence de plusieurs corps, il se pourrait bien qu'on ne puisse avoir moins de deux contrariétés. Or, s'il y en a deux, il est impossible que les corps soient au nombre de trois, il faut qu'ils soient quatre, comme cela est manifeste : tel est en effet le nombre des paires, puisqu'il y en a six mais que deux dans la réalité ne se produiront pas du fait qu'elles seraient composées de deux qualités contraires.

Démonstration qu'aucun élément ne peut être « principe » des autres

[5] De ces questions, on a traité antérieurement². Qu'il soit maintenant impossible, quand les corps se transforment les uns dans les autres, qu'ils possèdent un « principe », que ce soit à l'extrémité ou au milieu, c'est clair d'après les considérations suivantes : le principe ne sera pas aux extrémités, parce que sinon tout sera feu ou terre, ce qui revient à dire que toutes choses procèdent du feu ou de la terre. [10] Il n'est pas non plus possible que le principe soit intermédiaire (comme certains³ ont l'opinion que l'air se transforme à la fois en feu et en eau, l'eau à la fois en air et en terre, mais que les derniers, eux, ne se transforment plus les uns dans les autres), c'est que le processus doit s'arrêter et ne saurait courir à l'infini, ni d'un côté ni de l'autre. Car sinon, on devra assigner un nombre infini de contrariétés à un seul élément.

Soit⁴ [15] T la terre, E l'eau, A l'air et F le feu. Si A se transforme en F et en E, il y aura une contrariété qui appartiendra à AF. Soient les termes de cette contrariété le couple *blancheur/noirceur*. S'il est vrai que de l'autre côté, A se transforme en E, il y en aura une autre, E et F

n'étant pas identiques. Soit cette contrariété le couple *sécheresse/humidité*, S étant la *sécheresse* et H l'*humidité*. [20] Si donc le *blanc* subsiste, l'eau sera *humide* et *blanche* ; sinon, l'eau sera *noire* – la transformation ayant lieu vers les contraires, il faut donc que l'eau soit *noire* ou *blanche* – soit donc le premier cas. Semblablement, alors, S (la *sécheresse*) appartiendra aussi à F. Il y aura par conséquent également une transformation de F (le feu) [25] en eau : ils sont en effet contraires, le feu étant tout d'abord *noir*, puis *sec*, et l'eau *humide*, puis *blanche*. Il est donc évident que pour tous, la transformation sera mutuelle et qu'en fonction au moins de ce qu'on a dit, à T (la terre) appartiendront les deux marques restantes (le *noir* et l'*humide*) [30] que l'on n'avait pas encore couplées.

Que maintenant il ne soit pas possible d'aller à l'infini, ce que nous nous proposons de démontrer en entamant cette discussion, découle clairement des considérations suivantes. Si, encore une fois, le feu, soit F, se transforme en autre chose sans revenir au point de départ, soit en X, une certaine contrariété, différente de celles déjà mentionnées, appartiendra au feu et à X. [35] On suppose en effet que X n'est identique à aucun des TEAF. Soit donc K pour F et Y pour X. [333a] Mais justement, K appartiendra précisément à chacun des TEAF, puisqu'ils se transforment les uns dans les autres. Faisons cependant comme si cela n'était pas encore démontré ; il est cependant clair que si X, à son tour, se transforme en autre chose, il y aura une autre contrariété [5] appartenant à X (et au feu F). De façon similaire, il y aura sans cesse, avec l'élément ajouté, quelque contrariété appartenant à ceux qui existent déjà, en sorte que si les éléments ajoutés sont infinis, il y aura un nombre infini de contrariétés qui appartiendront à un unique élément. Si c'est le cas, il ne sera pas possible que rien soit défini ou engendré. Il faudra en effet, pour qu'un élément provienne d'un autre, parcourir tellement de contrariétés, [10] et même toujours plus, que la transformation n'atteindra jamais certains éléments (comme lorsque les intermédiaires sont en nombre infini – ce qui est précisément bien le cas, puisque les éléments sont ici en nombre infini). De plus, même l'air ne se transformera pas en feu, si les contrariétés sont en nombre infini. Et tout devient un. Il est en effet nécessaire que toutes les contrariétés des éléments qui sont au-dessus de F appartiennent aux éléments en dessous de F, et que celles qui sont en dessous de F appartiennent [15] aux éléments au-dessus, en sorte que toutes choses seront une.

Chapitre 6

Contre la séparation élémentaire des empédocléens

Mais on pourrait peut-être s'étonner des gens qui disent, à la façon d'Empédocle, que les éléments des corps sont multiples sans se transformer les uns dans les autres : comment leur est-il alors possible de dire que les éléments sont comparables – Empédocle dit pourtant bien que « ceux-ci, de fait, [20] tous, sont égaux¹ » ? Car si c'est selon la quantité, il est nécessaire qu'il existe une même chose appartenant à tous les éléments comparables, par laquelle ils sont mesurés. Si par exemple d'une cotyle² d'eau proviennent dix cotyles d'air, c'est donc que ces deux éléments à la fois étaient une certaine chose identique, puisqu'ils sont mesurés par le même terme. Mais si ce n'est pas selon cette acception de la quantité – une quantité provenant d'une quantité – qu'ils sont comparables, mais pour autant qu'ils ont de puissance ([25] une cotyle d'eau et dix cotyles d'air ayant par exemple la puissance de refroidir une quantité égale), en ce sens, c'est selon la quantité qu'ils sont comparables, mais non pas en tant que quantité, mais en tant qu'ils sont dotés d'une certaine puissance. Les puissances pourraient toutefois également être comparées non point selon la quantité, mais selon l'analogie, si par exemple comme ceci est blanc, cela est chaud ; or le « comme ceci... » signifie le [30] semblable et dans la quantité signifierait l'égal. Il paraît assurément incongru que ces corps, alors qu'ils ne sont pas sujets au changement, soient comparables non pas par analogie, mais selon leur puissance, telle ou telle quantité déterminée de feu ayant une chaleur égale ou équivalente à telle quantité, qui lui est multiple, d'air. Car la même chose en plus grande quantité aura un tel rapport du fait qu'elle est homogène.

[35] Cela étant dit, l'augmentation elle-même ne saurait avoir lieu, pour Empédocle, [333b] autrement que selon l'addition. Car c'est au moyen du feu qu'il augmente le feu : « La terre augmente sa propre

race et l'éther l'éther » – mais ces processus sont des additions, or l'augmentation des êtres ne paraît guère se produire de la sorte.

Mais il lui est encore bien plus difficile de rendre compte de la génération naturelle. [5] Car tous les êtres engendrés naturellement viennent à l'être soit *toujours*, soit *le plus souvent*, et les choses qui ne viennent pas à l'être *toujours* ou *le plus souvent* procèdent du hasard et de la chance. Quelle est donc la raison pour laquelle un homme provient d'un homme soit *toujours* soit *le plus souvent*, et du blé le blé mais non pas un olivier ? Ou qu'un os soit engendré si tels composants déterminés se trouvent réunis ? Car [10] à en juger d'après ses propres dires, ce n'est pas quand des choses s'associent selon la chance qu'il y a génération, mais quand elles le font selon une proportion déterminée. Quelle en est donc la raison ? Sûrement pas le feu ou la terre ; mais l'amour non plus, ni la discorde, car celui-là explique seulement l'association, celle-ci la dissociation. La cause, c'est l'essence de chaque être, et non pas seulement « mélange et séparation de ce qui fut [15] mélangé³ », comme il prétend. C'est Chance, « le nom à iceux conféré », non pas Proportion, puisqu'un mélange peut bien avoir lieu selon la chance. Mais la raison des êtres naturels, c'est le fait qu'ils sont tels ou tels, cette nature de chacun, de laquelle il ne dit rien, au point finalement de ne rien dire « Sur la Nature⁴ » ; mais c'est pourtant cela, le principe de perfection et de bien. Mais lui se borne [20] à l'éloge du mélange. D'ailleurs, pour ce qui est du moins des éléments, ce n'est pas la discorde mais l'amour qui dissocie ces êtres pourtant par nature antérieurs au dieu, et qui sont eux-mêmes des dieux.

En outre, sa théorie du mouvement est simpliste. Il ne suffit pas de dire que l'amour et la discorde sont causes de mouvement si l'essence de l'amour n'est pas l'essence de tel type de mouvement et l'essence de la discorde l'essence de tel autre type de mouvement. Il fallait donc [25] soit définir, soit faire des hypothèses, soit démontrer – de façon exacte ou lâche, ou de quelque autre manière que ce soit. De plus, puisqu'il est manifeste que les corps sont mus *par contrainte* et *contre nature* aussi bien que *selon la nature* (par exemple, le feu est mû vers le haut non *par contrainte*, vers le bas *par contrainte*), que *selon la nature* est contraire à *par contrainte* et que le mouvement *par contrainte* a effectivement lieu, le mouvement *selon la nature*, dès lors, [30] a lieu lui aussi. Est-ce l'amour qui meut de ce mouvement ? Ou non, le mouvement naturel mouvant au contraire la terre vers le bas et s'apparentant à une dissociation ? C'est ainsi la discorde qui est davantage cause du mouvement *selon la nature* que l'amour ; en sorte qu'au bout du compte, l'amour pourrait bien être davantage *contre nature*. Bref, si ni l'amour ni la discorde ne sont principes de mouvement pour les corps, ces derniers n'ont en eux-mêmes ni

mouvement [35] ni repos ; or cela est incongru.

De plus, il est aussi évident que [334a] ces corps se meuvent : la discorde a en effet opéré la dissociation ; cependant, l'éther fut apporté en haut non sous l'effet de la discorde mais tantôt, selon ses dires, et comme par chance, « il se trouvait à tel moment courir ainsi, mais souvent autrement⁵ », tantôt, à ce qu'il dit, le feu se transportait par nature vers le haut et l'éther, à ce [5] qu'il dit, « s'enfonçait au sein de la terre avec ses longues racines⁶ ».

En même temps, il dit que son univers est le même, régi maintenant par la discorde et auparavant par l'amour. Quel est donc le premier moteur, la cause du mouvement ? Car ce ne sont justement pas l'amour et la discorde. Mais de quel mouvement ces derniers sont-ils la cause, si le premier moteur est principe du mouvement ?

Il est tout aussi incongru [10] que l'âme soit composée des éléments ou qu'elle soit l'un d'eux. Comment en effet les altérations de l'âme auront-elles lieu, la culture par exemple et à nouveau l'inculture, ou la mémoire et l'oubli ? Car il est clair que si l'âme est feu, lui appartiendront seulement les affections qui appartiennent au feu en tant que feu, et si elle est mélangée, que lui appartiendront les affections corporelles. Or, parmi les altérations de l'âme, il n'y a rien de corporel. [15] Mais étudier ces questions est la tâche d'une autre étude.

Chapitre 7

Retour au mélange, à la lumière de la discussion des « éléments »

Revenons maintenant aux éléments à partir desquels les corps sont composés : qu'il y a quelque chose de commun aux éléments ou que ceux-ci se transforment les uns dans les autres, chacune de ces deux propositions, pour ceux qui les soutiennent, implique la seconde. Tous ceux en revanche qui ne conçoivent pas la génération mutuelle des éléments, ni ne conçoivent la génération à partir de chacun autrement qu'à la façon dont [20] des briques proviennent d'un mur, leur théorie ne peut expliquer sans absurdité la façon dont les chairs, les os et tous les corps de ce type proviendront des éléments. Cette question recèle toutefois une aporie jusque pour les partisans de la génération mutuelle : comment donc peut être engendré, à partir des éléments, quelque chose qui ne soit aucun d'entre eux ? Je veux dire par exemple qu'il est probable que du feu soit engendré de l'eau et de celle-ci du feu : en effet, il y a quelque chose de commun qui est le substrat ; [25] mais assurément, et la chair et la moelle sont engendrées à partir d'eux. Or ces dernières, comment sont-elles engendrées ? Et pour ceux qui parlent comme Empédocle, quel sera le processus ? Une composition, nécessairement, à la façon dont un mur est composé de briques et de pierres. Le mélange, dans ce cas, devra être formé d'éléments conservés, minuscules et [30] placés les uns à côté des autres ; c'est donc de la sorte que s'expliquera la chair et tous les autres corps. Il s'ensuit que le feu et l'eau ne seront pas engendrés de *n'importe quelle partie de chair*, à la façon dont de telle partie de la cire une sphère serait engendrée et de telle autre une pyramide, la possibilité toutefois ayant existé que d'une partie comme de l'autre, l'une comme l'autre soient engendrées. C'est de fait ainsi que le processus a lieu, [35] le feu comme l'eau étant engendrés tous deux de *n'importe quelle partie de chair*. Mais, pour les défenseurs de la

théorie mentionnée, [334b] c'est impossible et, comme du mur proviennent pierre et brique, le feu et l'eau proviendront chacun d'un lieu et d'une partie différents.

Même ceux qui conçoivent une matière unique pour les éléments sont toutefois confrontés, de manière similaire, à une certaine aporie : comment quelque chose proviendra-t-il des deux, du chaud et du froid par exemple, ou du feu et de la terre ? Si [5] en effet la chair provient des deux sans être aucun des deux, ni non plus leur composition dans leur intégrité, que reste-t-il, si ce n'est de dire que ce qui provient d'eux est leur matière ? Car la corruption de l'un produit soit l'autre soit leur matière. N'est-ce donc pas finalement que, puisque le chaud et le froid sont susceptibles de plus et de moins, quand l'un des deux est absolument en entéléchie, [10] l'autre sera en puissance, tandis que lorsqu'il n'est pas complètement en entéléchie mais qu'au contraire, en tant que chaud, il est froid et en tant que froid, chaud (par le fait que, mélangés, le froid et le chaud corrompent leurs excès réciproques), alors on n'obtiendra ni leur matière ni l'un des deux contraires, absolument, en entéléchie, mais un intermédiaire, et en tant qu'il est en puissance plus chaud que froid ou le [15] contraire, d'après ce rapport il est en puissance deux fois plus chaud qu'il n'est froid, ou trois fois plus chaud ou plus chaud selon une autre proportion du même type ? C'est justement une fois les contraires mélangés que les choses proviendront de ces derniers, ou plutôt des éléments, et que les éléments proviendront de ces contraires, qui sont d'une certaine façon en puissance (non pas toutefois à la façon de la matière, mais comme on a dit ; et ce qui se produit est ici un mélange, [20] là une matière).

Puisque l'affection des contraires obéit à la définition posée dans nos premières recherches – ce qui est chaud en acte est froid en puissance et ce qui est froid en acte est chaud en puissance, en sorte que si ce qui est chaud et ce qui est froid ne s'équilibrent pas, ils se transforment l'un dans l'autre, et les autres contraires de même – ce sont d'abord les éléments [25] qui se transforment ainsi ; à partir de ceux-ci, chairs, os et corps semblables sont engendrés, ce qui est chaud devenant froid, ce qui est froid chaud, quand on s'approche du milieu, où il n'y a plus ni l'un ni l'autre. Et le milieu, multiple, n'est pas indivisible. De la même façon, ce qui est sec et humide, et les autres choses semblables, produisent, selon leur médiété, [30] chair, os, etc.

Chapitre 8

« Éléments » et homéomères

Or tous les corps mélangés, tous ceux qui entourent le lieu du milieu¹, sont composés de tous les corps simples. Ainsi, la terre est présente dans tous les corps, du fait que chaque élément est principalement et pour la plus grande partie de lui-même dans le lieu qui lui est propre ; l'eau, du fait qu'il faut que [35] le corps composé soit délimité, que le seul des corps simples à être facilement délimité est [335a] l'eau et, de plus, que la terre sans humidité n'a pas le pouvoir de cohésion, l'humidité étant ce qui la maintient (si l'on venait à extirper complètement l'humidité de la terre, celle-ci se désagrégerait). Ce sont donc là les raisons pour lesquelles la terre et l'eau sont présentes dans ces corps ; l'air et le feu, eux, c'est du fait [5] qu'ils sont les contraires de la terre et de l'eau (la terre est le contraire de l'air, l'eau du feu, autant qu'il est possible à une substance d'être le contraire d'une substance). Puis donc que les générations ont lieu à partir des contraires et que, pour chacun des couples de contraires, l'un des deux extrêmes est présent dans les corps, il est nécessaire aussi que l'autre contraire y soit également présent – en sorte que tout composé contiendra tous les corps simples.

[10] La nourriture de chaque être paraît bien l'attester. Tous les êtres se nourrissent de ce dont ils sont composés et tous les êtres se nourrissent de plusieurs choses. Car même ceux qui sembleraient ne se nourrir que d'une seule chose, comme les plantes d'eau, se nourrissent en réalité de plusieurs : la terre est de fait alors mélangée à l'eau, et c'est la raison pour laquelle les agriculteurs s'efforcent d'effectuer un mélange pour irriguer.

Puis donc que la [15] nourriture ressortit de la matière tandis que ce qui est nourri, c'est la figure, ou la forme, engagée dans la matière, il est d'emblée conforme à la raison que, comme disent nos prédécesseurs, seul d'entre les corps simples, le feu se *nourrisse* –

même si tous les corps simples sont *engendrés* les uns à partir des autres. Le feu est en effet le seul corps à ressortir de la forme, et il l'est au plus haut point, du fait que sa nature est de se transporter [20] vers la limite. Or, la nature de chacun est de se transporter vers la région qui est la sienne ; mais pour toutes choses, la figure et la forme sont dans leurs délimitations.

On a donc dit que tous les corps sont constitués de tous les corps simples.

Chapitre 9

La matière, la forme et l'agent

Puisque certains êtres sont sujets à la génération et la corruption et que la génération [25] se rencontre dans le lieu qui est autour du centre, nous devons dire, pour toute génération indifféremment, le nombre et le type de ses principes. Car nous étudierons plus facilement les choses particulières quand nous aurons d'abord compris les principes universels. Les principes sont égaux en nombre et identiques en genre à ceux qui régissent les êtres éternels et premiers. L'un [30] est en effet à comprendre comme matière, l'autre comme figure. Mais il est nécessaire qu'il en existe en outre encore un troisième, car ces deux-ci ne suffisent pas à la génération, pas plus qu'ils ne suffisent dans le domaine des réalités premières. Ainsi, c'est en tant que matière que la possibilité d'être et de ne pas être est cause pour les êtres sujets à la génération (en effet, certains êtres nécessairement sont, comme les êtres éternels, certains autres nécessairement ne [35] sont pas – il est alors impossible aux premiers de ne pas être et impossible aux seconds d'être, [335b] car ils ne peuvent, en transgressant la nécessité, être autrement) ; mais certaines choses peuvent à la fois être et ne pas être, et c'est précisément là ce que veut dire être sujet à la génération et la corruption : tantôt la chose est, tantôt elle n'est pas. En sorte qu'il est nécessaire que la génération et la corruption se rapportent à ce qui peut [5] être et ne pas être. Voilà pourquoi c'est en tant que matière que cela est cause pour les êtres sujets à la génération ; mais, en tant que *fin*, c'est la figure ou la forme qui est cause, c'est-à-dire la définition de la substance de chaque chose.

Insuffisance de la cause formelle du *Phédon*
et d'une causalité exclusivement matérielle

Mais il faut ajouter encore une troisième cause que tous sans exception voient comme en rêve, mais de laquelle personne ne traite. Car les uns ont pensé que [10] la nature des formes était une cause suffisante pour la génération, comme le Socrate du *Phédon* : c'est de fait lui qui, après avoir réprimandé les autres sous prétexte qu'ils ne disaient rien, suppose que parmi les êtres, certains sont des formes et les autres des participants aux formes ; que chaque chose est dite d'une part *être* d'après la forme, d'autre part être *engendrée* selon qu'elle y prend part et *corrompue* selon qu'elle [15] l'abandonne – en sorte que si cela est vrai, il pense que les formes sont nécessairement cause *et* de génération *et* de corruption¹. Pour les autres, c'est la matière en tant que telle qui est cause car, disent-ils, c'est d'elle que provient le mouvement. Mais ni les uns ni les autres ne parlent convenablement. Si en effet les formes sont des causes, pour quelle raison n'engendrent-elles pas éternellement et continûment, mais tantôt oui et tantôt non, alors que tant les formes que les choses susceptibles [20] d'en participer sont éternelles ? En outre, nous observons que, dans certains cas, la cause est autre : c'est ainsi le médecin qui procure la santé et le savant la science, tout existantes que puissent être la santé en soi, la science en soi et les choses susceptibles d'en participer ; et il en va de la sorte dès que les choses sont réalisées selon une capacité. Or, si l'on dit que c'est la matière qui engendre, en raison de [25] son mouvement, on parlera davantage en physicien que les tenants de telles théories², puisque ce qui altère et transfigure est davantage cause de genèse et que nous avons l'habitude de dire que l'agent, dans toutes les choses naturelles et artificielles indifféremment, est ce qui peut être moteur. – Quoi qu'il en soit, eux non plus n'ont pas une théorie correcte. Car à [30] la matière il appartient d'être affectée et mue, tandis que mouvoir et agir appartiennent à une autre puissance. Or cela est évident, dans le cas des choses engendrées par l'art et par la nature : ce n'est pas en effet l'eau en elle-même qui tire un animal hors d'elle-même, ni le bois un lit, mais l'art – en sorte qu'eux non plus n'ont pas une théorie correcte, pour cette raison et parce qu'ils délaissent l'autre cause, plus fondamentale [35] que la leur : ils éliminent en effet la quiddité et la figure. [336a] En outre, ils attribuent aux corps des puissances génitrices qui sont par trop celles d'outils, du fait qu'ils suppriment la cause relevant de la forme. De fait, puisqu'il est « dans la nature du chaud », comme ils disent, de dissocier, du froid de rassembler et dans celle de chacun des autres, [5] tantôt d'agir et tantôt d'être affecté, ils disent que c'est à partir et au moyen de ces derniers que tous les êtres sont engendrés et corrompus. Pourtant, le feu lui-même est de toute évidence mû et affecté. En outre, ils ne sont pas très loin d'attribuer à la scie et aux autres instruments la cause des choses engendrées, car il

y a nécessairement, [10] quand on scie, division, quand on rabote, polissage, etc. En sorte que le feu a beau agir et mouvoir au plus haut point, ces gens-là ne voient pas comment il meut, à savoir de façon moins efficace que les outils. Nous avions auparavant proposé une théorie universelle des causes et, maintenant, nous avons fait des distinctions au sujet de la matière et de la forme.

Chapitre 10

La cause efficiente

[15] En outre, puisque l'éternité du mouvement de déplacement a été prouvée¹, il est nécessaire, les choses étant telles, que la génération également ait lieu continûment. Le déplacement, en effet, fera de la génération un processus perpétuel, par le fait d'approcher et d'éloigner le principe générateur. Il est en même temps clair que notre théorie antérieure aussi était correcte, selon laquelle nous disions que le premier changement était le [20] déplacement et non la génération. Car il est bien davantage conforme à la raison que l'être soit une cause de génération pour le non-être que le non-être d'être pour l'être. Or si l'objet soumis au déplacement est, celui soumis à la génération, lui, n'est pas – c'est pourquoi le déplacement est antérieur à la génération.

L'écliptique

Or, puisqu'il a été supposé et prouvé que génération et corruption affectent continûment les réalités [25] et puisque nous affirmons que le déplacement est cause de génération, il est manifeste que si le déplacement est unique, il est impossible que les deux processus, du fait qu'ils sont contraires, aient lieu (car ce qui est même et identique à soi produit par nature toujours la même chose, en sorte qu'il y aura soit toujours génération, soit corruption) ; et qu'il faut plutôt qu'on ait des mouvements multiples [30] et contraires, soit par le déplacement, soit par l'irrégularité. Les contraires ont en effet des causes contraires. C'est la raison pour laquelle ce n'est pas le premier déplacement qui est cause de la génération et de la corruption, mais celui selon l'écliptique. Car c'est en ce dernier que viennent se loger aussi bien la continuité que le fait de se mouvoir de deux mouvements. Il est en effet nécessaire, si du moins l'on veut que la génération et la

corruption aient toujours lieu [336b] de manière continue, qu'il y ait quelque chose qui soit toujours mû, afin que ces changements ne s'arrêtent pas et, en outre, que les mouvements soient deux, afin que l'un des deux processus ne soit pas le seul à s'accomplir. L'explication de la continuité réside donc dans le déplacement de l'ensemble, celle du va-et-vient dans l'inclinaison. Il se produit en effet tantôt un éloignement, [5] tantôt un rapprochement et, l'intervalle étant variable, le mouvement sera irrégulier, en sorte que si c'est par le rapprochement et la proximité que le principe engendre, c'est par l'éloignement et la distance que le même principe corrompt ; et si c'est par l'approche répétée qu'il engendre, c'est par l'éloignement répété qu'il corrompt – les contraires ont en effet des causes contraires, [10] et la corruption et la génération naturelle ont lieu pendant une durée égale.

C'est la raison pour laquelle la durée et la vie de chaque être possèdent un nombre qui le définit. Il y a en effet un ordre pour toute chose, et toute durée, toute vie, sont mesurées par un cycle, à ceci près que, différent pour chaque être, le cycle est ici plus court et là plus long : si, pour certains êtres, le cycle, leur mesure, est d'une année, [15] il est dans certains cas plus long, dans d'autres plus bref. Il est jusqu'à certaines données de la perception qui paraissent bien s'accorder à nos thèses. Car nous voyons, lorsque le Soleil approche, la génération se produire et, lorsqu'il s'éloigne, la corruption – en une période égale dans les deux cas. La période de la génération naturelle, de fait, est égale à celle de la corruption naturelle. [20] Mais, s'il arrive souvent qu'il y ait corruption en une période plus courte, c'est du fait de l'interpénétration réciproque : la matière étant en effet irrégulière et non point partout identique à soi, il est nécessaire que les générations elles aussi soient irrégulières, les unes plus rapides et les autres plus lentes ; en sorte qu'il arrive, du fait de la génération de tels corps, que d'autres soient corrompus, [25] mais toujours, comme il a été dit, la génération et la corruption seront continues et jamais, en raison de la cause que nous avons dite, elles ne s'interrompront.

Coïncidence de la causalité efficiente avec la finalité naturelle

Cela se produit de façon conforme à la raison. Car puisque pour toutes choses, nous disons que c'est toujours le meilleur que « désire » la nature, qu'*être* est meilleur que *ne pas être* (en combien de sens nous disons *être*, on l'a expliqué ailleurs) [30] et qu'il est impossible que l'*être* appartienne à la totalité des choses du fait de leur position

éloignée du principe, c'est de la façon qui restait que le dieu a assuré la complétude du Tout, rendant la génération perpétuelle. C'est ainsi que peut se réaliser au plus haut point la concaténation de l'être, du fait de l'extrême affinité qu'entretiennent avec l'essence le devenir et la génération perpétuels. La cause en est, [337a] on l'a souvent dit, le déplacement circulaire, car c'est le seul déplacement continu. C'est pourquoi toutes les autres choses, qui se transforment les unes vers les autres selon leurs affections et leurs puissances, comme les corps simples, imitent le déplacement circulaire. Quand l'air est engendré à partir de l'eau, [5] le feu de l'air et qu'à partir du feu on a de nouveau l'eau, nous disons que la génération s'est déroulée « en cercle » parce qu'elle est revenue à son point de départ. En sorte que même le déplacement rectiligne, pour autant qu'il imite le déplacement circulaire, est continu. Du même coup s'éclaircit ce qui pour certains constitue une aporie – la raison pour laquelle, alors que chaque corps se transporte vers sa région propre, les corps, au cours d'une durée infinie, ne finissent pas par se retrouver dans un [10] état de séparation complète. La cause de cela, c'est leur transition réciproque. Car si chacun demeurait dans sa région propre sans se transformer sous l'action de son voisin, les corps se seraient déjà complètement séparés ; mais ils se transforment en raison du déplacement, qui est double et, du fait même qu'ils se transforment, aucun d'eux ne peut demeurer en quelque [15] région déterminée que ce soit. Que donc existent la génération et la corruption, et en raison de quelle cause elles ont lieu, et quels êtres y sont sujets, c'est clair d'après ce qui a été dit.

La continuité de la génération s'explique par la continuité du premier mû plus que par celle du mouvement

Mais d'autre part, – premièrement, comme on l'a déjà dit ailleurs², il est nécessaire qu'il y ait quelque chose s'il doit y avoir du mouvement ; si le mouvement est éternel, quelque chose d'éternel ; si le mouvement est continu, quelque chose d'un, d'identique, d'immobile, [20] d'inengendré et d'inaltérable ; et si les mouvements circulaires sont multiples, il faut certes qu'ils soient multiples, mais que tous ces mouvements se rangent sous un seul principe ; – secondement, le temps étant continu, il est nécessaire que le mouvement soit continu, si du moins il est impossible que le temps soit séparé du mouvement. C'est donc bien d'un certain mouvement continu que le temps est nombre, du mouvement circulaire donc,

[25] comme cela a été distingué dans les développements initiaux³ ; – mais le mouvement est-il continu par le fait que le *mû* serait continu ou par le fait que ce où le mouvement a lieu serait continu, par exemple le lieu ou l'affection ? il est clair que c'est parce que le *mû* est continu – car comment l'affection serait-elle continue si ce n'est par le fait que l'objet qu'elle affecte est continu ? mais même si c'est par ce où le mouvement a lieu, [30] cela appartient au seul lieu, car il a une certaine grandeur ; – mais au sein du *mû*, seul ce qui est *mû* en cercle est continu, en sorte d'être soi-même continu à soi-même ; – il suit de là que le *corps mû circulairement* est ce qui produit le mouvement continu, et ce mouvement est ce qui produit le temps.

Chapitre 11

Nécessité affaiblie des assertions de physique sublunaire au futur

Or puisque nous voyons, parmi les choses mues continûment par génération, [35] altération ou, de manière générale, transformation, un ordre de succession (c'est-à-dire que [337b] ceci est engendré après cela sans qu'il n'y ait jamais d'interruption), il faut examiner s'il y a quelque chose qui nécessairement *sera* ou s'il n'y a rien de tel, tout pouvant au contraire ne pas avoir lieu. Que certaines choses nécessairement seront, voilà qui est clair : c'est l'explication directe du fait que *sera* est différent de *se préparant à être* ; ce dont en effet il est vrai [5] de dire qu'il *sera*, il faut qu'il soit vrai de dire à un moment donné qu'il *est*, mais ce dont il est maintenant vrai de dire qu'il *se prépare à être*, rien n'empêche qu'il ne soit pas – car quelqu'un qui *se prépare à se promener* pourrait ne pas se promener. Bref, puisqu'il est possible à certains êtres aussi bien de ne pas être, il est clair qu'il en ira de même également pour ceux qui sont engendrés, leur génération ne relevant pas alors de la nécessité. [10] Est-ce cependant là le cas de tous les êtres engendrés ? Certains ne doivent-ils pas plutôt, de façon absolument nécessaire, être engendrés ? Semblablement dès lors au domaine de l'être, où il est impossible que certaines choses ne soient pas tandis que c'est possible à d'autres, en ira-t-il ainsi dans celui de la génération ? Sera-t-il par exemple nécessaire que le solstice soit engendré et exclu que cela soit impossible ?

La circularité comme principe de la chaîne des générations

Si maintenant il est vrai que l'antérieur doive nécessairement être

engendré pour que le postérieur soit – si par exemple [15] la maison est, les fondations doivent être et si les fondations sont, le mortier doit être – faudra-t-il inversement que si les fondations ont été engendrées, la maison le soit ? Ou bien n'est-ce plus le cas, à moins qu'il n'y ait là aussi une nécessité absolue de génération ? Dans ce dernier cas, il est nécessaire que si les fondations sont engendrées, la maison soit engendrée. C'est en effet là, par définition, la relation de l'antérieur au postérieur : si celui-ci est, celui-là doit être [20] antérieurement. Dès lors, s'il est nécessaire que soit le postérieur, il est également nécessaire que soit l'antérieur, et si l'antérieur est, le postérieur aussi, dès lors, est nécessairement – nécessité causée non point par l'antérieur, mais parce qu'il a été supposé que le postérieur serait nécessairement. Ainsi, dans les choses où il est nécessaire que le postérieur soit, il y a réciprocité et toujours, si l'antérieur a été engendré, il est nécessaire que le [25] postérieur soit engendré. Si donc on va à l'infini vers le bas, il ne sera pas nécessaire absolument, mais hypothétiquement, que tel ou tel postérieur soit engendré : toujours en effet il sera nécessaire qu'il y ait avant ce terme postérieur quelque autre chose qui rende sa génération nécessaire ; de sorte que s'il est vrai que l'infini n'a pas de principe, il n'y aura non plus nul premier terme qui rendra la génération de ce terme postérieur nécessaire.

Même [30] dans les séries bornées, il sera toutefois impossible de dire véridiquement qu'une génération soit absolument nécessaire – une maison par exemple quand les fondations ont été engendrées. Car quand a lieu la génération, s'il n'est pas toujours nécessaire que tel objet soit engendré, il se produira qu'il soit toujours bien qu'il détienne la possibilité de ne pas être toujours. Mais la chose doit être *toujours* par génération si sa génération est nécessaire, [35] puisque *nécessaire* et *toujours* vont de pair, ce qui est nécessairement [338a] ne pouvant pas ne pas être. Ainsi, si une chose est nécessairement, elle est éternelle, et si elle est éternelle, elle est nécessairement ; si donc la génération est nécessaire, la génération sera éternelle, et si elle est éternelle, elle est nécessaire. Si par conséquent la génération de quelque chose est absolument nécessaire, il est nécessaire qu'on ait une boucle [5] qui revienne au point de départ. Car il est nécessaire ou que la génération ait une borne ou qu'elle n'en ait pas, et si elle n'en a pas, qu'elle soit ou rectiligne ou circulaire. Mais de cette alternative, si la génération doit être éternelle, il faut exclure la possibilité d'une génération rectiligne, du fait qu'il n'y aurait d'aucune manière un principe, ni de choses prises – en bas – du côté des futurs ni – en haut – du côté des passés. Mais il est nécessaire qu'il y ait un [10] principe et, la génération n'étant pas bornée, qu'il soit éternel – c'est la raison pour laquelle il doit être circulaire. Il sera par

conséquent nécessaire qu'il y ait réciprocité et, si telle chose se produit nécessairement, donc le terme antérieur aussi, mais si c'est le cas, il est nécessaire également que le terme postérieur se produise. Et ce processus éternel sera bien continu – nulle différence entre dire que cette conversion met en jeu deux termes intermédiaires ou une pluralité. C'est par conséquent dans [15] le mouvement et la génération circulaires que réside la nécessité absolue. Et si c'est *en cercle*, il est *nécessaire* que chaque chose vienne et soit venue à l'être, et si c'est *nécessaire*, c'est *en cercle*. Et tout cela est bel et bien conforme à la raison, puisque sur d'autres bases aussi bien, le mouvement circulaire, c'est-à-dire celui du ciel, nous était clairement apparu comme éternel, du fait que c'est par nécessité que ces choses viennent à l'être et seront, c'est-à-dire tous les mouvements relevant [338b] du mouvement circulaire et causés par lui. Si de fait ce qui est mû en cercle meut toujours quelque chose, il est nécessaire que le mouvement de ces choses également soit circulaire – par exemple, le déplacement du haut se produisant en cercle, le Soleil se meut de la façon qu'on voit, et puisqu'il en va ainsi, les saisons sont engendrées en cercle et retournent à leur point de départ, [5] et celles-ci se comportant ainsi, à leur tour les choses qui en dépendent.

La nécessité de la génération se cantonne au niveau de l'espèce

Mais pourquoi donc, alors que certaines choses nous apparaissent ainsi (la pluie et l'air nous apparaissent engendrées en cercle ; à savoir, si un nuage est, il doit pleuvoir, et s'il pleut, il doit y avoir un nuage), les hommes en revanche et les animaux ne reviennent-ils pas à leur être initial au point de redevenir identiques à eux-mêmes ? [10] Car il n'est pas nécessaire, si ton père a été engendré, que toi tu le sois, mais si toi, lui, et ce type de génération semble avoir lieu en ligne droite. Le principe de cette recherche, c'est de se demander encore une fois si c'est de la même façon que toutes les choses reviennent à leur point de départ ou non, certaines revenant numériquement et d'autres seulement spécifiquement. Ainsi, toutes les choses dont la substance mue est incorruptible, il est clair qu'elles [15] seront identiques même numériquement (car le mouvement suit le mû) ; mais toutes celles, à rebours, dont la substance ne l'est pas mais est corruptible, il est nécessaire qu'elles soient identiques spécifiquement, mais qu'elles ne reviennent pas numériquement à leur point de départ. C'est la raison pour laquelle l'eau qui provient de l'air et l'air qui provient de l'eau sont spécifiquement identiques, mais non pas numériquement. Et

même si ceux-ci l'étaient numériquement, les êtres dont la substance est engendrée ne le seraient pas, puisque cette substance est telle qu'elle pourrait ne pas être.

Météorologiques

LIVRE I

Chapitre 1

Introduction programmatique

[338a20] On a parlé auparavant des causes premières de la nature et de l'ensemble du mouvement naturel, ainsi que des astres organisés selon la translation d'en haut, et l'on a dit au sujet des éléments corporels combien ils sont et quelles sont leurs qualités, et parlé du changement de l'un en l'autre ainsi que de la génération et de la corruption en général.

[25] Reste à examiner la partie de cette recherche que tous les Anciens appelaient « météorologie » : [338b20] il s'agit de tout ce qui se produit certes selon une nature, mais plus désordonnée que celle du premier élément des corps, dans le lieu le plus voisin de la translation des astres, par exemple ce qui concerne la Voie lactée, les comètes et les apparitions ignées mobiles ; ainsi que tous les phénomènes dont nous établirons qu'ils sont communs à l'air et à l'eau ; [25] et, également, pour la terre, toutes ses formes et parties et les propriétés de ses parties ; à partir de quoi nous examinerons les causes des vents et des séismes, [339a] ainsi que de tous les phénomènes qui se produisent avec leurs mouvements (sujets qui en partie nous restent problématiques, mais dont, de quelque manière, nous saisissons une partie) ; et, également, ce qui concerne la chute des éclairs, les typhons, les ouragans et tous les autres phénomènes périodiques [5] qui adviennent en raison d'une solidification de ces mêmes corps.

Une fois tout cela exposé, nous examinerons si nous pouvons donner quelque explication, de la manière suivie jusque-là, au sujet des animaux et des végétaux, en général et séparément. Car, lorsqu'on aura parlé de ces derniers, sera en gros venu le terme de toute l'entreprise qui est la nôtre depuis le début. Ainsi donc, [10] commençons par parler d'abord de cela.

Chapitre 2

Domaine d'investigation de la météorologie

Puisque nous avons distingué antérieurement entre, d'une part, un principe unique des corps dont est constituée la nature des corps qui se déplacent périodiquement¹, et, d'autre part, quatre autres corps en raison des quatre principes², dont le mouvement, selon nous, est double, l'un [15] depuis le centre, l'autre vers le centre – ces derniers sont au nombre de quatre, le feu, l'air, l'eau et la terre, un qui se met à la surface d'eux tous (le feu), un autre qui se place dessous (la terre) et deux qui sont l'un avec l'autre dans le même rapport que ces derniers, car l'air est plus proche du feu que les autres et l'eau de la terre –, le [20] monde entourant la Terre est donc tout entier constitué de ces corps, et ce sont les phénomènes qui y adviennent que, disons-nous, il s'agit de comprendre.

Or ce monde est nécessairement continu avec les translations d'en haut, de sorte que toute sa puissance est gouvernée depuis là-haut ; en effet, ce dont toute chose tire le principe de son mouvement, c'est cela qu'il faut considérer comme cause première. De plus, [25] alors qu'elle est éternelle et qu'elle n'a pas de terme à son mouvement dans l'espace, mais est au contraire toujours à son terme, tous ces corps se répartissent entre eux des espaces distincts et finis. Si bien que, dans ce qui advient en lui, il faut estimer que le feu, la terre et ce qui leur est apparenté sont causes comme sous forme de matière de ce qui se produit (car [30] nous désignons par « matière » le substrat affecté), alors que ce qui est cause à la manière de ce dont vient le principe du mouvement, il faut l'attribuer à la puissance des corps toujours en mouvement.

Chapitre 3

Génération réciproque des éléments

Reprenons donc les points établis depuis le début et les distinctions mentionnées antérieurement pour parler de l'apparition de la Voie lactée, [35] des comètes et de tout ce qui se trouve leur être apparenté. Selon nous, le feu, l'air, l'eau et la terre sont engendrés l'un à partir de l'autre et chacun d'entre eux [339b] existe en puissance dans chacun, comme il en va de toutes les choses qui ont un substrat unique et identique, en lequel elles se résolvent à la fin.

Composition élémentaire du ciel

D'abord, on peut se poser un problème au sujet de ce qu'on appelle « air » : comment faut-il concevoir sa nature dans le monde qui entoure la Terre, [5] et quelle place possède-t-il par rapport à toutes les autres choses qu'on nomme « éléments » des corps ? En effet la Terre aura telle masse déterminée par rapport aux grandeurs qui l'entourent, c'est bien visible : en effet, nous avons déjà vu par les théories astronomiques qu'elle est même beaucoup plus petite que certains astres¹. Quant à la nature [10] de l'eau déjà constituée et déjà bien définie, nous n'observons pas et il n'est pas possible qu'elle soit séparée du corps qui siège autour de la Terre, c'est-à-dire des eaux visibles, mer et fleuves, et de toute celle qui, en profondeur, nous est invisible. Mais l'intermédiaire entre la Terre et les derniers astres, faut-il estimer qu'il est un corps d'une seule nature, [15] ou bien qu'il y en a plusieurs, et, s'ils sont plusieurs, combien, et jusqu'où s'étendent les espaces impartis à chacun ?

Nous avons dit antérieurement², au sujet du premier élément, quelle chose il est par sa puissance et que le monde entier des translations d'en haut est rempli de ce corps. Et cette opinion, ce n'est pas

seulement nous qui nous trouvons l'avoir : [20] il est manifeste que c'est aussi là une antique conception des hommes de jadis. En effet, ce qu'on appelle « éther » a reçu anciennement cette dénomination, dont Anaxagore pensait, me semble-t-il, qu'elle signifie la même chose que le feu : selon lui, en effet, les régions d'en haut sont remplies de feu, et il avait pour usage d'appeler « éther » la puissance de là-haut, [25] usage en lequel, du moins, il avait raison. En effet, les Anciens semblent avoir conçu le corps toujours en course comme en même temps quelque chose de divin³ et ils ont résolu de nommer « éther » un tel corps parce qu'il n'est identique à aucun de ceux qui sont près de nous⁴. En effet, dirons-nous, ce n'est pas une seule fois, ni deux fois, ni quelques fois, que les mêmes opinions reviennent cycliquement chez les hommes, mais un nombre infini de fois.

[30] Quant à ceux qui affirment que non seulement les corps en translation mais aussi celui qui les enveloppe sont du feu pur et que l'intermédiaire entre la Terre et les astres est de l'air, peut-être, s'ils examinaient ce qui est à présent suffisamment démontré par les mathématiques, cesseraient-ils d'avoir cette opinion enfantine : en effet, il est par trop simpliste d'estimer que [35] chacun des corps en translation est de petite taille, parce que en l'observant d'ici-bas nous le voyons ainsi. Nous en avons déjà parlé antérieurement dans nos théories sur le lieu d'en haut, mais donnons encore maintenant la même explication : [340a] si, en effet, les intervalles étaient remplis de feu et que les astres étaient constitués de feu, chacun des autres éléments aurait disparu depuis longtemps. Pourtant, ils ne sont pas non plus remplis seulement d'air, car il excéderait de beaucoup l'égalité du rapport commun avec [5] les corps de même rang, même si le lieu intermédiaire entre la Terre et le Ciel était rempli de deux éléments. En effet, la masse de la Terre, dans laquelle est prise aussi toute la quantité de l'eau, n'est, pour ainsi dire, qu'une partie nulle par rapport à la grandeur qui l'enveloppe. Nous voyons que la différence des masses qui se produit n'est pas d'une telle grandeur, [10] lorsque de l'air est engendré à partir d'eau en dissociation, ou du feu à partir d'air ; or il est nécessaire que telle petite quantité d'eau ait avec l'air engendré à partir d'elle le même rapport que tout l'air avec toute l'eau⁵. Cela ne fera aucune différence non plus si l'on affirme qu'ils ne sont pas engendrés les uns à partir des autres mais que toutefois ils sont égaux par leur puissance : [15] en effet, de cette manière, il sera nécessaire que l'égalité de puissance appartienne à leurs grandeurs, exactement comme s'ils étaient engendrés les uns à partir des autres.

Que ce ne sont donc ni l'air ni le feu qui remplissent à eux seuls le lieu intermédiaire, c'est clair. Mais il nous reste à dire, après avoir posé le problème, comment les deux, [20] je veux dire l'air et le feu, sont placés par rapport à la position du premier corps, et pour quelle

raison se produit dans les lieux qui entourent la Terre la chaleur venant des astres d'en haut⁶.

Stratification des éléments

Parlons donc d'abord de l'air, comme nous nous l'étions proposé, pour revenir aussi de cette manière sur ces points-là. Si de l'eau est engendrée à partir d'air et de l'air à partir d'eau, [25] pour quelle raison des nuages ne se forment-ils donc pas par condensation dans le lieu d'en haut ? En effet, il conviendrait qu'ils le fassent d'autant plus que le lieu est éloigné de la Terre et froid, du fait qu'il n'est pas très près ni des astres, qui sont chauds, ni des rayons réfléchis depuis la Terre, qui les empêchent de se condenser près de la Terre [30] en dissociant par leur chaleur les condensations ; en effet, les accumulations des nuages ne se produisent que là où les rayons se sont déjà arrêtés du fait de leur dispersion dans l'immensité. Soit donc l'eau n'est pas de nature à être engendrée à partir de n'importe quel air, soit, si elle le fait de la même manière à partir de n'importe lequel, c'est que l'air qui entoure la Terre n'est pas seulement de l'air, mais comme une vapeur, ce pourquoi il se recondense [35] en eau. Cependant, si tout l'air, qui est en si grande quantité, est de la vapeur, la nature de l'air et celle de l'eau paraîtront de beaucoup en excès, puisque les intervalles entre les corps d'en haut sont remplis [340b] de quelque corps, et que, s'il est impossible qu'ils le soient de feu parce que tout le reste serait desséché, il reste qu'ils le soient d'air et de l'eau qui entoure toute la Terre ; en effet, la vapeur est une sécrétion d'eau.

C'est donc de cette manière que le problème est posé au sujet de ces points ; à nous [5] de déterminer nos explications à la fois par rapport à ce qui sera dit plus tard et par rapport à ce qui vient d'être dit. En effet, nous affirmons que le corps d'en haut jusqu'à la Lune est autre chose que du feu ou de l'air, que toutefois telle part en lui est plus pure et telle autre plus mêlée et qu'il possède des différences, surtout là où il s'interrompt [10] devant l'air et le monde entourant la Terre. Comme le premier élément se meut en cercle avec les corps qui sont en lui, la partie du monde et du corps d'en bas qui est chaque fois contiguë se dissocie à cause du mouvement et prend feu, ce qui produit la chaleur.

Voilà ce qu'il faut comprendre, même en partant du point suivant : en effet, [15] le corps qui est sous la translation circulaire d'en haut est comme une matière qui, tout en étant en puissance aussi bien chaude que froide ou sèche ou humide (ou toutes les autres propriétés qui s'ensuivent), ne devient et n'est telle ou telle que sous l'effet d'un mouvement et d'une absence de mouvement, dont nous avons dit

antérieurement la cause et le principe. Au milieu et autour du [20] milieu se trouve, à l'état séparé, ce qui est le plus lourd et le plus froid : la terre et l'eau ; autour d'elles et contigus à elles, l'air et ce que nous appelons par habitude « feu », mais qui n'est pas du feu : en effet, le feu est un excès de chaud et comme une ébullition.

Mais il faut comprendre qu'au sein de ce que nous nommons « air », la part entourant la [25] Terre est comme humide et chaude, parce qu'à la fois elle est vaporeuse et contient une exhalaison venant de la terre, alors que celle située au-dessus d'elle est déjà chaude et sèche. En effet, la nature de la vapeur est quelque chose d'humide et de froid⁷ et celle de l'exhalaison quelque chose de chaud et de sec ; et la vapeur est en puissance comme de l'eau, alors que l'exhalaison est en puissance comme du feu. [30] Il faut saisir que la cause de ce qu'il ne se condense pas de nuages dans le lieu d'en haut est la suivante, à savoir qu'il ne s'y trouve pas simplement de l'air, mais plutôt comme du feu. Rien n'empêche que ce soit aussi du fait de la translation en cercle que les nuages sont empêchés de se former par condensation dans le lieu supérieur : en effet, il est nécessaire que s'écoule la totalité de l'air disposé en cercle, celui qui n'est pas compris à l'intérieur de la [35] circonférence qui correspondrait exactement à une Terre entièrement sphérique ; en effet, il est dès à présent visible que la génération des vents se fait dans les lieux de la Terre qui sont stagnants et que [341a] leurs souffles ne franchissent pas les montagnes les plus hautes. Il s'écoule en cercle du fait qu'il est entraîné par la translation circulaire de l'Univers : en effet, le feu est continu avec l'élément d'en haut, et l'air avec le feu, de sorte que c'est aussi du fait du mouvement qu'il est empêché de s'agréger en eau ; [5] au contraire, sans cesse la partie qui en son sein s'alourdit est entraînée vers le bas, si bien que le chaud est expulsé vers le lieu d'en haut ; des parties différentes sont tour à tour entraînées vers le haut avec le feu qui s'exhale. Et ainsi, continuellement, une partie reste remplie d'air, l'autre de feu, et chacune d'elles devient sans cesse différente.

Donc, ce qui concerne le fait qu'il ne se produit pas [10] de nuages ni d'agrégation en eau, et ce qu'il faut concevoir au sujet du lieu intermédiaire entre les astres et la Terre, et de quel corps il est rempli, qu'on le tienne pour suffisamment expliqué.

Chaleur provenant des astres

Quant à la génération de la chaleur que procure le Soleil, il convient plutôt d'en parler isolément et en détail dans le traité sur la sensation, [15] car le chaud est une certaine affection de la sensation ; mais, par

quelle cause elle se produit, alors que ceux-là⁸ ne possèdent pas cette qualité par nature, il faut le dire dès à présent. Or nous voyons que le mouvement peut dissocier l'air et y mettre le feu, si bien qu'on observe souvent que les choses mues fondent. Donc, [20] c'est la translation du Soleil, et elle seule, qui est capable d'accomplir que l'ardeur et la chaleur soient produites ; en effet, il faut que la translation soit rapide sans être éloignée ; or celle des astres est rapide, mais éloignée, tandis que celle de la Lune est en bas, mais lente ; au contraire, celle du Soleil possède ces deux caractères suffisamment. Que la chaleur soit produite surtout en même temps qu'il fait Soleil, [25] cela s'explique bien si nous prenons un cas semblable d'après ce qui est près de nous : en effet, ici-bas aussi, c'est l'air proche des choses mues par force qui est le plus chaud ; et cela advient d'une manière qui s'explique bien : en effet, c'est surtout lui que dissocie le mouvement du solide. C'est donc à la fois pour cette raison que la [30] chaleur parvient au lieu où nous sommes et parce que le feu enveloppant l'air jaillit souvent à cause du mouvement et est entraîné par force vers le bas. Un signe suffisant que le lieu d'en haut n'est pas chaud ni en feu est la course des étoiles filantes : en effet, ce n'est pas là-haut qu'elles se produisent, mais en bas, bien que ce qui se meut le plus soit aussi [35] ce qui prend feu le plus. De surcroît, le Soleil, qui semble le plus être chaud, nous apparaît blanc et non comme étant igné.

Chapitre 4

Phénomènes situés dans la zone du feu

[341b] Après ces distinctions, disons par quelle cause apparaissent dans le ciel les flammes qui brûlent, les étoiles filantes et ce que certains appellent « torches » et « chèvres ». En effet, tous ces phénomènes sont la même chose et ont la même cause, [5] ne différant que par le plus et le moins.

Théorie de la double exhalaison

Le principe à la fois de ceux-là et de beaucoup d'autres est le suivant : lorsque la terre est chauffée par le Soleil, il est nécessaire que l'exhalaison qui se produit soit, non pas simple comme certains le croient, mais double, l'une plus vaporeuse et l'autre plus venteuse, l'une étant la vapeur de l'humide qui est dans la terre et sur la terre, [10] l'autre étant comme la fumée de la terre elle-même, qui est sèche ; et celle d'entre elles qui est venteuse se met à la surface en raison de sa chaleur, tandis que la plus humide se place en dessous en raison de sa lourdeur. Et c'est pour cela que le monde alentour est organisé de la manière suivante : il y a en premier, sous la translation périodique, le chaud et sec, que nous nommons « feu » [15] (en effet, ce qui est commun à toute l'excrétion fumeuse est dépourvu de nom ; toutefois, comme celui des corps qui possède ces qualités est le plus de nature à brûler, il est nécessaire d'employer ainsi les noms), et, sous cette nature, de l'air. Il faut comprendre que ce que nous venons de nommer « feu » est comme un combustible s'étendant tout autour [20] de la sphère entourant la Terre, en dernière position, de sorte que, soumis à un léger mouvement, il brûle souvent, comme le fait la fumée (en effet, la flamme est l'ébullition d'un souffle sec). Dans la mesure donc où une telle substance y est au plus haut point

appropriée, elle brûle chaque fois qu'elle est mue d'une certaine manière par la translation circulaire.

Flammes célestes et étoiles filantes

Mais il y a ensuite une différence selon la position [25] ou la quantité du combustible. En effet, si le combustible possède largeur et longueur, on voit souvent brûler une flamme comme lorsque les chaumes brûlent dans un champ ; mais s'il s'étend seulement en longueur, c'est ce qu'on appelle « torches », « chèvres » et « étoiles ». Et si le combustible s'étend davantage en longueur qu'en largeur, quand [30] il jette comme des étincelles en même temps qu'il brûle (cela se produit en raison de ce qui brûle à côté, par parcelles et en direction du principe), cela s'appelle « chèvre », et quand c'est sans ce phénomène, « torche ». Quand la longueur de l'exhalaison est dispersée par parcelles en une multitude d'endroits, et de même en largeur et en profondeur, se produisent ces étoiles qui semblent [35] bondir.

Tantôt c'est l'exhalaison qui les engendre en brûlant sous l'effet du mouvement ; tantôt [342a] c'est le chaud qui est expulsé et excrété par l'air en train de se condenser à cause du refroidissement. C'est justement pourquoi leur mouvement ressemble davantage à une projection et non à une combustion. En effet, on peut se poser le problème de savoir si cela se fait à la manière dont l'exhalaison placée sous les lampes allume à partir de la flamme d'en haut [5] la lampe d'en bas¹ (en effet, la vitesse de ce phénomène aussi est étonnante et semblable à une projection, comme s'il ne se produisait pas deux feux différents), ou bien si leurs courses sont la projection d'un même corps. Or il semble que ce soit pour les deux raisons : en effet, elles se produisent à la fois de cette manière, comme la flamme partant de la lampe, et aussi, dans certains cas, c'est parce qu'elles sont expulsées qu'elles sont projetées, [10] comme les noyaux entre les doigts, si bien qu'on les voit tomber vers la terre ou vers la mer, de nuit ou de jour, et s'il fait beau. Elles sont projetées vers le bas parce que la densification qui les repousse tend vers le bas. C'est pourquoi les éclairs aussi tombent vers le bas : en effet, la génération de tous ces phénomènes n'est pas [15] une combustion mais une excrétion sous l'effet de l'expulsion, puisque, par nature, le chaud est de nature à être entraîné tout entier vers le haut.

Les phénomènes qui se forment davantage dans le lieu d'en haut se produisent lorsque l'exhalaison brûle et ceux qui le font plus bas lorsqu'elle est excrétée du fait que l'exhalaison humide se réunit et se refroidit ; [20] en effet, quand celle-ci se réunit et qu'elle tend vers le

bas, elle repousse le chaud par sa densité et produit sa projection vers le bas. Mais du fait de la position de l'exhalaison, selon la manière dont elle est disposée en largeur et en profondeur, il² se déplace soit vers le haut, soit vers le bas, soit sur le côté ; le plus souvent, c'est sur le côté parce qu'il **[25]** se déplace d'une double translation, par force vers le bas et par nature vers le haut ; en effet, tout ce qui est dans ce cas se déplace en diagonale. C'est pourquoi aussi la translation des étoiles filantes est le plus souvent oblique.

De tous ces phénomènes sont causes, à titre de matière, l'exhalaison <sèche> et, à titre de moteur, tantôt la translation d'en haut, tantôt la **[30]** solidification de l'air en train de s'agréger. Ils se produisent tous en dessous de la Lune : un signe en est leur vitesse apparente, qui est semblable aux objets que nous lançons et qui, parce qu'ils sont proches de nous, semblent surpasser de beaucoup en vitesse les astres, le Soleil et la Lune.

Chapitre 5

Colorations du ciel nocturne

On voit parfois se former, de nuit et quand il fait beau, [35] de nombreuses apparitions dans le ciel, par exemple des gouffres et des trous, ainsi que des couleurs sanglantes. Elles aussi ont la [342b] même cause¹ : puisqu'en effet il est manifeste que l'air d'en haut se condense au point qu'il prend feu, et que l'ignition se produit tantôt de telle manière qu'une flamme semble brûler, tantôt comme si des torches et des astres se déplaçaient, il n'y a rien de déroutant à ce que ce même [5] air se colore de teintes variées lorsqu'il se condense ; en effet, la lumière, quand elle transparaît diminuée à travers quelque chose de plus dense, et l'air, quand il reçoit une réflexion, produiront des couleurs variées, mais surtout du rouge et du pourpre, parce que ce sont surtout eux qui apparaissent à partir de l'igné et du blanc quand ils sont mélangés selon les interpositions, ainsi [10] les astres qui, à leur coucher et à leur lever, apparaissent rouges quand il fait très chaud ou à travers de la fumée ; ils en produiront aussi par réflexion, lorsque le miroir est tel qu'il ne reçoit pas la figure mais la couleur. La cause du fait que ces phénomènes ne subsistent pas longtemps est la brièveté de la condensation.

Quant aux gouffres, [15] comme la lumière jaillit hors du bleu et du noir, cela fait qu'ils semblent posséder quelque profondeur. Souvent aussi, des torches s'échappent de tels phénomènes, lorsque l'air est plus agrégé ; et c'est parce qu'il se contracte qu'il semble y avoir un gouffre.

D'une manière générale, le blanc produit dans le noir de nombreuses variations, comme la flamme dans la fumée. De jour, le Soleil [20] l'empêche, et de nuit, aucune couleur n'apparaît en dehors du rouge parce que les teintes se confondent.

Donc, au sujet des étoiles filantes, de ce qui prend feu et également de tous les autres phénomènes de ce type qui font de brèves

apparitions, voilà les causes qu'il faut concevoir.

Chapitre 6

Doxographie sur les comètes

[25] Parlons des comètes et de ce qu'on appelle « Voie lactée », en posant d'abord le problème par rapport à ce qui a été dit par les autres.

Anaxagore et Démocrite affirment que les comètes sont une apparition concomitante aux planètes, lorsque, du fait qu'elles se rapprochent, elles semblent se toucher entre elles.

[30] Parmi les Italiens qu'on appelle « pythagoriciens », certains disent qu'elle est une des planètes, mais que son apparition ne se fait qu'à longtemps d'intervalle et qu'elle ne dépasse que de peu l'horizon, comme il advient aussi dans le cas de la planète Mercure : en effet, du fait qu'elle ne s'élève que peu, elle manque de nombreuses apparitions, de sorte qu'elle [35] n'apparaît qu'à longtemps d'intervalle.

C'est d'une manière proche de ces derniers que [343a] l'ont expliquée aussi Hippocrate de Chios¹ et son élève Eschyle². Sauf qu'ils affirment qu'elle ne possède pas d'elle-même la chevelure, mais que parfois elle la reçoit dans son errance à travers l'espace, parce que notre vision est réfléchiée vers le Soleil depuis l'humidité qu'elle attire. Et parce que, [5] avec son extrême lenteur, elle se laisse distancer au cours du temps, elle apparaît à des intervalles de temps supérieurs à tous les autres astres, ainsi lorsqu'elle apparaît du même endroit après s'être laissée distancer de la totalité de son propre cycle. Et elle se laisse distancer en allant aussi bien vers le nord que vers le sud : mais, dans la région intermédiaire entre les tropiques, elle n'attire pas l'eau vers soi parce qu'elle est brûlée [10] par la translation du Soleil ; lorsqu'elle se déplace vers le sud, elle possède en abondance une telle humidité, mais, du fait que la section du cercle située au-dessus de la Terre est petite et celle située en dessous plusieurs fois plus grande, la vision des hommes ne peut pas se déplacer par réflexion vers le Soleil, ni quand le Soleil s'approche du tropique [15] ni quand il est au

solstice d'été ; c'est pourquoi, en ces lieux-là, elle n'est même pas chevelue ; mais lorsqu'il se trouve qu'elle se laisse distancer en allant vers le nord, elle prend une chevelure parce que la circonférence au-dessus de l'horizon est grande et que la partie du cercle située en dessous est petite ; en effet, la vision [20] des hommes parvient alors facilement au Soleil.

Réfutation des théories antérieures sur les comètes

Il s'avère qu'ils disent tous des impossibilités, certaines en commun, certaines aussi séparément.

C'est le cas, d'abord, de ceux qui affirment que la comète est une des planètes : en effet, toutes les planètes ne se laissent distancer qu'en restant dans le cercle du zodiaque, alors que de nombreuses comètes [25] ont été observées en dehors de ce cercle ; ensuite, il s'en produit souvent aussi plus d'une seule à la fois. De surcroît, si elles ne portent leur chevelure que du fait de la réflexion, selon ce qu'affirment Eschyle et Hippocrate, il faudrait que cette planète apparaisse parfois aussi sans chevelure, puisqu'elle se laisse distancer en allant vers différents lieux [30] mais ne porte pas partout la chevelure. Mais en réalité, aucune planète ne s'observe à part les cinq et celles-ci apparaissent souvent toutes à la fois en hauteur au-dessus de l'horizon ; or, qu'elles soient toutes visibles ou qu'elles n'apparaissent pas toutes, certaines se trouvant à proximité du Soleil, il n'en reste pas moins qu'on voit [35] souvent se produire des comètes. De plus, ce n'est pas vrai non plus qu'il ne se produit de comète que dans l'espace au nord, en même temps aussi que le Soleil [343b] est vers le solstice d'été : en effet, la grande comète qui s'est produite au moment du séisme en Achaïe³ et de la survenue du raz-de-marée s'est levée de l'occident équinoxial et il s'en est déjà produit de nombreuses au sud ; sous l'archontat d'Euclès [5] fils de Molon à Athènes⁴, une comète s'est produite au nord au mois de Gamélion⁵, alors que le Soleil était près du solstice d'hiver. Pourtant, qu'il y ait réflexion sur une telle distance, eux-mêmes disent que cela relève de l'impossible.

Une impossibilité commune à ces derniers et à ceux qui parlent de coïncidence⁶, c'est d'abord le fait que certaines des étoiles fixes aussi prennent une chevelure ; et [10] en cela il ne faut pas seulement se fier aux Égyptiens, quoique eux aussi l'affirment, mais nous avons pu nous aussi l'observer : en effet, l'un des astres de la hanche du Chien possédait une chevelure, bien qu'indistincte ; en effet, si l'on fixait son regard sur lui, la lueur devenait moins nette, mais davantage si l'on regardait de côté et sans forcer la vue. De surcroît, toutes celles [15] qui ont été observées à notre époque ont disparu sans se

coucher, dans l'espace situé au-dessus de l'horizon, en se dissipant petit à petit de telle manière qu'elles n'ont laissé derrière elles ni le corps d'un seul astre ni celui de plusieurs. De fait, le grand astre que nous mentionnions antérieurement⁷ est apparu en hiver, alors qu'il gelait et qu'il faisait beau, depuis la région du couchant, sous [20] l'archontat d'Asteios, et si, la première nuit, on ne le vit pas parce qu'il se coucha avant le Soleil, la suivante on le vit : en effet, il se laissa distancer le plus petit temps qui se puisse et se coucha aussitôt, mais sa lueur s'étendait jusqu'au tiers du ciel comme une corde, et c'est pourquoi on l'appela « la voie » ; il se leva de nouveau jusqu'à la ceinture d'Orion et là [25] il fut dissous.

Et pourtant, Démocrite a défendu avec ardeur sa propre doctrine : en effet, il affirme que lors de la dissolution des comètes on a observé des astres. Or il faudrait non pas que cela se produise tantôt et tantôt non, mais toujours. De surcroît, les Égyptiens aussi affirment qu'il se produit des conjonctions de planètes, aussi bien entre elles qu'avec les étoiles fixes, [30] et nous-mêmes avons observé par deux fois déjà Jupiter se réunir à l'une des étoiles des Gémeaux et la faire disparaître, mais sans devenir une comète. De plus, c'est manifeste aussi par le raisonnement : en effet, les astres, même s'ils apparaissent plus grands ou plus petits, semblent néanmoins être en eux-mêmes indivisibles ; de même [35] donc que, s'ils étaient indivisibles, leur coïncidence ne produirait nullement une grandeur supérieure, de même, puisque, sans être indivisibles, ils le paraissent, [344a] même en se réunissant ils ne paraîtront nullement supérieurs en grandeur.

Que donc les causes alléguées au sujet des comètes se trouvent être fausses, c'est suffisamment clair par ces points, sinon par davantage.

Chapitre 7

Explication des comètes

[5] Puisque, au sujet des faits invisibles à la sensation, nous estimons avoir fourni par le raisonnement des démonstrations suffisantes du moment que nous les avons ramenés au possible – et aussi d'après ce qui est effectivement visible, on peut concevoir que c'est surtout de la manière suivante que < les comètes > adviennent.

En effet, nous posons que la première partie du monde autour de la Terre, celle qui est en dessous de la translation périodique, [10] est une exhalaison sèche et chaude ; celle-ci, ainsi que, sur une grande distance, l'air qui lui est contigu en dessous d'elle, est entraînée autour de la Terre par la translation et le mouvement en cercle ; c'est parce qu'elle est entraînée et qu'elle se meut de cette manière que souvent, là où il se trouve qu'elle a le tempérament adéquat, elle prend feu ; raison pour laquelle [15] se produisent aussi, selon nous, les courses éparses des étoiles filantes. Lorsque donc le principe igné atteint, en raison du mouvement des corps d'en haut, une certaine densification, qu'il n'est ni si excessivement abondant qu'il brûle avec rapidité et sur une grande distance, ni si faible qu'il s'éteigne rapidement, mais assez abondant et sur une grande distance, et qu'en même temps, [20] d'en bas, correspond la montée d'une exhalaison ayant le tempérament adéquat, cela forme une comète, selon la figure que se trouve présenter l'exhalaison : si en effet elle est partout semblable, on l'appelle « chevelue¹ », et si elle est en longueur, « barbue ».

De même qu'une translation de ce type semble être la translation d'un astre, de même son immobilité [25] semble être l'immobilité d'un astre puisqu'elle lui est semblable : en effet, ce qui se produit est à peu près comme si quelqu'un enfonçait une torche dans un grand tas de chaumes ou y introduisait un petit départ de feu ; en effet, la course des étoiles filantes apparaît elle aussi semblable à cela ; en effet, en raison de la nature adéquate du combustible, le feu se répand

rapidement en longueur. Et s'il demeure immobile, [30] sans s'exténuer par son parcours, là où le combustible s'est le plus densifié, alors le départ de la translation sera la fin de sa course : la comète est un phénomène de ce type, comme la course d'une étoile filante, mais ayant en soi-même son terme et son principe.

Lorsque le principe de la condensation est dans le lieu d'en bas lui-même, c'est isolément [35] qu'une comète apparaît ; mais lorsque l'exhalaison se condense sous l'effet d'un des astres, soit parmi les fixes soit parmi les planètes, et sous l'effet de son mouvement, [344b] alors c'est l'un d'eux qui devient une comète : en effet, la chevelure ne se produit pas sur les astres eux-mêmes, mais, de même qu'on voit les halos autour du Soleil et de la Lune les accompagner, bien que ces astres se déplacent, lorsque l'air est densifié [5] au point que se produise ce phénomène sous le trajet du Soleil, de même la chevelure est pour les astres comme un halo ; sauf que ce dernier ne prend une telle teinte que par réflexion, alors que là, c'est sur les comètes elles-mêmes que la couleur apparaît. Donc, lorsqu'une agrégation de ce type se produit sous l'influence d'un astre, nécessairement on voit la comète se mouvoir [10] de la même translation dont se déplace l'astre ; lorsqu'en revanche elle se forme isolément, on les² voit se laisser distancer ; telle est en effet la translation du monde autour de la Terre. Ce qui en effet indique le mieux que la comète n'est pas une réflexion, comme un halo qui se produirait dans du combustible pur en direction de l'astre lui-même, [15] et non, comme l'affirme l'École d'Hippocrate, en direction du Soleil, c'est que souvent aussi une comète se produit isolément, plus souvent même qu'autour de certains astres déterminés.

Pour ce qui est du halo, nous en dirons la cause plus tard ; quant au fait que la substance des comètes est ignée, il faut estimer qu'une preuve en est que, [20] lorsqu'elles sont plus nombreuses à se produire, elles annoncent vents et sécheresses. Il est clair en effet qu'elles se produisent parce qu'une telle excrétion est abondante, si bien qu'il est nécessaire que l'air soit plus sec et que l'humide qui s'évapore soit dissocié et dissous par la grande quantité de l'exhalaison chaude, de sorte qu'il ne se condense pas facilement en eau. [25] Mais, de ce phénomène aussi nous parlerons avec plus de clarté lorsque le moment sera venu de parler aussi des vents. Donc, disons-nous, lorsqu'elles sont denses³ et plus nombreuses à apparaître, il se produit manifestement des années sèches et venteuses ; lorsque au contraire elles sont plus rares et plus indistinctes par leur taille, cela ne se produit pas de la même manière, [30] même si, dans la plupart des cas, il se produit un vent excessif, soit en durée soit en grandeur. De fait, quand la pierre est tombée de l'air à Ægos Potamos⁴, c'est après avoir été soulevée par le vent pendant la journée

qu'elle est retombée ; or il se trouve que, précisément à ce moment-là, une comète se produisit depuis la région du couchant. Et lors de la grande comète⁵, [35] l'hiver était sec avec un vent du nord et le raz-de-marée se produisit en raison de la contrariété des vents : en effet, dans le golfe⁶, [345a] le borée dominait, alors qu'en dehors soufflait un puissant notos⁷. De plus, sous l'archontat de Nicomaque à Athènes⁸, il se produisit pendant quelques jours une comète, près de l'équateur et sans qu'elle se fût levée depuis la région du couchant, à laquelle [5] correspondit le vent qui se produisit à Corinthe.

Quant au fait que les comètes ne se produisent pas en grand nombre ni souvent, et qu'elles se produisent davantage en dehors des tropiques qu'à l'intérieur, la cause en est le mouvement du Soleil et des astres, qui non seulement fait s'excréter le chaud mais aussi dissocie ce qui se condense ; en est cause surtout le fait que la plus grande partie s'accumule dans [10] la région de la Voie lactée.

Chapitre 8

Doxographie sur la Voie lactée

Comment et par quelle cause se produit la Voie lactée¹ et ce qu'elle est, disons-le à présent.

D'abord, parcourons au préalable, à ce sujet aussi, ce qui a été dit par les autres.

Certains de ceux qu'on appelle « pythagoriciens » affirment que c'est une voie, pour les uns [15] celle d'un des astres qui sont retombés, comme on le raconte de la perte de Phaéton, tandis que les autres affirment que le Soleil se déplaçait jadis sur ce cercle ; si bien donc que ce lieu est complètement brûlé ou bien a subi quelque autre phénomène de ce type sous l'effet de leur translation. Mais il est absurde de ne pas comprendre du même coup que, si la cause était celle-ci, il faudrait aussi que [20] le cercle du zodiaque soit ainsi, davantage même que celui de la Voie lactée, car toutes les planètes se déplacent à l'intérieur de lui, et non le Soleil seul ; or la totalité de ce cercle nous est visible (sans cesse, en effet, un demi-cercle en est apparent la nuit), mais l'on voit qu'il ne subit rien de tel, sauf la partie de lui qui touche [25] le cercle de la Voie lactée.

Les anaxagoréens et les démocritéens disent que la Voie lactée est la lumière de certains astres : en effet, le Soleil, lorsqu'il se déplace en dessous de la Terre, ne voit pas certains des astres ; ceux qui, tout autour, sont vus par lui, leur lumière n'apparaît pas, car elle en est empêchée par les rayons du Soleil ; en revanche, ceux devant lesquels [30] la Terre s'interpose de sorte qu'ils ne sont pas éclairés par le Soleil, c'est leur lumière propre, affirment-ils, qui est la Voie lactée. Mais il est manifeste que cela aussi est impossible : en effet, la Voie lactée est toujours la même et dans les mêmes astres (elle apparaît comme étant un grand cercle), alors que ceux qui ne sont pas vus par le Soleil sont sans cesse différents du fait qu'il [35] ne demeure pas dans le même lieu ; il faudrait donc que, si le Soleil se déplace, la Voie

lactée aussi se déplace ; mais en réalité on ne voit pas que cela se produise. [345b] De surcroît, s'il en est bien comme il est maintenant montré dans les théories de l'astronomie, c'est-à-dire que la grandeur du Soleil est supérieure à celle de la Terre et que l'intervalle des astres à la Terre est plusieurs fois plus grand que celui du Soleil, comme l'est celui [5] du Soleil à la Terre par rapport à celui de la Lune, ce n'est pas bien loin de la Terre que le cône provenant du Soleil ferait converger ses rayons et l'ombre de la Terre, qu'on appelle « la nuit », ne serait pas sur les astres ; au contraire, le Soleil éclairerait² nécessairement tous les astres et la Terre ne s'interposerait devant aucun d'entre eux.

Il y a encore une troisième [10] conception à son sujet : certains disent en effet que la Voie lactée est la réflexion de notre vision en direction du Soleil, comme la comète. Mais cela aussi est impossible : en effet, si l'observateur, le miroir et ce qui est vu sont tous en repos, la même partie [15] du reflet apparaîtra au même point du miroir ; si au contraire le miroir et ce qui est vu sont en mouvement, à la même distance par rapport à l'observateur immobile mais, l'un par rapport à l'autre, ni à la même vitesse ni avec toujours le même intervalle, il est impossible qu'il y ait le même reflet sur la même partie du miroir. Or les astres [20] qui se déplacent dans le cercle de la Voie lactée sont en mouvement, ainsi que le Soleil vers lequel il y aurait réflexion, tandis que nous demeurons immobiles, et leur éloignement par rapport à nous reste semblable et égal, mais entre eux il ne reste pas égal : tantôt en effet le Dauphin se lève au milieu de la nuit, tantôt à l'aube, mais les parties de la Voie lactée demeurent les mêmes à chaque endroit. Pourtant, il ne le faudrait pas, si ce phénomène n'était qu'un reflet et [25] n'était pas quelque chose dans ces lieux eux-mêmes. De plus, la nuit, on observe que la Voie lactée se reflète dans de l'eau ou dans des miroirs de ce type, mais comment serait-il possible que la vision soit réfléchiée en direction du Soleil ?

Explication de la Voie lactée

Donc, qu'elle n'est ni la voie d'une des planètes, ni la lumière des astres qui ne sont pas éclairés par le Soleil, ni une réflexion, [30] c'est manifeste d'après ce qui précède ; or, ce sont là en gros les explications que les autres ont données jusqu'à maintenant. Mais à nous de parler, en reprenant le principe que nous avons posé : en effet, on a dit antérieurement que la partie extrême de ce qu'on appelle « air » possède la puissance du feu, de sorte que, quand l'air est dissocié par le mouvement, est sécrétée une substance [35] du même type que ce que sont aussi, selon nous, les comètes. Il faut donc

comprendre que ce qui se produit est du même type que dans le cas de celles-là, lorsqu'une telle excrétion se produit non pas d'elle-même [346a] et séparément, mais sous l'effet d'un des astres, soit parmi les fixes soit parmi les planètes : alors en effet ces derniers apparaissent comme des comètes du fait que <l'excrétion> suit leur translation, à la manière dont le Soleil est suivi par l'agrégation de même type depuis laquelle, selon nous, le halo apparaît par [5] réflexion, lorsque l'air se trouve avoir ce tempérament. Donc, ce qui advient avec un seul des astres, il faut concevoir que cela se produit pour le ciel tout entier et la totalité de la translation d'en haut : en effet, il est bien compréhensible que, si le mouvement d'un seul astre le fait, celui de tous aussi produit un phénomène de ce type et attise le foyer, [10] et de surcroît encore dans l'espace où se trouvent être les plus denses, les plus nombreux et les plus grands des astres.

Le cercle du zodiaque dissout une telle substance en raison de la translation du Soleil et de celle des planètes ; c'est pourquoi la plupart des comètes se produisent à l'extérieur des tropiques. De plus, il ne se produit de chevelure ni autour du Soleil [15] ni autour de la Lune : en effet, ils dissocient trop vite pour qu'une telle agrégation se constitue. Il se trouve que ce cercle où l'on voit apparaître la Voie lactée est un grand cercle et qu'il est placé quant à sa position de telle sorte qu'il dépasse de beaucoup les tropiques. De surcroît, cet espace est rempli d'astres parmi les [20] plus grands et les plus brillants, et également de ce qu'on appelle « les Sporades » (c'est une chose manifeste et qu'on peut voir de ses yeux), si bien qu'à cause d'eux toute cette agrégation s'accumule continuellement et sans cesse. Un signe : en effet, au sein même du cercle, la lumière est plus grande dans celui des deux demi-cercles qui contient le dédoublement³, [25] car il y a dans ce dernier des astres plus nombreux et plus denses que dans l'autre, comme si la lueur ne se produisait par aucune autre cause que la translation des astres ; en effet, si elle se produit dans ce cercle où se situent la plupart des astres, et, au sein du cercle lui-même, là où l'on voit qu'ils présentent une plus grande densité par la taille et [30] la multitude des étoiles, il convient de concevoir que c'est la cause la plus propre du phénomène.

Qu'on observe le cercle et les astres qui y sont situés d'après la figure⁴. Il ne sera pas possible de placer ce qu'on appelle « les Sporades » de cette manière sur la sphère, parce que chacun ne possède aucune position manifeste en permanence, mais [35] c'est une chose visible pour quiconque lève les yeux vers le ciel : en effet, c'est dans ce cercle seulement que les espaces intermédiaires sont pleins de telles étoiles, alors que, dans tous les autres cercles, ils laissent [346b] manifestement des intervalles.

De sorte que, si nous acceptons comme raisonnable la cause donnée

pour l'apparition des comètes, il faut concevoir qu'il en va de la même manière aussi pour la Voie lactée : en effet, ce même phénomène qui, dans un cas, est une chevelure autour d'un seul astre, [5] il advient qu'il se produise sur un certain cercle, et la Voie lactée est, pour donner comme une définition, « la chevelure d'un grand cercle à cause de l'excrétion ». C'est pourquoi, comme nous le disions antérieurement, les comètes ne se produisent pas en grand nombre ni souvent, parce que, continuellement, [10] la substance de ce type, à chaque révolution, a été sécrétée ou est en train d'être sécrétée toujours vers ce lieu.

Donc, on a parlé de ce qui se produit dans le monde autour de la Terre qui est contigu aux translations, de la course des étoiles filantes et de la flamme qui s'allume, et également des comètes et de ce qu'on appelle « Voie lactée » ; en effet, tels sont à peu près tous les phénomènes qui apparaissent dans [15] cet espace.

Chapitre 9

Phénomènes situés dans la zone commune à l'air et à l'eau

Parlons de l'espace qui, par sa position, vient en second après celui-là, mais en premier autour de la Terre. C'est en effet un espace commun à l'eau et à l'air et aux phénomènes qui adviennent lors de sa génération en hauteur¹. Il faut en comprendre les principes et les [20] causes, pour tous de la même manière.

Cycle d'évaporation et de condensation

Le principe à titre de moteur, souverain et premier, est le cercle dans lequel, manifestement, la translation du Soleil, produisant dissociation et agrégation selon qu'elle s'approche ou qu'elle s'éloigne, est cause de la génération et de la corruption. Tandis que la Terre demeure immobile, l'humide autour d'elle, vaporisé par les rayons du Soleil et [25] par le reste de la chaleur venue d'en haut, est entraîné vers le haut ; mais lorsque la chaleur qui le fait monter vient à manquer, à la fois parce qu'elle s'éparpille en partie vers l'espace d'en haut et qu'elle s'éteint en partie à mesure qu'elle s'élève plus loin dans l'air au-dessus de la Terre, la vapeur se condense de nouveau en se refroidissant [30] en raison du lieu et du manque du chaleur, et, d'air, elle devient eau ; et une fois qu'elle en est devenue, elle est entraînée de nouveau vers la Terre. La vapeur est l'exhalaison provenant d'eau et le nuage celle provenant d'air et se transformant en eau. Quant à la brume, elle est le résidu de l'agrégation d'une nuée en eau ; c'est pourquoi elle est davantage un signe de beau temps que [35] de pluies : en effet, la brume est comme une nuée stérile.

C'est un cercle qui se produit à l'imitation du cercle du Soleil : en effet, en même temps que [347 a] ce dernier change en direction des

côtés, le premier le fait vers le haut et vers le bas. Il faut le concevoir comme un fleuve qui coule en cercle vers le haut et vers le bas, commun à l'air et à l'eau : en effet, lorsque le Soleil est proche, le fleuve de la vapeur coule vers le haut, et, lorsqu'il s'éloigne, celui de [5] l'eau vers le bas. Et cela entend se produire perpétuellement selon cet ordre, de sorte que si les hommes de jadis donnaient un sens caché à l'Océan, peut-être parlaient-ils de ce fleuve qui coule en cercle autour de la Terre².

Pluie

Lorsque l'humide est tiré sans cesse vers le haut à cause de la puissance du chaud et qu'à rebours, à cause du refroidissement, il est entraîné vers le bas en direction de la [10] terre, on donne des noms en propre à ces phénomènes et à certaines de leurs différences : en effet, quand il tombe en parcelles, on l'appelle « bruine », et quand c'est en parties plus grandes, « averse ».

Chapitre 10

Rosée et givre

Au sein de ce qui s'évapore pendant la journée, toute la part qui ne s'est pas élevée dans l'air, parce que le feu qui la fait monter est en faible quantité par rapport [15] à l'eau qui monte, et qui descend de nouveau quand elle se refroidit la nuit, on l'appelle « rosée » ou « givre » : « givre » quand la vapeur se solidifie avant de s'agréger de nouveau en eau ; cela se produit par temps froid et davantage dans les lieux au climat rigoureux ; « rosée » quand la vapeur s'agrége en eau et qu'il n'y a ni assez de [20] chaleur pour dessécher l'humide qui monte, ni assez de froid pour que cette vapeur se solidifie, parce que soit le lieu soit la saison sont plus chauds. En effet, la rosée se produit davantage par temps doux et dans les lieux au climat plus doux, et le givre, comme on l'a dit, dans le cas contraire. Il est clair en effet que la vapeur est plus chaude que de l'eau, car elle contient [25] encore le feu qui la fait monter, si bien qu'il appartient à une froideur plus grande de la solidifier. Les deux se produisent par temps beau et sans vent : en effet ils ne monteront pas s'il ne fait pas beau et ils ne pourront pas se condenser si le vent souffle.

Un signe que ces phénomènes se produisent parce que la vapeur ne s'élève pas loin dans l'air : sur les montagnes, il ne se produit pas [30] de givre. Une première cause est la suivante, à savoir que la vapeur monte des lieux creux et où il y a beaucoup d'eau, de sorte que la chaleur qui la fait monter, comme si elle portait un chargement trop grand pour elle, ne peut pas le faire s'élever sur un grand espace en hauteur, et qu'elle le relâche de nouveau à proximité ; une seconde est que le vent qui s'écoule dans [35] les reliefs est aussi celui qui s'écoule le plus, si bien qu'il dissout une telle condensation.

Partout, la rosée se produit par vents du sud et non par vents du nord, sauf dans le Pont-Euxin : là, c'est le contraire, car elle se produit par vents du nord, mais ne se produit pas par vents du sud. [347b] La

cause en est la même que de ce qu'elle se produit par temps doux et non par temps froid : en effet, le notos produit un temps doux, le borée un temps d'hiver, car il est froid, de sorte qu'avec ce temps d'hiver il éteint la chaleur de l'exhalaison ; mais dans le Pont-Euxin, le [5] notos ne rend pas le temps assez doux pour que de la vapeur se produise, tandis que le borée, à cause de sa froideur, enserme le chaud et le fait s'accumuler, de sorte qu'il se dégage davantage de vapeur et en plus grande quantité. C'est un phénomène qu'on peut souvent voir se produire aussi ailleurs : en effet, les puits dégagent davantage de vapeur par vents du nord que par vents du sud. Mais les vents du nord [10] l'éteignent avant qu'une certaine quantité ne se condense, alors qu'avec les vents du sud il est permis à l'exhalaison de s'accumuler.

Mais l'eau elle-même ne se solidifie pas de la même manière que dans le lieu des nuages.

Chapitre 11

Phénomènes de condensation à haute et basse altitude

De ce dernier en effet viennent régulièrement trois corps qui se condensent à cause du refroidissement : la pluie, la neige et la grêle. Parmi ces phénomènes, deux se produisent de manière analogue et par les [15] mêmes causes que ceux d'en bas, n'en différant que par le plus et le moins, c'est-à-dire par la plus ou moins grande quantité : en effet, la neige et le givre sont la même chose, ainsi que l'averse et la rosée, mais dans un cas en grande quantité, dans l'autre en petite.

En effet, l'averse se produit à partir d'une grande quantité de vapeur qui se refroidit ; la cause en est que le temps et l'espace [20] dans lesquels et à partir desquels elle est collectée sont grands ; en petite quantité, c'est la rosée : en effet, la condensation est éphémère et l'espace petit ; la rapidité de sa génération et sa quantité réduite le montrent.

De même le givre et la neige : en effet, quand c'est le nuage qui gèle, il y a de la neige, et quand c'est la vapeur, du givre. C'est pourquoi ils sont le signe soit d'une saison soit d'une région [25] froides : en effet, rien ne gèlerait, alors qu'une grande chaleur est encore présente, si le froid n'avait pas prévalu ; en effet, est encore présent dans le nuage, en grande quantité, le chaud qui reste du feu ayant fait s'évaporer l'humide à partir de la Terre.

La grêle se produit là-haut, mais dans ce qui s'évapore près de la Terre, ce phénomène manque : en effet, ainsi que nous l'avons dit, [35] le givre se produit ici-bas comme là-haut la neige, et la rosée ici-bas comme là-haut l'averse ; mais il n'y a pas ici-bas de phénomène semblable qui se produise comme là-haut la grêle et lui fasse pendant. La cause en sera claire, une fois qu'on aura parlé de la grêle.

Chapitre 12

Formation de la grêle

Il faut comprendre les circonstances de sa génération, [35] à la fois celles qui n'induisent pas en erreur et celles qui semblent paradoxales. En effet, la grêle est de la glace et l'eau se solidifie en hiver ; or les chutes de grêle se produisent surtout au printemps [348a] et en automne, ensuite aussi à la fin de l'été, mais en hiver rarement, et cela quand le froid est moindre. Et d'une manière générale, des chutes de grêle se produisent dans les lieux au climat plus doux et les chutes de neige dans ceux qui sont plus froids. Il est déroutant aussi que de l'eau se solidifie dans [5] le lieu d'en haut : en effet, il n'est pas possible qu'elle se solidifie avant d'être devenue de l'eau, et l'eau ne saurait demeurer immobile un seul instant en hauteur dans l'air. Pourtant, ce n'est pas non plus comme les gouttelettes de bruine qui sont transportées vers le haut en raison de leur finesse, si bien qu'elles s'attardent en l'air : de même que souvent de la terre ou de l'or [10] flottent sur l'eau en raison de la finesse de leurs parties, de même l'eau sur l'air, et, lorsqu'un grand nombre de petites gouttelettes se réunissent, les grosses sont entraînées vers le bas ; cela en effet ne peut pas se produire dans le cas de la grêle, car les solides ne peuvent pas s'assembler comme les liquides. Il est donc clair qu'une certaine quantité d'eau est demeurée immobile en haut, car, sinon, cette même quantité ne se serait pas solidifiée.

L'opinion des uns¹ est que [15] la cause de ce phénomène et de sa génération est que le nuage est repoussé vers le lieu d'en haut, qui est froid parce que la réflexion depuis la Terre des rayons du Soleil s'arrête là-haut ; une fois parvenue là-haut, l'eau se solidifie ; c'est pourquoi justement les chutes de grêle se produisent plutôt en été et dans les régions chaudes, parce que [20] le chaud pousse davantage les nuées vers le haut depuis la Terre. Or il advient que c'est sur les très hauts reliefs qu'il se produit le moins de grêle ; il le faudrait

pourtant, de même qu'on voit la neige se produire surtout sur les reliefs. De plus, on voit souvent des nuages se déplacer avec un grand bruit tout près de la Terre même, au point que [25] c'est effrayant à voir et à entendre, comme si quelque chose de plus grand allait arriver ; parfois, on voit aussi de tels nuages sans qu'il y ait de bruit et il se produit alors beaucoup de grêle et d'une taille incroyable, avec des formes qui ne sont pas arrondies, parce que sa translation n'a pas duré longtemps, comme si la solidification s'était produite à proximité de la Terre, [30] et non comme ceux-là l'affirment. Au contraire, c'est nécessairement sous l'effet de ce qui est au plus haut point cause de la solidification que de gros grêlons se forment : en effet, la grêle est de la glace et cela est clair pour quiconque ; or les gros n'ont pas de formes arrondies ; c'est un signe qu'ils se sont solidifiés à proximité de la Terre : en effet, ceux qui se déplacent [35] de loin, du fait de ce long déplacement, se brisent sur leur contour et deviennent circulaires par la forme et petits par la taille.

[348b] Donc, que ce n'est pas à cause d'une poussée vers le lieu froid d'en haut qu'advient la solidification, c'est clair. Mais puisque nous voyons qu'il se produit une interversion réciproque entre le chaud et le froid (c'est pourquoi les souterrains sont froids lors des chaleurs et chauds lors des gelées), [5] il faut estimer que cela se produit aussi dans le lieu d'en haut, si bien que, dans les saisons plus chaudes, le froid, comprimé vers l'intérieur à cause de la chaleur qui l'encercle, produit parfois une brève pluie à partir d'un nuage ; c'est pourquoi aussi les gouttes sont beaucoup plus grosses pendant les jours de chaleur que pendant l'hiver, [10] et les pluies plus impétueuses ; car on dit qu'elles sont plus impétueuses lorsqu'elles sont plus drues, et elles sont plus drues en raison de la vitesse de la densification. Cela se produit à l'exact contraire de ce que dit Anaxagore : en effet, il affirme que c'est quand <le nuage> remonte dans l'air froid qu'il lui arrive cela, alors que nous, nous affirmons que c'est quand il [15] descend dans l'air chaud, et d'autant plus que celui-ci est plus chaud. Quand le froid se comprime encore plus à l'intérieur sous l'effet du chaud à l'extérieur, il solidifie l'eau qu'il a produite et il se forme de la grêle. Cela advient quand la solidification est plus rapide que la translation de l'eau vers le bas : si en effet elle se déplace pendant tel temps et que la froideur, [20] étant extrême, la solidifie en un temps inférieur, rien n'empêche qu'elle soit solidifiée tout en étant en l'air, du moment que la solidification se produit en un temps inférieur à la translation vers le bas. Et plus la solidification se produit près et plus elle est massive, plus les pluies qui se produisent sont impétueuses et plus les gouttes et les grêlons sont gros du fait qu'ils ne se déplacent que sur un court [25] espace ; et les grosses gouttes ne tombent pas serrées, pour la même raison.

La grêle se produit moins en été qu'au printemps ou en automne, davantage toutefois qu'en hiver, parce que l'air est plus sec en été, alors qu'au printemps il est encore humide, et qu'en automne il s'humidifie déjà. Parfois, comme on l'a dit, [30] des chutes de grêle se produisent aussi à la fin de l'été, pour la même raison.

Contribue encore à la rapidité de la solidification le fait aussi que l'eau ait été préalablement chauffée : en effet, elle se refroidit plus rapidement ; c'est pour cela que beaucoup de gens, quand ils veulent refroidir l'eau rapidement, la placent d'abord au Soleil, et que les habitants du Pont, quand [35] ils campent sur la glace pour pêcher les poissons (car ils pêchent en perçant la glace), [349a] versent de l'eau chaude sur leurs perches, parce qu'elle se solidifie plus rapidement : en effet, ils utilisent la glace comme du plomb, pour que les perches restent immobiles. L'eau qui se condense devient rapidement chaude dans les régions et les saisons chaudes. Justement, [5] en Arabie et en Éthiopie, les pluies se produisent en été, non en hiver, et avec brutalité, et plusieurs fois dans une même journée, pour la même raison : en effet, elles se refroidissent rapidement à cause de l'interversion, qui se produit parce que la région est extrêmement chaude.

Au sujet de l'averse, de la rosée, de la neige, [10] du givre et de la grêle, par quelle cause ils se produisent et quelle est leur nature, qu'on s'en tienne à ce qu'on a dit.

Chapitre 13

Transition vers l'étude des vents, des fleuves et de la mer

Parlons des vents et de tous les souffles, également des fleuves et de la mer, en nous posant d'abord, sur ces sujets aussi, le problème à nous-mêmes : en effet, comme sur bien d'autres, [15] de même sur ceux-là il ne nous a été transmis aucune explication qui ne pût être avancée même par le premier venu.

Il y a des gens qui affirment que le vent est ce qu'on appelle « air » quand il se meut et s'écoule ; que le nuage et la pluie sont de nouveau ce même air quand il se condense, comme si l'eau et le souffle n'étaient qu'une même nature ; et que le [20] vent est le mouvement de l'air. C'est pourquoi, même parmi ceux qui entendent parler de manière savante, certains affirment que tous les vents ne sont qu'un seul vent, parce qu'il s'avère à la fois que l'air qui se meut est un et le même partout, et que, sans être en rien différent, il paraît être différent en raison des lieux d'où il se trouve s'écouler chaque fois, [25] parlant d'une manière proche de qui croirait que tous les fleuves aussi ne sont qu'un seul fleuve. C'est pourquoi les gens ordinaires disent plus vrai, sans recherches, que ceux qui, avec des recherches, parlent ainsi : en effet, si tous les fleuves s'écoulaient à partir d'un principe unique, et dans l'autre cas les vents de la même manière, peut-être ceux qui parlent ainsi diraient-ils vrai ; [30] mais s'il en va dans un cas comme dans l'autre, il est clair que ce raffinement de langage sera faux, d'autant que ce qui vraiment mérite un examen convenable, c'est de savoir ce qu'est le vent, comment il se produit, ce qui le meut, d'où ils¹ tirent leur principe, et si par conséquent il faut concevoir le vent comme s'écoulant hors d'un récipient, [35] de sorte qu'il s'écoule jusqu'à ce que le récipient soit vide, comme s'il sortait d'autres, [349b] ou bien si, à la manière dont le peignent les peintres², ils font sortir leur principe d'eux-mêmes.

Origine des fleuves

C'est l'opinion de certains qu'il en va de même de la génération des fleuves : qu'en effet, l'eau qui monte sous l'effet du Soleil, retombée en averse et accumulée sous terre, s'écoule hors d'une grande cavité, [5] soit tous les fleuves hors d'une seule, soit chacun hors d'une différente ; qu'aucune eau n'est engendrée et que c'est celle collectée depuis l'hiver dans de tels réceptacles qui forme la multitude des fleuves ; c'est pour cette raison qu'ils coulent toujours en plus grande quantité l'hiver que l'été et que les uns sont intarissables, les autres tarissables ; en effet, ceux dont l'eau collectée, en raison de la grandeur [10] de la cavité, est abondante de sorte qu'elle suffit sans s'épuiser avant que l'eau de pluie n'arrive de nouveau avec l'hiver, tous ceux-là sont intarissables en permanence, alors que ceux dont les réceptacles sont plus petits, tous ceux-là, en raison de la faible quantité d'eau, s'assèchent avant que n'arrive l'eau tombant du ciel, [15] parce que le récipient est vidé.

Pourtant, il y a quelque chose de manifeste si l'on veut bien se mettre sous les yeux une sorte de récipient pour l'eau qui s'écoule jour après jour continuellement et en concevoir la grandeur : en effet, ce qui recevrait toute l'eau qui s'écoule au cours de l'année dépasserait en grandeur le volume de la Terre ou ne lui serait que peu inférieur.

Certes, il est clair [20] qu'il se présente aussi bien des cas de ce type partout sur la Terre ; cependant, il est absurde de ne pas estimer que de l'eau est engendrée à partir d'air aussi dans la terre, pour la même raison que sur la terre ; de sorte que si, dans un cas, l'air vaporeux se condense en eau en raison de la froideur, [25] il faut estimer que ce même phénomène advient aussi sous l'effet de la froideur située dans la terre, et qu'il n'y a pas seulement en elle l'eau à l'état séparé qui s'y écoule, mais aussi celle qui y est continuellement engendrée.

De plus, au sein de l'eau qui n'est pas engendrée mais qui existe déjà, le principe des fleuves jour après jour ne correspond pas à des lacs à l'état séparé sous terre, [30] comme le disent certains, mais, de même que, dans l'espace au-dessus de la Terre, de petites gouttes se condensent, et celles-ci de nouveau avec d'autres, et qu'à la fin la pluie tombe en averse avec abondance, de même dans la terre, les principes des fleuves commencent par de petites quantités versées l'une dans l'autre et correspondent à leur jaillissement de la terre en un seul point. [35] Les faits eux-mêmes le montrent : en effet, ceux qui font l'adduction des eaux [350a] les rassemblent par des conduites et des fossés, comme si la terre se couvrait de sueur depuis les reliefs. C'est justement pour cette raison qu'on voit le cours des fleuves s'écouler à partir des montagnes et que des fleuves très nombreux et très grands

s'écoulent à partir des plus grandes montagnes ; de même, [5] la plupart des sources sont voisines des montagnes et des lieux en altitude ; en revanche, dans les plaines, mis à part les fleuves, elles se font tout à fait rares. En effet, les espaces montagneux ou en altitude, suspendus comme une éponge dense, font jaillir l'eau par petites quantités, mais en de nombreux endroits, et les versent l'une dans l'autre ; en effet, à la fois ils reçoivent [10] une grande quantité de précipitations (car quelle différence cela fait-il que la circonférence soit creuse et tournée vers le haut ou bien en pente et convexe, car des deux manières elle enveloppera un corps de volume égal) et ils refroidissent la vapeur en train de monter et la recondensent en eau : c'est pourquoi, comme nous l'avons dit, on voit les plus grands des fleuves [15] s'écouler à partir des plus grandes montagnes.

Exemples de fleuves tirant leur origine des montagnes

Cela est clair si l'on examine les zones de la Terre : en effet, toutes celles dont il s'avère que les auteurs n'ont pas été témoins oculaires, elles ont été dessinées de cette manière en prenant des informations de chacun.

En Asie, on voit des fleuves très nombreux et très grands couler de la montagne appelée « Parnasse³ », [20] or il est reconnu que cette montagne est la plus grande de toutes celles situées dans la direction de l'aube hivernale ; en effet, une fois qu'on la franchit, on voit la mer extérieure, dont la limite n'est pas visible aux gens d'ici. Donc, de cette montagne s'écoulent, entre autres fleuves, le Bactros⁴, le Choaspès et l'Araxe⁵ ; le Tanais⁶, [25] qui est une partie de ce dernier, se sépare en direction du lac Méotis⁷. De lui s'écoule aussi l'Indus, qui de tous les fleuves a le cours le plus abondant.

Du Caucase, parmi nombre d'autres fleuves imposants à la fois par leur abondance et par leur grandeur, s'écoule le Phase⁸ ; or le Caucase est la plus grande des montagnes situées dans la direction de l'aube estivale, à la fois en taille et [30] en altitude. Un signe de son altitude est qu'on le voit même depuis ce qu'on appelle « les Profondeurs » et depuis les navires qui entrent dans le Lac⁹, et également que ses sommets sont ensoleillés jusqu'au tiers de la nuit en partant de l'aube et de nouveau en partant du soir ; un signe de sa taille est qu'il offre de nombreux sites où habitent de nombreux peuples et [35] où il y a, dit-on, de grands lacs, mais que, malgré cela, dit-on, tous ces sites sont visibles jusqu'à l'extrême cime.

[350b] Des Pyrénées (c'est une montagne dans la direction de l'occident équinoxial en Celtique), s'écoulent l'Ister¹⁰ et le Tartessos¹¹ ; ce dernier en dehors des Colonnes¹², l'Ister à travers l'Europe tout

entière vers le Pont-Euxin.

Parmi les autres fleuves, la plupart, en direction du nord, [5] viennent des monts Arcyniens¹³, or ceux-ci, aussi bien en altitude qu'en taille, sont les plus grands de cet espace ; sous le nord lui-même, au-dessus de l'extrémité de la Scythie, il y a ce qu'on appelle « les Rhipées¹⁴ », sur la grandeur desquelles on raconte des histoires par trop fabuleuses ; c'est donc de là, à ce qu'on dit, que coulent les plus nombreux et les plus grands des autres fleuves après l'Ister.

[10] De même en Libye, les uns viennent des montagnes d'Éthiopie, comme l'Aigôn et le Nysès, tandis que les plus grands à avoir reçu un nom, celui appelé « Chrémète », qui s'écoule dans la mer extérieure, et le premier cours du Nil, viennent de ce qu'on appelle « la montagne d'Argent ».

[15] Quant à ceux de l'espace grec, l'Achélôos¹⁵ vient du Pinde¹⁶, de là aussi l'Inachos, tandis que le Strymôn, le Nessos et l'Hébros¹⁷ sont tous les trois issus du Scombros¹⁸ ; et de nombreux cours d'eau sont issus aussi du Rhodope¹⁹.

On trouverait que tous les autres fleuves aussi s'écoulent de la même manière, et [20] nous n'avons mentionné ceux-là qu'à titre de preuves ; de fait, même ceux d'entre eux qui s'écoulent à partir de marécages, il advient qu'à peu près tous les marécages se situent au pied de montagnes ou d'espaces qui s'élèvent progressivement.

Conclusion sur l'origine des fleuves

Donc, qu'il ne faut pas estimer que les principes des fleuves se forment comme à partir de cavités bien définies, c'est manifeste : en effet, ni l'espace de la Terre, [25] pour ainsi dire, ne serait suffisant, et pas davantage non plus celui des nuages, s'il fallait que seule l'eau existante s'écoule et si, au lieu qu'une partie s'en aille pendant qu'une autre est engendrée, elle était tirée chaque fois d'une réserve d'eau existante ; et le fait qu'ils ont leurs sources au pied des montagnes témoigne de ce que l'espace, à partir d'un grand nombre de ruissellements, les distribue en les faisant confluer peu à peu et par petites quantités, et que c'est ainsi que se forment [30] les sources des fleuves. Qu'il existe cependant aussi des lieux de ce type, contenant une grande quantité d'eau, comme des lacs, cela ne serait en rien absurde, sauf qu'ils ne seraient nullement suffisants pour que cela se produise, pas plus que si l'on croyait que les fontaines visibles des fleuves le sont, car ceux-ci, dans leur très grande majorité, s'écoulent à partir de sources ; cela revient donc au même de penser que ce sont les uns [35] ou les autres qui sont tout le corps de l'eau. Qu'il existe de tels abîmes ou failles de la terre, [351a] les fleuves engloutis le

montrent ; or cela advient à de nombreux endroits de la Terre : par exemple, dans le Péloponnèse, il y a beaucoup de cas de ce type en Arcadie ; la cause, c'est qu'étant montagneuse, elle ne possède pas de déversoirs des régions creuses vers la mer ; [5] en effet, les lieux qui se remplissent et ne peuvent pas se déverser se fraient un passage en profondeur, sous la contrainte de l'eau qui vient s'ajouter d'en haut. En Grèce, les cas de ce type qui se produisent sont de taille très réduite, mais il y a ce lac au pied du Caucase, que les gens de là-bas appellent « mer » : en effet, alors que beaucoup de [10] grands fleuves s'y jettent, il ne possède pas de déversoir visible et s'enfonce sous terre chez les Coraxes²⁰, dans ce qu'on appelle « les Profondeurs du Pont » : celles-ci sont une profondeur en quelque sorte infinie de la mer ; du moins jamais personne en sondant n'a pu en trouver le terme ; or à cet endroit, à trois cents stades²¹ à peu près au large de la terre, [15] de l'eau douce fait surface sur un grand espace, qui n'est pas continu mais en trois parties. En Ligurie aussi, un fleuve qui n'est pas moindre que le Rhône est englouti puis refait surface en un autre lieu ; or le Rhône est un fleuve navigable.

Chapitre 14

Cycle d'interversion des terres et des mers

Ce ne sont pas toujours les mêmes lieux de la terre qui sont secs [20] ou humides, mais ils changent avec la génération des fleuves et leur disparition. C'est pourquoi les régions du continent et de la mer changent, et ce n'est pas que les unes sont toujours de la terre alors que les autres demeurent de la mer tout le temps : au contraire, une mer se forme là où c'était la terre ferme, et là même où il y a maintenant une mer, il y aura de nouveau [25] de la terre.

Cependant, il faut estimer que ces phénomènes se produisent selon un certain ordre et une certaine périodicité. Leur principe et leur cause est que l'intérieur de la Terre aussi, de même que le corps des plantes et des animaux, possède un apogée et une vieillesse, sauf que, chez ceux-ci, il advient qu'ils ne les subissent pas partie par partie, mais que nécessairement la totalité soit en même temps à son apogée [30] ou décline ; pour la Terre, en revanche, cela se produit partie par partie à cause de la froideur et de la chaleur. Celles-ci augmentent ou déclinent à cause du Soleil et de la translation circulaire, et c'est à cause d'elles que les parties de la Terre reçoivent une puissance différente, de sorte qu'elles peuvent demeurer immergées jusqu'à tel moment et qu'ensuite elles se dessèchent et vieillissent [35] de nouveau, alors que d'autres lieux recouvrent la vie et deviennent immergés partie par partie.

Devenir des territoires et des populations

Il est nécessaire que [351b] les sources disparaissent dans les lieux qui deviennent plus secs ; que, une fois que cela advient, les fleuves d'abord de grands deviennent petits, ensuite finissent par s'assécher ; et que, une fois que les fleuves se sont déplacés et qu'après avoir

disparu d'un endroit, ils se forment en d'autres de manière analogue, [5] la mer change : en effet, là où, refoulée par les fleuves, elle avait débordé, nécessairement son départ laisse la terre à sec, tandis que là où, grossie par les cours d'eau, elle s'était asséchée en se comblant de sédiments, nécessairement à ce même endroit de l'eau recommencera à stagner. Mais, parce que tout le devenir naturel de la Terre se produit progressivement et dans des temps [10] extrêmement longs par rapport à notre vie, il nous échappe que ces phénomènes se produisent, et la destruction, la perte des peuples tout entiers se produisent avant que soit conservé le souvenir de ces changements du début à la fin.

Les pertes les plus massives et les plus rapides se produisent lors des guerres, d'autres à cause de maladies ou de disettes, et, [15] dans ce dernier cas, parfois massivement, parfois petit à petit si bien que même les migrations de ces peuples nous échappent parce que les uns quittent leur pays, tandis que les autres demeurent jusqu'au dernier moment, jusqu'à ce que le pays ne puisse plus nourrir aucune multitude ; donc, depuis le premier départ jusqu'au dernier, il est vraisemblable [20] qu'un temps long s'écoule, de sorte que personne ne se souvient et que, même si ceux qui sont restés sont encore vivants, on les oublie à cause de tout le temps passé. Il faut estimer que c'est de la même manière que nous échappe aussi à quel moment s'est produit au début l'établissement de chaque peuple dans les parties qui, de marécageuses et immergées, changeaient et devenaient sèches ; [25] car, là aussi, la progression se produit petit à petit au cours d'un temps long, de sorte qu'on ne se souvient pas qui sont les premiers à être venus ni quand ni comment étaient les lieux, comme cela est advenu aussi en Égypte.

En effet, il est manifeste que ce lieu aussi devient de plus en plus sec et que tout ce pays [30] n'est qu'un sédiment du Nil, mais, parce que ce n'est que petit à petit, à mesure de l'assèchement des marécages, que viennent s'établir les gens des alentours, la longueur du temps nous dérobe le commencement. Du moins est-il manifeste aussi que toutes les embouchures, à part une seule, la Canopique¹, sont l'œuvre de la main humaine et non du fleuve, et qu'anciennement c'est Thèbes² qu'on appelait « Égypte ». [35] Homère aussi le montre, quoiqu'il soit si jeune, pour ainsi dire, par rapport à de tels changements : en effet, [352a] il fait mention de ce lieu comme si Memphis n'existait pas encore, soit qu'elle n'existait pas du tout, soit qu'elle n'était pas aussi grande.

Il est vraisemblable qu'il en advienne ainsi : en effet, les lieux en aval ont été occupés après ceux en amont, car nécessairement ceux plus proches de la sédimentation sont marécageux pendant plus longtemps, parce que [5] l'eau stagne toujours davantage dans les

derniers formés ; cette partie change et devient féconde à son tour, car, en s'asséchant, les lieux acquièrent la fertilité ; mais ceux qui antérieurement avaient un tempérament adéquat deviennent trop secs et finissent par empirer, ce qui est advenu en Grèce dans le pays des Argiens et des Mycéniens. En effet, à l'époque [10] de la guerre de Troie, l'Argolide, parce qu'elle était marécageuse, ne pouvait pas nourrir beaucoup de gens, alors que la région de Mycènes était fertile (c'est pourquoi elle était tenue en plus grand honneur) ; mais maintenant c'est le contraire, pour la cause mentionnée : en effet, l'une est devenue improductive et tout à fait sèche, tandis que les terrains de l'autre, alors improductifs parce que l'eau y stagnait, sont maintenant devenus utilisables. Comme [15] donc c'est advenu dans le cas de cet espace, qui est petit, il faut estimer que ce même phénomène advient aussi dans de grands espaces et dans des pays tout entiers.

Les gens à courte vue croient que la cause de tels phénomènes est un changement de l'Univers, comme si le ciel était dans le devenir ; c'est pourquoi [20] ils affirment aussi que la mer devient moindre comme si elle s'asséchait, parce qu'on voit davantage de lieux subir ce phénomène maintenant qu'auparavant. C'est vrai en partie et en partie ce n'est pas vrai : en effet, il y a des endroits assez nombreux qui étaient auparavant immergés et où c'est maintenant la terre ferme ; cependant, le contraire arrive aussi : en effet, s'ils regardent bien, ils trouveront de nombreux endroits où c'est la mer qui a avancé. [25] Mais il ne faut pas croire que la cause de cela soit un devenir du monde : en effet il serait ridicule, à cause de petits changements, infimes même, de faire se mouvoir le tout, alors que la masse et la grandeur de la Terre ne sont rien, c'est sûr, par rapport à la totalité du ciel.

Théorie du grand hiver

Au contraire, il faut comprendre que la cause de tous ces phénomènes est qu'à des intervalles de temps fixés, il se produit, de même que [30] l'hiver parmi les saisons de l'année, de même au sein d'une longue période un grand hiver et un excès de pluies, et que celui-ci ne se produit pas toujours dans les mêmes lieux, mais à la manière du déluge qu'on nomme d'après Deucalion : en effet, celui-ci s'est produit surtout dans l'espace hellénique, et au sein de ce dernier dans l'Hellade [35] ancienne, c'est-à-dire celle des environs de Dodone³ et de l'Achéloos ; [352b] en effet, celui-ci a beaucoup changé son cours ; en effet, là habitaient les Selles⁴ et ceux qu'alors on appelait « Grecs », et maintenant « Hellènes ». Chaque fois donc que se

produit un tel excès de pluies, il faut estimer qu'elles suffisent pour un long temps, et de même que [5] la cause de ce que certains fleuves sont maintenant intarissables et d'autres non est, selon ce qu'affirment les uns, la grandeur des gouffres souterrains, et, selon nous, la grandeur des lieux en altitude, ainsi que leur densité et leur froideur (car ce sont eux qui recueillent, retiennent et produisent le plus d'eau, tandis qu'elle [10] quitte tout de suite ceux au-dessus desquels sont suspendues des montagnes de constitution trop petite, ou bien poreuse, pierreuse et argileuse), il faut croire qu'il en va de même alors là où se produit un apport d'humide tel qu'il rend plus intarissable l'humidité de ces lieux ; mais avec le temps, telles parties commencent à s'assécher davantage tandis que les autres, qui restent humides, s'amoindrissent, [15] jusqu'à ce que revienne le commencement de la même période. Puisqu'il est nécessaire qu'un certain changement de l'univers se produise, mais sans être une génération ni une corruption s'il est vrai que le tout demeure identique, il est nécessaire, selon ce que nous disons, que ce ne soient pas toujours les mêmes lieux qui soient humides à cause de la mer et des fleuves ou bien secs.

Formation de terres par sédimentation

Les phénomènes le montrent : [20] en effet, ceux dont on dit qu'ils sont les plus anciens des hommes, les Égyptiens, il est manifeste que tout leur pays a été engendré, c'est-à-dire qu'il est l'œuvre du fleuve. Et si cela est évident à voir dans le pays lui-même, ce qui se passe en mer Rouge est une preuve suffisante : en effet, un des rois essaya [25] de faire creuser un canal jusqu'à elle, car il leur aurait été d'une grande utilité que tout cet espace devînt navigable ; on dit que Sésostris est le premier des Anciens à l'avoir entrepris ; mais il trouva que la mer était plus haute que la terre ; c'est pourquoi lui d'abord, et Darius plus tard, firent cesser de creuser le canal, de peur que le cours [30] du fleuve ne fût gâté si la mer s'y mêlait. Il est donc manifeste que toutes ces régions n'étaient qu'une seule mer continue.

C'est pourquoi aussi la région du pays d'Ammon en Libye⁵ est manifestement plus basse et plus creuse, contre ce qu'on attendrait, que le pays en aval : en effet, il est clair qu'au fil de la sédimentation, des lacs et de la terre ferme se sont formés, [35] et qu'au fil du temps, l'eau stagnante résiduelle [353a] a fini par s'assécher et par s'en aller.

Par ailleurs, il y a aussi la région du lac Méotis, qui a tellement progressé par la sédimentation des fleuves qu'il n'y entre maintenant pour le négoce que des navires de beaucoup plus petite taille qu'il y a soixante ans ; si bien qu'il est facile d'en déduire [5] qu'au départ,

comme la plupart des lacs, celui-là aussi est l'œuvre des fleuves, et qu'à la fin, il est nécessaire qu'il devienne entièrement sec.

Le Bosphore également a sans cesse du courant parce qu'il se comble de sédiments, et il est même encore possible de voir de ses yeux de quelle manière adviennent ces phénomènes : en effet, lorsque [10] le courant produisait une berge depuis l'Asie, derrière se formait d'abord un petit lac, puis il s'asséchait ; après cela se formait, en avant de celle-là, une autre rive, avec un lac partant de cette dernière ; et cela est advenu sans cesse toujours de la même manière, mais à force que cela se répète, il est nécessaire, le temps s'écoulant, qu'il devienne comme un fleuve et qu'à la fin même celui-ci s'assèche.

[15] Il est donc manifeste, puisque le temps ne s'épuise pas et que l'Univers est éternel, que ni le Tanaïs et ni le Nil ne coulent depuis toujours et qu'à un moment donné le lieu d'où ils coulent était sec : en effet, leur action a une limite, alors que le temps n'en a pas. Ce qu'on dit ici s'appliquera de même à tous les autres fleuves. Par ailleurs, puisque les fleuves [20] naissent et meurent et que ce ne sont pas toujours les mêmes lieux de la terre qui sont immergés, nécessairement la mer aussi change de la même manière. Comme la mer ne cesse de reculer à tel endroit et d'avancer à tel autre, il est manifeste que sur toute la Terre ce ne sont pas toujours les mêmes régions qui sont les unes une mer, les autres un continent, mais que toutes changent avec le temps.

[25] Donc, que ce ne sont pas toujours les mêmes régions de la Terre qui forment la terre ferme ou qui sont navigables, et pour quelle raison il en advient ainsi, on l'a dit, et de même pourquoi les uns parmi les fleuves sont intarissables et les autres non.

LIVRE II

Chapitre 1

Problème de l'origine de la mer

[353a32] Au sujet de la mer, disons quelle est sa nature, par quelle cause une aussi grande quantité d'eau est salée, et parlons également de sa génération à l'origine.

Les Anciens [35] qui consacraient leur temps aux histoires sur les dieux lui attribuent des sources pour [353b] avoir des principes ou des racines de la terre et de la mer. Peut-être en effet croyaient-ils que leur explication serait ainsi plus dramatique et plus auguste, comme si cela¹ était une grande partie du tout ; et que la totalité du reste du ciel s'est constituée autour de ce lieu et en vue de lui, [5] comme s'il était quelque chose de très honorable ou un principe.

Ceux qui sont plus savants en savoir humain attribuent à la mer une génération. En effet, ils affirment que l'espace autour de la Terre était d'abord entièrement humide, et que la partie qui s'évapore en s'asséchant sous l'effet du Soleil produit les vents et les phases du Soleil et de la Lune, tandis que la mer est la partie restante ; c'est pourquoi [10] ils croient même qu'elle devient de plus en plus petite à force de s'assécher et qu'à la fin elle sera un jour tout entière sèche. Certains d'entre eux affirment que, quand la terre est chauffée par le Soleil, il se produit comme une sueur, ce pourquoi aussi elle est salée ; en effet, la sueur aussi est salée. Les autres affirment que la cause de la salinité est la terre : en effet, de même que ce qu'on filtre à travers [15] la cendre devient salé, de la même manière elle aussi est salée parce que de la terre ayant cette qualité lui est mélangée.

Qu'il est impossible qu'il existe des sources de la mer, il faut déjà l'observer à partir des faits. En effet, parmi les eaux autour de la terre, il se trouve que les unes sont courantes et les autres immobiles. Les eaux courantes [20] sont toutes des eaux de source ; au sujet des sources, nous avons dit antérieurement qu'il faut comprendre que ce n'est pas à la manière d'une réserve d'eau tirée d'un récipient que la

source est un principe, mais que c'est là où pour la première fois l'eau sans cesse engendrée et qui conflue parvient à l'unité. Quant aux eaux immobiles, les unes sont collectées et sont des dépôts, par exemple celles des étangs et toutes celles qui sont stagnantes, [25] et elles se différencient par leur quantité petite ou grande ; les autres sont des eaux de source. Mais ces dernières sont toutes des produits de l'art, je veux parler par exemple de ce qu'on appelle « les eaux de puits » ; en effet, pour toutes les eaux, il faut que la source de l'écoulement soit située plus haut ; c'est pourquoi les eaux des fontaines et des fleuves s'écoulent spontanément, alors que celles-ci ont besoin d'un art qui les produise.

[30] Voilà quelles sont les différences entre les eaux et tel est leur nombre. Ces distinctions faites, il est impossible qu'il existe des sources de la mer : en effet, elle ne saurait être dans aucun de ces deux genres, car elle n'est pas courante depuis un point donné et elle n'est pas l'œuvre de la main de l'homme ; or toutes les eaux de source ont l'un de ces deux caractères, et [35] nous ne voyons aucune quantité d'eau spontanément immobile et aussi grande qui soit de l'eau de source. De fait, il y a également plusieurs mers [354a] qui ne se mélangent entre elles nulle part : parmi elles, il est manifeste que la mer Rouge ne communique que peu avec celle qui est au-delà des Colonnes, tandis que la mer Hyrcanienne² et la Caspienne en sont parfaitement séparées et sont habitées sur leur pourtour, de sorte que [5] leurs sources ne seraient pas restées inconnues, si elles en avaient quelque part.

Courants marins

On voit la mer s'écouler dans les détroits partout où elle est conduite à cause de la terre qui la borde d'une vaste mer dans une petite, parce qu'elle oscille d'un côté puis de l'autre à de nombreuses reprises ; cela reste invisible sur une grande étendue de mer, mais là où [10] elle occupe peu d'espace à cause du resserrement de la terre, nécessairement l'oscillation, faible en haute mer, apparaît grande à cet endroit. La totalité de la mer à l'intérieur des Colonnes s'écoule en vertu de la concavité de la Terre et de la multitude des fleuves ; en effet, le Méotis s'écoule vers le Pont et celui-ci vers l'Égée ; les mers qui sont déjà à l'extérieur de celles-ci [15] le font moins sensiblement ; cela advient à celles-là à cause de la multitude des fleuves (en effet, davantage de fleuves s'écoulent dans l'Euxin et dans le Méotis que dans l'espace plusieurs fois plus grand que lui) et à cause de la faiblesse de leur profondeur : en effet, il est manifeste que la mer est chaque fois de plus en plus profonde, [20] le Pont plus que le

Méotis, l'Égée plus que lui et la mer de Sicile plus que l'Égée ; les plus profondes de toutes sont la mer de Sardaigne et la mer Tyrrhénienne. Les régions en dehors des Colonnes ne le sont que faiblement à cause du limon et elles sont dépourvues de vents parce que cette mer est dans un creux.

De même donc que localement on voit les fleuves s'écouler à partir des reliefs, ainsi, [25] pour la Terre tout entière, c'est à partir des régions plus élevées situées au nord que se produit le courant le plus important, si bien que, parmi les mers, les unes, à cause de ce déversement, ne sont pas profondes, tandis que celles situées à l'extérieur sont davantage profondes. Quant au fait que les régions élevées de la Terre sont situées au nord, un signe en est justement que nombreux sont les anciens théoriciens des phénomènes célestes à avoir été persuadés que le Soleil ne se déplace pas [30] en dessous de la Terre mais autour de la Terre et de cet espace-là, et qu'il ne disparaît et ne produit la nuit que parce que la Terre est élevée vers le nord.

Donc, qu'à la fois il ne saurait exister de sources de la mer, et par quelle cause on la voit s'écouler ainsi, tenons-le pour dit avec tous ces arguments.

Chapitre 2

Difficultés relatives à la mer

[354b] Il faut parler de sa génération, si elle a été engendrée, et de sa saveur, en disant quelle est la cause de sa salinité et de son âcreté.

La cause qui a fait croire aux hommes de jadis que la mer est l'origine et le corps de toute l'eau est celle-ci : [5] en effet, cela semblerait bien s'expliquer, de même que pour tous les autres éléments il y a une masse accumulée qui sert de principe du fait de sa grande quantité, d'où chacun part en se morcelant et se mélange à tous les autres, ainsi une grande quantité de feu dans les espaces d'en haut, d'air après l'espace du feu et un corps de terre autour duquel, manifestement, toutes ces choses sont placées ; [10] si bien qu'il est clair que, pour l'eau aussi, il est nécessaire de chercher quelque chose d'équivalent. Or on ne voit aucun autre corps de ce type, à se tenir accumulé, comme pour tous les autres éléments, en dehors de la grandeur de la mer : en effet, l'eau des fleuves n'est ni accumulée ni immobile, mais on voit qu'elle est sans cesse comme engendrée jour après jour.

[15] C'est donc en partant de ce problème qu'on eut l'opinion que la mer était elle aussi le principe des liquides et de toute l'eau ; ce pourquoi certains affirment que les fleuves s'écoulent non seulement en elle, mais aussi à partir d'elle : en effet, l'eau salée devient douce quand on la filtre. Mais à cette opinion s'oppose un autre problème : pourquoi donc [20] cette eau condensée n'est-elle pas douce, si elle est bien le principe de toute l'eau, mais salée ? La cause donnera à la fois la solution de ce problème et la preuve qu'il est nécessairement correct d'adopter notre première conception au sujet de la mer.

En effet, puisque l'eau s'étend autour de la terre, comme autour d'elle la sphère de l'air et [25] autour de cette dernière celle dite « du feu » (car celui-ci est le dernier de tous, aussi bien selon ce que disent la plupart que selon nous), et puisque le Soleil se déplace de cette

manière, et qu'à cause de cela il y a du changement, c'est-à-dire de la génération et de la corruption, la partie la plus subtile et la plus douce est entraînée vers le haut chaque jour et, [30] en se dissociant et en s'évaporant, elle se déplace vers le lieu d'en haut ; là, elle se condense de nouveau à cause du refroidissement et descend de nouveau vers la terre. Et c'est là ce qu'entend faire toujours la nature, comme on l'a dit antérieurement.

C'est pourquoi sont ridicules tous ceux des hommes de jadis qui ont imaginé que le Soleil se nourrit de l'humide ; c'est même à cause de cela, [355a] affirment certains, qu'il effectue aussi les solstices : en effet, les mêmes espaces ne peuvent toujours lui fournir sa nourriture et il est nécessaire qu'il en advienne ainsi de lui ou bien qu'il périclisse ; et en effet le feu qu'on observe ne vit qu'aussi longtemps qu'il possède une nourriture, [5] et seul l'humide est nourriture pour le feu. Comme si la partie de l'humide qui monte parvenait jusqu'au Soleil, ou que cette ascension était telle que pour la flamme engendrée, de laquelle ils ont tiré vraisemblance pour imaginer la même chose pour le Soleil ; or ce n'est pas semblable : en effet, la flamme [10] est engendrée par un changement continuel du sec et de l'humide, et non pas nourrie, car elle ne demeure la même pour ainsi dire à aucun moment, alors que, pour le Soleil, il est impossible qu'il en advienne ainsi, puisque s'il était nourri de la même manière, comme ceux-là l'affirment, il est clair que le Soleil aussi serait non seulement, comme le dit Héraclite, nouveau chaque jour¹, mais toujours [15] continuellement nouveau. De plus, la montée de l'humide sous l'effet du Soleil est semblable aux eaux chauffées par du feu : si donc le feu qui brûle en dessous n'en est pas nourri, il n'est pas vraisemblable non plus d'imaginer que le Soleil le soit, et pas même si, à force de la chauffer, il avait vaporisé toute l'eau. Il est absurde aussi qu'ils ne se soucient que du Soleil [20] et négligent la survie de tous les autres astres, pourtant d'une très grande importance par leur nombre et par leur grandeur.

La même conséquence illogique advient à ces derniers et à ceux qui prétendent que tout d'abord la Terre aussi était humide, que, le monde autour de la Terre étant chauffé par le Soleil, de l'air fut engendré et le ciel tout entier s'accrut, et que l'air [25] fournit les vents et produit les solstices du Soleil. En effet, nous voyons que, manifestement, l'eau entraînée vers le haut retombe chaque fois vers le bas ; et même si l'air ne rend pas la même chose chaque année et dans chaque pays, cependant à des temps ordonnés il rend tout ce qu'il a pris, parce que les corps d'en haut ne s'en nourrissent pas [30] et qu'il n'y a pas non plus une partie qui demeurerait toujours de l'air après sa génération, tandis que le reste serait détruit pour redevenir de l'eau : au contraire, c'est la totalité qui se dissout de la même manière et se recondense en

eau.

Donc, la partie potable et douce, du fait de sa légèreté, est entièrement entraînée vers le haut, alors que la partie salée demeure en bas du fait de sa lourdeur, dans un lieu qui n'est pas le sien propre. [35] En effet, il faut croire que ce dernier point a posé problème à juste titre (car cela ne serait pas logique, s'il n'y avait pas, [355b] comme pour tous les autres éléments, un lieu de l'eau déterminé) et que la solution est celle-ci : le lieu que nous voyons la mer occuper, ce n'est pas celui de la mer, mais plutôt celui de l'eau, et il ne paraît être celui de la mer que parce que la partie salée y demeure du fait de [5] sa lourdeur, alors que la partie douce et potable est entraînée vers le haut du fait de sa légèreté, comme dans le corps des animaux. Et en effet, chez ces derniers, alors que la nourriture est douce quand elle entre, on voit que le dépôt et l'excrément de la nourriture humide sont âcres et salés : en effet, la partie douce et potable, [10] attirée par la chaleur organique, va dans les chairs et dans tout le reste de la disposition des parties selon la nature de chacune. De même donc que, là, il serait absurde d'estimer que le ventre n'est pas le lieu de la nourriture potable, parce qu'elle en disparaît rapidement, mais celui du résidu, parce qu'on voit qu'il y demeure, conception qui ne serait pas juste, de même [15] dans le cas présent : selon nous, en effet, ce lieu est celui de l'eau. C'est pourquoi la totalité des fleuves s'écoulent vers lui, ainsi que toute l'eau qui est engendrée : en effet, l'écoulement est vers ce qui est le plus creux et la mer occupe le lieu de la Terre qui a ce caractère. Mais une partie est vite entraînée tout entière vers le haut du fait du Soleil, tandis que le reste [20] est laissé en bas pour la cause qu'on a dite.

Quant aux recherches sur ce problème ancien de savoir pour quelle raison on ne voit nulle part une aussi grande quantité d'eau (car bien que chaque jour s'y écoulent des fleuves innombrables et d'une taille prodigieuse, la mer n'en devient pas du tout plus grande), cela n'a rien d'absurde que certains se soient posé le problème, mais, pour peu qu'on observe bien, [25] il n'est pas difficile de le voir : en effet, une même quantité d'eau, selon qu'elle est étalée en largeur ou bien en bloc, ne s'assèche pas en un temps égal, et la différence est si grande que dans un cas elle demeure une journée tout entière, alors que, dans l'autre, ainsi si l'on étale une coupe d'eau sur une grande table, le temps que nous y pensions, elle aurait entièrement disparu. [30] Ce qui advient donc aussi pour les fleuves : en effet, ils s'écoulent continuellement et en bloc, mais chaque fois la partie qui arrive dans un espace immense et large s'assèche vite et invisiblement.

Ce qui est écrit dans le *Phédon* au sujet des fleuves et de la mer est impossible². Il y est dit en effet que tous [35] se rejoignent les uns les autres par des conduits souterrains et que toutes les eaux ont pour principe et pour source [356a] ce qu'on appelle « Tartare », une grande quantité d'eau située au centre, d'où remontent aussi bien celles qui s'écoulent que celles qui ne s'écoulent pas ; et il produit le flux de chaque cours d'eau du fait que cette eau première ou ce principe ne cesse de s'agiter : en effet, il ne possède pas de siège, [5] mais ne cesse de rouler sur soi-même au centre, et c'est par ce mouvement vers le haut et vers le bas qu'il fait se déverser les cours d'eau. En de nombreux endroits, ils stagnent, comme le fait par exemple notre mer, mais tous effectuent un parcours en cercle qui les ramène au principe d'où ils ont commencé à s'écouler, la plupart au même endroit, les autres [10] à l'opposé de la position de leur jaillissement, par exemple s'ils ont commencé à s'écouler d'en bas, ils rentrent d'en haut. Leur descente ne se produit que jusqu'au milieu, car, pour le reste, c'est en montée que tous ont leur mouvement. Leur eau garde les saveurs et les couleurs de la terre à travers laquelle ils se trouvent s'écouler.

Mais il advient, [15] selon cette théorie, que les fleuves ne s'écoulent pas toujours dans le même sens : en effet, puisqu'ils s'écoulent vers le centre à partir duquel ils s'écoulent, ils ne s'écouleront pas plus d'en bas que d'en haut, mais dans celui des deux sens où tendra l'ondulation du Tartare. Pourtant, si cela advenait, il y aurait, comme on dit, « les fleuves vers le haut », ce qui est impossible.

De plus, l'eau qui est engendrée [20] et entraînée de nouveau vers le haut, d'où viendra-t-elle ? En effet, il est nécessaire de la supprimer entièrement, si l'égalité est toujours conservée ; en effet, tout ce qui s'écoule vers l'extérieur s'écoule à nouveau vers le principe.

Pourtant, on voit que tous les fleuves s'achèvent dans la mer, et sinon les uns dans les autres ; mais aucun dans la terre, et même s'ils y disparaissent, [25] ils finissent par resurgir. Les fleuves qui grossissent sont ceux qui s'écoulent sur une longue distance par un creux, car ils reçoivent le cours de nombreux fleuves dont ils interceptent la route par leur lieu et leur longueur ; c'est pourquoi l'Ister et le Nil sont les plus grands des fleuves qui débouchent sur cette mer, et l'on propose au sujet des sources [30] de chacun des fleuves des explications différentes, parce qu'ils sont nombreux à se jeter dans le même. Il est donc manifeste qu'il est impossible que tout cela advienne, surtout si la mer tient de là³ son principe.

Donc, que ce lieu est celui de l'eau, et non de la mer, et pour quelle raison la partie douce de l'eau [35] ne se voit pas sauf quand elle s'écoule, alors que le reste demeure en bas, et pourquoi [356b] la mer est plutôt la fin de l'eau que son principe, comme dans les corps le

résidu de toute la nourriture, et en particulier de la nourriture humide, tenons tout cela pour dit.

Chapitre 3

Problème de la salinité de la mer

Il faut parler de sa salinité, et dire si [5] <la mer> est toujours la même ou bien si elle n'était pas et ne sera pas, mais fera défaut ; et en effet, certains le croient.

Tous semblent être d'accord sur ce point qu'elle a été engendrée, si le monde entier l'a été aussi : en effet, c'est en même temps qu'ils situent la génération de la mer. Aussi est-il clair que, si le tout est éternel, il faut concevoir aussi la même chose de la mer.

Quant à estimer [10] qu'elle devient plus petite en quantité, comme l'affirme Démocrite, et qu'à la fin elle fera défaut, s'en laisser convaincre semble revenir au même que les légendes d'Ésope : et en effet celui-ci a raconté une légende selon laquelle Charybde l'a avalée par deux fois, qu'à la première elle a rendu visibles les montagnes, à la seconde les îles, [15] et que, lorsqu'elle l'avalera une dernière fois, elle la rendra tout à fait sèche. Il était convenable qu'irrité contre le pilote, il racontât une telle légende, mais ce l'est moins à ceux qui cherchent la vérité. En effet, la cause par laquelle elle s'est maintenue au début, soit par lourdeur, comme certains d'entre eux aussi l'affirment (car il est facile de voir la cause de ce fait), soit [20] même du fait d'autre chose, il est clair que, pour la même raison, elle se maintiendra nécessairement aussi tout le reste du temps. En effet, il leur faut dire ou bien que l'eau entraînée vers le haut par le Soleil ne reviendra pas, ou bien, si c'est le cas, que nécessairement la mer demeure, soit toujours soit aussi longtemps que c'est le cas, et [25] il faudra que cette eau douce soit d'abord de nouveau entraînée vers le haut ; de sorte que jamais la mer ne s'asséchera : en effet, l'eau qui d'abord se sera acheminée vers le haut redescendra dans la même mer avant que cela se produise. En effet, cela revient au même de dire que cela arrive une seule fois ou plusieurs. Si l'on arrêta le Soleil dans sa translation, qu'y aurait-il pour assécher ? Mais si l'on permet qu'il y

ait sa translation circulaire, toujours il fera monter l'eau douce par son approche, [30] comme nous l'avons dit, et la relâchera par son retrait.

Ils ont tiré cette conception sur la mer de ce qu'on voit de nombreux lieux plus secs maintenant qu'antérieurement, ce dont nous avons dit la cause : c'est parce que se produisent à un moment déterminé des excès de pluie qu'existe ce phénomène, et non par [35] le devenir du tout avec ses parties ; et de nouveau existera le phénomène contraire, et quand [357a] il se sera produit, il y aura de nouveau assèchement, et nécessairement cela continuera toujours ainsi selon un cycle ; en effet, il est plus logique de supposer cela plutôt que de faire changer le ciel tout entier à cause de ces phénomènes.

Mais nos explications se sont attardées sur ces questions plus longtemps qu'elles ne le méritent ; [5] quant à la salinité, il est impossible à ceux qui ont engendré la mer une seule fois, et en général à ceux qui l'engendrent, de la rendre salée. En effet, que la mer ait été engendrée comme ce qui reste de tout l'humide situé autour de la Terre et entraîné vers le haut par le Soleil, ou qu'il y ait autant de saveur dans cette grande masse d'eau douce parce que [10] de la terre ayant cette qualité lui est mélangée, il n'en est pas moins nécessaire, comme l'eau évaporée revient et du moment que sa quantité reste égale, qu'elle l'ait déjà été¹ au début ; ou bien, si elle ne l'était pas au début, elle ne le serait pas non plus ultérieurement ; et si elle l'était dès le début, il faut dire quelle en est la cause et en même temps pourquoi, si alors elle était entraînée vers le haut, [15] cela ne lui arrive pas aussi maintenant.

Par ailleurs, tous ceux aussi qui attribuent la cause de la salinité à la terre qui lui est mélangée (en effet, ils affirment qu'elle contient beaucoup de saveurs, de sorte qu'entraînée par les fleuves elle rend la mer salée du fait du mélange) – il est absurde que les fleuves ne soient pas eux aussi salés : en effet, comment serait-il possible de rendre sensible de cette manière dans une grande [20] quantité d'eau le mélange de la terre ayant cette qualité sans le faire en chacun d'eux ? Car il est clair que la mer est toute l'eau fluviale : en effet, elle ne différerait des fleuves par rien sinon le fait d'être salée et c'est en eux que cette propriété s'achemine vers le lieu où ils s'écoulent et s'accumulent.

De même, ce serait ridicule aussi, si l'on [25] croyait avoir dit quelque chose d'éclairant en affirmant que la mer est la sueur de la terre, comme Empédocle². En effet, du point de vue poétique, peut-être qu'en parlant ainsi il en a dit assez, car la métaphore est quelque chose de poétique, mais du point de vue de la connaissance de la nature, ce n'est pas assez : en effet, il n'est pas clair non plus dans ce cas comment à partir d'une boisson douce se produit une sueur salée, [30] si c'est seulement par le départ de quelque chose, par exemple

de la partie la plus douce, ou bien par le mélange de quelque chose, comme dans les eaux filtrées à travers la cendre. Mais on voit que la cause est la même que pour le résidu collecté dans la vessie : et en effet, celui-ci devient âcre et salé alors que ce qu'on boit et l'humide contenu dans la nourriture [357b] sont doux ; si donc c'est à la manière dont l'eau filtrée à travers la chaux devient âcre que ces choses aussi le font, parce que quelque puissance semblable à la saumure qu'on voit former un dépôt dans les récipients est, dans un cas, entraînée dans l'urine, dans l'autre excrétée hors des [5] chairs avec la sueur, comme si l'humide sortant du corps le nettoyait de cette chose-là, il est clair que dans la mer aussi c'est une partie de la terre mélangée à l'humide qui serait cause de la salinité.

Dans le corps, le dépôt de la nourriture devient une chose de ce type à cause de l'incocotion ; mais de quelle manière elle se trouverait dans la terre, [10] c'est cela qu'il faudrait expliquer. D'une manière générale, comment se peut-il qu'une aussi grande quantité d'eau en soit excrétée lorsqu'elle est chauffée et qu'elle s'assèche ? Car il faut que ce soit une toute petite partie par rapport à ce qui est laissé dans la terre. De plus, pourquoi la terre ne transpire-t-elle pas aussi maintenant, lorsqu'il se trouve qu'elle s'assèche, que ce soit une grande ou une petite étendue³ ? [15] Car si elle le faisait alors, il faudrait qu'elle le fasse aussi maintenant ; or on voit que cela n'advient pas : si elle est sèche, elle peut s'humidifier, mais si elle est humide, elle ne subit rien de tel. Comment donc pouvait-elle transpirer en s'asséchant au moment de sa génération première, alors que la terre était humide ? Au contraire, il est plus vraisemblable que, comme certains l'affirment, la plus grande partie de l'humide soit partie [20] en montant dans les airs à cause du Soleil et que la mer soit ce qui reste ; mais qu'elle soit humide et transpire, c'est impossible.

On voit que les causes de la salinité qui sont avancées s'écartent du discours rationnel ; à notre tour de parler, en prenant le même principe qu'antérieurement⁴. En effet, puisqu'il est posé que l'exhalaison est double, [25] l'une humide et l'autre sèche, il est clair qu'on doit penser que le principe de tels phénomènes est cette dernière.

Et en particulier, le problème qu'il est nécessaire de se poser au préalable, c'est si la mer elle aussi demeure toujours formée de parties numériquement identiques, ou bien de parties qui changent sans cesse quant à leur forme et à leur quantité, comme l'air, l'eau douce [30] et le feu : en effet, chacun d'eux devient sans cesse différent, tandis que la forme de l'ensemble de chacun d'eux demeure, par exemple celle des eaux qui s'écoulent ou l'écoulement de la flamme. Donc, ce point aussi est manifeste et convaincant, qu'il est impossible de ne pas leur appliquer à tous la même explication, c'est-à-dire qu'ils ne diffèrent

que par la rapidité ou [358a] la lenteur du changement, que dans le cas de chacun il y a génération et corruption, et que pourtant celles-ci adviennent à chacun d'eux de manière ordonnée.

Explication de la salure

Cela étant, il faut essayer, pour la salinité aussi, de rendre compte de sa cause. Or il est manifeste par de nombreux signes [5] qu'une telle saveur se produit par mélange de quelque chose : en effet, dans les corps, c'est le moins cuit qui est salé et âcre, comme nous l'avons déjà dit antérieurement ; en effet, c'est le résidu de la nourriture humide qui est le moins cuit ; tout le dépôt présente cette qualité, mais au plus haut degré celui qui va à la vessie (un signe en est qu'il est très subtil, alors que [10] tout ce qui cuit se condense naturellement), et ensuite la sueur ; c'est le même corps qui est excrété avec eux et il produit cette saveur. De même dans ce qui brûle : en effet, ce que le chaud n'a pas dominé devient, dans les corps, excrément, et, dans ce qui brûle, cendre. C'est pourquoi d'ailleurs certains [15] affirment que l'eau de mer vient d'une terre complètement brûlée. S'il est absurde de dire cela, cependant dire qu'elle vient d'une terre de ce type serait vrai : en effet, il faut comprendre que, de même que dans les cas qu'on a mentionnés, de même dans l'Univers il se forme sans cesse à partir de tout ce que la nature fait pousser ou engendre, de même qu'à partir de ce qui se consume, un reste qui est une terre de ce type, et en particulier [20] toute l'exhalaison qui est dans la sèche ; car c'est justement cette dernière qui en fournit la plus grande quantité. Or, puisque les exhalaisons vaporeuse et sèche, comme nous l'avons dit, sont mélangées⁵, il est nécessaire, lorsqu'elles se condensent en nuages et en pluie, que chaque fois une certaine quantité de cette puissance soit prise à l'intérieur et retombe [25] quand il pleut, et que toujours cela se produise selon un certain ordre, dans la mesure où les choses d'ici-bas peuvent participer d'un ordre.

Donc, d'où vient la génération du salé dans l'eau, on l'a dit. C'est pour cette raison aussi que les pluies venant avec le notos sont plus amères, ainsi que les premières de l'automne. En effet, le notos, par sa grandeur et par son [30] souffle, est le vent le plus chaud, et il souffle depuis des lieux secs et chauds, de sorte qu'il n'est accompagné que de peu de vapeur. Ce pourquoi justement il est chaud : en effet, même s'il ne l'est pas et qu'il est froid là d'où il commence à souffler, il n'en est pas moins chaud à mesure qu'il progresse parce qu'il prend à l'intérieur de lui beaucoup d'exhalaison sèche à partir des lieux voisins. [35] Au contraire, le borée est vaporeux parce que provenant

de lieux humides, ce pourquoi il est froid ; [358b] par sa poussée il produit ici du beau temps, mais des pluies dans les régions opposées ; de même, le notos produit du beau temps dans les régions de la Libye. Donc, cette chose⁶ est répandue en grande quantité dans l'eau qui retombe, et les pluies d'automne sont amères : [5] en effet, les plus lourdes tombent nécessairement en premier, de sorte que toutes celles où cette terre est présente en abondance tendent très rapidement vers le bas.

C'est bien aussi pour cette raison que la mer est chaude : en effet, tout ce qui a subi l'action du feu contient en soi une chaleur en puissance, et il est possible de l'observer aussi bien avec la chaux que la cendre et les excréments, [10] secs comme liquides, des animaux ; et il advient bien que ce sont les animaux au ventre le plus chaud qui ont les excréments les plus chauds.

L'eau de mer devient, par cette cause, de plus en plus amère, mais sans cesse une partie en est entraînée vers le haut avec l'eau douce, quoique en moindre quantité, autant que dans l'eau de pluie [15] il y a moins d'eau amère ou salée que d'eau douce ; et c'est pourquoi l'égalité se maintient, pour parler globalement. Que l'eau de mer devient potable en s'évaporant et que la partie qui s'évapore ne se recompose pas en eau de mer quand elle se condense de nouveau, affirmons-le d'après l'expérience. Tout le reste subit aussi ce même phénomène : en effet, aussi bien le vin que toutes les autres saveurs qui s'évaporent [20] puis se condensent de nouveau en un liquide deviennent de l'eau ; en effet, l'eau a toutes ses autres propriétés par un certain mélange et, quoi que ce soit qui est mélangé, c'est cela qui produit une telle saveur.

Mais il faut mener l'examen sur ces questions en d'autres occasions plus appropriées ; disons seulement maintenant que, dès lors que la mer existe, sans cesse une partie [25] est entraînée vers le haut, devient douce puis d'en haut descend dans l'eau de pluie, après être devenue différente de celle qui avait été entraînée vers le haut ; et elle se place, du fait de sa lourdeur, sous l'eau douce. Et pour cette raison, ni la mer ne fait défaut, de même que les fleuves, si ce n'est localement (car nécessairement cela advient dans les deux cas de la même manière) ; ni les parties [30] ni de la terre ni de la mer ne demeurent les mêmes, mais seulement la masse totale. Et en effet, il faut concevoir la même chose aussi de la terre : une partie s'achemine vers le haut, une autre redescend et les régions qui font surface ou qui s'enfoncent de nouveau changent de lieux.

Que l'eau salée tient au mélange de quelque chose, c'est clair [35] non seulement d'après ce qu'on a dit, mais aussi si l'on [359a] façonne un récipient de cire et qu'on le place dans la mer, après en avoir lié la bouche de sorte que l'eau de mer ne puisse pas du tout

s'infiltrer : en effet, l'eau qui entre à travers les parois de cire devient douce, car la partie terreuse, c'est-à-dire celle qui produit la [5] salinité par son mélange, est dissociée comme à travers un filtre. En effet, celle-ci est cause à la fois de sa lourdeur (car l'eau salée pèse davantage que l'eau douce) et de son épaisseur : car leur épaisseur aussi diffère à ce point que les navires, sous le poids des mêmes cargaisons, manquent de sombrer sur les fleuves, alors que, sur la mer, [10] ils sont dans un état normal et propre à la navigation ; c'est pourquoi certains de ceux qui prennent leur chargement sur les fleuves subissent une perte à cause de cette ignorance. Que la masse soit plus épaisse est une preuve qu'il y a quelque chose de mélangé : en effet, si l'on rend salée de l'eau en y mélangeant beaucoup de sel, les œufs y flottent, bien qu'ils soient pleins, car [15] elle devient à peu près comme du limon et la mer contient ce corps en aussi grande quantité ; on fait exactement la même chose aussi pour les salaisons. S'il existe en Palestine, comme certains le racontent, un lac⁷ tel que, si l'on y jette un homme ou une bête de somme après les avoir liés, ils flottent sans s'enfoncer dans l'eau, [20] ce sera une preuve de ce qu'on a dit : en effet, ils disent que ce lac est tellement âcre et salé qu'aucun poisson n'y vit et qu'on peut laver les vêtements rien qu'en les y trempant et en les secouant.

Les faits suivants aussi sont tous des signes de ce qu'on a dit, que c'est un corps déterminé qui produit l'eau salée et que ce qu'il y a en elle est quelque chose de terreux. En effet, [25] il existe en Chaonie⁸ une fontaine d'eau assez amère et elle se déverse dans un fleuve voisin, dont l'eau est douce mais ne contient pas de poissons ; en effet, selon la légende que racontent les gens de là-bas, ils choisirent, lorsque Héraclès leur en donna la possibilité au moment où il revenait d'Érythie en poussant les bœufs, [30] que la fontaine leur donnerait du sel au lieu des poissons : en effet, après avoir fait bouillir une partie de cette eau, ils la mettent de côté et, en se refroidissant, une fois que l'humide s'est évaporé en même temps que la chaleur, elle forme des cristaux de sel, non pas en grains, mais légers et subtils comme de la neige ; ils sont plus faibles par la puissance que les autres, on en verse davantage pour assaisonner et par la teinte ils ne sont pas [35] aussi blancs. Un autre fait de ce type se produit également en Ombrie : [359b] en effet, il existe un lieu dans lequel poussent des roseaux et des joncs ; ils en font donc brûler, puis, après avoir jeté la cendre dans de l'eau, ils la font bouillir ; quand ils ont laissé une partie de l'eau, celle-ci, une fois refroidie, forme une multitude de cristaux de sel.

Les eaux [5] des fleuves et des fontaines qui sont salées, il faut estimer que la plupart étaient chaudes à un moment donné, qu'ensuite le principe du feu s'est éteint mais que la terre à travers laquelle elles

ont filtré y demeure encore et qu'elle est comme de la chaux ou de la cendre. Il existe en de nombreux endroits à la fois des fontaines et des eaux fluviales qui possèdent diverses saveurs, dont il faut attribuer la cause dans tous les cas [10] à la puissance ignée qui y réside ou y survient. En effet, c'est en étant brûlée que la terre, selon que c'est plus ou moins, prend diverses formes et teintes de saveurs ; en effet, elle devient pleine d'alun, de chaux ou des autres puissances de ce type et les eaux qui filtrent à travers, de douces qu'elles étaient, changent et les unes deviennent aigres, [15] comme dans la Sicanie de Sicile : là, en effet, elles prennent un goût de vinaigre et on les utilise même comme vinaigre pour certains plats. Il y a aussi vers Lyncos⁹ une fontaine d'eau aigre, et une en Scythie qui est amère : l'eau qui s'en déverse rend tout entier amer le fleuve dans lequel elle se jette. Ces [20] différences sont par là claires : quelles saveurs se produisent par quels mélanges ; mais on en a parlé séparément ailleurs¹⁰.

Donc, au sujet des eaux et de la mer, par quelles causes elles existent toujours continuellement, de quelle manière elles changent et quelle est leur nature, et également toutes les affections qu'il leur arrive [25] de produire ou de subir par nature, nous l'avons dit pour, en gros, la plupart des cas.

Chapitre 4

Explication des vents

Parlons des vents, en prenant le principe que nous avons déjà donné antérieurement : en effet, il y a selon nous deux formes de l'exhalaison, l'une humide et l'autre sèche ; on appelle [30] la première « vapeur », l'autre n'a pas de nom prise en son entier et il est nécessaire d'employer pour l'ensemble ce qui s'applique à une partie, quand on la qualifie par exemple de « fumée ». Mais il n'y a pas d'humide sans sec ni de sec sans humide : au contraire, toutes ces choses se disent selon la différence.

Donc, comme le Soleil se déplace en cercle, que, quand [35] il s'approche de la Terre, il fait monter l'humide par sa chaleur, et que, [360a] lorsqu'il s'éloigne, la vapeur montée se recondense en eau du fait du refroidissement (c'est pourquoi les pluies se produisent davantage en hiver, et de nuit que pendant la journée ; mais il ne le semble pas, parce que les pluies nocturnes passent plus inaperçues que celles de la journée), [5] toute l'eau donc qui descend se répand dans la terre ; or il se trouve dans la terre beaucoup de feu et beaucoup de chaleur, et le Soleil non seulement attire l'humide situé à la surface de la Terre, mais aussi assèche la terre elle-même en la chauffant. Comme l'exhalaison, ainsi qu'on l'a dit, est double, l'une vaporeuse et l'autre [10] fumeuse, il est nécessaire que les deux se produisent ; parmi elles, l'exhalaison qui contient la plus grande quantité d'humide est le principe de l'eau de pluie, comme on l'a dit antérieurement, et celle qui est sèche constitue le principe et la nature de tous les vents.

Que ces choses adviennent nécessairement de cette manière, [15] c'est clair aussi d'après les faits eux-mêmes : en effet, il est nécessaire que l'exhalaison se différencie et il n'est pas seulement possible mais nécessaire que le Soleil et la chaleur qui est dans la terre produisent ces effets. Puisque la forme de chaque exhalaison est différente de l'autre, il est manifeste que la nature du vent et celle de l'eau de pluie

différent et ne sont pas la même, contrairement à ce que [20] certains disent, à savoir que le même air, quand il se meut, est du vent, et, quand il se recondense, de la pluie.

L'air, comme nous l'avons dit dans les explications qui précèdent celles-ci, est engendré à partir de ces choses : en effet, la vapeur est quelque chose d'humide et de froid (car elle est, en tant qu'humide, quelque chose d'aisément délimitable, et, parce qu'elle provient d'eau, elle est quelque chose de froid par sa nature propre, [25] comme de l'eau qu'on n'a pas chauffée), et la fumée est quelque chose de chaud et de sec, de sorte que, comme à partir de morceaux qui se correspondent, l'air sera de constitution humide et chaude.

Et, en effet, ce serait absurde si cet air qui est répandu autour de chacun de nous devenait, quand il est mû, un souffle¹, et si, d'où qu'il se trouve être mû, il formait un vent, contrairement au cas des fleuves [30] où nous n'imaginons pas qu'il s'en forme dès que l'eau s'écoule de n'importe quelle manière, et même pas si elle est abondante (il faut au contraire qu'elle s'écoule d'une source) ; car il en va de même pour les vents : en effet, une grande quantité d'air peut être mue par la chute de quelque chose de grand, sans posséder de principe ni de source.

Les faits témoignent de ce qu'on a dit. Car, du fait que l'exhalaison se produit continuellement, [35] mais plus ou moins et en plus ou moins grande quantité, [360b] il se produit sans cesse des nuages et des vents, en chaque saison selon ce qui est naturel ; mais, du fait que parfois c'est l'exhalaison vaporeuse qui devient bien supérieure, et tantôt l'exhalaison sèche et fumeuse, il se produit tantôt des années pluvieuses et humides, tantôt [5] des années venteuses et des sécheresses. Tantôt il advient que beaucoup de sécheresses ou de précipitations se produisent en même temps sur la continuité d'un pays, tantôt aussi dans des parties : souvent en effet le pays reçoit globalement les pluies de la saison ou même davantage, alors que dans une de ses parties, c'est la sécheresse ; parfois, [10] au contraire, alors que globalement tout le pays soit connaît des pluies médiocres, soit est encore plus sec, une seule partie reçoit une quantité de pluie généreuse. La cause en est que, la plupart du temps, il est vraisemblable que le même phénomène s'étende à la plus grande partie d'un pays, parce que les régions proches sont dans une position similaire par rapport au Soleil, à moins qu'elles [15] n'aient une particularité qui les différencie ; parfois, cependant, en telle partie l'exhalaison sèche devient plus grande, alors que dans telle autre c'est l'exhalaison vaporeuse, et tantôt le contraire. Et la cause de ce phénomène lui-même est que chaque exhalaison peut changer de place avec celle du pays attendant, par exemple l'exhalaison sèche s'écoule dans son propre pays tandis que l'exhalaison [20] humide

s'écoule vers le pays voisin, ou même est poussée par des vents vers quelque lieu lointain ; tantôt, c'est cette dernière qui demeure immobile, tandis que l'exhalaison contraire fait la même chose. Et cela advient souvent que, de même que, dans le cas du corps, si le haut de l'intestin est sec, le bas est dans la disposition contraire, et que, quand ce dernier est sec, [25] le haut est humide et froid, de même pour les lieux, les exhalaisons s'intervertissent et se déplacent.

De plus, après les averses, du vent se produit la plupart du temps dans ces lieux où justement viennent de tomber les averses, et les vents cessent quand de la pluie se produit. En effet, [30] il est nécessaire qu'il en advienne ainsi en raison des principes mentionnés : en effet, après une averse, la terre, asséchée par le chaud présent en elle et par celui venant d'en haut, produit une exhalaison, or c'est cela qui constituait le corps du vent ; et quand il y a une telle sécrétion et que les vents dominant, c'est une fois qu'ils s'arrêtent parce que le chaud ne cesse pas de se dissocier et de monter vers le [35] lieu d'en haut que la vapeur se condense en se refroidissant et devient de la pluie ; [361a] et quand les nuages sont poussés vers le même endroit et que le refroidissement est comprimé en eux, de la pluie se produit et refroidit l'exhalaison sèche. Donc, quand elles se produisent, les pluies font cesser les vents, et, lorsqu'ils cessent, ce sont elles qui se produisent, pour ces raisons-là.

De plus, [5] le fait que les vents se produisent surtout en provenance du nord et du sud a la même cause (en effet, la plupart des vents sont des borées ou des notos). En effet, ce sont les seuls espaces que le Soleil ne parcourt pas : il s'en approche et s'en éloigne, mais se déplace toujours vers l'occident et vers l'orient. C'est pourquoi les nuages [10] se constituent sur les côtés, et lorsqu'il s'approche, se produit l'exhalaison de l'humide, tandis que lorsqu'il s'éloigne vers l'espace contraire, il se produit des pluies et du mauvais temps. En raison donc de sa translation vers les solstices et depuis les solstices il se produit un été et un hiver, et l'eau est entraînée vers le haut puis engendrée de nouveau ; mais puisqu'une très grande quantité [15] d'eau descend dans les espaces vers lesquels et à partir desquels il fait demi-tour, que ces derniers sont ceux situés en direction du nord et du sud, que, là où la terre reçoit de l'eau en très grande quantité, l'exhalaison se produit nécessairement en très grande quantité d'une manière similaire à de la fumée se dégageant de bois verts, et que cette exhalaison [20] constitue le vent, il est bien compréhensible que ce soit de là que proviennent les vents les plus nombreux et les plus puissants. On appelle « borées » ceux venant du nord et « notos » ceux venant du sud.

Leur déplacement est oblique : en effet, ils soufflent autour de la Terre, alors que l'exhalaison se produit à angle droit, parce que tout

l'air disposé en cercle suit [25] la translation². C'est pourquoi on peut se poser le problème de savoir d'où vient le principe des vents, si c'est d'en haut ou bien d'en bas : en effet, le mouvement vient d'en haut avant même qu'il y ait du vent, et l'air le rend sensible, surtout s'il y a un nuage ou de la brume, car il indique que le principe du souffle se meut avant que le vent n'arrive manifestement, comme s'ils [30] tenaient leur principe d'en haut. Mais puisque le vent est une certaine quantité de l'exhalaison sèche sortie de terre en train de se mouvoir autour de la Terre, il est clair que le principe du mouvement vient d'en haut, tandis que celui de la matière et de la génération vient d'en bas. En effet, ce qui monte tiendra sa cause de là où il commence à s'écouler : en effet, la translation des corps plus lointains est plus puissante que la Terre ; et, [35] en même temps, il est entraîné de bas en haut à angle droit (tout ce qui est près a davantage de force), et il est clair que le principe de sa génération [361b] vient de la Terre.

Que les vents procèdent d'une multitude d'exhalaisons qui se réunissent petit à petit, à la manière dont se produisent les principes des fleuves lorsque la terre est imprégnée d'humidité, c'est clair aussi par les faits : en effet, là d'où ils commencent à souffler chacun séparément, tous sont très faibles, mais, à mesure qu'ils avancent [5] de plus en plus loin, ils soufflent avec vigueur ; de plus aussi, les régions du Nord sont en hiver dépourvues de vents et du moindre souffle, dans cet espace-là lui-même ; mais le vent qui petit à petit souffle depuis là-bas et y passe inaperçu finit par devenir vigoureux lorsqu'il s'avance au-dehors.

Donc, quelle est la nature du vent et comment il se produit, également ce qui concerne les sécheresses et [10] les précipitations, pour quelle raison les vents cessent, ou bien se produisent après les averses, et pourquoi les borées et les notos sont les plus nombreux des vents, on l'a dit ; mais il faut parler, de surcroît, de leur déplacement.

Chapitre 5

Périodes de vent et d'absence de vent

Le Soleil à la fois donne l'impulsion aux vents et les fait cesser. [15] En effet, lorsque les exhalaisons sont faibles et en petite quantité, il dissipe et dissocie par sa plus grande chaleur celle présente dans l'exhalaison, qui est moindre. De plus, il assèche la terre elle-même avant que ne se produise une excrétion d'un seul tenant, à la manière dont, si un peu de combustible tombe dans beaucoup de feu, souvent [20] il brûle entièrement avant même d'avoir produit de la fumée. Donc, c'est par ces causes qu'il fait cesser les vents ou les empêche dès le départ de se produire : dans un cas, il les fait cesser par dissipation et, dans l'autre, il les empêche de se produire par la rapidité de l'assèchement ; c'est pourquoi l'absence de vent se produit surtout vers le lever d'Orion¹ et jusqu'aux étésiens² et aux prodromes³. D'une manière générale, [25] les périodes d'absence de vent se produisent par deux causes : soit à cause du froid, parce que l'exhalaison s'éteint, par exemple quand se produit une forte gelée, soit parce qu'elle est entièrement dissipée par la canicule. La plupart se produisent aussi dans les saisons intermédiaires, soit parce qu'il ne se dégage pas encore d'exhalaison, soit parce que l'exhalaison est déjà sortie et [30] qu'il ne s'en écoule pas encore d'autre. La période d'Orion, aussi bien quand la constellation se lève que quand elle se couche⁴, a la réputation d'être incertaine et difficile, parce que son coucher et son lever adviennent lors d'un changement de saison, en été ou en hiver, et à cause de la grandeur de la constellation cela prend un grand nombre de jours ; or, pour toutes choses, les changements [35] sont sources de troubles, à cause de leur indétermination.

Vents étésiens

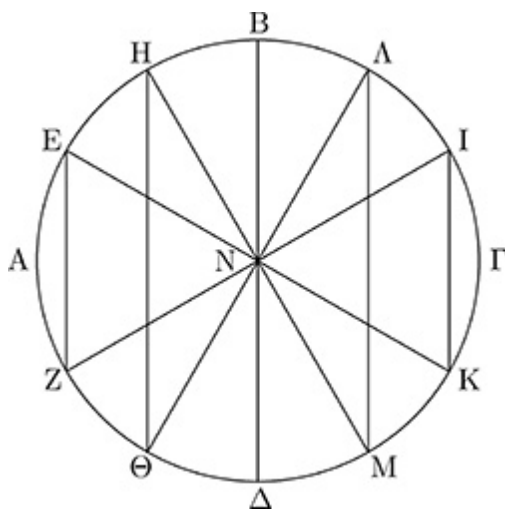
Les étésiens soufflent après le solstice⁵ et le lever du Chien⁶, et ni lorsque le Soleil est le plus proche [362a] ni lorsqu'il est loin ; et ils soufflent pendant la journée mais cessent la nuit. La cause en est que, quand il est proche, il assèche avant que ne se produise l'exhalaison, tandis qu'une fois qu'il s'éloigne un peu, l'exhalaison et la chaleur sont désormais proportionnées, de sorte que [5] les eaux solidifiées fondent et que, la terre étant asséchée par sa chaleur propre et par celle du Soleil, elle dégage comme une fumée ou une exhalaison. De nuit, ils se relâchent parce que les eaux solidifiées cessent de fondre du fait de la froideur des nuits. Ne dégagent d'exhalaison ni ce qui est solidifié ni ce qui ne contient rien de sec : [10] c'est quand le sec contient de l'humidité qu'il dégage une exhalaison s'il est chauffé.

Certains posent le problème de savoir pourquoi, alors qu'il se produit des borées continus que nous appelons « étésiens » après le solstice d'été, il ne se produit pas de la même manière des notos après le solstice d'hiver. Mais il n'y a là rien de paradoxal : en effet, il se produit bien, à la [15] saison opposée, les vents qu'on appelle « notos blancs », mais ils ne se produisent pas de manière aussi continue, ce pourquoi ils passent inaperçus et font qu'on les recherche. La cause en est que le borée souffle depuis les espaces situés au nord, qui sont pleins d'eau et de neige en grande quantité, et c'est lorsqu'elles sont fondues par le Soleil, davantage après le solstice d'été que pendant, que soufflent les étésiens ; [20] car c'est de la même manière que se produit aussi la canicule, non pas lorsqu'il est le plus proche du nord, mais lorsque le temps depuis lequel il chauffe est plus long et qu'il est encore proche. De même, après le solstice d'hiver soufflent aussi les vents des oiseaux : eux aussi, en effet, sont des étésiens faibles ; ils soufflent moins fort et plus tard que les étésiens ; [25] en effet, ils commencent à souffler au soixante-dixième⁷ jour, du fait que le Soleil, étant plus loin, exerce moins de force ; eux non plus ne soufflent pas de manière continue, parce que n'est sécrété alors que ce qui est faible et situé en surface, alors que ce qui est mieux solidifié demande davantage de chaleur. C'est pourquoi ces vents soufflent avec des interruptions, jusqu'à ce que, de nouveau, au solstice d'été, soufflent les [30] étésiens, puisque c'est toujours à partir de là que le vent tend à souffler avec la plus grande continuité.

Zones de la Terre

Le notos souffle depuis le solstice⁸ d'été et non depuis l'autre nord⁹. En effet, comme la Terre habitable a deux sections, la première vers le pôle d'en haut, de notre côté, et la seconde vers l'autre pôle, c'est-à-dire vers le sud, [35] et qu'elles ressemblent à un tambour – c'est en

effet une telle figure [362b] que découpent sur la Terre les lignes tirées depuis son centre : elles produisent deux cônes, l'un ayant pour base le tropique, l'autre le cercle toujours visible¹⁰, avec pour sommet le centre de la Terre ; de la même manière, vers le pôle d'en bas, [5] deux autres cônes produisent des sections de la Terre¹¹. Seules celles-là sont habitables et ne le sont ni celles situées au-delà des solstices (en effet, l'ombre ne serait pas vers le nord et, en réalité, les lieux deviennent inhabitables avant que l'ombre ne fasse défaut ou ne se déplace vers le sud) ni celles situées sous la Grande Ourse, inhabitables à cause du froid. [10] La Couronne aussi se déplace dans cet espace¹² : en effet, nous la voyons au-dessus de notre tête lorsqu'elle est sur notre méridien.



C'est pourquoi la manière dont on dessine aujourd'hui les zones de la Terre est ridicule : en effet, on dessine la Terre habitée comme ronde, alors que cela est impossible aussi bien selon ce qu'on observe que selon le raisonnement – [15] en effet, le raisonnement montre qu'elle est limitée en latitude, mais qu'elle peut se rejoindre en cercle en raison du tempérament : en effet, ce n'est pas selon la longitude que les chaleurs et le froid deviennent excessifs, mais avec la latitude, de sorte que, si ne l'empêchait quelque part la masse de la mer, elle¹³ se laisserait parcourir en totalité – aussi selon ce qu'on observe lors des navigations [20] et des voyages : en effet, la longitude est bien supérieure à la latitude ; en effet, la grandeur séparant les Colonnes d'Héraclès de l'Inde est avec celle allant de l'Éthiopie au Méotis et aux espaces les plus reculés de la Scythie dans un rapport supérieur à cinq sur trois, si l'on fait le calcul des navigations et des routes terrestres, dans la mesure où il est possible [25] de les saisir avec précision. Pourtant, en latitude, nous connaissons la Terre habitée jusqu'aux régions inhabitables : d'un côté, en effet, on ne les habite plus à cause

du froid, de l'autre à cause de la chaleur. Les régions au-delà de l'Inde et des Colonnes d'Héraclès ne paraissent pas, à cause de la mer, se rattacher de sorte que toute la Terre soit [30] habitée de manière continue.

Puisqu'il est nécessaire qu'un lieu soit dans le même rapport avec l'autre pôle que celui que nous habitons avec le pôle situé au-dessus de nous, il est clair que tout le reste et en particulier la situation des vents seront analogues : de sorte que, comme il existe ici un borée, dans ces régions-là aussi il existe de même un vent venant du nord de là-bas¹⁴, qui [35] ne saurait en aucun cas parvenir jusqu'ici, puisque même notre borée [363a] n'atteint pas toute la terre habitée d'ici ; en effet, le souffle du borée est comme un vent de terre, mais, parce que notre habitat est situé vers le nord, de très nombreux borées y soufflent ; cependant, même ici, il finit par faire défaut et [5] ne peut pas effectuer de longues traversées ; de fait, sur la mer du sud au-delà de la Libye, de même qu'ici soufflent les borées et les notos, de même là-bas ce sont les vents d'est et d'ouest qui soufflent sans cesse en se succédant continuellement.

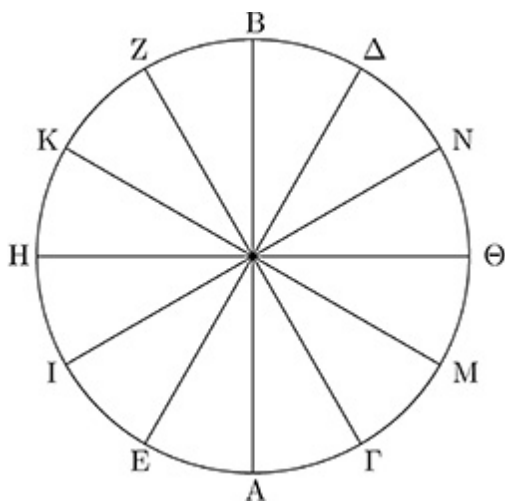
Donc, que le notos n'est pas le vent soufflant depuis l'autre pôle, c'est clair ; et de fait, il n'est ni celui-là ni celui venant du solstice d'hiver¹⁵, [10] car il faudrait qu'il en existe un autre venant du solstice d'été¹⁶ (en effet, c'est ce qui établirait l'analogie), or il n'existe pas : en effet, on voit qu'un seul vent souffle à partir des espaces de là-bas, si bien que nécessairement le vent soufflant depuis l'espace complètement brûlé est le notos. Cet espace, en raison de la proximité du Soleil, ne possède pas d'eaux ou de pâturages [15] qui produiraient les étésiens en raison de la solidification ; mais comme cet espace-là est beaucoup plus vaste et ouvert, le notos est un vent plus fort, plus fréquent et plus chaud que le borée, et il parvient davantage ici que ce dernier là-bas.

Donc, quelle est la cause de ces vents, et quel rapport ils ont l'un avec l'autre, [20] on l'a dit.

Chapitre 6

Direction des vents

Parlons maintenant de leur position, disons lesquels sont contraires auxquels, lesquels peuvent souffler en même temps et lesquels non, également quels ils se trouvent être et en quel nombre, et parlons de surcroît de toutes les autres propriétés dont nous n'avons pas eu l'occasion [25] de parler dans les problèmes particuliers.



Au sujet de la position, il faut en même temps considérer les explications d'après la figure. On a tracé, pour plus de clarté, le cercle de l'horizon ; c'est pourquoi il est rond ; mais il faut concevoir l'une de ses deux sections, celle que nous habitons ; car il sera possible de diviser l'autre aussi [30] de la même manière.

Supposons d'abord que sont contraires selon le lieu les choses les plus distantes selon le lieu, de même que sont contraires selon la forme les choses les plus distantes selon la forme ; or les choses les plus distantes selon le lieu sont celles qui sont l'une par rapport à l'autre diamétralement opposées. Soit donc A l'occident équinoxial¹,

[363b] et le lieu contraire à celui-ci, B, l'orient équinoxial ; un autre diamètre coupant celui-ci à angle droit, sur lequel H sera le nord et, contraire à lui à l'opposé, Θ, le sud ; Z l'orient estival, E **[5]** l'occident estival, Δ l'orient hivernal et Γ l'occident hivernal ; qu'à partir de Z on tire un diamètre vers Γ et à partir de Δ vers E. Puisque donc les choses les plus distantes selon le lieu sont contraires selon le lieu, et que les choses les plus distantes sont celles diamétralement opposées, nécessairement aussi **[10]** ceux des vents qui sont contraires l'un à l'autre sont tous ceux qui sont diamétralement opposés.

Nomenclature et classification des vents

Voici comment on appelle les vents selon la position des lieux : « zéphyr » celui venant de A (car ce dernier est l'occident équinoxial) ; contraire à lui, l'« apéliote », venant de B (car ce dernier est l'orient équinoxial) ; le « borée aparctias » venant de H (**[15]** car là est le nord) ; contraire à ce dernier, le « notos », venant de Θ (en effet, celui-ci est le sud depuis lequel il souffle et Θ est contraire à H, car ils sont diamétralement opposés) ; le « cécias » venant de Z (car celui-ci est l'orient estival) ; lui est contraire non pas celui qui souffle depuis E, mais le « lipse » venant de Γ (en effet, celui-ci **[20]** vient de l'occident hivernal et il lui est contraire, car ils sont diamétralement opposés) ; venant de Δ l'« euros » (en effet, celui-ci souffle depuis l'orient hivernal et il est voisin du notos, ce pourquoi on dit souvent que soufflent les « euronotos ») ; lui est contraire non pas le lipse venant de Γ mais le vent qui souffle depuis E, que les uns appellent « argeste », d'autres « olympias », et d'autres **[25]** « sciron » (en effet, il souffle depuis l'occident estival et c'est le seul à lui être diamétralement opposé).

Voilà donc les vents qui sont diamétralement opposés et ont un contraire ; mais il y en a d'autres pour lesquels il n'existe pas de vents contraires : en effet, venant de I, celui qu'on appelle « thrascias » (en effet, il est au milieu entre l'argeste et l'aparctias) ; **[30]** venant de K, celui qu'on appelle « mésès » (en effet, il est au milieu² entre le cécias et l'aparctias). Le diamètre IK tend à être sur le cercle toujours apparent, mais sans coïncider exactement. Ces vents n'ont pas de contraires, ni le mésès (en effet, il faudrait que soufflât un vent M, car ce dernier est diamétralement opposé), **[364a]** ni I le thrascias (en effet, il faudrait qu'il soufflât de N, car ce point est diamétralement opposé, sauf qu'il y a bien un vent qui, même légèrement, souffle venant de lui, et que les gens de cette région-là appellent « phénicias »).

Voilà donc les principaux **[5]** vents déterminés et la manière dont ils s'ordonnent. Le fait qu'il y ait davantage de vents depuis les espaces

situés au nord que depuis ceux situés au sud a pour cause que la terre habitée se situe vers cet espace-ci³ et que la pluie ou la neige sont repoussées en bien plus grande quantité vers cette partie-ci parce que ces régions-là⁴ sont sous le Soleil [10] et sa translation ; lorsque l'eau et la neige fondent dans la terre et sont chauffées par le Soleil et la terre, il est nécessaire, pour cette raison-là, qu'il se produise davantage d'exhalaison et sur davantage d'espace.

Parmi les vents mentionnés, le borée est, au sens le plus propre, l'aparctias, ainsi que le thrascias et le mésès ; [15] le cécias est commun à l'apéliote et au borée ; le notos est celui direct venant du sud et le lipse ; l'apéliote celui venant de l'orient équinoxial et l'euros ; le phénicias leur est commun ; le zéphyr est celui qui est direct et le vent appelé « argeste ». D'une manière générale, les uns parmi eux sont appelés « boréens » et les autres « notiens » : [20] les zéphyriens sont ajoutés au borée (car ils sont plus froids du fait qu'ils soufflent depuis l'occident), et les apéliotiques au notos (car ils sont plus chauds du fait qu'ils soufflent depuis l'orient). C'est donc en distinguant les vents selon la froideur et la chaleur ou la douceur qu'on les a appelés ainsi. Ceux venant de l'aube sont plus chauds que ceux venant d'occident, [25] parce que ceux venant d'orient sont depuis plus longtemps sous le Soleil ; ceux venant d'occident, au contraire, il les quitte plus rapidement et ne s'approche de leur lieu que plus tard.

Puisque les vents sont ainsi ordonnés, il est clair que ceux qui sont contraires ne sauraient souffler en même temps (car ils sont diamétralement opposés, donc l'un des deux, refoulé, cessera), et qu'en revanche [30] rien n'empêche de le faire ceux qui ne sont pas placés ainsi l'un par rapport à l'autre, par exemple Z et Δ. C'est pour cette raison que parfois deux vents propices soufflent en même temps, vers le même point mais pas à partir du même point ni du même souffle. Les vents contraires soufflent surtout pendant les saisons contraires : par exemple, vers [364b] l'équinoxe de printemps, le cécias et d'une manière générale ceux qui sont au-delà du solstice d'été, et vers celui d'automne les lipses ; vers le solstice d'été, le zéphyr, et vers celui d'hiver l'euros.

Les vents qui contrarient le plus les autres et les font cesser sont les aparctias, les thrascias [5] et les argestes ; en effet, du fait que leur impulsion est très proche, ce sont surtout eux qui soufflent en grand nombre et avec force. C'est pourquoi aussi ils sont parmi les vents les plus porteurs de beau temps : en effet, comme ils soufflent de près, ce sont eux qui refoulent le plus les autres vents et les font cesser, et, comme ils dissipent les nuages en train de se condenser, ils produisent du beau temps, à condition qu'ils ne [10] se trouvent pas en même temps être très froids ; alors, ils ne sont plus porteurs de beau temps, car s'ils sont plus froids que forts, ils solidifient les nuages avant de les

repousser. Le cécias n'est pas porteur de beau temps, parce qu'il les courbe vers soi, d'où vient justement le proverbe : « Tirant à soi comme le cécias le nuage. »

Les vents tournent lorsque les uns [15] cessent et cèdent la place à ceux qui sont contigus en suivant le déplacement du Soleil, parce que ce qui se meut le plus est ce qui est contigu au principe et que le principe des vents se meut comme le Soleil.

Les vents contraires ont soit la même action, soit une action contraire : par exemple, sont humides le lipse et le cécias, que certains appellent « hellespontias », ainsi que l'euros, aussi appelé « apéliote » ; [20] l'argeste et l'euros sont secs. Au départ ce dernier est sec, mais à la fin il est pluvieux. Sont neigeux surtout le mésès et l'aparctias, car ce sont les plus froids ; sont grêlex l'aparctias, le thrascias et l'argeste ; sont brûlants le notos, le zéphyr et l'euros. Ceux qui remplissent le ciel de nuages sont, au plus haut point, le cécias [25] et, mais moins densément, le lipse – le cécias parce qu'il les courbe vers soi et parce qu'il est commun au borée et à l'euros, si bien que, parce qu'il est froid, il solidifie l'air vaporeux et le fait se condenser, et, parce que par son lieu il est apéliotique, il contient beaucoup de matière et de vapeur qu'il pousse devant lui. Sont porteurs de beau temps l'aparctias, le thrascias [30] et l'argeste ; la cause en a été dite antérieurement. Ce sont eux qui, avec le mésès, apportent le plus la foudre : en effet, comme ils soufflent de près, ils sont froids, or c'est à cause du froid que se produit la foudre ; en effet, elle est excrétée lorsque les nuages se contractent. C'est pourquoi aussi certains de ces mêmes vents [365a] sont grêlex : en effet, ils solidifient rapidement. Il se produit des tempêtes surtout en automne, ensuite au printemps, et surtout l'aparctias, le thrascias et l'argeste. La cause en est que les tempêtes se produisent surtout lorsque tels vents soufflent et que d'autres les contrarient, [5] or ce sont eux qui contrarient le plus les autres vents qui soufflent ; de cela aussi on a dit la cause antérieurement.

Pour les gens qui habitent vers l'occident, les étésiens tournent des aparctias vers les thrascias, les argestes et les zéphyr (car l'aparctias ... zéphyr⁵), commençant depuis le nord et finissant en ceux qui en sont éloignés ; [10] pour les gens qui habitent vers l'aube, ils tournent jusqu'à l'apéliote.

Donc, au sujet des vents, de leur génération au départ, de leur substance et des propriétés qui leur adviennent, aussi bien en commun que pour chacun, qu'on s'en tienne à tout ce que nous avons dit.

Chapitre 7

Doxographie sur les séismes

Il faut parler, après cela, des secousses et mouvements de la terre : [15] en effet, la cause de ce phénomène se rattache à ce genre. Les explications qui ont été transmises jusqu'à ce jour sont au nombre de trois et viennent de trois personnes : en effet, Anaxagore de Clazomènes et, antérieurement, Anaximène de Milet ont donné leur avis, ainsi que Démocrite d'Abdère, qui leur est postérieur.

Anaxagore affirme que l'éther [20] a pour nature de se déplacer vers le haut et que, lorsqu'il tombe dans les cavités situées sous la terre, il la fait bouger : en effet, la partie du dessus est agglutinée en raison des averses, puisque par nature la terre est poreuse partout de la même manière¹ – comme s'il existait un dessus et un dessous de la sphère entière, la partie que nous nous trouvons [25] habiter étant le dessus et l'autre le dessous.

Il n'y a peut-être rien à dire contre cette cause qui est alléguée d'une manière par trop simpliste : en effet, estimer que le haut et le bas soient cela, sans que les corps ayant de la lourdeur soient partout entraînés vers la terre et vers le haut le feu ou les corps légers, c'est naïf, et cela alors qu'on voit l'horizon [30] de la terre habitée, dans toute l'étendue que nous connaissons, devenir sans cesse différent à mesure qu'on se déplace, comme si elle était convexe et sphérique ; et aussi de dire qu'en raison de sa grandeur elle demeure immobile sur l'air, tout en prétendant qu'elle est secouée lorsqu'elle est frappée du bas vers le haut de part en part. De surcroît, il ne rend compte d'aucune des circonstances qui accompagnent les séismes : [35] en effet, ce ne sont pas n'importe quelles régions ou saisons qui connaissent ce phénomène.

[365b] Démocrite affirme que la terre est pleine d'eau et que, lorsqu'elle reçoit beaucoup d'eau de pluie supplémentaire, cette dernière la fait bouger. En effet, lorsqu'elle devient trop abondante,

elle est refoulée parce que les cavités ne peuvent pas la recevoir et produit la secousse, et quand la terre en s'asséchant [5] l'attire des lieux trop pleins vers ceux qui sont vides, l'eau qui change de place la fait bouger par sa chute.

Anaximène affirme que, lorsque la terre est trempée puis qu'elle se dessèche, elle s'effondre et elle est secouée par la chute de ces éminences qui s'effondrent ; c'est pourquoi les séismes se produisent lors des sécheresses et à rebours lors [10] des pluies excessives : en effet, lors des sécheresses, elle s'effondre parce qu'elle se dessèche, comme on vient de le dire, et, quand elle est trop humidifiée par les pluies, elle se répand. Mais, si cela advenait, on devrait voir la terre s'enfoncer en elle-même en de nombreux endroits. De plus, pour quelle raison ce phénomène se produit-il souvent dans certains lieux [15] qui ne diffèrent des autres par aucun excès de ce type ? Il le faudrait pourtant. D'une manière générale, il serait nécessaire à ceux qui conçoivent les choses ainsi d'affirmer que les séismes se produisent de moins en moins et que finalement la terre doit cesser un jour de subir des séismes : en effet, telle est la nature de ce qui se tasse. Si bien que si cela est impossible, il est clair qu'il est impossible aussi que [20] la cause soit celle-ci.

Chapitre 8

Explication des séismes

Mais puisqu'il est manifeste que nécessairement une exhalaison doit se produire aussi bien en provenance du sec que de l'humide, comme nous l'avons dit antérieurement, il est nécessaire, dès lors que <ces exhalaisons> existent, que les séismes se produisent. En effet, la terre en elle-même est sèche, mais du fait des averses [25] elle contient en soi beaucoup d'humidité, si bien que lorsqu'elle est chauffée par le Soleil et par le feu qui est en elle, il se produit au-dehors comme au-dedans beaucoup de souffle ; et celui-ci tantôt, restant continu, s'écoule tout entier au-dehors, tantôt tout entier au-dedans, et parfois aussi il se morcelle.

Si donc il est impossible qu'il en soit autrement, ce qu'il faudra examiner après cela, [30] c'est lequel des corps est le plus producteur de mouvement. En effet, il est nécessaire que présente ce caractère au plus haut point celui qui est de nature à aller le plus loin et qui est le plus violent. Le plus violent est par nécessité celui qui se déplace le plus vite, car c'est en raison de la vitesse qu'une chose frappe le plus fort ; et le corps qui est de nature à se déplacer le plus loin est celui qui peut le plus tout traverser, [35] or tel est ce qu'il y a de plus subtil. De sorte que si la [366a] nature du souffle présente bien ces caractères, le souffle est des corps le plus producteur de mouvement. Et en effet, quand le feu est accompagné de souffle, il devient une flamme et se déplace rapidement.

Donc la cause du mouvement ne sera ni l'eau ni la terre, mais le souffle, lorsqu'il se trouve que celui [5] exhalé au-dehors s'écoule vers l'intérieur. C'est pourquoi les plus nombreuses et les plus grandes des secousses se produisent en l'absence de vent : en effet, l'exhalaison, qui est continue, suit la plupart du temps son impulsion de départ, de sorte qu'elle s'élance tout entière en même temps soit vers l'intérieur, soit vers l'extérieur. Mais il n'y a rien d'illogique à ce que certaines se

produisent alors même qu'il y a du vent : en effet, nous voyons parfois plusieurs [10] vents souffler en même temps et quand l'un des deux s'élance dans la terre, la secousse se produira alors qu'il y a du vent ; mais ces dernières sont de moindre grandeur parce que leur principe et leur cause sont divisés.

Et les plus nombreuses et les plus grandes des secousses se produisent la nuit ou, celles de la journée, vers midi : en effet, [15] midi est la plupart du temps le moment le moins venteux de la journée (car le Soleil, lorsqu'il a le plus de force, emprisonne l'exhalaison dans la terre, or il a le plus de force vers midi) ; et les nuits sont moins venteuses que les journées en raison de l'absence du Soleil, si bien que l'écoulement se produit de nouveau vers l'intérieur, comme un reflux, [20] en sens contraire du flux vers l'extérieur, et surtout au moment de l'aurore ; en effet, c'est alors aussi que les vents ont pour nature de commencer à souffler ; si donc leur principe se trouve changer de direction vers l'intérieur à la manière de l'Euripe¹, il rend par son abondance la secousse plus forte.

De plus, les plus fortes des secousses se produisent dans des lieux de ce type, [25] où la mer a un fort courant ou bien où le pays est poreux et creusé de grottes : ce pourquoi il y en a dans l'Hellespont et en Achaïe ou en Sicile, ainsi que dans tels lieux d'Eubée (en effet, la mer semble y pénétrer sous la terre par des canaux) ; ce pourquoi aussi les eaux chaudes vers Édepe² se produisent par une cause de ce type. Dans les [30] lieux qu'on vient de mentionner, les secousses se produisent surtout à cause du resserrement : en effet, le souffle devient violent et, à cause de l'abondance de toute la mer qui s'engage, il est repoussé de nouveau vers la terre, lui qui a pour nature de souffler depuis la terre. Quant aux pays dont [366b] les espaces souterrains sont poreux, c'est parce qu'ils recueillent beaucoup de souffle qu'ils subissent davantage de secousses.

Et elles se produisent surtout au printemps et à l'automne, et lors de grandes pluies ou de sécheresses, pour la même raison : en effet, ce sont les saisons les plus venteuses, car l'été et [5] l'hiver, l'un à cause du gel, l'autre à cause de la chaleur, produisent l'immobilité, car l'un est trop froid et l'autre trop sec ; et lors des sécheresses, l'air est venteux (car c'est cela même que la sécheresse, lorsque l'exhalaison sèche devient plus abondante que l'humide), tandis que lors de pluies excessives, [10] cela rend plus abondante l'exhalaison du dedans, et comme cette sécrétion est enfermée dans des espaces trop étroits et refoulée dans un espace trop petit, puisque les cavités sont remplies d'eau, elle commence à prendre de la force parce qu'une grande quantité est compactée dans peu d'espace, et le vent produit de forts mouvements par son écoulement et par ses heurts.

Il faut en effet [15] comprendre que, de même que dans notre

corps la puissance enfermée du souffle est cause à la fois de frissons et de pulsations, de même dans la terre le souffle produit des effets similaires, et que tel séisme ressemble à un frisson, tel autre à une pulsation, et qu'à la manière dont souvent cela advient après qu'on a uriné [20] (car il se produit à travers le corps comme un frisson lorsque le souffle change de place de l'extérieur vers l'intérieur d'un seul tenant), de telles choses se produisent aussi pour la terre. Combien le souffle a de puissance, il faut l'observer d'après ce qui se produit non seulement dans l'air (car là on pourrait supposer que c'est par sa grandeur qu'il est capable de [25] produire de tels effets), mais aussi dans le corps des animaux : en effet, les contractions et les spasmes sont des mouvements du souffle et ils possèdent une telle force que de nombreuses personnes qui essaieraient en même temps de contrarier le mouvement de ceux qui en souffrent ne pourraient s'en rendre maîtres. Il faut donc comprendre que c'est une chose de ce type qui se produit aussi dans la terre, pour comparer [30] le plus grand au petit.

Éruptions

Des signes de cela, même pour notre perception, se sont produits en de nombreux endroits. Il est arrivé, en effet, qu'une secousse se produisant en tels lieux ne cesse pas avant que le vent qui en était le moteur, éclatant vers la surface de la Terre, n'en sorte visiblement ainsi qu'une rafale, [367a] comme cela s'est produit récemment à Héraclée du Pont, et antérieurement dans l'île d'Hiéra³ (c'est l'une de ce qu'on appelle les « îles d'Éole ») : dans celle-ci, en effet, une partie de la terre s'était enflée et se soulevait avec bruit comme une masse semblable à une butte ; lorsque finalement [5] elle se rompit, un grand souffle sortit, projeta en hauteur la braise et la cendre, recouvrit de cendres toute la ville de Lipari, qui n'est pas éloignée, et alla jusqu'à certaines des villes d'Italie ; et maintenant encore on peut voir où s'est produite cette éruption. Et justement, le feu qui est engendré dans la terre, [10] il faut croire que la cause en est celle-ci : c'est quand il⁴ s'allume sous le choc, après que l'air a été fragmenté en parcelles. La preuve de ce que des souffles s'écoulent sous la terre est donnée aussi par un phénomène qui se produit dans ces îles : en effet, lorsqu'un vent de ce type s'apprête à souffler, il donne d'abord des signes avant-coureurs ; en effet, les lieux hors desquels se produisent les [15] éruptions résonnent, parce que la mer est déjà poussée vers l'avant depuis loin et qu'elle repousse de nouveau vers l'intérieur le souffle sur le point de faire irruption hors de la terre, là où la mer vient à la rencontre de cette dernière ; et il peut produire un son sans

secousse à cause de la largeur des lieux (car il s'écoule par-dessus vers l'immensité extérieure) et à cause de la faible quantité de [20] l'air repoussé.

Le fait également que, sans nuages, le Soleil devienne brumeux et plus indistinct, et que les séismes de l'aurore soient parfois précédés d'une absence de vent et d'une violente froidure, c'est un signe de la cause mentionnée. En effet, il est nécessaire que le Soleil soit brumeux et indistinct lorsque le souffle qui [25] dissout et dissocie l'air commence à s'enfoncer dans la terre, et qu'il y ait à l'aube ou vers l'aurore froid et absence de vent. En effet, il est nécessaire que l'absence de vent advienne dans la plupart des cas, ainsi qu'on l'a déjà dit antérieurement, puisqu'il se produit comme un reflux du souffle vers l'intérieur, et d'autant plus avant une secousse plus grande ; [30] car si le souffle n'est pas scindé entre une partie à l'extérieur et une autre à l'intérieur, mais qu'il se déplace d'un seul tenant, il a nécessairement plus de force. Quant au froid, il advient parce que l'exhalaison, qui en elle-même est chaude par nature, retourne vers l'intérieur ; si les vents ne semblent pas être chauds, c'est parce qu'ils mettent en mouvement l'air, qui est rempli d'une grande quantité de vapeur froide, [367b] à la manière du souffle qu'on exhale par la bouche : et en effet, ce dernier est chaud de près (comme d'ailleurs quand nous expirons, mais, à cause de la faible quantité, ce n'est pas aussi sensible), alors que de loin il est froid pour la même raison que les vents. Donc, [5] lorsqu'une telle puissance⁵ se retire dans la terre, l'écoulement vaporeux, du fait de son humidité, se contracte et produit le froid dans les lieux où il advient que se produise ce phénomène.

La même chose est cause aussi du signe qui se produit assez souvent avant les séismes : en effet, soit pendant la journée, soit peu après le coucher du Soleil, et s'il fait beau, [10] on voit s'étirer une nuée mince et allongée, comme la longueur d'une ligne à la rectitude exacte, parce que le souffle s'atténue du fait de son changement de place⁶. Quelque chose de semblable se produit aussi dans la mer près des littoraux : en effet, lorsqu'elle s'élance en faisant des vagues, les brisants deviennent extrêmement épais et sinueux, alors que quand [15] c'est la bonace, parce que l'excrétion produite est petite, ils sont minces et droits. Donc, ce que la mer fait près de la terre, le souffle le fait pour la brume qui est dans l'air, si bien que quand l'absence de vent se produit, la nuée qui reste est tout à fait droite et mince, comme si elle était un brisant de l'air.

Séismes et éclipses de Lune

C'est pour cette raison aussi [20] qu'il advient parfois qu'un séisme

se produise lors des éclipses de Lune : en effet, lorsque l'interposition est déjà proche et que la lumière et la chaleur provenant du Soleil n'ont pas encore tout à fait disparu de l'air mais sont déjà atténuées, il se produit une absence de vent parce que le souffle change de place et entre dans la Terre, ce qui produit la [25] secousse précédant les éclipses. En effet, il se produit souvent aussi des vents avant les éclipses, au début de la nuit avant les éclipses du milieu de la nuit, et au milieu de la nuit avant celles de l'aube ; cela advient parce que le chaud provenant de la Lune s'atténue quand sa translation s'approche de là où, une fois qu'elles⁷ y seront parvenues, [30] l'éclipse se fera ; quand donc se relâche ce par quoi l'air était retenu immobile, il se meut de nouveau et du vent se produit, d'autant plus tard que l'éclipse est tardive.

Répliques

Lorsque se produit un fort séisme, la secousse ne cesse pas immédiatement ni une fois pour toutes, mais d'abord elle se poursuit fréquemment jusqu'à une quarantaine de jours, et, plus tard, pendant [368a] encore un ou même deux ans, elle se manifeste dans les mêmes lieux. La cause de sa grandeur est l'abondance du souffle et la configuration des lieux à travers lesquels il s'écoule : en effet, c'est là où il se répercute et ne passe pas aisément qu'il secoue le plus, et [5] nécessairement il reste dans les endroits difficiles, comme de l'eau qui ne peut pas sortir. C'est pourquoi, de même que, dans un corps, les pulsations ne cessent pas d'un coup ni même avec rapidité, mais progressivement à mesure que l'affection s'atténue, il est clair que le principe aussi dont procèdent l'exhalaison et l'impulsion du souffle [10] n'épuise pas immédiatement toute la matière à partir de laquelle il produit le vent que nous appelons « séisme ». Donc, jusqu'à ce que soit épuisé ce qui en reste, il y a nécessairement des secousses, mais plus légères et jusqu'au moment où l'exhalaison est trop faible pour pouvoir produire un mouvement sensible.

Le [15] souffle provoque aussi les bruits qui se produisent sous la terre et ceux précédant les secousses ; il est arrivé aussi à certains endroits qu'ils se produisent sous terre sans secousses. En effet, de même que l'air, quand on le bat avec une baguette, émet divers bruits, de même quand c'est lui-même qui frappe : en effet, il n'y a aucune différence, car tout ce qui frappe est aussi soi-même frappé. Le bruit vient avant le mouvement parce que [20] le bruit a des parties plus subtiles que le souffle et qu'il peut davantage tout traverser. Quand le souffle est trop faible, à cause de sa subtilité, pour faire bouger la terre, c'est parce qu'il s'infiltre facilement qu'il ne peut pas la faire

bouger et parce qu'il heurte des masses solides ou creuses ou de diverses figures qu'il émet divers sons, si bien que parfois [25] il semble, comme disent les conteurs de prodiges, que la terre mugit.

Il est arrivé aussi que des eaux jaillissent lorsque se produisent des secousses ; mais ce n'est pas pour autant l'eau qui est cause du mouvement ; au contraire, si elle est en surface ou que le souffle la refoule d'en bas⁸, c'est celui-là qui est le moteur, de même que les vents [30] sont la cause des vagues et non les vagues celle des vents ; de fait, en raisonnant ainsi, on pourrait même faire de la terre la cause du phénomène : en effet, elle est bouleversée lorsqu'elle est secouée, de même que l'eau (car le déversement est une sorte de bouleversement). Mais l'eau et la terre sont toutes deux causes comme matière (car elles pâtissent et n'agissent pas), alors que le souffle l'est comme principe.

Raz-de-marée

Là où une vague se produit en même temps qu'un séisme, la cause, c'est quand [35] les vents qui se produisent sont contraires. Cela se produit quand le [368b] souffle qui secoue la terre ne parvient pas à repousser entièrement la mer entraînée par un autre souffle, et qu'en la poussant devant lui et en la faisant se concentrer au même endroit, il en accumule une grande quantité ; alors en effet, nécessairement, une fois que ce souffle a cédé, elle est poussée d'un seul tenant par [5] le souffle contraire et, en déferlant, elle produit l'inondation. C'est ce qui s'est produit aussi en Achaïe⁹ : en effet, à l'extérieur, il y avait du notos et, à cet endroit-là, du borée ; lorsque se produisit l'absence de vent et que le vent s'écoula vers l'intérieur, la vague et la secousse se produisirent en même temps, et d'autant plus que la mer ne donnait pas d'échappement au [10] souffle qui s'élançait sous la terre, mais s'interposait ; en effet, en se refoulant réciproquement, le souffle produisit la secousse et la retombée de la vague l'inondation.

Les secousses de la terre se produisent localement et souvent sur un espace restreint, alors que ce n'est pas le cas des vents – localement quand [15] les exhalaisons de cet espace lui-même et de celui avoisinant se rassemblent vers la même direction, à la manière dont se produisent, disions-nous¹⁰, les sécheresses et les pluies excessives qui restent locales. Et si les séismes se produisent bien de cette manière, ce n'est pas le cas des vents : en effet, les uns possèdent leur principe dans la terre, si bien que <ce dernier> fait s'élancer toutes les exhalaisons dans une même direction ; [20] le Soleil ne peut pas faire la même chose, mais il le peut davantage avec celles situées en hauteur, si bien que, une fois qu'elles ont tiré leur principe de la

translation du Soleil en fonction de la différence des lieux, elles s'écoulent dans la même direction.

Séismes verticaux et séismes latéraux

Lorsque le souffle est abondant, il fait bouger la terre latéralement, de même que le ferait un frisson ; mais, rarement, il se produit aussi en quelques [25] lieux comme une pulsation, de bas en haut. C'est pourquoi les secousses se font plus rarement de cette manière : en effet, il n'est pas facile que le principe¹¹ se rassemble comme cela en grande quantité, car la sécrétion est bien plus grande quand elle se fait en longueur que depuis la profondeur. Là où se produit une secousse de ce type, une multitude de rochers font surface, comme ceux [30] qu'on rejette en l'air dans les vans : c'est après qu'un séisme se fut produit de cette manière que fut bouleversée la région du Sipyle¹², ainsi que ce qu'on appelle « champs Phlégréens¹³ » et la région du pays ligure.

Il se produit moins de séismes dans les îles situées au large que dans celles proches de la terre : en effet, la masse de la mer refroidit les exhalaisons, [35] les contraint par sa lourdeur et les refoule ; de plus, elle s'écoule au lieu d'être secouée [369a] quand elle est dominée par les souffles ; et parce qu'elle occupe beaucoup d'espace, les exhalaisons se produisent non pas vers elle, mais hors d'elle, et celles sortant de la terre les suivent. Les îles proches du continent sont une partie du continent : en effet, l'intervalle, à cause de [5] sa petitesse, ne possède aucune puissance ; mais celles du large, il n'est pas possible de les faire bouger sans la mer tout entière par laquelle elles se trouvent entourées.

Donc, au sujet des séismes – quelle est leur nature et par quelle cause ils se produisent – et au sujet des autres phénomènes qui adviennent avec eux, on a dit à peu près l'essentiel.

Chapitre 9

Foudre et tonnerre

[10] Parlons de la foudre et du tonnerre, et également du typhon, de l'ouragan et des éclairs.

En effet, il faut concevoir que tous ces phénomènes aussi ont le même principe. En effet, puisque l'exhalaison, comme nous l'avons dit, est double, l'une humide et l'autre sèche, que leur agrégation les contient toutes deux [15] en puissance et se condense en un nuage, comme on l'a dit antérieurement, et également que la condensation des nuages devient plus dense près de la limite dernière – en effet, là où le chaud fait défaut à force de se dissocier vers le lieu d'en haut, il est nécessaire que la condensation soit plus dense et plus froide ; c'est pourquoi les éclairs, [20] les tempêtes et tous les phénomènes de ce type se déplacent vers le bas, bien que tout ce qui est chaud se déplace naturellement vers le haut ; mais l'expulsion se produit nécessairement en sens contraire de la densité, comme les noyaux qu'on fait sauter d'entre les doigts ; en effet, eux aussi, quoique ayant de la lourdeur, se déplacent souvent vers le haut.

Donc, la [25] chaleur excrétée se disperse vers le lieu d'en haut ; quant à toute l'exhalaison sèche qui est enveloppée lors du changement quand l'air se refroidit, elle est excrétée quand les nuages se contractent, et, en se déplaçant par force et en heurtant les nuages qui l'entourent, elle produit un coup, dont on appelle le bruit « tonnerre ». [30] Le coup se produit de la même manière, pour comparer un petit phénomène à un plus grand, que le bruit qui se produit dans la flamme, que les uns appellent « rire d'Héphaïstos », d'autres « d'Hestia » et d'autres leur « menace » ; il se produit lorsque l'exhalaison, après avoir été resserrée, se déplace vers la flamme, quand les [35] bois éclatent et se dessèchent : en effet, c'est comme cela que se produit, dans les nuages aussi, l'excrétion du souffle qui, en tombant sur la densité des nuages, [369b] provoque le tonnerre. Il

se produit divers bruits du fait de l'irrégularité des nuages et du fait des intervalles creux, où fait défaut la continuité de la densité.

Donc, c'est cela que le tonnerre et il se produit par cette cause ; mais bien des fois le souffle [5] expulsé prend feu d'une ignition subtile et faible, et c'est cela que nous appelons « foudre », là où l'on voit le souffle comme en train de s'échapper et coloré. Elle se produit après le coup et postérieurement au tonnerre, mais apparaît avant parce que la vision devance l'audition. C'est clair dans le cas du [10] mouvement des rames sur les trières : en effet, ce n'est qu'alors que les rames sont déjà relevées qu'arrive le premier bruit de leur choc sur l'eau.

Pourtant, certains prétendent que du feu survient dans les nuages : Empédocle affirme que ce feu est la part des rayons du Soleil qui est enveloppée à l'intérieur et Anaxagore que c'est une part de l'éther venant d'en haut (qu'effectivement, celui-ci [15] appelle « feu ») entraînée d'en haut vers le bas ; la foudre serait l'illumination de ce feu tandis que le tonnerre serait le bruit et le sifflement qu'il fait en s'éteignant, comme si, de même que cela paraît se produire, de même la foudre était antérieure au tonnerre. Illogique aussi cet enveloppement du feu, [20] des deux manières, mais davantage la traction vers le bas de l'éther venant d'en haut : en effet, il faut dire la cause du fait que ce qui est de nature à se déplacer vers le haut le fasse vers le bas, et pourquoi donc cela se produit dans le ciel seulement lorsqu'il est couvert de nuages, au lieu qu'il en soit continuellement ainsi : quand il fait beau, cela ne se produit pas. En effet, il semble que cela ait été avancé [25] de manière tout à fait téméraire.

De même, dire que la cause de ces phénomènes est la chaleur venant des rayons solaires qui est prise dans les nuages, ce n'est pas convaincant. En effet, cette explication aussi a été avancée de manière par trop désinvolte : en effet, il serait nécessaire que quelque chose de déjà séparé et de déjà défini soit chaque fois la cause aussi bien du tonnerre que de la foudre et de tous les [30] autres phénomènes de ce type, et que ce soit ainsi qu'ils se produisent ; or c'est complètement différent : en effet, ce serait la même chose de croire que la pluie, la neige et la grêle préexistaient antérieurement et qu'elles sont excrétées au lieu d'être engendrées, comme si l'agrégation produisait toujours chacune d'elles en les ayant sous la main ; en effet, il faut concevoir que, de la même façon que ces phénomènes¹ sont des agrégations, [35] ceux-là² sont des dissociations, de sorte que si les uns parmi eux existent sans être engendrés, la même [370a] explication s'appliquera aux uns comme aux autres.

Quant à la capture, que peut-on dire de plus différent de ce qui se passe dans les choses plus denses ? En effet, l'eau aussi devient chaude sous l'effet du Soleil et du feu ; mais pourtant, quand l'eau se contracte

de nouveau et se solidifie en se refroidissant, jamais il n'advient [5] que se produise une éjection telle que ce qu'ils disent ; il le faudrait pourtant en proportion de la grandeur. C'est le souffle survenu sous l'effet du feu qui produit l'ébullition, laquelle ne saurait préexister antérieurement – et ils ne font pas non plus du bruit une ébullition mais un sifflement : or le sifflement aussi est une petite ébullition, car c'est dans la mesure où ce qui vient en contact³ domine [10] tout en s'éteignant qu'il provoque l'ébullition et produit un bruit.

Il y a des gens qui affirment, comme Clidème⁴, que la foudre apparaît sans être et ils font la comparaison avec le phénomène semblable qu'il y a quand on frappe la mer avec un bâton : en effet, de nuit, l'eau apparaît scintiller ; de même, [15] la foudre serait l'apparence de la luminosité lorsque l'humide est frappé dans la nuée. Ces gens-là n'étaient pas encore familiers des doctrines relatives à la réflexion, qui semble être la cause d'un tel phénomène : en effet, l'eau paraît scintiller lorsqu'on la frappe parce que la vision est réfléchie à partir d'elle vers quelque chose de brillant ; c'est pourquoi ce phénomène se produit davantage [20] la nuit : en effet, de jour, il n'apparaît pas parce que la lumière du jour, qui est supérieure, le fait disparaître.

Voici donc ce que disent tous les autres au sujet du tonnerre et de la foudre : les uns, que la foudre est une réflexion ; les autres, que la foudre est l'illumination d'un feu et le tonnerre son extinction, [25] ce feu ne survenant pas chaque fois au moment du phénomène mais préexistant. Quant à nous, nous affirmons qu'une même nature est sur la terre du vent, dans la terre un séisme et dans les nuages du tonnerre : en effet, tous ces phénomènes sont la même chose par leur substance, l'exhalaison sèche, qui, lorsqu'elle s'écoule d'une certaine manière, est du vent, qui d'une autre manière produit les séismes, ainsi que, [30] en se déplaçant dans les nuages et en étant excrétée lorsqu'ils se contractent et se condensent en eau, les coups de tonnerre et de foudre et, de surcroît, tous les autres phénomènes qui sont de la même nature qu'eux. Et ce qui concerne le tonnerre et la foudre, on l'a dit.

LIVRE III

Chapitre 1

Tempêtes

[370b3] Mais parlons du reste des opérations de cette excrétion, en parlant de la manière déjà suivie jusque-là.

En effet, [5] lorsque ce souffle est excrété¹ en parcelles, qu'il s'écoule en se dispersant, qu'il survient à maintes reprises, qu'il souffle de plusieurs côtés et qu'il a des parties assez subtiles, il produit des coups de tonnerre et de foudre ; si au contraire il est excrété d'un seul tenant, qu'il est plus dense et moins subtil, il se produit un vent en tempête² ; c'est pourquoi il est violent, car la vitesse de l'excrétion produit [10] la force.

Donc, lorsque s'ensuit une excrétion abondante et continue, cela se produit de la même manière que lorsque l'élan se fait à rebours vers le phénomène contraire ; alors en effet, il se produit une averse et une grande quantité de pluie. Ces deux choses³ existent en puissance dans la matière, et, lorsque survient le principe de n'importe laquelle de ces deux puissances, il s'ensuit que [15] celle des deux choses qui est présente en plus grande quantité s'agrége à partir de la matière et il se produit, dans tel cas, une averse, et dans tel cas une tempête de l'autre exhalaison.

Formation des tourbillons

Lorsque le souffle excrété qui se trouve dans le nuage vient frapper contre un autre, comme lorsque le vent est forcé de passer d'un espace large vers un plus étroit, dans des portes ou des passages – en effet, il advient [20] souvent dans les endroits de ce type que, comme la première partie du corps qui s'écoule est refoulée parce que la place ne lui est pas cédée, soit à cause du resserrement soit parce qu'un vent souffle d'en face, il se produit un cercle et un tourbillon du souffle ; en

effet, sa partie avant empêche d'avancer et sa partie arrière fait pression, de sorte qu'il est contraint de se déplacer vers le côté, là où il n'en est pas empêché, [25] et de même chaque fois la partie suivante, jusqu'à ce qu'il forme une unité, c'est-à-dire un cercle ; car la figure dont le déplacement est un, il est nécessaire qu'elle-même aussi soit une. Au niveau de la terre donc, c'est par ces causes que se produisent les tourbillons, et de même dans les nuages pour ce qui est de leur origine, sauf que, de même que, lorsqu'une tempête se produit, le nuage est excrété sans interruption [30] et un vent continu se produit, de même dans ce cas la partie contiguë du nuage suit sans interruption, mais, comme le souffle ne peut pas être excrété hors du nuage en raison de sa densité, il commence par tourner en cercle pour la raison mentionnée et il se déplace vers le bas du fait que [371a] les nuages ne cessent de se densifier là où le chaud s'échappe.

Typhons

Si ce phénomène est incolore, on l'appelle « typhon », un vent qui ressemble à une tempête immature. Il ne se produit pas de typhon avec les borées, ni de tempête lorsqu'ils sont neigeux, parce que tous ces phénomènes sont du souffle [5] et que le souffle est de l'exhalaison sèche et chaude ; donc le gel et le froid, parce qu'ils sont dominants, éteignent immédiatement ce principe alors qu'il est encore en train de se former ; qu'ils sont dominants, c'est clair, car il n'y aurait pas sinon de chute de neige ni de pluies boréennes : en effet, ces phénomènes n'adviennent que parce que la froideur est dominante.

Donc, il se forme un typhon [10] lorsqu'une tempête en formation ne peut pas être excrétée hors du nuage, et il a lieu à cause du choc contre le tourbillon, lorsque la spirale se déplace vers la terre en entraînant avec elle le nuage vers le bas et sans pouvoir s'en libérer. Là où il souffle directement, il imprime par son souffle un mouvement contraint à ce qu'il heurte, le fait tourner par son mouvement en cercle et l'emporte vers le haut.

Ouragans et éclairs

[15] Quand, en étant tiré vers le bas, il prend feu (et cela a lieu si le souffle devient plus subtil), on l'appelle « ouragan » : en effet, il allume en même temps l'air⁴ et le colore par son ignition. Si c'est à l'intérieur même du nuage qu'est expulsé un souffle abondant et subtil, cela forme un éclair : s'il est tout à fait subtil, il ne consume pas

[20] du fait de sa subtilité et les poètes l'appellent « brillant » ; s'il l'est moins, il commence à consumer, et ils l'appellent « fumant ». En effet, l'un se déplace du fait de sa subtilité et, du fait de sa vitesse, il finit son parcours avant de mettre le feu et de noircir par une présence prolongée ; l'autre, plus lent, colore mais sans consumer, car il s'éloigne avant cela. C'est pourquoi aussi les [25] choses qui opposent une résistance subissent un dommage, et aucun celles qui ne le font pas, par exemple il est arrivé que la garniture de bronze d'un bouclier fonde sans que le bois subisse de dommage : en effet, en raison de sa rareté, le souffle filtre à travers lui et le franchit avant que cela n'arrive ; de même, à travers des vêtements, il ne les consume pas, mais en fait comme un haillon.

Si bien qu'il est clair aussi [30] d'après de tels faits que tous ces phénomènes sont du souffle. Il est parfois possible de l'observer de ses yeux, comme nous l'avons observé encore de nos jours lors de l'incendie du temple à Éphèse⁵ : en effet, à de multiples endroits, la flamme se déplaçait en une masse continue qui s'extrayait séparément. En effet, que la fumée soit un souffle et que la fumée brûle, [371b] c'est manifeste et on l'a déjà dit ailleurs⁶ ; mais quand elle avance d'un seul tenant, c'est alors qu'elle semble manifestement être un souffle. Ce qui donc apparaît dans les petits foyers, cela se produisait aussi alors et, parce qu'une grande quantité de bois brûlait, avec beaucoup plus de force. Quand donc éclataient les morceaux de bois d'où [5] le souffle tirait son origine, il s'avavançait abondamment et d'un seul tenant là où il s'échappait en soufflant, et se déplaçait vers le haut après avoir pris feu, si bien qu'on voyait la flamme se déplacer et tomber sur les maisons.

En effet, il faut croire que chaque fois un souffle suit et précède les éclairs, mais il ne se voit pas parce qu'il est incolore. C'est pourquoi l'endroit où il s'apprête à frapper [10] bouge avant de recevoir le coup, parce qu'il est heurté antérieurement par le commencement du souffle. Et ce n'est pas par le bruit que les coups de tonnerre divisent les choses, mais parce que est excrété en même temps le souffle produisant le coup et le bruit ; et s'il frappe une chose, il la divise, mais ne la consume pas.

Donc, ce qui concerne le tonnerre, [15] la foudre et la tempête, et également les ouragans, les typhons et les éclairs, on l'a dit, et que tous sont la même chose et quelle est la différence entre eux tous.

Chapitre 2

Description des photométéores

Parlons du halo et de l'arc-en-ciel, de ce qu'est chacun des deux et de la raison pour laquelle ils se forment, ainsi que des parhélies et des raies. [20] En effet, tous ces phénomènes aussi se produisent par des causes qui sont les mêmes pour les uns et les autres. Mais d'abord, il faut saisir les propriétés et les circonstances de chacun d'eux.

Le halo apparaît souvent en un cercle entier, et il se produit autour du Soleil et de la Lune et autour des astres brillants, et de plus non moins de nuit [25] que de jour ou à midi que le soir, mais plus rarement à l'aube et au coucher du Soleil.

L'arc-en-ciel ne forme jamais un cercle ni une section supérieure à un demi-cercle ; c'est au lever et au coucher du Soleil que le cercle est le plus petit et l'arc le plus grand, et plus le Soleil monte, plus le cercle est grand et plus l'arc est petit. [30] Et après l'équinoxe d'automne, pendant les jours plus courts, il se produit à toute heure de la journée, alors que les jours d'été, il ne se produit pas vers midi. Et il ne se produit pas plus de deux arcs-en-ciel en même temps ; chacun des deux est tricolore et [372a] ils possèdent l'un et l'autre des couleurs identiques et en nombre égal, mais plus indistinctes dans celui extérieur et placées dans l'ordre contraire quant à leur position : en effet, sur l'arc intérieur, c'est la première circonférence, la plus grande, qui est rouge, alors que sur celui plus à l'extérieur, c'est la plus petite [5] et la plus proche du premier arc, et de manière analogue pour les autres. Ces couleurs sont à peu près les seules que les peintres ne peuvent pas fabriquer ; en effet, ils en mélangent certaines eux-mêmes, mais le rouge, le vert et le bleu ne se forment pas par mélange ; or ce sont les couleurs que possède l'arc-en-ciel. L'intervalle entre le rouge [10] et le vert apparaît souvent jaune.

Les parhélies et les raies se produisent toujours sur le côté, c'est-à-dire ni au-dessus, ni vers la Terre, ni à l'opposé, ni bien sûr la nuit,

mais toujours près du Soleil, et cela qu'il monte ou qu'il descende, mais la plupart du temps vers son coucher ; il est rare que cela se produise quand il est au zénith, comme [15] cela arriva une fois dans le Bosphore : en effet, deux parhélies qui s'étaient levés avec lui persistèrent toute la journée jusqu'à son coucher.

Voilà donc les circonstances de chacun d'eux, et la cause de tous ces phénomènes est la même : en effet, tous ces phénomènes sont une réflexion et ils ne diffèrent que par la manière et la chose depuis laquelle la réflexion se produit et parce qu'il advient qu'elle [20] se fasse vers le Soleil ou bien vers un autre des astres brillants.

Et l'arc-en-ciel se produit pendant la journée, mais de nuit et depuis la Lune, à ce que croyaient les Anciens, il ne s'en produirait pas ; ils n'ont eu cette impression qu'à cause de la rareté du fait : en effet, il leur a échappé, car s'il se produit bien, il ne se produit pas souvent. La cause en est que, dans [25] l'obscurité, les couleurs nous échappent et qu'il faut que de nombreuses autres circonstances coïncident, et toutes celles-ci en un unique jour du mois : en effet, c'est nécessairement lors de la pleine lune qu'il se produit le cas échéant, et, alors, quand elle est en train de se lever ou de se coucher. C'est pourquoi, en plus de cinquante ans, nous n'avons rencontré le cas que deux fois seulement.

Que la vision [30] est réfléchie, de même qu'à partir de l'eau, de même à partir de l'air et de tout ce qui possède une surface lisse, il faut y accorder créance d'après l'exposé sur la vue, et également au fait que, dans certains miroirs, les figures aussi se reflètent, et dans d'autres seulement les couleurs. Tels sont ceux [372b] des miroirs qui sont petits et n'admettent aucune division sensible : en effet, il est impossible que la figure se reflète en eux (car, semble-t-il, elle sera divisible, car, semble-t-il, toute figure à la fois est une figure et admet une division), mais, puisque [5] nécessairement quelque chose se reflète et qu'il est impossible que ce soit elle, il reste que seule la couleur se reflète. Tantôt la couleur des astres brillants apparaît brillante, tantôt, soit parce qu'elle se mélange à celle du miroir, soit du fait de la faiblesse de la vision, elle produit l'apparition d'une autre couleur.

Mais tenons ces questions pour déjà examinées par nous dans [10] l'exposé sur les sensations ; aussi ne dirons-nous que certaines choses, en nous servant des autres comme acquises.

Chapitre 3

Halo

Parlons d'abord de la figure du halo, disons pourquoi il forme un cercle et pourquoi il se produit autour du Soleil ou de la Lune, et de même autour de tel des autres astres ; en effet, la [15] même explication s'appliquera à tous les cas.

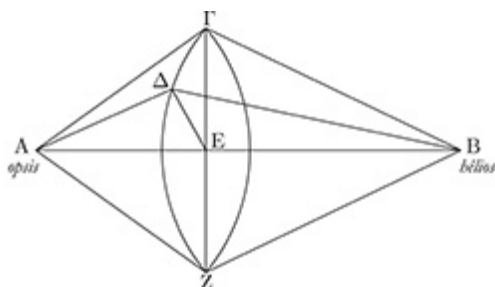
La réflexion de la vision se produit lorsque l'air et la vapeur se condensent en un nuage et à condition que celle-ci se condense de manière régulière et en fines parties. C'est pourquoi cette condensation est un signe de pluie, contrairement aux déchirures ou aux dissipations, ces dernières étant un signe de beau temps et les [20] déchirures de vent. Si en effet le halo ne se dissipe pas ni ne se déchire, et qu'il lui est permis de prendre la nature qui est la sienne, il est, avec vraisemblance, signe de pluie ; en effet, il montre que la condensation a déjà atteint un point à partir duquel elle doit nécessairement conduire à la pluie à mesure que la densification acquiert la continuité ; c'est pourquoi [25] ce sont ces halos qui, plus que tous les autres, ont une teinte noire. Lorsqu'il se déchire, c'est un signe de vent : en effet, la division se produit sous l'effet d'un vent qui existe déjà mais n'est pas encore présent ; un signe de cela est que le vent se produit à partir de là où se produit la principale déchirure. S'il se dissipe, c'est un signe de beau temps : [30] si en effet l'air n'est pas de quelque manière en mesure de dominer le chaud qui y est enfermé ni d'aller jusqu'à la densification en eau, il est clair que la vapeur n'est pas encore dissociée de l'exhalaison sèche et ignée ; or cela est cause de beau temps.

Donc, comment doit être l'air pour que se produise la réflexion, on l'a dit. [373a] La vision est réfléchie à partir de la brume qui se condense autour du Soleil ou de la Lune ; c'est pourquoi ce phénomène n'apparaît pas à l'opposé, contrairement à l'arc-en-ciel. Comme elle est réfléchie de partout de la même manière, il est

nécessaire que ce soit un cercle ou bien une partie de cercle : en effet, les lignes partant du même point et allant au même [5] point et qui sont égales se briseront toujours sur une ligne circulaire.

Explication géométrique de la forme du halo

Soit en effet, partant du point A et allant au point B, les lignes brisées AΓB, AZB et AΔB ; ces lignes AΓ, AZ et AΔ sont égales entre elles, et entre elles aussi celles allant vers B, c'est-à-dire ΓB, ZB et ΔB ; et [10] qu'on joigne la ligne AEB, de sorte que les triangles soient égaux : en effet, ils reposent sur une ligne égale qui est AEB. Qu'on tire alors des droites vers AEB à partir des angles, ΓE à partir de Γ, ZE à partir de Z et ΔE à partir de Δ. Alors, celles-ci sont égales, car elles sont dans des triangles égaux ; et elles sont toutes dans un seul plan, car [15] toutes sont perpendiculaires à AEB et elles se rencontrent en un point unique qui est E. Donc, la ligne tracée <ΓΔZ> sera un cercle et son centre sera E. Or B est le Soleil, A la vision et la circonférence passant par ΓZΔ le nuage à partir duquel la vision est réfléchi vers le Soleil.



Il faut concevoir les miroirs comme continus ; toutefois, [20] chacun est invisible du fait de sa petitesse et l'ensemble formé d'eux tous ne paraît être un que du fait de leur succession. Le blanc qui apparaît en un cercle continu, c'est le Soleil apparaissant dans chacun des miroirs et sans posséder aucune division sensible, plutôt près de la Terre parce qu'il y a moins de vent ; en effet, [25] il est évident qu'il n'y a pas de stabilité quand il y a du vent. Autour, la circonférence qui suit est noire, ne paraissant plus noire que du fait de la blancheur de la première.

Les halos se produisent plus souvent autour de la Lune parce que le Soleil, étant plus chaud, dissout plus rapidement les condensations de l'air. Ils se produisent autour des astres par les [30] mêmes causes, mais sans fournir les mêmes signes, parce qu'ils rendent sensibles des condensations tout à fait réduites et qui ne sont pas encore fécondes¹.

Chapitre 4

Arc-en-ciel

Que l'arc-en-ciel est une réflexion, on l'a dit antérieurement ; mais quel type de réflexion il est, comment et pour quelle raison se produit chacune des circonstances qui l'accompagnent, disons-le maintenant.

Il est manifeste que la vision est réfléchie à partir de toutes les choses lisses, [373b] et qu'il y a parmi ces dernières à la fois l'air et l'eau. Cela se produit à partir d'air lorsqu'il se trouve condensé ; mais du fait de la faiblesse de la vision, il produit souvent la réflexion même sans condensation, comme le trouble qui arriva jadis à Untel dont la vue était faible et sans acuité : [5] en effet, il lui semblait sans cesse qu'une image le devançait dans sa marche et regardait à l'opposé, vers lui ; il souffrait de ce trouble parce que sa vision était réfléchie vers lui-même : en effet, elle était si faible et si parfaitement subtile à cause de son infirmité que même l'air situé à proximité devenait un miroir et qu'elle ne pouvait pas le repousser, comme l'air situé au loin [10] et dense. C'est pour cette raison que les promontoires apparaissent en mer tirés vers le haut et que la grandeur de toutes les choses apparaît plus grande quand souffle l'euro ou dans les brumes, comme le Soleil et les astres paraissent plus grands à leur lever et à leur coucher que lorsqu'ils sont au zénith.

Mais la réflexion se fait surtout à partir d'eau et [15] davantage aussi à partir d'eau qui commence à se former qu'à partir d'air : en effet, chacune des parcelles dont la condensation produit la gouttelette fait nécessairement mieux miroir que la brume. Et puisque à la fois il est clair et il a été dit antérieurement que seule la couleur se reflète dans de tels miroirs, alors que la figure n'apparaît pas, il est nécessaire, quand [20] la pluie commence à se former et que déjà l'air situé dans les nuages se condense en gouttelettes, mais sans qu'il pleuve encore, et si le Soleil est à l'opposé ou bien un autre objet assez brillant pour que le nuage fasse miroir et que la réflexion se produise

vers l'objet brillant situé à l'opposé, que se produise un reflet de la couleur, mais non de la figure. Comme chacun [25] des miroirs est petit et invisible, mais qu'on voit la continuité de la grandeur formée d'eux tous, il est nécessaire qu'une grandeur continue apparaisse de la même couleur : en effet, chacun des miroirs rend la même couleur que l'ensemble continu. Si bien que, puisque ces conditions peuvent advenir, lorsque le [30] Soleil et le nuage sont dans cette disposition et que nous sommes placés dans l'intervalle entre eux, il y aura du fait de la réflexion un certain reflet. Et d'ailleurs on voit que ce n'est qu'alors, et non quand ils sont dans une autre disposition, que se produit l'arc-en-ciel.

Couleurs de l'arc-en-ciel

Donc, que l'arc-en-ciel est une réflexion de la vision vers le Soleil, c'est manifeste ; c'est pourquoi aussi il se produit toujours à l'opposé et le halo autour de lui, [35] bien que tous deux soient des réflexions. Mais du moins la diversité des couleurs [374a] diffère : en effet, dans un cas, la réflexion se produit à partir d'eau, c'est-à-dire de quelque chose de noir, et de loin, tandis que dans l'autre cas, elle se fait de près et à partir d'air, qui est plus blanc par sa nature ; or à travers le noir ou sur le noir (car cela ne fait aucune différence), ce qui est brillant apparaît rouge : [5] on peut par exemple observer un feu de bois verts, comme sa flamme est rouge parce que le feu, qui est brillant et blanc, est mélangé à beaucoup de fumée ; le Soleil aussi apparaît rouge à travers de la brume ou de la fumée. C'est pourquoi la réflexion de l'arc-en-ciel, du moins la première, apparaît avec une telle teinte [10] (car la réflexion se fait à partir de petites gouttes), et non celle du halo. Quant aux autres couleurs, nous en parlerons plus tard.

De plus, une telle condensation ne saurait s'attarder autour du Soleil lui-même, et soit il pleut, soit elle est dissoute ; mais du côté opposé, il se produit dans l'intervalle de la génération de l'eau un certain temps ; de fait, [15] si ce dernier advenait, le halo serait coloré comme l'arc-en-ciel¹. Mais en réalité, il ne se produit pas <autour du Soleil> de phénomènes entiers qui possèdent un reflet de ce type, ni en cercle, mais des phénomènes petits et partiels qu'on appelle « raies » ; de fait, si se condensait <autour du Soleil> une brume telle qu'elle serait formée d'eau ou d'autre chose de noir, selon ce que nous disons, il apparaîtrait [20] un arc-en-ciel entier, comme celui autour des lampes.

Autour d'elles, en effet, il se produit un arc-en-ciel, le plus souvent l'hiver et lorsqu'il fait humide, et il est surtout visible aux gens qui ont les yeux humides, car leur vision est vite réfléchie à cause de sa

faiblesse. Il se produit à partir de l'humidité de l'air et à partir de la suie [25] qui s'y mélange en s'écoulant de la flamme : alors en effet, il fait miroir, à cause aussi de la noirceur, car la suie est fumeuse. La lumière de la lampe n'apparaît pas blanche mais pourpre, en cercle et comme un arc-en-ciel, mais sans le rouge ; en effet, la vision n'est réfléchie qu'en faible quantité et le miroir est noir. Quant à l'arc-en-ciel provenant des [30] rames quand on les relève hors de la mer, il se produit, par sa position, de la même manière que celui situé dans le ciel, mais, quant à sa couleur, il est plus semblable à celui qui entoure les lampes : en effet, il apparaît avec une teinte non pas rouge, mais pourpre. La réflexion se produit à partir des gouttelettes, qui sont minuscules et continues ; [35] mais celles-ci sont de l'eau déjà complètement séparée. Cela se produit aussi si l'on [374b] arrose avec des gouttelettes subtiles en direction de quelque espace tel que, par sa position, il est tourné vers le Soleil et qu'il est en partie au Soleil et en partie à l'ombre ; en effet, dans un espace de ce type, si l'on arrose vers l'intérieur, quelqu'un qui se tient au-dehors voit un arc-en-ciel là où les rayons solaires s'arrêtent et produisent l'ombre. [5] La manière de se produire et la teinte sont semblables à celui provenant des rames et la cause est la même : en effet, celui qui arrose se sert de sa main comme d'une rame.

Que telle est la couleur², ce sera clair en même temps que ce qui concerne les autres couleurs de l'apparition, d'après ce qui suit. Il faut en effet, une fois compris, comme on l'a dit, et établi, [10] en premier lieu, que ce qui est brillant produit sur le noir ou à travers le noir une couleur rouge, en second lieu, que la vision s'affaiblit et s'amointrit lorsqu'elle est renvoyée au loin, et, en troisième lieu, que le noir est comme une négation (en effet, c'est parce que la vision fait défaut que du noir apparaît, ce pourquoi toutes les choses situées au loin apparaissent plus noires, du fait que [15] la vision ne parvient pas jusqu'à elles) – examinons donc ces questions d'après les faits relatifs aux sensations ; en effet, c'est du domaine propre de ces derniers que relèvent les explications sur ces questions ; mais, à présent, n'en parlons que dans la stricte mesure où c'est nécessaire. C'est donc pour cette raison que les choses éloignées apparaissent plus noires, plus petites et plus lisses, ainsi que celles qui apparaissent dans les [20] miroirs, et que les nuages apparaissent plus noirs si l'on regarde vers l'eau plutôt que vers les nuages eux-mêmes, et cela, de manière tout à fait sensible : en effet, à cause de la réflexion, on les observe avec une vision réduite. Cela ne fait aucune différence, si c'est l'objet regardé qui se déplace, ou bien la vision, car dans les deux cas cela reviendra au même. De surcroît, il ne faut pas oublier non plus la chose suivante : [25] il advient en effet, lorsqu'un nuage est proche du Soleil, que, si l'on regarde vers lui, il n'apparaisse nullement coloré et

qu'il soit blanc, alors que si on l'observe dans l'eau, il possède une des couleurs de l'arc-en-ciel. Il est donc clair que la vision, de même que, si elle est réfléchie, elle fait par sa faiblesse apparaître le noir plus noir, de même [30] elle fait apparaître le blanc moins blanc et le rapproche du noir.

Donc, une vision assez forte le change en couleur rouge, la suivante en vert, et une encore plus faible en bleu ; mais au-delà, les couleurs n'apparaissent plus, et c'est avec le nombre trois qu'elles ont leur terme, de même que la plupart des choses ; [35] le changement en toutes les autres est impossible à percevoir. C'est pourquoi [375a] l'arc-en-ciel apparaît tricolore, l'un et l'autre³, mais en ordre contraire. Sur le premier arc, c'est la circonférence extérieure qui est rouge : en effet, c'est depuis la plus grande que le plus de vision fait incidence sur le Soleil, or la plus grande est celle extérieure ; et de manière analogue la suivante et la troisième. De sorte que, si ce qu'on a dit des couleurs de l'apparition est correct, il est nécessaire [5] qu'elle soit tricolore et qu'elle ne soit colorée que de ces seules couleurs.

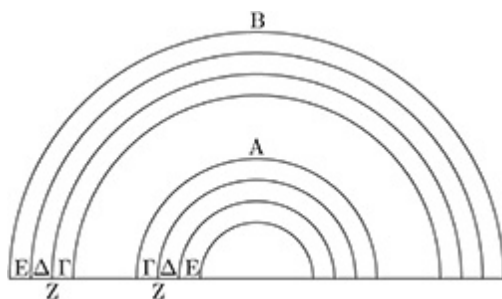
Le jaune n'apparaît que parce qu'elles apparaissent l'une à côté de l'autre : en effet, le rouge apparaît blanc à côté du vert. Un signe de cela : en effet, c'est sur le nuage le plus noir [10] que l'arc-en-ciel est le moins mélangé et il advient alors que le rouge semble être plus jaune. La couleur jaune dans l'arc-en-ciel est entre les couleurs rouge et verte. Donc, à cause de la noirceur du nuage tout autour, toute sa partie rouge apparaît blanche, car, par rapport à ces couleurs, il est blanc. Et de nouveau, [15] quand l'arc-en-ciel se dissipe, c'est très proche, lorsque le rouge se dissout : en effet, la nuée, qui est blanche, change en jaune quand elle tombe à côté du vert. Le meilleur signe de ces phénomènes, c'est l'arc-en-ciel provenant de la Lune : en effet, il apparaît tout à fait blanc. Cela se produit parce qu'il apparaît sur un nuage obscur et [20] dans la nuit. Comme donc du feu sur du feu, du noir à côté du noir fait apparaître parfaitement blanc ce qui n'est que modérément blanc, c'est-à-dire le rouge. Ce phénomène devient manifeste aussi dans le cas des nuances : en effet, sur les tissages et les broderies, c'est d'une manière inexprimable que certaines des couleurs diffèrent par l'apparence lorsqu'elles sont placées les unes à côté des autres, [25] par exemple les pourpres sur une toile blanche ou bien noire, et encore sous telle ou telle lumière. C'est pourquoi les brodeurs disent qu'ils se trompent souvent de nuances lorsqu'ils travaillent à la lampe, parce qu'ils prennent les unes pour les autres.

Arc-en-ciel double

Donc, que l'arc-en-ciel est tricolore et qu'il apparaît avec ces seules

couleurs, [30] on l'a dit. Quant à l'arc double aux couleurs plus indistinctes qui l'enveloppe, c'est aussi pour la même raison qu'il a les teintes placées en ordre contraire quant à leur position. En effet, la vision qui est renvoyée sur une plus grande distance voit l'objet comme s'il était situé plus loin, et de la même façon ici ; donc, la [375b] réflexion provenant de l'arc extérieur s'affaiblit du fait qu'elle effectue la réflexion de plus loin, de sorte que, faisant incidence⁴ en moindre quantité, elle fait apparaître les couleurs plus indistinctes. Et dans l'ordre inverse parce qu'elle fait incidence [5] sur le Soleil en plus grande quantité depuis la circonférence la plus petite, c'est-à-dire celle située à l'intérieur : en effet, étant plus proche de la vision – la réflexion se fait depuis la circonférence qui est la plus proche du premier arc ; or, la circonférence la plus proche dans l'arc-en-ciel extérieur est la plus petite, de sorte que c'est celle-ci qui possédera la couleur rouge ; et ainsi de suite la circonférence suivante et la troisième.

B est l'arc-en-ciel extérieur, A l'arc intérieur ; [10] les couleurs sont, en Γ le rouge, en Δ le vert, en E le bleu ; le jaune apparaît en Z.

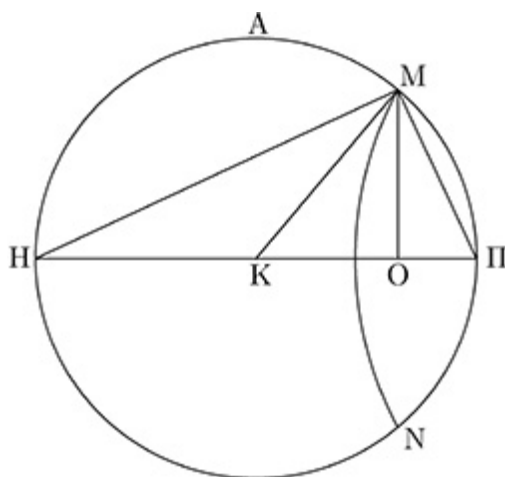


Il ne se produit pas trois arcs-en-ciel ni davantage parce que même le deuxième est plus indistinct, de sorte que la troisième réflexion s'affaiblirait tout à fait et serait incapable de parvenir jusqu'au Soleil.

Chapitre 5

Explication géométrique de la forme de l'arc-en-ciel

Que l'arc-en-ciel ne puisse former ni un cercle ni une section supérieure à un demi-cercle, et ce qui concerne toutes les autres circonstances qui l'accompagnent, ce sera clair si l'on réfléchit à partir de la figure :



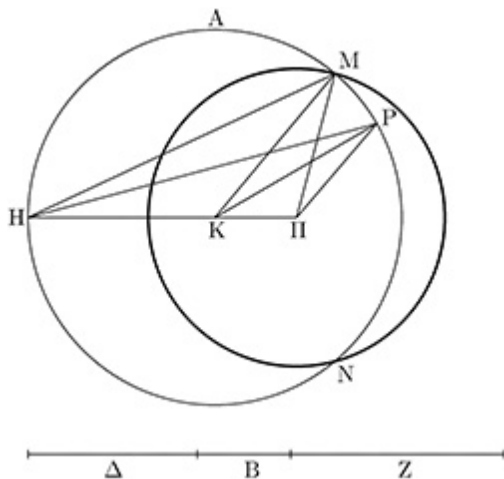
En effet, étant donné une demi-sphère sur le cercle de l'horizon [20] A, le centre K et un autre point H à son lever, si des lignes partant de K et tombant en cône font de HK comme un axe, et que, conduites depuis K vers M, elles sont réfléchies depuis la demi-sphère vers H sur l'angle le plus grand, [25] les lignes venant de K tomberont sur la circonférence d'un cercle ; et si la réflexion se produit au lever ou au coucher de l'astre, la partie située au-dessus de la Terre qui sera découpée sur le cercle par l'horizon est un demi-cercle ; mais s'il est plus haut, elle est de plus en plus inférieure à un demi-cercle et elle est minimale, quand l'astre est au midi.

Premier cas : au lever du Soleil

[30] En effet, qu'il soit d'abord à son lever en H, que la ligne KM soit réfléchie vers H et que soit projeté le plan venant du triangle HKM. Donc l'intersection avec la sphère sera un grand cercle ; que ce soit le cercle A : en effet, cela ne fera aucune différence, quel que soit [376a] le plan projeté, parmi ceux qui sont sur la ligne HK et selon le triangle KMH. Donc, les lignes tirées depuis les points H et K ne seront pas placées dans ce rapport en des points différents du demi-cercle A ; en effet, puisque les points K et H sont donnés, c'est-à-dire la ligne HK, [5] la ligne MH aussi sera donnée, de sorte que le soit aussi le rapport de MH à MK.

Démonstration interpolée relative au cercle d'Apollonius

[Donc M atteindra une circonférence donnée ; que ce soit celle passant par N et M. Si bien qu'est donnée l'intersection des circonférences. En une autre circonférence que MN et à partir des mêmes points, le même rapport ne s'établit pas dans le même plan.



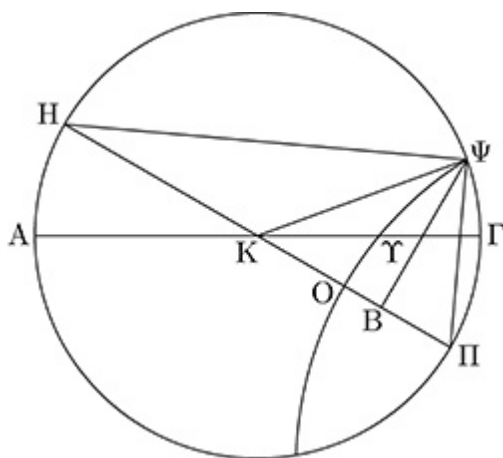
[10] Donc, qu'on se propose une ligne ΔB et qu'elle soit coupée de sorte que Δ soit par rapport à B comme MH par rapport à MK. Or MH est plus grand que KM, puisque la réflexion du cône se fait sur l'angle le plus grand : en effet, elle est sous-tendue par l'angle le plus grand du triangle KMH ; par conséquent aussi, Δ est plus grand que B. Donc, que soit additionnée à B [15] la ligne Z, de sorte que, ce que Δ est à B, la ligne $B + Z$ le soit à Δ . Ensuite, ce que Z est à KH, qu'on fasse B l'être à une autre ligne KΠ et que depuis Π vers M on joigne MΠ. Donc Π sera le pôle du cercle sur lequel tombent les lignes venant de K : en effet, [20] ce que Z est à KH et B à KΠ, de même Δ l'est à ΠM. En effet, que ce ne soit pas le cas et qu'il le soit à davantage ou à moins que ΠM (car cela ne fera aucune différence). Que ce soit à ΠP ; donc les lignes HK, KΠ et ΠP auront entre elles le même rapport que Δ , B et Z ; or Δ , B et Z étaient en proportion, [25] Δ étant à B ce que $Z + B$ est à Δ ; si bien que ce que ΠH est à ΠP, ΠP l'est à ΠK. Si donc depuis K et H vers P on joint HP et KP, ces lignes jointes seront dans le même rapport que celui de HΠ avec ΠP : en effet, dans le même angle Π, [30] les côtés des triangles HΠP et KΠP seront en proportion,

de sorte que HP aussi sera dans le même rapport avec KP que HΠ avec IΠ. Or MH est aussi dans ce rapport avec KM ; [376b] en effet, dans les deux cas, c'est celui de Δ avec B. De sorte que depuis les points H et K ce n'est pas seulement vers la circonférence MN que des lignes seront placées dans le même rapport, mais également ailleurs ; ce qui est impossible. Donc, puisque Δ n'est dans ce rapport ni avec plus petit que MΠ, ni avec plus grand (car nous le montrerons de la même manière), [5] il est clair qu'il le sera avec la ligne MΠ elle-même. Si bien que ce que MΠ est à ΠK, ΠH le sera à MΠ. Si donc, en prenant Π pour pôle et MΠ pour intervalle, on trace un cercle, il touchera absolument tous les angles que [10] produisent les lignes se réfléchissant depuis le cercle MA. Sinon, on montrera de la même manière que celles qui aboutissent ailleurs sur le demi-cercle possèdent le même rapport, ce qui était impossible.]

Si donc on fait tourner le demi-cercle A autour du diamètre HKII, les lignes venant de H et K réfléchies en M[15] seront semblables dans tous les plans et formeront un angle KMH égal ; et l'angle que formeront HM et MII avec HII sera toujours égal. On a donc construit sur HII et KII des triangles égaux à HMII et KMII ; leurs hauteurs tomberont sur le même point de HII[20] et seront égales. Qu'elles tombent en O. Par conséquent, O est le centre du cercle et c'est un demi-cercle qui sur MN est isolé depuis l'horizon.

Second cas : quand le Soleil est au-dessus de l'horizon

Soit à présent un horizon $AK\Gamma$, que H soit dans une position élevée [30] et que l'axe soit maintenant $H\Pi$. Tout le reste sera démontré de la même manière qu'antérieurement, sauf que le pôle Π du cercle sera en dessous de l'horizon $AK\Gamma$, [377a] puisque le point H a été haussé.



Sont sur la même ligne le pôle et le centre du cercle et celui du cercle qui détermine maintenant l'élévation du Soleil ; en effet, ce dernier est HII. Puisque KH est au-dessus du diamètre AΓ, le centre

sera en dessous [5] de l'horizon AI qui déterminait antérieurement l'élévation du Soleil, sur la ligne KII , en B^1 . Si bien que la section supérieure ΨY sera inférieure à un demi-cercle (en effet, ΨYO était un demi-cercle, mais il est à présent coupé depuis l'horizon AI , et sa section OY sera bien sûr invisible, puisque le Soleil s'est haussé), et elle² sera minimale lorsqu'il est au [10] midi ; en effet, plus H est haut, plus le pôle et le centre du cercle seront bas.

Quant au fait que, pendant les journées plus courtes après l'équinoxe d'automne, il peut se produire un arc-en-ciel n'importe quand, alors que, pendant les journées plus longues depuis l'autre équinoxe jusqu'à l'équinoxe suivant, [15] il ne se produit pas d'arc-en-ciel vers midi, la cause en est que les sections en direction du nord sont toutes supérieures à un demi-cercle et de plus en plus supérieures à un demi-cercle, celle qui est invisible étant au contraire petite, tandis que les sections en direction du sud du cercle équinoxial, la section en hauteur est petite, et celle sous la terre grande. Et, bien sûr, les sections sont d'autant plus éloignées qu'elles sont plus longues, si bien que pendant [20] les journées proches du solstice d'été, en raison de la grandeur de la section, avant que H n'arrive au milieu de la section, c'est-à-dire au méridien, Π se trouve déjà tout à fait en bas, parce que le midi est à une grande distance de la Terre en raison de la grandeur de la section ; au contraire, dans les [25] journées proches du solstice d'hiver, comme les sections des cercles ne sont pas très au-dessus de la Terre, il se produit nécessairement le contraire : en effet, H n'est haussé que d'une courte distance quand le Soleil se trouve au midi.

Chapitre 6

Raies et parhélies

Il faut concevoir les mêmes causes pour les parhélies [30] et les raies que celles déjà mentionnées. En effet, il se produit un parhélie lorsque la vision est réfléchiée vers le Soleil, et des raies parce que la vision qui fait incidence sur lui est telle¹ que celle qui se produit chaque fois, nous l'avons dit, quand des nuages sont proches du Soleil et qu'elle est réfléchiée par un liquide vers le nuage : en effet, [377b] les nuages eux-mêmes apparaissent incolores si on les regarde directement, mais sur l'eau, le nuage apparaît plein de raies ; sauf qu'alors la couleur du nuage semble située sur l'eau, tandis que dans les raies, c'est sur le nuage lui-même. Cela se produit lorsque la [5] condensation du nuage est irrégulière, qu'il est dense ici, rare là, ici plus aqueux, là moins : en effet, lorsque la vision est réfléchiée vers le Soleil, ce n'est pas la figure qui se voit, mais la couleur ; et comme le Soleil, vers lequel est réfléchiée la vision, et qui est brillant et blanc, apparaît sur quelque chose d'irrégulier, [10] il apparaît en partie rouge, en partie vert ou jaune. Car cela ne fait aucune différence, qu'on voie à travers quelque chose ayant telle qualité ou bien que la vision soit réfléchiée depuis une chose ayant cette qualité : en effet, des deux manières, ce qui apparaît a la même teinte, de sorte que ce qui est rouge d'une manière l'est aussi de l'autre. Les raies se produisent donc du fait de l'irrégularité du miroir, non quant à leur figure [15] mais quant à leur couleur ; le parhélie, au contraire, lorsque l'air est aussi régulier que possible et dense partout de la même manière. C'est pourquoi il apparaît blanc : d'une part, en effet, la régularité du miroir produit un reflet ayant une teinte unique et, d'autre part, la réflexion d'un seul tenant de la vision, parce qu'elle fait incidence en même temps sur le Soleil depuis une brume qui est dense [20] et qui, sans être encore de l'eau, est proche de l'eau, fait que c'est la couleur appartenant réellement au Soleil qui se reflète, comme si la vision

était réfléchi depuis un bronze lisse à cause de sa densité ; si bien que, puisque la couleur du Soleil est blanche, le parhélie aussi apparaît blanc.

Pour cette même raison, le parhélie est davantage signe de pluie que les raies, [25] car il signifie davantage que l'air est dans un état propice à la formation de pluie ; et il l'est davantage du côté sud que du côté nord, parce que l'air du côté sud se change davantage en eau que celui situé vers le nord. Ils se produisent, comme nous l'avons dit, vers le coucher et vers le lever du Soleil, et ni au-dessus ni au-dessous, mais sur les côtés, [30] aussi bien les parhélies que les raies ; et ni trop près du Soleil, ni tout à fait loin : en effet, le Soleil dissoudra la condensation quand elle est proche, et, si elle est éloignée, la vision ne sera pas réfléchi. En effet, renvoyée de loin par un petit miroir, elle s'affaiblit ; c'est pourquoi aussi les halos ne se produisent pas à l'opposé du Soleil. [378a] Donc, si <la condensation> se forme en haut ou près, le Soleil la dissoudra ; et si c'est loin, la vision, n'étant pas suffisante pour produire la réflexion, ne fera pas incidence ; mais sur le côté, il est possible que le miroir soit à une distance telle que le Soleil ne la dissolve pas et que la [5] vision avance d'un seul tenant, parce qu'elle ne se disperse pas quand elle se déplace près de la Terre, contrairement à quand elle se déplace à travers l'immensité. Cela ne se produit pas sous le Soleil parce que, près de la Terre, elle serait dissoute par le Soleil, et que, lorsqu'il est en haut au zénith, la vision se disperserait. Et d'une manière générale, même sur le côté, cela ne se produit pas quand il est au zénith : en effet, la [10] vision ne se déplace pas à proximité de la Terre, de sorte qu'elle ne parvient qu'en petite quantité au miroir et que celle qui est réfléchi est tout à fait faible.

Métaux et minéraux

Donc, les opérations qu'il advient à l'excrétion d'effectuer dans les lieux situés au-dessus de la Terre, voilà à peu près leur nombre et leur nature ; [15] mais il faut dire celles qu'elle accomplit dans la Terre elle-même, quand elle est emprisonnée dans les parties de la Terre. En effet, elle produit deux sortes différentes de corps du fait qu'elle-même aussi a une double nature, de même que dans l'air ; en effet, il y a deux exhalaisons, l'une vaporeuse et l'autre fumeuse, selon ce que nous disons, et [20] il y a aussi deux espèces de corps qui se forment dans la terre, les minéraux et les métaux. C'est l'exhalaison sèche qui en se consumant produit tous les minéraux, par exemple les espèces de pierres qui ne sont pas fusibles, ainsi que la sandaraque, l'ocre, le minium, le soufre et toutes les autres choses de ce type ; la plupart des

minéraux sont [25] ou bien de la poussière colorée ou bien de la pierre formée d'une telle substance, par exemple le cinabre. De l'exhalaison vaporeuse relève en revanche tout ce qui est métallique et qui est soit fusible soit ductile, par exemple le fer, l'or, le cuivre. L'exhalaison vaporeuse produit toutes ces choses quand elle est emprisonnée, surtout [30] dans les pierres, et qu'à cause de la sécheresse elle est compressée et solidifiée, de même qu'il y a de la rosée ou du givre quand elle se sépare ; mais, dans ce cas-ci, c'est avant qu'elle se sépare que ces choses sont engendrées. C'est pourquoi en un sens elles sont de l'eau et en un sens elles n'en sont pas : en effet, la matière était de l'eau en puissance, mais elle n'en est plus ; elles ne sont pas non plus formées d'une eau devenue telle par quelque affection, comme [378b] les saveurs, car ce n'est pas ainsi que ceci devient du cuivre et cela de l'or, mais chacune de ces choses existe, par solidification de l'exhalaison, avant que de l'eau se forme. C'est pourquoi aussi toutes se consomment et contiennent de la terre ; en effet, elles contiennent de l'exhalaison sèche ; seul l'or ne se consume pas.

[5] Donc, on a parlé de toutes ces choses en général, mais il faut les examiner et s'en saisir en particulier, pour chaque espèce.

LIVRE IV

Chapitre 1

Causes actives et causes passives

[378b10] Puisqu'on a distingué, au nombre de quatre, les causes des éléments et que par l'appariement de ces dernières il en est résulté que les éléments aussi sont au nombre de quatre – deux d'entre elles étant actives, le chaud et le froid, et deux passives, le sec et l'humide. La certitude sur cela vient de l'induction : en effet, il est manifeste qu'en toute chose [15] la chaleur et la froideur délimitent, font se combiner et changer aussi bien les choses de même genre que celles qui ne sont pas de même genre, qu'elles les liquéfient, les dessèchent, les durcissent ou les amollissent, tandis que c'est en étant délimités et en subissant les autres affections mentionnées que les corps secs et humides se constituent, aussi bien les uns et les autres séparément que tous ceux qui [20] sont issus des deux à la fois. De plus, c'est clair d'après les définitions par lesquelles nous délimitons leur nature : en effet, nous disons que le chaud et le froid sont actifs (car ce qui agrège est comme quelque chose d'actif) et que l'humide et le sec sont passifs (car une chose n'est dite aisément délimitable ou difficilement délimitable que parce que [25] sa nature subit quelque chose).

Donc, qu'il y a des causes actives et d'autres passives, c'est manifeste ; une fois celles-ci distinguées, il faudra comprendre leurs opérations, celles par lesquelles opèrent les causes actives, ainsi que les formes des causes passives.

Génération et corruption

D'une manière générale, pour commencer, la génération absolue et le changement naturel sont l'œuvre de ces puissances, [30] ainsi que la corruption naturelle qui en est l'opposé. Elles appartiennent aux plantes et aux animaux ainsi qu'à leurs parties. La génération naturelle

absolue est un changement sous l'effet de ces puissances, quand elles sont proportionnées, à partir de la matière sous-jacente à chaque nature ; et ce sont là les puissances passives mentionnées : [379a] le chaud et le froid engendrent lorsqu'ils dominent la matière et, quand ils ne parviennent pas à la dominer, il ne se produit qu'un échaudage partiel, c'est-à-dire de l'incocotion.

Le contraire le plus général de la génération absolue, c'est la putréfaction ; en effet, toute corruption naturelle est un chemin qui y conduit, [5] par exemple la vieillesse ou la dessiccation. En effet, le terme de toutes ces choses est la pourriture, à moins que ce qui s'est constitué naturellement ne soit corrompu par force : il est possible en effet de faire brûler aussi bien la chair que l'os ou n'importe laquelle des choses qui ont la putréfaction pour terme de leur corruption naturelle. C'est pourquoi les choses qui se putréfient sont d'abord humides, avant de devenir sèches à la fin ; [10] en effet, c'est <du sec et de l'humide> qu'elles sont nées, et le sec a été délimité par l'humide sous l'opération des causes actives. La corruption se produit lorsque le délimité l'emporte sur le délimitant à cause de l'environnement. Toutefois, c'est dans un sens bien particulier qu'on parle de putréfaction dans le cas de choses qui se corrompent partiellement, lorsqu'elles se séparent de leur nature. C'est pourquoi, [15] le feu mis à part, tout le reste se putréfie : en effet, aussi bien la terre que l'eau et l'air se putréfient, car toutes ces choses sont une matière pour le feu. La putréfaction est la corruption de la chaleur naturelle propre présente dans chaque chose humide par une chaleur extrinsèque et cette dernière est celle de l'environnement. Si bien que, puisque la chose pâtit par manque de chaleur et que [20] toute chose qui manque de cette puissance est froide, les deux¹ seront causes et la putréfaction sera l'affection commune à la froideur propre et à la chaleur extrinsèque. C'est pour cela en effet que tout ce qui se putréfie devient aussi plus sec, pour finir en terre et en fumier : en effet, quand la chaleur propre s'échappe, l'humidité naturelle s'évapore avec elle et [25] il n'y a rien qui attire l'humide dans la chose, car c'est la chaleur propre qui le fait venir par attraction.

Les choses se putréfient moins lors des périodes froides que pendant les chaleurs (car en hiver, il n'y a que peu de chaud dans l'air et dans l'eau environnants, de sorte qu'il n'a aucune force, alors qu'en été, il est plus abondant), et ne le font ni ce qui est gelé (car cela est plus [30] froid que l'air n'est chaud, donc cela n'est pas dominé, alors que ce qui provoque un mouvement doit dominer), ni ce qui est chaud ou en ébullition (car la chaleur qui est dans l'air est moindre que celle présente dans la chose, de sorte qu'elle ne la domine pas ni ne produit aucun changement). De même, ce qui est en mouvement ou s'écoule se putréfie moins que ce qui est immobile : en effet, [35] le mouvement

sous l'effet de la chaleur qui est dans l'air s'avère plus faible que celui [379b] qui existe déjà dans la chose, de sorte qu'il ne la fait nullement changer. La même cause fait aussi qu'une grande quantité se putréfie moins qu'une petite : en effet, dans une grande quantité, le feu ou le froid propres sont en trop grande quantité pour que les puissances présentes alentour puissent les dominer. C'est pourquoi la [5] mer se putréfie vite quand une partie est divisée du reste, alors qu'elle ne le fait pas dans sa totalité, et de la même manière toutes les autres eaux. Et des animaux naissent dans les corps en train de se putréfier du fait que la chaleur sécrétée, qui est naturelle, rassemble les substances excrétées.

Donc, ce qu'est la génération et ce qu'est la corruption, on l'a dit.

Chapitre 2

Opérations du chaud et du froid

[10] Il reste à parler des formes suivantes, celles que les puissances mentionnées opèrent à partir de substrats qui se sont déjà constitués naturellement. Donc, du chaud relève la coction et de la coction la maturation, l'ébouillantage et enfin le rôissage ; de la froideur relève l'incocion, et de cette dernière la crudité, l'échaudage et le roussissement. Il faut comprendre que [15] ces noms ne sont pas dits des choses au sens propre ; mais il n'y en a pas d'établis universellement pour les choses semblables, si bien qu'il faut considérer que les formes mentionnées ne sont pas *ces choses* mais *telles ces choses*. Disons ce qu'est chacune d'elles.

Coction et incocion

La coction est un achèvement, sous l'effet de la chaleur naturelle propre, à partir des opposés passifs ; ces derniers [20] sont la matière propre à chaque chose. En effet, c'est une fois qu'elle a été cuite qu'elle est parfaitement achevée et engendrée. Et le principe de l'achèvement advient sous l'effet de la chaleur propre, même si quelque aide de l'extérieur contribue à son accomplissement, à la manière dont contribuent à la coction de la nourriture tant les bains chauds que d'autres choses de ce type, le principe restant cependant la chaleur située en lui¹. [25] La fin, pour certaines choses, c'est la nature, mais ce que nous appelons « nature » en tant que forme et qu'essence ; pour d'autres, la fin de la coction est une sorte de conformation sous-jacente, lorsque l'humide, étant soit rôti, soit ébouillanté, soit putréfié, soit chauffé de quelque autre manière, devient d'une quantité et d'une qualité données : c'est alors en effet [30] qu'il trouve son usage et que nous le disons parfaitement cuit, comme le moût ou ce qui s'accumule

dans les abcès, lorsque cela forme du pus, ou les larmes, lorsqu'elles forment de la chassie, et de même tout le reste.

C'est ce qu'il advient à toute chose de subir lorsque la matière ou l'humidité sont dominées, car c'est cette dernière qui est délimitée par la chaleur présente dans la nature. [35] En effet, tant que la proportion existe en elle, c'est cela que la nature. [380a] C'est pourquoi les choses de ce type sont des signes de santé, aussi bien l'urine que les selles, et d'une manière générale les excréments ; et l'on dit qu'ils sont parfaitement cuits, parce qu'ils montrent que la chaleur propre domine ce qui n'est pas délimité. Il est nécessaire que ce qui est cuit soit plus épais et plus chaud ; en effet, [5] ce que produit le chaud est de ce type, plus massif, plus épais et plus sec.

Voilà donc ce qu'est la coction ; quant à l'incoction, elle est un inachèvement du fait d'un manque de chaleur propre, et le manque de chaleur, c'est la froideur. Cet inachèvement est celui des opposés passifs, ce qui est par nature, pour chaque chose, sa matière.

Donc, que la coction et l'incoction [10] soient distinguées de cette manière.

Chapitre 3

Maturation et crudité

La maturation est une certaine coction : en effet, on appelle « maturation » la coction de la nourriture dans les péricarpes. Puisque la coction est un achèvement, la maturation est achevée au moment où les semences présentes dans le péricarpe sont capables de produire autre chose de semblable à lui ; [15] en effet, pour toutes les autres choses aussi, c'est cela que nous entendons par « achevé ». Cela, c'est la maturation du péricarpe, mais bien d'autres choses aussi, qui sont cuites, sont dites « mûres », selon la même notion, mais par des métaphores, du fait qu'il n'y a pas de noms établis, ainsi qu'on l'a déjà dit auparavant, pour chaque type d'achèvement dans le cas des corps délimités [20] par la chaleur et la froideur naturelles. La maturation des abcès, du flegme et des choses de ce type est la coction de l'humide qui y est présent par le chaud naturel : en effet, il est incapable de délimiter s'il ne domine pas. Donc, à partir de corps constitués de souffle se forment des corps aqueux, et à partir de ceux-ci des corps terreux, c'est-à-dire que chaque fois, les corps, de subtils qu'ils étaient, [25] deviennent tous plus épais en mûrissant. Et telle chose, la nature l'attire à soi par ce processus, tandis qu'elle rejette telle autre.

Ce qu'est la maturation, on l'a dit ; quant à la crudité, elle en est le contraire. Or est contraire à la maturation l'incocction de la nourriture dans le péricarpe, et cela, c'est l'humidité non délimitée. C'est pourquoi la crudité est soit constituée de souffle, soit aqueuse, [30] soit relève des corps issus des deux. Puisque la maturation est un certain achèvement, la crudité sera un inachèvement. L'inachèvement se produit en raison d'un manque de chaleur naturelle et d'une disproportion par rapport à l'humide en train de mûrir (mais rien d'humide ne mûrit isolément, sans le sec : en effet, l'eau est la seule parmi les choses humides à ne pas épaissir). [380b] Cela se produit

soit parce qu'il n'y a que peu de chaud, soit parce qu'il y a beaucoup à délimiter. C'est pourquoi les suc des choses crues sont subtils, froids plutôt que chauds, et qu'ils ne sont bons ni à manger ni à boire. La crudité elle aussi, comme la maturation, se dit en plusieurs sens : de là vient [5] qu'à la fois l'urine, les selles et les glaires sont dites « crues », pour la même raison ; en effet, tout ce qui est qualifié de « cru » l'est parce qu'il ne s'est pas laissé dominer par la chaleur et n'a pas pris consistance. Et, pour aller plus loin, on dit aussi que l'argile est crue ou que le lait ou bien d'autres choses sont crus, si, tout en étant capables de changer et de prendre consistance [10] sous l'effet d'une chaleur, ils n'ont pas subi ce phénomène. C'est pourquoi l'eau peut être dite « bouillie » mais non pas « crue », parce qu'elle n'épaissit pas.

Ébouillantage et échaudage

Ce que sont la maturation et la crudité et pourquoi existe chacune d'elles, on l'a dit ; quant à l'ébouillantage, c'est, d'une manière générale, la coction sous l'effet d'une chaleur humide du non-délimité présent dans la chose humide (mais ce nom s'emploie [15] au sens propre seulement pour ce qu'on fait bouillir). Cette dernière peut être, comme on l'a dit, constituée de souffle ou bien aqueuse. La coction se produit à partir du feu présent dans l'humide. En effet, ce qu'on met sur une poêle est rôti, car il pâtit sous l'effet de la chaleur du dehors et rend plus sec l'humide dans lequel il est en l'absorbant en soi, alors que ce qui est bouilli [20] fait le contraire : en effet, l'humide est excrété hors de lui sous l'effet de la chaleur située dans l'humide extérieur. C'est pourquoi ce qui est bouilli est plus sec que ce qui est rôti : en effet, ce qui est en train d'être bouilli n'attire pas en soi l'humide, car la chaleur du dehors domine celle du dedans ; si c'était celle du dedans qui dominait, elle l'attirerait vers soi.

Tout corps n'est pas ébouillantageable : [25] ne le sont en effet ni ceux dans lesquels il n'y a rien d'humide, comme dans les pierres, ni ceux dans lesquels l'humide est bien présent, mais sans être capable de se laisser dominer à cause de sa densité, comme dans le bois ; le sont en revanche tous ceux des corps qui contiennent une humidité susceptible de pâtir sous l'effet de l'ignition présente dans l'humide. On dit que l'or aussi, le bois et bien d'autres choses peuvent être bouillis, mais selon [30] une notion qui n'est pas la même et par métaphore, car il n'y a pas de noms établis pour les différences. Nous disons aussi que les liquides sont bouillis, par exemple le lait ou le moût, lorsque le suc présent dans le liquide change en une forme déterminée sous l'effet du feu qui chauffe tout autour du dehors, de sorte qu'il agit

d'une manière qui est proche de l'ébullition dont on vient de parler.

[381a] La fin n'est pas toujours la même, ni pour ce qui est bouilli ni pour ce qui est cuit : pour ceci, c'est en vue de l'alimentation, pour cela en vue de la boisson, pour une autre chose en vue d'un usage différent, puisque nous disons aussi qu'on fait bouillir les drogues. Si bien que tout ce qui peut devenir plus épais ou [5] plus petit ou plus lourd ou dont telles parties deviennent ainsi et telles autres prennent les qualités contraires, du fait qu'elles se dissocient et que les unes épaississent pendant que les autres s'affinent, comme le lait en sérum et en caillé, tout cela est ébouillantable. L'huile au contraire ne peut pas être bouillie isolément, parce qu'elle ne subit aucun de ces phénomènes.

[10] Voilà donc ce qu'est la coction qu'on appelle « par ébouillantage » (et cela ne fait aucune différence si le phénomène se produit dans des instruments artificiels ou naturels, car ce sera dans tous les cas par la même cause) ; quant à l'échaudage, il est l'incocction contraire à l'ébouillantage. Lui sera contraire l'incocction mentionnée plus haut, lorsqu'elle est celle du non-délimité présent dans le corps en raison du manque de chaleur dans l'humide alentour (que ce [15] manque s'accompagne de froideur, on l'a dit), mais elle se produit par un mouvement différent : en effet, <le mouvement> qui cuit est repoussé, et ce manque a pour cause soit l'abondance de la froideur dans l'humide, soit son abondance dans la chose en train d'être bouillie ; car il advient alors que la chaleur présente dans l'humide est trop grande pour ne pas produire un mouvement, [20] mais trop faible pour agir de manière régulière et cuire l'ensemble en même temps. C'est pour cela que ce qui est échaudé est plus dur que ce qui est bouilli et que les parties humides sont plus distinctes.

Rôtissage et roussissement

Ce que sont l'ébouillantage et l'échaudage et pourquoi ils existent, on l'a dit ; quant au rôtissage, il est une coction sous l'effet d'une chaleur sèche extrinsèque. Pour cette raison, si, même en la faisant bouillir, on fait [25] qu'une chose change et soit cuite non par la chaleur de l'humide mais par celle du feu, à la fin elle devient rôtie et non pas bouillie, et, en cas d'excès, on dit qu'elle est brûlée ; cela se produit sous l'effet d'une chaleur sèche chaque fois que le résultat final devient plus sec. C'est pourquoi les parties externes sont plus sèches que les parties internes, alors qu'avec les choses bouillies, [30] c'est le contraire. Et c'est un plus grand travail, dans le cas des produits de l'art, de rôtir que de bouillir : en effet, il est difficile de chauffer les

parties externes et internes de manière régulière, car les parties les plus proches du feu s'assèchent toujours [381b] plus vite, et par conséquent davantage ; quand donc les passages vers l'extérieur se contractent, l'humide présent dedans ne peut pas être excrété et il est emprisonné une fois que les passages sont clos.

Le rôtiage et l'ébouillantage se produisent artificiellement mais, comme nous le disons, des formes [5] identiques d'un point de vue universel existent aussi dans la nature : en effet, les phénomènes qui se produisent sont semblables, mais dépourvus de noms. En effet, l'art imite la nature, puisque la coction de la nourriture dans le corps est elle aussi semblable à un ébouillantage ; et en effet, elle se produit dans de l'humide chaud sous l'effet de la chaleur du corps et certaines indigestions sont semblables à l'échaudage. Et [10] il ne naît pas d'animal dans la digestion, contrairement à ce que certains prétendent, mais cela arrive dans la sécrétion qui se putréfie dans le bas de l'intestin, et c'est ensuite qu'il remonte ; en effet, ce qui est sécrété est cuit dans le haut de l'intestin et se putréfie dans le bas ; pour quelle raison, on l'a dit ailleurs.

Donc, l'échaudage est contraire à l'ébouillantage ; [15] la cuisson appelée « rôtiage » a bien de même un opposé, mais il est encore plus dépourvu de nom. Il serait quelque chose de semblable à un roussissement qui se produirait, au lieu d'un rôtiage, à cause d'un manque de chaleur, lequel résulterait soit d'une quantité insuffisante de feu extérieur, soit de l'abondance d'eau dans la chose en train de rôtir ; alors en effet, la chaleur est trop grande pour ne pas provoquer un mouvement, mais trop faible [20] pour cuire.

Donc, ce que sont la coction et l'incocction, la maturation et la crudité, l'ébouillantage et le rôtiage ainsi que leurs contraires, on l'a dit.

Chapitre 4

Formes du sec et de l'humide

Il faut dire les formes des causes passives, l'humide et le sec. Les principes passifs des corps sont l'humide [25] et le sec ; toutes les autres formes sont issues de leur mélange, et quand elles sont issues plutôt de l'un, leur nature relève plutôt de celui-ci, c'est-à-dire que les unes relèvent plutôt du sec, les autres de l'humide. Toutes seront tantôt en acte, tantôt dans l'opposé ; la fusion est dans ce rapport avec le fusible.

Mélange constitutif du corps délimité

Puisque l'humide est aisément délimitable et que le sec est difficilement délimitable, [30] ils ont l'un avec l'autre un rapport à peu près semblable à celui du plat et des condiments : en effet, l'humide est pour le sec cause de ce qu'il est délimité et chacun devient pour l'autre comme une colle, ainsi qu'Empédocle aussi [382a] l'a formulé dans ses *Physiques* : « en collant de la farine avec de l'eau ». Et pour cette raison, le corps délimité est issu des deux.

On dit que, parmi les éléments, se rattachent le plus particulièrement au sec la terre et à l'humide l'eau. Pour cette raison, aucun des corps délimités ici-bas n'est [5] sans terre ni sans eau ; et quand l'une des deux est en plus grande quantité, chaque corps apparaît avec la puissance de celle-ci. Et c'est sur la terre et dans l'eau seulement qu'il y a des animaux, alors qu'il n'y en a pas dans l'air et dans le feu, parce que les premières sont la matière de leur corps.

Dureté et mollesse

Parmi les propriétés passives, les premières à appartenir au corps délimité sont nécessairement celles-ci : la dureté ou la mollesse. [10] Nécessairement, en effet, ce qui est issu de sec et d'humide est soit dur soit mou ; est dur ce qui ne cède pas vers l'intérieur à sa surface, et mou ce qui cède mais non par interversion ; en effet, l'eau n'est pas molle, car sa surface ne cède pas vers la profondeur sous la pression, mais s'intervertit. Est absolument [15] dur ou mou ce qui est ainsi absolument et l'est par rapport à autre chose ce qui est ainsi par rapport à cette chose. L'un par rapport à l'autre, ils ne sont pas délimités selon le plus et le moins ; et puisque nous jugeons tous les sensibles par rapport à la sensation, il est clair que nous déterminons même l'absolument dur et mou par rapport au toucher, parce que nous nous servons [20] du toucher comme d'une moyenne ; c'est pourquoi nous disons qu'est dur ce qui l'excède et mou ce qui reste en deçà d'elle.

Chapitre 5

Solidification

Il est nécessaire que le corps délimité par une limite propre soit dur ou mou (car soit il cède, soit non) et de plus qu'il soit solidifié (car c'est par cela qu'il est délimité) ; si bien que, puisque tout ce qui est délimité et [25] constitué est soit mou soit dur, et que ces propriétés existent par solidification, aucun des corps composés et délimités n'existera sans solidification. Il faut donc parler de la solidification.

Les causes, hormis la matière, sont au nombre de deux : l'agent et l'affection (l'agent comme ce dont vient le mouvement, et l'affection comme forme) ; si bien qu'ils sont aussi les causes [30] de la solidification et de la dissolution, ainsi que du dessèchement et de la liquéfaction. L'agent agit par deux puissances et pâtit par deux affections, comme on l'a dit : il agit par le chaud et le froid, et l'affection vient soit de la présence soit de l'absence du chaud ou [382b] du froid. Puisque se solidifier, c'est d'une certaine manière se dessécher, parlons d'abord de ce phénomène.

Dessèchement

Le patient est soit humide, soit sec, soit issu des deux. Nous posons comme corps de l'humide l'eau et comme corps du sec la terre, car celles-ci, parmi les corps secs et humides, sont passives. C'est pourquoi le froid aussi [5] relève plutôt de ce qui est passif : en effet, il existe en elles ; et, en effet, la terre et l'eau sont supposées froides. Mais le froid est actif en tant qu'agent de corruption ou bien par accident, comme on l'a dit antérieurement : parfois, en effet, on dit même que le froid chauffe ou brûle, non pas comme le chaud, mais parce qu'il rassemble ou [10] enserre le chaud.

Se dessèchent toutes les choses qui sont de l'eau et des formes d'eau

ou bien qui contiennent de l'eau, soit adventice soit connaturelle (je dis « adventice » comme dans un fil de laine et « connaturelle » comme dans du lait). Sont des formes d'eau les choses suivantes : le vin, l'urine, le sérum et en général tout ce qui ne forme pas ou que peu de dépôt, à condition que ce ne soit pas par viscosité ; [15] car pour certaines choses, la cause de ce qu'elles ne forment aucun dépôt est la viscosité, ainsi l'huile ou la poix.

Tout se dessèche soit en se réchauffant soit en se refroidissant, mais dans les deux cas à cause du chaud, c'est-à-dire sous l'effet de la chaleur soit interne soit externe : en effet, même les choses qui se dessèchent par refroidissement, ainsi un vêtement, si l'humide existe séparément à part soi, [20] elles se dessèchent sous l'effet du chaud interne qui fait s'évaporer l'humide en même temps que lui, si l'humide est en petite quantité, lorsque la chaleur s'échappe sous l'effet du froid environnant.

Donc, toutes les choses, comme on l'a dit, se dessèchent soit en se réchauffant soit en se refroidissant, et toutes à cause du chaud soit interne soit externe, qui fait s'évaporer l'humide en même temps que lui ; [25] je dis « externe » comme ce qui est en train de bouillir, et « interne » quand, une fois la chaleur ôtée, l'humide disparaît sous l'effet de celle qu'il contient et qui l'exhale.

Donc, ce qui concerne le dessèchement, on l'a dit.

Chapitre 6

Liquéfaction

Quant à la liquéfaction, c'est, dans un cas, devenir de l'eau en se condensant, et dans un second cas que quelque chose de solidifié fonde. Dans les phénomènes du premier type, [30] c'est le souffle qui se condense en se refroidissant ; et ce qui concerne la fusion deviendra clair en même temps que ce qui concerne la solidification.

Solidification et dissolution

Toutes les choses qui se solidifient se solidifient parce qu'elles viennent soit d'eau soit d'eau et de terre, et elles le font soit à cause d'un chaud sec soit à cause du froid. C'est pourquoi toutes les choses [383a] solidifiées par le chaud ou par le froid qui peuvent être dissoutes sont dissoutes par les contraires : en effet, ce qui a été solidifié par un chaud sec est dissous par l'eau, qui est humide et froide, alors que ce qui a été solidifié par le froid est dissous par le feu, qui est chaud. Certaines choses peuvent sembler solidifiées par [5] l'eau, comme le miel qu'on a fait bouillir ; en fait, il est solidifié non pas par l'eau, mais par le froid qui est en elle.

Corps aqueux

Aucun des corps venant d'eau n'est solidifié par le feu. En effet, ils sont dissous par le feu, et la même chose ne sera pas, pour une même chose et par la même action, cause du contraire. De plus, ils se solidifient à cause du départ du chaud, aussi est-il clair qu'ils [10] se dissoudront à cause de son arrivée ; aussi est-ce sous l'action du froid

qu'ils sont solidifiés. C'est pourquoi les corps de ce type n'épaississent pas en se solidifiant : en effet, l'épaississement se produit lorsque l'humide part et que le sec se condense ; or l'eau est le seul des liquides à ne pas épaissir.

Corps à la fois aqueux et terreux

Tout ce qui vient en commun de terre et d'eau est solidifié aussi bien par le feu que par le froid [15] et épaissit sous l'effet des deux, dans une certaine mesure de la même manière et dans une autre mesure différemment : d'un côté, c'est sous l'effet du chaud qui chasse l'humide (car, quand l'humide s'évapore, le sec épaissit et se condense), de l'autre sous l'effet du froid qui expulse le chaud, avec lequel part aussi l'humide qui s'évapore en même temps que lui. Tout ce qui est mou [20] sans être liquide n'épaissit pas mais se solidifie lorsque l'humide en sort, comme l'argile en train de rôtir ; au contraire, tous les corps mixtes qui sont liquides épaississent aussi, par exemple le lait. Beaucoup se liquéfient aussi d'abord, qui auparavant, sous l'effet du froid, étaient soit épais soit durs, à la manière de l'argile qui, au début du rôtitage, dégage de la vapeur et [25] devient plus molle ; c'est pourquoi elle se tord dans les fours.

Corps majoritairement terreux

Parmi les corps venant en commun de terre et d'eau mais contenant davantage de terre, et qui sont solidifiés par le froid, certains, à savoir ceux qui se solidifient parce que le chaud les quitte, fondent à cause du chaud lorsque le chaud entre de nouveau en eux, par exemple la boue quand elle a été solidifiée ; mais ceux qui se solidifient par un refroidissement [30] et parce que la totalité de l'humide s'évapore en même temps, ceux-là sont insolubles si ce n'est par une chaleur excessive, mais ils s'amollissent, par exemple le fer et la corne. Mais même le fer travaillé fond, au point de devenir liquide et de se solidifier de nouveau et c'est ainsi qu'on fabrique les métaux trempés : en effet, [383b] les scories forment un dépôt et sont éliminées vers le bas comme impures ; lorsque le fer subit l'opération de nombreuses fois et devient pur, il devient du métal trempé. On ne le fait pas de nombreuses fois parce qu'il se produit une perte importante et que le poids est inférieur à ce qui est éliminé comme impur, mais le fer est d'autant meilleur qu'il contient moins [5] d'impuretés à éliminer. La pierre réfractaire fond elle aussi, au point de dégoutter et de

s'écouler ; et ce qui se solidifie une fois qu'elle s'est écoulée redevient dur. Les meules aussi fondent au point de s'écouler et ce qui s'écoule, en se solidifiant, devient de couleur noire mais semblable à la chaux. Fondent aussi la boue et la terre.

Quant aux corps qui [10] sont solidifiés par un chaud sec, les uns sont insolubles et les autres solubles par un liquide. L'argile et quelques espèces de pierres, celles qui se forment quand la terre est complètement brûlée par du feu, comme les meulières, sont insolubles ; le nitre et les sels sont solubles par un liquide, non pas n'importe lequel mais à condition qu'il soit froid, ce pourquoi ils fondent avec l'eau et toutes les formes d'eau, mais ne fondent pas avec l'huile. [15] En effet, le contraire du chaud sec, c'est le froid humide : si donc l'un des deux a solidifié, l'autre dissoudra ; c'est ainsi en effet que les contraires seront causes des contraires.

Chapitre 7

Corps majoritairement aqueux

Ce qui contient plus d'eau que de terre est seulement épaissi par le feu, alors que ce qui contient plus de terre est solidifié par lui : c'est pourquoi le nitre et [20] les sels viennent davantage de terre, ainsi que la pierre et l'argile.

Cas de l'huile

Quant à la nature de l'huile, elle pose de très grands problèmes : en effet, si elle venait d'eau, il faudrait qu'elle soit solidifiée par le froid ; si elle venait davantage de terre, ce serait par le feu ; or, en réalité, elle n'est solidifiée par aucun des deux mais épaissit sous l'effet de l'un et de l'autre. La cause en est qu'elle est [25] pleine d'air, ce pourquoi aussi elle flotte à la surface de l'eau ; et en effet, l'air se déplace vers le haut. Le froid l'épaissit en produisant de l'eau à partir du souffle présent en elle : en effet, chaque fois que de l'eau et de l'huile se mélangent, il se forme quelque chose de plus épais que l'une et que l'autre. D'autre part, elle épaissit et blanchit sous l'effet du feu et du temps : elle blanchit parce que [30] toute l'eau présente en elle s'évapore au-dehors ; et elle épaissit parce que de l'eau se forme à partir de l'air, à mesure que le chaud se dissipe. Le même phénomène se produit donc dans les deux cas¹ et pour la même raison, mais pas de la même manière. Donc, elle épaissit sous l'effet de chacun des deux mais n'est desséchée par aucun des deux : en effet, ni le Soleil ni le froid ne la dessèchent, non seulement parce qu'elle est visqueuse, [384a] mais aussi parce qu'elle vient d'air ; le feu ne fait pas se dessécher ni bouillir l'eau², parce que, en raison de la viscosité, elle ne s'évapore pas.

Autres exemples

Il vaut la peine de qualifier tous les corps qui sont des mixtes d'eau et de terre selon la quantité de chacune des deux : en effet, tel vin peut à la fois se solidifier et être bouilli, [5] comme le moût ; c'est l'eau qui quitte tous les corps de ce type lorsqu'ils se dessèchent. Un signe que c'est bien l'eau : en effet, la vapeur se condense en eau, si l'on veut bien la recueillir. Par conséquent, chez tous ceux qui laissent un reste, celui-ci vient de terre.

Certains de ces corps épaississent et se dessèchent aussi, comme on l'a dit, sous l'effet du froid : en effet, le froid [10] ne fait pas que solidifier, mais il dessèche l'eau et épaissit l'air en le transformant en eau ; on a dit que la solidification est une certaine dessiccation. Les corps qui n'épaississent pas sous l'effet du froid mais se solidifient viennent davantage d'eau, par exemple le vin, l'urine, le vinaigre, l'eau de chaux et le sérum ; ceux qui épaississent mais sans s'évaporer sous l'effet du feu viennent les [15] uns de terre, les autres en commun d'eau et d'air : le miel vient de terre, l'huile d'air. Le lait et le sang viennent aussi des deux en commun, à la fois d'eau et de terre, mais en général plutôt de terre, de même que tous les liquides à partir desquels se forment le nitre et les sels (il y a même des pierres qui se constituent à partir de certains corps de ce type). C'est pourquoi, si l'on ne sépare pas le [20] sérum, il est consumé par le feu lorsqu'on le fait bouillir. La partie terreuse se condense aussi sous l'effet du suc de figuier si l'on fait bouillir un peu le lait, à la manière des médecins qui le font cailler à l'aide de ce suc ; c'est ainsi qu'on sépare le sérum et le caillé. Une fois séparé, le sérum n'épaissit plus mais il est consumé comme de l'eau. Si le lait ne contient pas ou que peu de caillé, dans ce cas il vient davantage [25] d'eau et n'est pas nourrissant. Et de même le sang : il se solidifie parce qu'il se dessèche en se refroidissant. Quant aux sangs qui ne se solidifient pas, comme celui de la biche, ceux de ce type viennent davantage d'eau et ils sont froids ; c'est pourquoi aussi ils ne contiennent pas de fibres : en effet, les fibres viennent de terre et sont quelque chose de solide. Par conséquent aussi, une fois celles-ci enlevées, il ne se solidifie pas ; c'est ainsi parce qu'il ne se dessèche pas : [30] en effet, le reste est de l'eau, de même que le lait une fois que le caillé a été enlevé. Un signe : en effet, les sangs malades ne veulent pas se solidifier ; en effet, ils sont semblables à de la lymphe, et celle-ci n'est que du flegme et de l'eau, parce qu'elle n'est pas cuite ni dominée par la nature.

De plus, certains corps sont solubles, comme le nitre, d'autres insolubles, comme la poterie, [384b] et parmi ces derniers, les uns sont amollissables, comme la corne, les autres inamollissables, comme la poterie et la pierre. La cause en est que les contraires sont causes

des contraires, de sorte que s'ils sont solidifiés par deux choses, le froid et le sec, nécessairement ils sont dissous par le chaud et par l'humide ; c'est pourquoi ils sont dissous par le feu et par l'eau ([5] car ce sont les contraires) : par l'eau ceux qui sont solidifiés seulement par le feu, et par le feu ceux qui sont solidifiés seulement par le froid ; si bien que, s'il advient qu'une chose soit solidifiée par les deux, ces choses sont les moins solubles ; or tels deviennent tous les corps qui, après avoir été chauffés, se solidifient ensuite à cause du froid. En effet, ce qui advient est qu'une fois que le chaud, en sortant, a fait s'évaporer la plus grande partie de l'humide, [10] ils sont comprimés de nouveau sous l'effet du froid, au point de ne pas offrir non plus de passage à l'humide, et pour cette raison, ni le chaud ne les dissout (car c'est ce qui est solidifié par le froid seul qu'il dissout) – ni par l'eau (car elle ne dissout pas ce qui est solidifié par le froid, mais ce qui l'est par le chaud sec seulement). Le fer, après avoir été fondu par le chaud, se solidifie une fois refroidi. [15] Les bois viennent de terre et d'air. C'est pourquoi ils sont combustibles et non fusibles ni amollissables, et ils flottent sur l'eau, hormis l'ébène. Celle-ci, non : en effet, tous les autres contiennent davantage d'air, mais l'air s'est exhalé hors de l'ébène qui est noire et il y a en elle davantage de terre. Quant à l'argile, [20] elle vient seulement de terre parce qu'elle se solidifie en se desséchant petit à petit : en effet, ni l'eau ne peut s'introduire dans les passages que seul le souffle a pu emprunter pour sortir, ni le feu, car c'est lui-même qui l'a solidifiée.

Donc, ce que sont la solidification et la fusion, par combien de causes et dans combien de corps elles existent, on l'a dit.

Chapitre 8

Il est manifeste, d'après tout cela, que [25] les corps se constituent sous l'effet du chaud et du froid, et que ces derniers opèrent sur eux en les épaississant et en les solidifiant. Du fait que les corps sont façonnés par eux, il y a en tous de la chaleur, et en certains aussi une certaine froideur dans la mesure où elle fait défaut. Par conséquent, puisqu'ils existent en eux par le fait d'agir, ainsi que l'humide et le sec par le fait de pâtre, [30] les corps communs participent d'eux tous¹.

Propriétés actives et propriétés passives des homéomères

Donc, les corps homéomères se constituent à partir d'eau et de terre, aussi bien dans les plantes que dans les animaux ; et les métaux, par exemple l'or, l'argent et tous les autres corps de ce type, à la fois à partir d'elles et à partir de l'exhalaison de chacun de ces deux corps quand elle est emprisonnée, ainsi qu'on l'a dit ailleurs. Ces corps [385a] diffèrent les uns des autres, dans tous les cas, par leurs particularités relatives aux sensations, en ce qu'ils peuvent produire un certain effet (car une chose est blanche, elle sent bon, elle fait du bruit, elle est douce, chaude ou froide en ce qu'elle peut produire un certain effet sur la sensation), et par d'autres [5] propriétés plus particulières, qui sont dites d'une chose en ce qu'elle pâtre, je veux parler par exemple du fusible, du solidifiable, du flexible et de toutes les autres propriétés de ce type ; en effet, toutes celles-là sont passives, comme l'humide et le sec. C'est par elles déjà que diffèrent l'os, la chair, le tendon, le bois, le liber, la pierre et chacun des autres [10] corps homéomères naturels.

Liste des propriétés passives

Donnons d'abord la série de ces propriétés qui sont dites d'une chose selon une capacité ou une incapacité ; les voici :

insolidifiable
infusible
immobilisable
imperméable
inflexible
incassable
infrangible
[105] imprévisible
inalléable
incompressible
inétirable
dontilectile
fionilfissile
insécable
inischleux
incomparable
incombustible
inolatiblatil

Donc, en gros, la plupart des corps diffèrent par ces propriétés ; [20] mais disons quelle capacité possède chacune d'elles.

Solidifiable et fusible

Le solidifiable et l'insolidifiable, le fusible et l'infusible, on en a parlé d'un point de vue général antérieurement ; cependant, revenons-y encore maintenant. En effet, les corps qui se solidifient et qui durcissent subissent ce phénomène les uns sous l'effet du chaud, les autres sous l'effet du froid : dans un cas sous l'effet du chaud [25] qui assèche l'humide, dans l'autre sous l'effet du froid qui expulse le chaud. De sorte que les uns subissent ce phénomène par absence d'humide, les autres par absence de chaud : de chaud pour ceux venant d'eau, d'humide pour ceux venant de terre. Ceux qui le font par absence d'humide fondent sous l'effet de l'humide, à condition de ne pas s'être contractés au point que les passages qui restent soient plus petits que les [30] masses d'eau, par exemple l'argile ; mais tous ceux qui ne sont pas dans ce cas sont fondus par l'humide, comme le nitre, les sels, la terre formée à partir de boue. Au contraire, ceux qui sont solidifiés par privation de chaud fondent sous l'effet du chaud, par exemple la glace, le plomb, le cuivre.

Quels corps sont solidifiables et fusibles, on l'a dit, et aussi lesquels [385b] sont infusibles ; quant aux corps insolidifiables, ce sont ceux qui ne contiennent pas d'humidité aqueuse et qui ne viennent pas

d'eau, mais plutôt de chaud et de terre, comme le miel et le moût (car ils sont comme en ébullition), et tous ceux qui contiennent bien de l'eau, mais qui viennent davantage d'air, comme l'huile et le [5] vif-argent, et tout ce qui est visqueux, comme la poix et la glu.

Chapitre 9

Amollissable

Parmi les corps solidifiés, sont amollissables ceux qui ne sont pas issus d'eau, mais qui viennent plutôt de terre et dont tout l'humide ne s'est pas évaporé comme dans le nitre ou le sel, qui ne sont pas irréguliers comme l'argile, [10] mais qui sont soit étirables sans se laisser mouiller, soit ductiles sans venir d'eau ; et c'est par le feu qu'ils sont amollissables, comme le fer, la corne et les bois.

Perméable

Parmi les corps fusibles comme parmi les corps infusibles, il y en a qui sont perméables et d'autres qui sont imperméables, par exemple le cuivre est imperméable alors qu'il est fusible, tandis que la laine et la terre sont perméables (en effet, elles se laissent imprégner). Et le cuivre, [15] s'il est bien fusible, n'est pas fusible par l'eau ; mais même parmi les corps fusibles par l'eau, certains sont imperméables, par exemple le nitre et les sels : et en effet, aucun corps ne saurait être perméable s'il ne devient pas plus mou lorsqu'il est imprégné. Certains corps, qui sont perméables, ne sont pas fusibles, comme la laine et les fruits. Ne sont perméables que ceux qui viennent de terre et qui possèdent [20] des passages assez grands pour les masses d'eau, tout en étant plus durs que l'eau ; au contraire sont fusibles par l'eau ceux qui offrent des passages à travers eux tout entiers. Pourquoi la terre est-elle aussi bien trempée que fondue par l'humide, alors que le nitre fond mais ne peut pas être trempé ? Parce que, dans le nitre, les passages le traversent tout entier, de sorte que [25] ses parties sont aussitôt divisées par l'eau, alors que dans la terre, il y a aussi des passages en décalage, de sorte que, selon qu'elle reçoit l'eau de l'une ou de l'autre manière, le phénomène est différent.

Flexible

Certains corps sont flexibles et redressables, par exemple le roseau et l'osier, et certains corps sont inflexibles, par exemple la poterie et la pierre. Sont inflexibles et inredressables tous les corps dont [30] la longueur ne peut pas changer de courbe en droite ni de droite en courbe ; et fléchir ou se redresser, c'est se déplacer ou se mouvoir vers la droite ou la courbe. Car fléchissent aussi bien ce qui fléchit vers le haut que ce qui [386a] fléchit vers le bas. La flexion est donc le mouvement vers le convexe ou le concave, la longueur étant conservée ; en effet, si c'était aussi le mouvement vers le droit, la chose serait en même temps fléchie et droite ; or c'est impossible, que le droit soit fléchi. Et si tout fléchit [5] soit par flexion vers le haut soit par flexion vers le bas, et que la première est transition vers le convexe et la seconde vers le concave, il n'y aura pas de flexion aussi vers le droit mais flexion et redressement seront deux choses différentes. Et les mêmes corps sont flexibles et redressables, ou inflexibles et inredressables.

Cassable et frangible

Et certains sont cassables et fragibles, les deux à la fois ou séparément : par exemple, [10] le bois est cassable mais non frangible, alors que la glace et la pierre sont fragibles mais pas cassables et que la poterie est à la fois frangible et cassable. La différence est que la cassure est une division et une séparation en grandes parties, la fraction en parties de n'importe quelle taille et en nombre supérieur à deux. Les corps qui se sont solidifiés de telle manière qu'ils [15] contiennent de nombreux passages décalés sont fragibles (car ils se divisent jusqu'à ce point), tandis que ceux qui ont des passages sur une longue distance sont cassables ; ceux qui sont dans l'un et l'autre cas sont les deux à la fois.

Impressible

Et certains corps sont impressibles, par exemple le cuivre et la cire, et d'autres non impressibles, par exemple la poterie et l'eau. L'impression est le déplacement local d'une surface vers la profondeur à cause d'une pression ou d'un coup, [20] d'une manière générale à cause d'un contact. Les corps de ce type sont aussi amollissables (par exemple, la cire se déplace localement alors que tout le reste de la

surface reste en l'état), ou durs (par exemple le cuivre) ; et les corps non impressibles sont également durs, par exemple la poterie (car sa surface ne cède pas vers la profondeur), ou liquides, par exemple l'eau (car l'eau cède bien, [25] mais ce n'est pas localement, c'est qu'elle s'intervertit).

Malléable

Parmi les corps impressibles, ceux qui restent en l'état après avoir reçu une empreinte et qui reçoivent facilement une empreinte faite à la main, ceux-là sont malléables ; ceux au contraire qui ne reçoivent pas facilement une empreinte, comme la pierre ou le bois, ou bien qui reçoivent facilement une empreinte mais où l'impression ne reste pas en l'état, comme de la laine ou une éponge, ils ne sont pas malléables ; mais ces derniers sont compressibles.

Compressible

Sont compressibles [30] tous les corps qui, sous une poussée, peuvent se contracter en eux-mêmes, la surface se décalant vers la profondeur sans qu'elle soit divisée ni qu'une partie s'intervertisse avec une autre, comme le fait l'eau (car celle-ci s'intervertit). La pression est le mouvement sous l'effet du moteur lorsqu'il se produit [386b] à partir de la mise en contact ; le coup, lorsqu'il se produit à partir de la translation. Peut être comprimé ce qui contient des passages vides d'un corps de même sorte ; et n'est compressible que ce qui peut se contracter dans ses propres vides ou dans ses propres passages, [5] par exemple l'éponge une fois imprégnée : en effet, ses passages sont pleins, mais c'est que ce dont les passages sont pleins est plus mou que le corps lui-même qui est de nature à se contracter en soi. Sont donc compressibles, par exemple, l'éponge, la cire, la chair ; et incompressibles les corps qui ne sont pas de nature à se contracter dans leurs propres passages sous une pression, soit parce qu'ils n'en contiennent pas, soit que ceux qu'ils contiennent [10] sont pleins de quelque chose de trop dur : en effet, le fer est incompressible, ainsi que la pierre, l'eau et tout liquide.

Étirable

Est étirable tout ce dont la surface est capable de se déplacer vers le

côté : en effet, s'étirer, c'est que la surface se déplace vers le moteur tout en étant continue. Certains corps sont étirables, par exemple les poils, les lanières de cuir, les tendons, la pâte à pain, la glu ; d'autres inétirables, [15] par exemple l'eau et la pierre. Certains corps sont en même temps étirables et compressibles, par exemple la laine ; mais d'autres ne le sont pas en même temps : par exemple, le flegme n'est pas compressible tout en étant étirable, et l'éponge est compressible, mais pas étirable.

Ductile

Certains corps aussi sont ductiles, par exemple le cuivre, et d'autres non ductiles, par exemple la pierre et le bois. Est ductile tout ce dont [20] la surface peut sous un même coup se déplacer localement à la fois vers la largeur et vers la profondeur, et non ductile tout ce qui n'en est pas capable. Tout ce qui est ductile est aussi impressible, mais tout ce qui est impressible n'est pas ductile, par exemple le bois ; toutefois, pour parler globalement, ces propriétés sont convertibles. Parmi les corps compressibles, les uns sont ductiles, les autres non : [25] la cire et la boue sont ductiles, mais non la laine.

Fissile

Certains corps aussi sont fissiles, par exemple le bois, et d'autres non fissiles, par exemple la poterie. Est fissile ce qui peut se diviser sur une plus grande distance que ne le divise ce qui le divise : en effet, une chose se fend lorsqu'elle se divise sur une plus grande distance que ne la divise ce qui la divise et quand la division prend de l'avance, [30] alors que, dans la section, ce n'est pas le cas ; est non fissile tout ce qui ne peut pas subir ce phénomène. Rien de mou n'est fissile (je veux parler des corps absolument mous et non de ceux qui le sont l'un par rapport à l'autre, car, à ce titre, même le fer sera mou), et tous les corps durs ne le sont pas non plus, [387a] mais seulement ceux qui ne sont ni liquides, ni impressibles, ni frangibles : tel est tout ce qui contient disposés en longueur, et non en largeur, les passages le long desquels les parties s'attachent les unes aux autres.

Sécable

Sont sécables parmi les corps ayant une consistance dure ou molle

tous ceux qui peuvent [5] ne pas prendre nécessairement de l'avance sur la division et ne pas se fragmenter quand ils sont divisés ; quant à ceux qui sont liquides, ceux-là sont insécables. Certains sont à la fois sécables et fissiles, par exemple le bois ; mais, dans la plupart des cas, il est fissile en longueur et sécable en largeur : en effet, puisque chaque corps peut se diviser en plusieurs, [10] il est fissile dans la mesure où il réunit plusieurs longueurs, et sécable dans la mesure où il réunit plusieurs largeurs.

Visqueux

Une chose est visqueuse quand elle est étirable tout en étant liquide ou bien molle. Tels sont, du fait de l'entrelacement de leurs parties, tous les corps composés à la manière des chaînes : en effet, ils peuvent s'étendre sur une grande distance ou se contracter. Tout ce qui [15] n'est pas ainsi est friable.

Compactable

Sont compactables ceux parmi les corps compressibles qui conservent de manière stable la compression, et incompactables ceux qui soit sont totalement incompressibles, soit ne conservent pas la compression de manière stable.

Combustible et volatil

Et certains corps sont combustibles, d'autres incombustibles : ainsi le bois, la laine et l'os sont-ils combustibles, mais la pierre et la glace incombustibles. Est combustible tout ce qui contient [20] des passages capables de recevoir le feu et qui contient une humidité plus faible que le feu dans les passages directs ; ce qui n'en contient pas ou bien une qui soit trop forte, comme la glace ou les bois tout à fait verts, est incombustible.

Sont volatils les corps qui contiennent bien de l'humidité, mais qui la contiennent de telle manière qu'elle ne dégage pas de vapeur séparément de ce qui est en train de brûler. En effet, [25] la vapeur est une excrétion issue de l'humide changé en air et en souffle sous l'action d'une chaleur capable de brûler et elle a pour effet de mouiller. Or les corps volatils s'excrètent sous forme d'air avec le temps et certains disparaissent une fois secs, alors que d'autres

forment de la terre ; cette excrétion est différente, parce qu'elle ne mouille pas ni ne forme un souffle. Un souffle est un écoulement continu [30] d'air en longueur, alors que la volatilisation est l'excrétion commune, sous l'effet d'une chaleur capable de brûler, de l'humide et du sec d'un seul tenant ; c'est pourquoi elle ne mouille pas, mais plutôt colore. La volatilisation d'un corps ligneux est [387b] la fumée (car j'entends aussi dans le même ensemble les os, les poils et tout corps de ce type ; en effet, il n'est pas établi de nom commun, mais tous sont pourtant dans le même ensemble par analogie, comme le dit aussi Empédocle¹ : « Ce sont mêmes choses que poils, feuilles, [5] plumes serrées des oiseaux et écailles, qui se forment sur les membres robustes ») ; la volatilisation de la graisse est la suie, celle d'un corps huileux le fumet. Voici la raison pour laquelle l'huile ne peut pas être bouillie ni épaissir : c'est qu'elle est volatile et non évaporable, alors que l'eau n'est pas volatile mais évaporable. Quant au vin, il se volatilise quand il est doux, car il est gras et [10] fait la même chose que l'huile : en effet, il n'est pas solidifié par le froid et il brûle. Il est du vin de nom, mais en réalité il n'en est pas : en effet, sa saveur n'est pas celle du vin, ce pourquoi aussi il n'enivre pas, contrairement à n'importe quel vin ; il produit une légère volatilisation, ce pourquoi il fait jaillir une flamme.

Semblent être combustibles tous les corps qui se dissolvent en cendre. Or subissent [15] ce phénomène tous ceux qui se sont solidifiés soit sous l'effet du chaud, soit sous l'effet des deux, du froid et du chaud : en effet, il est manifeste que tous ceux-là sont dominés par le feu ; parmi les pierres, celle qui l'est le moins est la gemme appelée « escarboucle ». Les corps combustibles sont les uns inflammables, les autres non inflammables ; et quelques-uns d'entre eux sont carbonisables. Sont inflammables ceux qui [20] peuvent produire une flamme ; ceux qui n'en sont pas capables sont non inflammables. Les corps qui sont volatils sans être liquides sont inflammables ; la poix, l'huile ou la cire sont plus inflammables accompagnées d'autre chose qu'isolément ; l'est au plus haut degré ce qui fait jaillir de la fumée. Sont carbonisables les corps de ce type qui contiennent plus de terre que de fumée. De plus, [25] certains corps ne sont pas inflammables tout en étant fusibles, par exemple le cuivre, ou bien inflammables mais non fusibles, par exemple le bois, ou bien les deux, comme l'encens. La cause en est que les bois contiennent l'humide d'un seul tenant et qu'il est continu à travers le corps tout entier, de sorte qu'il peut brûler complètement, alors que le cuivre le contient dans chaque partie sans continuité, et en trop petite quantité pour [30] produire une flamme ; quant à l'encens, il le contient ici d'une manière, là de l'autre. Parmi les corps volatilisables, sont inflammables ceux qui ne sont pas fusibles parce qu'ils viennent plutôt

de terre : en effet, elle possède le sec en commun avec le [388a] feu ; donc si ce sec devient chaud, elle devient du feu ; pour cette raison, la flamme est un souffle ou une fumée qui brûle. La volatilisation des bois est la fumée ; celle de la cire, de l'encens et des corps de ce type, de la poix et de tout ce qui contient de la poix ou quelque chose de ce type, est la suie ; [5] celle de l'huile et de tout ce qui est huileux est le fumet, ainsi que celle de tous les corps qui, seuls, ne brûlent que très mal (parce qu'ils ne contiennent que peu de sec et que c'est à travers ce dernier que se fait la transformation), mais très vite quand ils sont accompagnés d'autre chose ; car c'est cela que la graisse : du sec huileux. Ceux des liquides qui se volatilisent viennent davantage d'humide, ainsi l'huile et la poix, et ceux qui brûlent du sec.

Chapitre 10

Homéomères et anoméomères

[10] C'est par ces propriétés et ces différences que les corps homéomères, comme on l'a dit, diffèrent les uns des autres selon le toucher, et également par les saveurs, les odeurs et les couleurs. J'appelle « homéomères » par exemple les métaux, le cuivre, l'or, l'argent, l'étain, le fer, la pierre [15] et tous les autres corps de ce type, ainsi que ceux qui se forment par excrétion à partir d'eux et les parties des animaux et des plantes, par exemple les chairs, les os, du tendon, de la peau, du viscère, les poils, les fibres, les veines, dont sont constitués à leur tour les anoméomères, par exemple le visage, la main, le pied et toutes les autres parties de ce type, et dans les plantes le bois, le liber, [20] la feuille, la racine et toute partie du même type. Puisque ceux-là sont constitués par une autre cause, mais que ce dont ils sont constitués a pour matière le sec et l'humide (par conséquent la terre et l'eau, car ces deux possèdent chacune l'une de ces deux puissances de la manière la plus saillante) et pour causes agissantes le chaud et le froid (car ce sont eux qui produisent condensation et [25] solidification à partir des premiers), considérons parmi les homéomères lesquels sont des formes de terre, lesquels d'eau et lesquels sont communs.

Composition élémentaire des homéomères

Donc, parmi les corps dont le façonnage est achevé, les uns sont liquides, d'autres mous, d'autres durs ; parmi eux, tous ceux qui sont mous ou durs résultent d'une solidification, on l'a dit antérieurement.

Parmi les liquides, ceux qui s'évaporent [30] relèvent de l'eau et ceux qui ne le font pas soit de la terre, soit de l'eau et de la terre à la fois, comme le lait, soit de la terre et de l'air, comme le bois, soit de

l'eau et de l'air, comme l'huile. Et ceux qui épaississent sous l'effet du chaud sont communs. On peut se poser un problème, parmi les liquides, au sujet du vin : [388b] en effet, ce dernier à la fois peut s'évaporer et il épaissit, ainsi le vin jeune. La cause en est que « vin » ne se dit pas pour une seule espèce, et que l'un est différent d'un autre : en effet, le vin jeune vient davantage de terre que le vieux, ce pourquoi il épaissit surtout à cause du chaud et se solidifie moins sous l'effet du [5] froid ; en effet, il contient beaucoup de chaud et de terre, comme ce vin d'Arcadie qui se dessèche tellement dans les outres au-dessus de la fumée qu'on le racle pour le boire ; et si tout vin contient bien de la lie, c'est selon qu'il relève de l'une ou de l'autre, soit de la terre soit de l'eau, qu'il en contient telle quantité. Quant aux liquides qui épaississent sous l'effet du froid, ils viennent de terre ; ceux qui le font sous l'effet des deux relèvent de plusieurs à la fois, [10] par exemple l'huile, le miel et le vin doux.

Parmi les corps ayant pris consistance, ceux qui se sont solidifiés sous l'effet du froid viennent d'eau, par exemple la glace, la neige, la grêle et le givre ; ceux qui l'ont fait sous l'effet du chaud viennent de terre, par exemple la poterie, le caillé, le nitre et les sels ; ceux qui l'ont fait sous l'effet des deux (or tels sont ceux qui l'ont fait par refroidissement : ce sont ceux qui l'ont fait par privation des deux, à la fois celle du chaud et celle de l'humide [15] qui s'échappe avec le chaud : en effet, les sels se solidifient par privation de l'humide seul, ainsi que tout ce qui relève purement de la terre, et la glace par celle du chaud seul), ces corps viennent des deux ; c'est pourquoi ils se sont solidifiés par les deux¹ et contenaient les deux². Ceux dont l'humide s'est totalement évaporé, comme la poterie ou l'ambre (car l'ambre aussi et tous les corps qu'on appelle « larmes » [20] résultent d'un refroidissement, ainsi la myrrhe, l'encens et la gomme ; l'ambre aussi paraît relever de ce genre et peut se solidifier ; on voit par exemple des animaux pris à l'intérieur de lui ; sous l'effet du fleuve, le chaud s'échappe, comme il le fait du miel en train d'être bouilli lorsqu'on le verse dans de l'eau, et fait s'évaporer l'humide), tous ces corps relèvent de la terre et certains sont infusibles [25] et inamollissables, comme l'ambre et quelques pierres, ainsi les concrétions qu'il y a dans les grottes : et en effet, elles se forment de la même manière que ces choses-là, et ce n'est pas sous l'effet du feu, mais parce que le chaud s'échappe sous l'effet du froid, que l'humide s'en va en même temps sous l'effet du chaud sortant du corps ; dans tous les autres cas, cela se produit sous l'effet du feu externe. [30] Quant aux corps qui ne sont pas entièrement desséchés, ils relèvent plutôt de terre, mais sont amollissables, par exemple le fer et la corne. Les encens et les corps de ce type dégagent de la vapeur d'une manière similaire aux bois.

Puisqu'il faut placer aussi parmi les corps fusibles ceux qui sont

fondus par le feu, ceux-ci sont plus aqueux, [389a] mais quelques-uns aussi communs, comme la cire ; ceux qui sont fondus par l'eau relèvent de la terre ; ceux qui ne le sont par aucun des deux relèvent soit de la terre, soit des deux.

Si donc tous les corps sont soit des liquides, soit des solides et que relève des uns ou des autres ce qui présente les affections dont on vient de parler sans qu'il y ait d'intermédiaire, peut-être aura-t-on dit tout ce [5] grâce à quoi on distinguera s'ils viennent de terre ou d'eau ou de plusieurs à la fois et s'ils se sont constitués sous l'effet du feu ou du froid ou des deux. L'or donc, l'argent, le cuivre, l'étain, le plomb, le verre ainsi que de nombreuses pierres dépourvues de nom viennent d'eau, car tous ces corps sont fondus par le chaud ; [10] certains vins également, l'urine, le vinaigre, l'eau de chaux, le sérum et la lymphe viennent d'eau, car tous sont solidifiés par le froid. Mais le fer, la corne, l'ongle, l'os, le tendon, le bois, les poils, les feuilles et le liber viennent plutôt de terre ; l'ambre également, et la myrrhe, l'encens et tout ce qu'on appelle « larmes », les concrétions, ainsi que [15] les fruits comme les légumineux ou le blé (car les corps de ce type viennent bien de terre, même si c'est tout à fait pour certains d'entre eux et moins pour d'autres : en effet, les uns sont amollissables, les autres volatils et formés par refroidissement) ; le nitre également, les sels et les espèces de pierres qui ne résultent pas d'un refroidissement et ne sont pas fusibles. Le sang et le sperme viennent à la fois de terre, d'eau et [20] d'air ; le sang qui contient des fibres relève plutôt de la terre, ce pourquoi il se solidifie par refroidissement et est fondu par un liquide, alors que ceux qui ne contiennent pas de fibres relèvent de l'eau, ce pourquoi ils ne se solidifient pas ; le sperme se solidifie par refroidissement parce que l'humide s'échappe avec le chaud.

Chapitre 11

Corps chauds et corps froids

Lesquels sont chauds ou froids parmi les solides ou les liquides, [25] c'est ce qu'il faut chercher maintenant à partir de ce qu'on a dit.

Ceux qui viennent d'eau sont froids dans la plupart des cas, à moins qu'ils ne contiennent une chaleur extrinsèque, par exemple l'eau de chaux, l'urine, le vin ; ceux qui viennent de terre sont chauds dans la plupart des cas, en raison du façonnage exercé par le chaud, par exemple la chaux et la cendre. Il faut comprendre que la matière est une certaine froideur : en effet, puisque le [30] sec et l'humide sont matière (car ils sont passifs), que les corps qui en relèvent au plus haut degré sont la terre et l'eau, et que celles-ci sont définies par la froideur, il est clair que tous les corps qui relèvent simplement de l'un de ces deux [389b] éléments sont plutôt froids, à moins qu'ils ne contiennent une chaleur extrinsèque, par exemple l'eau bouillante ou celle qu'on filtre à travers de la cendre. Car cette eau aussi contient une chaleur qui vient de la cendre : en effet, il y a de la chaleur, plus ou moins grande, dans tous les corps qui ont subi l'action du feu ; [5] c'est aussi pourquoi des animaux naissent dans les corps en putréfaction : en effet, est présente en eux la chaleur qui a détruit la chaleur propre de chacun.

Quant aux corps communs, ils contiennent de la chaleur, car la plupart se sont constitués sous l'effet d'une chaleur qui les a cuits ; certains sont des putréfactions, comme les résidus dissous. Par conséquent, tant qu'ils contiennent la nature, le sang, [10] le sperme, la moelle, le suc de figuier et tous les corps de ce type sont chauds, mais ils ne le sont plus lorsqu'ils se corrompent et s'écartent de la nature : en effet, il ne reste que la matière, qui est de la terre ou de l'eau ; c'est pourquoi il y a des gens pour penser les deux choses, les uns affirmant qu'ils sont froids, les autres qu'ils sont chauds, parce qu'ils observent qu'ils sont chauds lorsqu'ils sont dans la nature, mais

solidifiés lorsqu'ils en sont séparés.

[15] S'il en est bien ainsi, toutefois, conformément à la distinction effectuée, les corps dans lesquels la matière relève pour la plus grande part de l'eau sont froids (car elle est ce qui est le plus opposé au feu), et ceux dans lesquels elle relève de la terre ou de l'air sont plus chauds. Mais il advient parfois qu'un même corps devienne très froid ou très chaud à cause d'une chaleur extrinsèque : en effet, les corps qui se sont solidifiés au plus haut point [20] et qui sont très rigides sont à la fois les plus froids s'ils sont privés de chaleur et ceux qui sont les plus brûlants si on les expose au feu, par exemple l'eau est plus brûlante que la fumée et la pierre plus que l'eau.

Chapitre 12

Matière et définition

Puisque ces distinctions ont été faites, disons pour chacun ce que sont la chair et l'os et les autres homéomères. En effet, nous connaissons [25] ce à partir de quoi la nature des homéomères est constituée, leurs genres et de quel genre relève chacun, cela à travers la génération : en effet, des éléments sont issus les homéomères, et de ces derniers sont issues quant à leur matière les fonctions de la nature en leur entier. Tous sont issus quant à leur matière de ce que nous avons dit, mais quant à leur essence ils sont selon une définition.

Fin et fonction

Cela est toujours plus clair [30] pour les choses postérieures, et en général pour toutes celles qui sont comme des instruments et en vue de quelque chose. En effet, il est plus clair que le cadavre n'est un homme que par homonymie ; de même donc la main d'un mort n'en est une que par homonymie, à la manière dont [390a] on parlerait de flûtes de pierre, car ces choses aussi paraissent être comme des instruments. Mais dans le cas de la chair et de l'os, tout cela est moins clair ; et encore moins dans le cas du feu et de l'eau. En effet, le ce en vue de quoi est le moins clair là où la matière a la plus grande part – à la manière en effet [5] dont, si l'on prenait les extrêmes, la matière ne serait rien d'autre qu'elle-même et l'essence rien d'autre que définition, alors que les intermédiaires forment une proportion chacun selon qu'il en est proche, puisque n'importe lequel d'entre eux est lui aussi en vue de quelque chose et que l'eau ou le feu ne sont pas tout court, de même que ne le sont pas non plus de la chair ou du viscère, et plus encore que ces derniers un visage et une main. [10] Tout est déterminé par sa fonction : en effet, les choses qui peuvent accomplir

la fonction qui leur appartient sont chacune véritablement, par exemple l'œil s'il voit, alors que ce qui ne le peut pas n'est que par homonymie, par exemple un œil mort ou un œil en pierre ; car une scie en bois n'en est pas une non plus, sinon comme image. De même donc la chair ; mais sa fonction est moins évidente que [15] celle de la langue. De même le feu ; mais sa fonction est peut-être encore moins claire, du point de vue de la nature, que celle de la chair. De même les parties des plantes et les inanimés, par exemple le cuivre et l'argent. En effet, tous existent par une certaine puissance d'agir et de pâtir, de même que de la chair et du tendon ; cependant, leur définition n'est pas précise, [20] de sorte qu'il n'est pas facile de distinguer quand ils existent et quand ils n'existent pas, à moins que la chose ne soit tout à fait exténuée et que seules les apparences demeurent : par exemple, le corps des cadavres décomposés se réduit d'un coup en cendre dans les tombes ; et les fruits tout à fait décomposés en sont seulement par l'apparence, [390b] mais pour la sensation il est manifeste qu'ils n'en sont pas ; et aussi ce qui se solidifie à partir du lait.

Mode de génération des homéomères et des anoméomères

Donc, les parties de ce type peuvent être engendrées par la chaleur et la froideur et par les mouvements résultant de ces dernières, en se solidifiant à cause du chaud et du froid. [5] Je veux parler de toutes celles qui sont homéomères, comme la chair, l'os, les poils, le tendon et tout ce qui est de ce type ; en effet, toutes se distinguent par les différences mentionnées antérieurement, par la tension, la traction, la fraction, la dureté, la mollesse et les autres choses de ce type ; celles-ci sont engendrées sous l'effet du chaud et du froid et du mélange de leurs mouvements. Mais [10] plus personne n'aura l'opinion que c'est le cas de ce qui en est constitué, les anoméomères, par exemple la tête ou la main ou le pied, mais, de même que les causes de la génération du cuivre ou de l'argent sont la froideur, la chaleur et le mouvement, alors que ce n'est plus le cas pour celle d'une scie ou d'une coupe ou d'une boîte – mais la cause sera ici l'art, et dans l'autre cas la nature ou quelque autre cause.

Transition vers la biologie

Puisque donc nous connaissons [15] de quel genre relève chacun

des homéomères, il faut comprendre dans chaque cas ce qu'il est, par exemple ce qu'est le sang ou la chair ou le sperme et chacun des autres. Car c'est ainsi que nous savons pour chaque chose à cause de quoi et ce qu'elle est : si nous connaissons soit la matière, soit la définition – mais surtout quand nous connaissons les deux – de sa génération et de sa corruption et d'où vient le principe du mouvement.

[20] Une fois ces points éclaircis, il faudra examiner de la même manière les anoméomères et enfin ce qui en est constitué, par exemple un homme, une plante et les autres choses de ce type.

De l'âme

LIVRE I

Chapitre 1

Intérêt de l'enquête

[402a] Le savoir, à notre avis, est au rang des belles choses qu'on honore. Mais telle de ses formes peut prendre le pas sur telle autre, soit sous le rapport de la précision, soit du fait qu'elle porte sur des objets supérieurs et plus admirables. Et pour ce double motif, nous aurions une bonne raison de placer aux premiers rangs l'enquête qui s'intéresse à l'âme. Par ailleurs, l'opinion veut que la connaissance de l'âme contribue beaucoup [5] à une vérité globale, mais surtout concernant la nature, car il y va comme du principe des êtres animés. Or nous cherchons à voir et à connaître sa nature ou sa substance, puis, tous les accidents qui l'affectent et qui constituent, d'après l'opinion, les passions propres de l'âme, d'un côté, et, de l'autre, les attributs qui, à cause d'elle [10], appartiennent également aux animaux.

Difficultés de l'enquête

Mais, de quelque façon qu'on s'y prenne, il est de toute manière extrêmement malaisé d'atteindre une quelconque position convaincante à son propos. Si la recherche, en effet – j'entends celle qui concerne sa substance et porte sur ce qu'elle est –, s'avère commune à beaucoup d'autres sujets, on sera prompt à croire qu'il existe quelque procédé unique applicable à tout ce dont nous souhaitons connaître la substance [15], exactement comme, pour les propriétés accidentelles, il y a la démonstration. De sorte qu'il faudra se mettre en quête du procédé en question. Or, dans l'hypothèse où il n'y a pas de procédé unique et commun pour déterminer ce qu'est une chose, la tâche devient encore plus difficile, car on devra trouver comment procéder dans chaque cas. Mais si, d'aventure, il apparaît

clairement qu'il s'agit, ou bien d'une sorte de démonstration [20] ou bien d'une division ou encore de quelque autre procédé, l'on est encore bien embarrassé et perdu pour fixer le point de départ obligé de la recherche. Car les principes varient selon les cas, comme ceux des nombres et des surfaces.

Questions préalables

Mais, d'abord, peut-être est-il nécessaire de déterminer dans lequel des genres elle se situe et ce qu'elle est à ce titre ; je veux dire : s'agit-il d'une réalité singulière et d'une substance, ou bien d'une qualité ou d'une quantité ou encore d'une [25] autre des imputations qui ont été distinguées ?

De plus, est-elle au nombre des choses qui sont en puissance ou bien s'agit-il plutôt d'une certaine réalisation ? Car la différence est importante.

[402b] Il faut également examiner, par ailleurs, si elle est morcelable ou bien sans partie ; et si toute âme est de même sorte ou non, et, dans ce dernier cas, si elle présente une différence d'espèce ou de genre. C'est qu'aujourd'hui, ceux qui parlent de l'âme et enquêtent à son sujet, ont l'air de faire porter leur examen sur la seule âme humaine [5]. Or il faut bien se garder de laisser dans l'ombre cette question : est-ce que la formule qui exprime l'âme est unique, comme celle qui exprime l'animal, ou est-ce qu'il y en a une différente pour chaque âme, comme pour le cheval, le chien, l'homme, le dieu (alors que l'animal, dans sa généralité, soit n'est rien, soit est secondaire et qu'il en va de même, si on affirme un autre être commun) ?

De plus, si l'on n'a pas affaire à plusieurs âmes, mais à des parties, doit-on prendre d'abord pour objet de recherche [10] l'âme entière ou bien ses parties ?

Difficile, par ailleurs, de préciser quelles sont celles d'entre elles que la nature distingue les unes des autres.

Et faut-il d'abord prendre pour objet de recherche les parties ou leurs opérations ? Ainsi, l'acte d'intellection ou l'intelligence ? L'acte de sensation ou le sensitif ? Et ainsi de suite.

Et s'il s'agit de considérer d'abord les opérations [15], on peut à nouveau se demander si leurs objets ne sont pas à considérer avant elles dans la recherche. Ainsi, le sensible avant le sensitif et l'intelligible avant l'intellectif.

Remarque sur la méthode

On a l'impression, d'autre part, que, non seulement la connaissance de ce qu'est une chose sert à voir les motifs des accidents qui affectent les substances (comme, dans les connaissances mathématiques, ce qu'est la droite et la courbe ou ce qu'est la ligne et la [20] surface permet de voir clairement à combien d'angles droits équivalent ceux du triangle), mais encore, inversement, les accidents contribuent, pour une grande part, à savoir ce qu'est une chose. Car, lorsque nous sommes en position de rendre compte, selon les apparences, de ses accidents, soit de leur totalité, soit de leur grande majorité, nous pouvons être alors [25] en position de formuler parfaitement quelque idée sur la substance aussi. Toute démonstration a, en effet, pour principe une formule qui définit ce dont il s'agit¹. Si bien qu'avec toutes les définitions qui n'offrent pas l'occasion [403a] de connaître les accidents, ni même de faire, à leur propos, une conjecture commode, il est évident qu'on a toujours affaire à des formules vides et de discuteur.

Le point de vue du naturaliste

Par ailleurs, on est aussi embarrassé avec les affections de l'âme : est-ce que toutes appartiennent également en commun à l'être animé ou bien en est-il encore quelqu'une qui soit propre à l'âme elle-même [5] ? Il est, en effet, nécessaire, mais difficile, d'en avoir une idée, bien qu'il apparaisse que, dans la grande majorité des cas, l'âme ne subit, ni ne fait rien sans le corps. Ainsi, se mettre en colère, s'emporter, désirer ou, d'une manière globale, sentir. Et c'est surtout l'opération de l'intelligence qui ressemble à un phénomène propre. Néanmoins, si cette dernière constitue encore une sorte de représentation ou ne va pas sans représentation, il ne saurait être question d'admettre non plus qu'elle [10] se passe du corps.

Donc, s'il est une des opérations ou des affections de l'âme qui lui soit propre, on peut admettre que l'âme se sépare, mais dans le cas où aucune ne lui est propre, elle ne peut être séparée. Au contraire, elle se présente comme la droite, qui, en tant que telle, est sujette à plusieurs accidents, par exemple, être tangente à la sphère de bronze en un point, alors qu'il est hors de question que puisse être ce genre de tangente, la droite [15] séparée. Elle est inséparable, en effet, dans l'exacte mesure où elle se trouve toujours liée à un corps quelconque. Or il semble que les affections de l'âme aussi soient toutes liées au corps : ardeur, douceur, crainte, pitié, audace, même la joie et l'action d'aimer et celle de haïr. Ces phénomènes s'accompagnent, en effet, d'une certaine affection du corps.

Ce qui l'indique, au reste, c'est qu'à certains moments, de fortes

impressions extérieures, très [20] manifestes, se produisent sans la moindre marque d'agacement ou de crainte, tandis que, parfois, l'on s'émeut sous l'effet de petites choses imperceptibles, lorsque le corps est en état d'excitation et dans le genre de dispositions qu'accompagne la colère. Mais voici qui est encore plus révélateur : c'est que, sans aucun objet de frayeur, on puisse être en proie aux affections de celui qui a peur.

Or, s'il en va [25] de la sorte, c'est évidemment que les passions expriment ce qui est inhérent à une matière. En conséquence, leurs définitions sont du genre qui s'applique, par exemple, au phénomène de la colère : un certain mouvement du corps (ou d'une partie ou d'une puissance) qui a telle qualité précise, sous l'effet de ceci, en vue de cela. Et, ne serait-ce que pour ces motifs, un naturaliste est en droit d'avoir ses vues sur l'âme, soit sur chaque âme, soit sur celle du genre qu'on vient de dire.

Mais il est une différence entre les définitions que peuvent fournir, de chacune de ces passions, les spécialistes respectifs de la nature et [30] de la discussion. Ainsi, qu'est-ce que la colère ? Le second peut dire, en effet, qu'il s'agit d'un appétit de vengeance ou quelque chose de semblable, et le premier qu'il s'agit d'un bouillonnement du sang qui entoure le cœur [403b] ou celui d'un élément chaud. Or l'un d'eux rend compte de la matière et l'autre de la forme ou de la raison, car la raison, c'est la forme de la chose et elle doit être nécessairement inhérente à telle sorte précise de matière pour être une raison. Comparons : la raison qu'on donne d'une maison équivaut à dire qu'elle est un abri de nature à empêcher les dévastations causées [5] par les vents, les chaleurs, les pluies ; or l'un prétend qu'il s'agit de pierres, de briques et de morceaux de bois, tandis que l'autre fait état de la forme qui leur est inhérente à des fins précises.

Lequel d'entre eux représente donc le naturaliste ? Est-ce celui qui considère la matière, en ignorant la raison, ou celui qui n'envisage que la raison ? N'est-ce pas plutôt celui qui se place ensemble aux deux points de vue ?

Mais que représente alors chacun des deux autres ? À moins qu'il n'y ait personne pour [10] encore envisager comme séparables les affections de la matière qui en sont inséparables. Le naturaliste, au contraire, envisage toujours des opérations et des affections qui, toutes, appartiennent à tel genre de corps précis ou à telle sorte de matière. Quant à celles qui ne sont pas considérées comme telles, elles sont le fait d'un autre spécialiste ; c'est-à-dire, pour certaines, le fait d'un homme de métier éventuellement (par exemple, un charpentier ou un médecin) et pour toutes celles qui ne sont pas séparables, mais qu'on envisage comme n'étant pas celles [15] de tel genre de corps et par abstraction, le fait du mathématicien. Celles qui sont séparées, en

revanche, sont l'affaire du philosophe au sens premier.

Mais il faut en revenir au point de départ de l'exposé. Et si nous disions² que les passions de l'âme ne peuvent être tenues pour séparables de la matière naturelle des vivants, c'est donc en tant que lui appartiennent des attributs tels l'ardeur ou la crainte, et non comme la ligne ou la surface³.

Chapitre 2

[20] Mais dans notre examen qui porte sur l'âme, tout en traitant de questions embarrassantes dont il faut venir à bout chemin faisant, nous devons nécessairement prendre en compte l'ensemble des opinions de tous ceux qui, antérieurement, ont professé une idée à son sujet, afin de recueillir ce qui est bien fondé dans leurs propos et, le cas échéant, de nous mettre en garde devant ce qui ne l'est pas. Quant au principe de cette recherche, c'est de mettre de l'avant, [25] selon l'opinion, ses principaux attributs naturels.

Exposé des opinions reçues

L'opinion, donc, veut que l'animé, par rapport à l'inanimé, présente deux différences principales : le mouvement et le fait de sentir. Or ce sont pratiquement là les deux traits que nous avons également recueillis auprès de nos devanciers pour caractériser l'âme.

L'âme et le mouvement

Certains prétendent, en effet, que l'âme, c'est, en ordre principal et au premier chef, ce qui met en mouvement. Et, s'imaginant [30] que ce qui ne serait pas soi-même en mouvement, ne pourrait mouvoir autre chose, ils ont supposé que l'âme était l'une quelconque des réalités en mouvement.

D'où la prétention de Démocrite, d'après laquelle c'est [404a] une sorte de feu et d'élément chaud. Dans l'infinité des figures et des atomes, en effet, il parle de ceux qui sont sphériques en termes de feu et d'âme. C'est comme, dans l'air, ce qu'on appelle des déchets, visibles dans les rayons solaires qui filtrent à travers les petites ouvertures. Il affirme, d'un côté, que la dissémination universelle des atomes constitue [5] les éléments de base de la nature entière, comme,

d'ailleurs, Leucippe aussi. Mais, de l'autre côté, il est question d'âme à propos de ceux qui sont sphériques, parce que de telles « mesures¹ » sont éminemment aptes à s'« insinuer » partout et à mouvoir tout le reste, étant elles-mêmes en mouvement. Ils font donc l'assomption que l'âme est ce qui fournit aux animaux leur mouvement.

C'est également pourquoi, selon eux, la norme de la vie, [10] c'est la respiration. L'explication serait que le milieu ambiant contracte les corps et en expulse celles des figures qui fournissent aux vivants leur mouvement, du fait que ces figures ne sont elles-mêmes jamais en repos ; après quoi surviendrait un secours venant de l'extérieur, par l'introduction d'autres figures supplémentaires du même genre, au cours du mouvement respiratoire. Celles-ci, en effet, empêcheraient aussi la dispersion de celles que contiennent les vivants [15], en s'opposant ensemble à la force de contraction ou de condensation, et il y aurait vie aussi longtemps qu'elles peuvent le faire.

Il semble bien, d'ailleurs, que l'affirmation qu'on trouve chez les pythagoriciens recèle aussi la même pensée, puisque certains d'entre eux ont prétendu identifier l'âme avec les déchets que l'air contient et d'autres, avec ce qui met ceux-ci en mouvement. Or s'il est question de ces déchets, c'est du fait qu'ils présentent [20] manifestement un mouvement continu, quand bien même régnerait un calme absolument plat.

Et c'est à la même idée que se rangent encore tous ceux² qui parlent de l'âme comme de ce qui se meut soi-même. Car tous ceux-là ont bien l'air d'avoir fait l'assomption que le mouvement représente la chose qui caractérise l'âme le plus parfaitement : tout le reste serait en mouvement à cause de l'âme, alors que celle-ci ne dépendrait que d'elle-même, pour la raison qu'on ne voit aucun moteur [25] qui ne soit pas, lui aussi, en mouvement.

Au reste, même Anaxagore évoque pareillement la réalité d'une âme qui imprime le mouvement ; lui et quiconque, par ailleurs, a professé que l'Univers a reçu son mouvement d'une intelligence. Bien que ce ne soit pas dire tout à fait la même chose que Démocrite. Car, lui, supposait l'identité pure et simple de l'âme et de l'intelligence, puisqu'il soutenait celle du vrai et de l'apparence. C'est pourquoi le poète Homère, selon lui, aurait eu bien raison, lorsqu'il dit [30] d'Hector qu'« il gît, l'esprit ailleurs³ ». Donc, il ne prend pas l'intelligence pour une quelconque puissance intéressée à la vérité, mais soutient l'identité de l'âme et de l'intelligence. [40**4b**] Anaxagore, de son côté, se prononce moins clairement là-dessus. En plusieurs endroits, il déclare, en effet, l'intelligence responsable de ce qui est parfaitement et correctement organisé, mais ailleurs, il la tient pour identique à l'âme, puisqu'il en fait un attribut inhérent à tous les vivants, grands et petits, nobles et moins [5] nobles. Or, il apparaît

que cette intelligence, en tout cas, qu'il évoque en référence à la sagacité, n'appartient pas également à tous les animaux, ni même non plus à tous les hommes.

Donc, tous ceux qui ont considéré le fait que l'animé se trouve en mouvement, ont cru que l'âme constitue le moteur par excellence.

L'âme et la connaissance

Mais tous ceux qui ont considéré la connaissance et la perception que l'être animé a des choses, ceux-là, en revanche, parlent [10] de l'âme comme des principes, soit au pluriel, quand ils en produisent plusieurs, soit au singulier, quand ils n'en produisent qu'un.

Ainsi Empédocle, pour qui l'âme serait constituée de tous les éléments, et chacun d'eux serait une âme. Il s'exprime ainsi :

C'est la terre, en effet, qui nous fait voir la terre.
Par l'eau, nous voyons l'eau, et le divin éther,
C'est par l'éther. C'est par le feu, tout au contraire,
Qu'on voit le feu dévastateur. Mais ce qui sert
[15] À comprendre l'amour, c'est l'amour. Et la guerre,
C'est, de la même façon, la discorde sévère⁴.

D'une manière identique, Platon, lui aussi, dans le *Timée*⁵, fait procéder l'âme des éléments, estimant, en effet, que le semblable se connaît par le semblable et que les choses procèdent des principes.

De façon analogue, on trouve, dans les exposés consacrés à la philosophie, la précision que l'animal [20] en soi procède du modèle même de l'unité et de la première longueur, largeur et profondeur, et que les autres réalités sont constituées selon un processus semblable. De plus, d'après un autre point de vue encore, l'unité serait intelligence et la dualité science (car celle-ci s'achemine vers l'unité d'un mouvement unique), tandis que le nombre de la surface serait opinion et celui du solide, sensation. C'est que les nombres ont été expressément assimilés aux formes mêmes et aux [25] principes et qu'ils procèdent des éléments, cependant que les choses se jugent, soit par l'intelligence, soit par la science, soit par l'opinion, soit par la sensation, selon les cas. Or les nombres en question seraient formes des choses.

Mais, vu que l'opinion tenait l'âme pour un facteur et de mobilité et de connaissance, comme on vient de le dire, certains⁶, dans ces conditions, ont opéré une combinaison des deux données à la fois, en professant que l'âme est un nombre [30] qui se meut soi-même !

L'âme et les principes

Il est toutefois des divergences sur la question des principes, lorsqu'il s'agit de préciser leur nature et leur quantité. Il y a surtout les

partisans de leur corporéité contre ceux qui défendent leur caractère incorporel [405a] et, en face d'eux, les partisans d'un mélange, qui ont professé la double constitution des principes. Mais la divergence porte aussi sur leur nombre, car les uns parlent d'un seul principe et les autres de plusieurs. Or, ces différences se retrouvent, par suite, dans la manière dont ils rendent compte de l'âme.

Ils ont, en effet, pris pour acquis, non sans raison, que la réalité de nature motrice [5] fait partie des réalités primordiales. D'où l'opinion de certains, pour qui cette réalité est le feu. Car ce dernier constitue à la fois le plus subtil et le moins corporel des éléments. Et, de surcroît, sa mobilité, ainsi que sa motricité à l'égard de tout le reste, sont primordiales. Démocrite a d'ailleurs prétendu, dans un exposé assez brillant, fournir la raison de ces deux caractères. L'âme, en effet, serait la même chose que l'intelligence, [10] cette chose figurerait parmi les corps primordiaux et indivisibles et elle devrait sa propriété motrice à sa subtilité et à sa configuration. Il affirme par ailleurs que, d'entre les figures, la plus aisément mobile est celle de la sphère. Or c'est celle qu'aurait l'intelligence de feu.

Anaxagore, de son côté, paraît bien laisser entendre une différence entre l'âme et l'intelligence, comme nous l'avons déjà dit auparavant⁷. Mais il use [15] des deux comme d'une seule nature, sauf que, lorsqu'il s'agit de poser un principe, c'est, malgré tout, l'intelligence qu'il préfère alors universellement⁸. C'est la seule, en tout cas, des réalités qui soit simple, dit-il, « sans mélange et pure ». D'autre part, il accorde ensemble au même principe, les deux propriétés de connaître et de mouvoir, puisqu'il parle d'une intelligence qui met en mouvement l'Univers. Il semble, par ailleurs, d'après les souvenirs qu'on rapporte à son sujet, que Thalès⁹, lui aussi, ait pensé que [20] l'âme constitue une certaine réalité motrice, puisqu'il a déclaré que la pierre possède une âme en s'appuyant sur le fait qu'elle met le fer en mouvement.

Diogène¹⁰, en revanche (ainsi que certains autres), a parlé de l'air, parce qu'il croyait que celui-ci était la plus subtile de toutes les choses, en même temps que principe. Et ce serait pour cela que l'âme à la fois connaît et imprime le mouvement : dans la mesure où il s'agit d'une réalité primordiale, dont procède tout le reste, elle pourrait connaître, et, dans la mesure où il s'agit d'une chose très fine, [25] elle serait de nature à imprimer le mouvement.

Héraclite aussi, par ailleurs, prétend que le principe est âme, puisque c'est, d'après lui, la vapeur chaude, dont il compose tout le reste ; chose, en effet, très incorporelle et en flux constant¹¹. Or, à son estime, ce qui est en mouvement se connaîtrait par le moyen d'un mouvement, et il croyait également, comme la plupart, que le réel est en mouvement. Ce sont, du reste, à peu près les conceptions

qu'Alcméon¹², lui aussi, [30] avait apparemment de l'âme. Car il prétend qu'elle est immortelle du fait de sa ressemblance avec les réalités immortelles. Or cet attribut lui reviendrait en raison de son mouvement perpétuel, vu que le mouvement continu de tous les êtres divins serait, lui aussi, [405b] perpétuel : celui de la Lune, du Soleil, des astres et du ciel entier.

Parmi les éléments plus grossiers, d'autre part, certains se sont même prononcés en faveur de l'eau, comme c'est le cas de Hippon¹³, mais leur conviction paraît inspirée de la semence qui sert à la génération, vu qu'elle est humide dans tous les cas. En effet, pour réfuter les déclarations de ceux pour qui l'âme serait le sang, on fait valoir que la matière de la génération [5] n'est pas le sang. Or ce serait elle l'âme primordiale. Et si d'autres, comme Critias¹⁴, se prononcent pour le sang, c'est qu'ils estiment que le fait de sentir constitue la principale propriété de l'âme et que celle-ci est attribuable à la nature du sang.

Tous les éléments ont, en effet, trouvé un juge en leur faveur, sauf la terre, pour laquelle personne ne s'est déclaré, si l'on excepte une certaine assertion d'après laquelle l'âme procéderait [10] de tous les éléments ou bien serait tous les éléments.

Conclusions

Tout le monde, par conséquent, définit l'âme à l'aide de trois choses pour ainsi dire : le mouvement, la perception, l'incorporel. Or chacune d'elles reconduit aux principes. C'est pourquoi ceux qui la définissent par la connaissance, en font ou bien un élément ou bien le produit des éléments, dans des termes à peu près similaires de l'un à l'autre, à une exception près. [15] Ils prétendent, en effet, que le semblable se connaît par le semblable. Car, dès lors que l'âme connaît tout, ils la constituent à partir de tous les principes.

Tous ceux, donc, qui parlent d'une seule cause, quelle qu'elle soit, et d'un élément unique, posent que l'âme aussi est un élément unique (comme le feu ou l'air), tandis que ceux qui parlent de plusieurs principes, font de l'âme également une pluralité. Et Anaxagore [20] est le seul à prétendre que l'intelligence est impassible et n'a rien de commun avec quoi que ce soit d'autre. Mais, si elle a ce genre de statut, comment connaîtra-t-elle et en vertu de quel motif ? Lui ne l'a pas dit et ce qu'il a dit ne permet pas de le voir bien clairement.

Par ailleurs, tous ceux qui produisent des contrariétés au sein des principes, constituent l'âme aussi à partir de ces contrariétés, tandis que ceux qui prennent pour principe l'un ou l'autre [25] des contraires (comme le chaud ou le froid, ou bien quelque autre contraire du même genre), posent pareillement que l'âme aussi est l'un

quelconque d'entre eux. En vertu de quoi, ils suivent aussi l'indication des mots, puisque les uns parlent du chaud en alléguant que le mot « vivre » [*zèn*] vient de là [*zein* : « bouillir »], et les autres du froid [*psychron*], du fait que la respiration et le refroidissement vaudraient à l'âme [*psychè*] son appellation.

Voilà donc ce que donne la tradition au sujet de **[30]** l'âme et les raisons pourquoi l'on en parle ainsi.

Chapitre 3

Contre la mobilité de l'âme

Mais il faut, d'abord, faire porter son examen sur le mouvement. Car il est non seulement probable qu'on se trompe en accordant à l'âme le genre de réalité [406a] que prétendent ceux qui l'identifient à ce qui se meut soi-même ou à ce qui peut mettre en mouvement¹ ; mais peut-être est-ce proprement une impossibilité de lui attribuer un mouvement.

Or donc, qu'il n'y ait aucune nécessité, pour le moteur, de soi-même se mouvoir, on l'a dit au préalable². Mais il y a toujours deux façons d'être en mouvement. On l'est, en effet, ou bien en vertu d'[5] autre chose ou bien en soi-même. Et, par mobile en vertu d'autre chose, nous voulons dire tout ce qui est en mouvement du fait de se trouver dans un mobile. Exemple, des navigateurs, lesquels, en effet, ne sont pas en mouvement au même titre que leur navire. Car celui-ci se meut en lui-même, alors qu'eux, c'est du fait de se trouver dans un mobile. On le voit, du reste, à leurs membres ; car le mouvement propre des pieds, c'est la marche ; or c'est aussi celui des hommes ; mais on ne l'attribue [10] pas aux navigateurs à ce moment-là. Et, puisqu'il y a deux manières d'entendre le fait d'être en mouvement, nous portons maintenant notre examen sur l'âme, afin de savoir si c'est en elle-même qu'elle est mobile et participe d'un mouvement.

Or, puisqu'il y a quatre mouvements (transport, altération, diminution, accroissement), elle est susceptible de présenter soit l'un d'entre eux, soit plusieurs, soit tous. Mais, si sa mobilité n'est pas accidentelle, [15] c'est un mouvement par nature qu'on lui attribuera, et, dans ces conditions, un lieu aussi, car tous les mouvements dont on a parlé s'opèrent en un lieu. Or, dans l'hypothèse où la substance de l'âme est de se mouvoir elle-même, ce n'est point par accident qu'on peut lui attribuer la mobilité, comme à ce qui est blanc ou qui mesure trois coudées. Car ces choses aussi sont mobiles, mais par accident

[20] ; c'est, en effet, cela dont elles sont les attributs qui se trouve en mouvement, le corps ; aussi bien n'ont-elles pas de lieu. Mais l'âme, elle, en aura un, si tant est qu'elle participe naturellement du mouvement !

Et de plus, dans l'hypothèse où elle est par nature en mouvement, elle peut l'être aussi par force ; et, si elle peut l'être par force, elle peut l'être aussi naturellement. Il en va d'ailleurs de même en ce qui concerne le repos, car le terme du mouvement naturel est aussi le lieu du repos [25] naturel et, pareillement, le terme du mouvement forcé est aussi le lieu du repos forcé. Or quelles seront, dans le cas de l'âme, les sortes de mouvement ou de repos imposés par la force ? Même en acceptant de donner dans la fiction, ce n'est pas facile de répondre.

Et encore : si on lui suppose un mouvement vers le haut, elle sera du feu, et si c'est vers le bas, de la terre, puisque les mouvements en question sont le fait de ces corps-là. Et le même raisonnement vaut aussi [30] pour le cas des intermédiaires³.

En outre, dès lors qu'il est par ailleurs manifeste qu'elle met le corps en mouvement, la bonne logique veut que les mouvements qu'elle lui imprime soient ceux dont elle est elle-même agitée. Mais, dans ce cas, il est vrai de dire aussi, réciproquement, que le mouvement dont le [406b] corps est agité, lui appartient à elle aussi. Or le corps présente un mouvement de transport. Par conséquent, l'âme aussi pourrait changer de situation à travers le corps, en se déplaçant, soit totalement, soit en partie. Mais, cela admis, il serait également admissible qu'une fois sortie, elle réintègre le corps. Or il s'ensuivrait que les animaux [5] qui sont morts ressusciteraient !

Le mouvement accidentel, cependant, elle peut aussi le recevoir d'une autre chose, puisqu'on peut donner de force une impulsion à l'animal. Mais pour qui a la propriété de se mouvoir de soi-même inscrite dans sa substance, il n'est pas besoin de supposer un mouvement imprimé par autre chose (sauf en cas accidentel) ; pas plus que le bien en soi ou par soi ne doit être ainsi en vertu d'autre chose, ni [10] en vue d'un autre bien. Au reste, dans le cas de l'âme, ce qu'on prétendra surtout, c'est qu'elle reçoit des sensibles son mouvement, s'il est vrai qu'elle présente un mouvement.

Mais, dans l'hypothèse encore où elle se met elle-même en mouvement, elle sera également elle-même sujet de mouvement. De sorte que, si tout mouvement constitue un changement d'état du mobile en tant qu'il se meut, l'âme aussi abandonnera sa substance, s'il est vrai qu'elle ne se met pas en mouvement accidentellement et qu'au contraire, [15] le mouvement tient de la substance même qui la constitue en soi.

Certains prétendent encore, par ailleurs, que l'âme imprime au corps où elle se trouve un mouvement qui ressemble au sien propre. Ainsi

Démocrite, dans des termes qui sont à peu près ceux de l'auteur de théâtre comique Philippe⁴. Ce dernier prétend, en effet, que le fameux Dédale fit se mouvoir son Aphrodite de bois en y versant du vif-argent. Or Démocrite [20] tient aussi un langage semblable, car il prétend que le mouvement de ses sphères indivisibles, qui par nature ne restent jamais en place, entraîne le mouvement du corps dans sa totalité⁵. Nous serions tentés de demander, pour notre part, si c'est le même phénomène qui produit aussi le repos ! Et comment le produirait-il ? Difficile, pour ne pas dire impossible de le dire ! D'une façon générale, ce n'est d'ailleurs pas ainsi visiblement que s'effectue l'action motrice de l'âme sur [25] le vivant, mais par le truchement d'une sorte de décision et de pensée.

Contre le *Timée* de Platon

Pourtant, c'est de la même manière que le personnage du *Timée*, dans son récit sur la nature, décrit l'action motrice de l'âme sur le corps. Il explique qu'elle est elle-même en mouvement et meut le corps parce qu'elle se trouve « entrelacée » avec lui. Il la constitue, en effet, à partir des éléments et la partage selon les nombres harmoniques⁶, afin [30] qu'elle possède un sens qui soit harmonie innée et que les transports de l'univers soient en accord ; il courbe en cercle la droite qui la constitue ; par division de ce cercle unique, il en produit deux qui se touchent en deux endroits ; puis, [407a] de nouveau, il divise l'un en sept cercles, comme si les révolutions du ciel étaient les mouvements de l'âme⁷.

Eh bien, la première incorrection est de dire que l'âme est une grandeur. En effet, l'âme de l'univers doit être évidemment, selon lui, du genre de ce qu'on appelle [5] l'intelligence, non du genre, en tout cas, de l'âme sensitive, ni de l'âme appétitive, parce que le mouvement de celles-ci ne présente pas une révolution circulaire. Or l'intelligence est une et continue, de même que la pensée ; et celle-ci est faite de concepts, qui, par leur suite, forment une unité à la manière du nombre, mais pas à la manière de la grandeur. C'est pourquoi l'intelligence n'a pas non plus ce genre de continuité-là, mais, ou bien se trouve dénuée de parties, ou bien [10] n'a pas de continuité comme une grandeur.

Comment donc, en effet, pourrait-elle penser, si elle est une grandeur ? Est-ce dans son ensemble ou dans quelqu'une des parties qui la constituent ? Une partie peut être d'ailleurs de l'ordre ou de la grandeur ou du point, si tant est qu'on doive encore appeler partie le point. Si, donc, c'est par points, vu l'infinité de ceux-ci, il est évident qu'elle n'arrivera jamais au bout. Et si c'est par grandeurs, elle pensera

la même chose plusieurs fois, voire [15] une infinité de fois. Or il semble bien admis que c'est une seule fois. Et, s'il suffit d'un contact par l'une quelconque des parties, qu'a-t-elle besoin d'un mouvement circulaire ou même, en somme, d'avoir une grandeur⁸ ? Dans l'hypothèse, au contraire, où l'intellection nécessite un contact par la totalité du cercle, qu'est-ce que le contact par les parties ?

Et puis, comment penser le morcelable par une chose qui ne l'est pas ou ce qui ne l'est pas par une chose morcelable ? Or l'intelligence est [20] nécessairement le cercle en question. Le mouvement de l'intelligence, en effet, c'est l'intellection, et celui du cercle, la révolution. Si donc l'intellection est révolution, l'intelligence sera aussi le cercle dont ce genre de révolution est la pensée.

D'autre part, que peut-elle donc penser toujours, comme il se doit, puisque la révolution est perpétuelle ? Les actes de l'intelligence qui commandent l'action ont, en effet, des limites, puisqu'ils ont tous en vue autre chose ; tandis que les actes [25] spéculatifs se bornent de la même façon que les énoncés rationnels. Or tout énoncé rationnel est une définition ou bien une démonstration. Les démonstrations, de leur côté, présentent un point de départ et elles ont en quelque sorte pour fin le raisonnement ou sa conclusion ; et si elles sont illimitées, malgré tout, elles n'effectuent pas en définitive une courbe qui les reconduit au départ, mais, ajoutant toujours un moyen et un extrême, elles procèdent en ligne droite, alors que la [30] révolution effectue une boucle qui ramène au départ. Quant aux définitions, elles sont toutes limitées.

De plus, si c'est la même révolution qui se répète, elle devra plusieurs fois penser la même chose.

Et, d'ailleurs, l'acte d'intellection ressemble à une façon d'être en repos et en arrêt, plutôt qu'à un mouvement. Et il en va de même du raisonnement aussi.

D'un autre côté, il ne peut être question non plus de félicité pour un être qui n'est pas à [407b] l'aise, mais forcé. Or si le mouvement de l'intelligence n'est pas sa substance, c'est contre nature qu'il sera en mouvement. Une chose pénible, aussi d'ailleurs, c'est d'être mêlée au corps, sans pouvoir s'en détacher. Et il aurait même fallu s'en garder, puisqu'il y a, pour l'intelligence, avantage à être dissociée du corps, comme on dit d'habitude [5] et comme beaucoup⁹ le croient.

On ne voit pas non plus le motif pourquoi le ciel est affecté d'un transport circulaire. Car la substance de l'âme n'est pas responsable de ce transport circulaire (pour elle, au contraire, ce mouvement est accidentel¹⁰) et le corps n'en est pas responsable non plus (c'est plutôt l'âme, au contraire, qui est pour lui la raison). Or on n'invoque même pas le motif d'un bien supérieur ! Et, pourtant, la raison [10] pourquoi le dieu assigne à l'âme un transport circulaire, aurait dû être

que le mouvement, pour elle, vaut mieux que de rester en place, et ce genre de mouvement de préférence à un autre. Pareille considération, toutefois, convient davantage à d'autres propos ; laissons-la donc de côté pour le moment.

Mais on rencontre encore ce trait étrange dans l'argument qu'on vient de discuter et la grande majorité de ceux qui roulent sur l'âme, [15] c'est qu'ils attachent l'âme au corps et l'y rapportent, sans avoir, au préalable, déterminé en vertu de quel motif, ni de quelle disposition du corps. On croirait bien pourtant que c'est là une nécessité. Car leur communauté fait qu'une partie tient un rôle actif, tandis que l'autre tient le rôle passif : l'une reçoit le mouvement, tandis que l'autre le donne. Mais aucune de ces propriétés en relations mutuelles ne s'attribue au hasard. [20] Or l'on s'applique à dire seulement quel genre de chose est l'âme, et, touchant le corps censé la recevoir, on n'ajoute pas la moindre précision, comme si l'on admettait, selon les histoires des pythagoriciens, que n'importe quelle âme s'insinue en n'importe quel corps au hasard¹¹. Chaque corps, en effet, semble avoir une forme et une configuration propres. Mais avec ce langage, c'est à peu de chose près comme [25] si l'on prétendait que la technique du charpentier s'insinue dans les hautbois : l'art, en effet, doit disposer de ses instruments et l'âme de son corps.

Chapitre 4

Contre la thèse qui fait de l'âme une harmonie

Mais il y a encore une autre opinion traditionnelle au sujet de l'âme. Sa force persuasive auprès de beaucoup ne le cède à aucune de celles dont on a parlé ; et elle se trouve avoir livré ses raisons, comme on rend des comptes, jusque dans les discussions qui sont devenues [30] publiques. Certains déclarent, en effet, qu'il s'agirait d'une sorte d'harmonie, parce que l'harmonie est un mélange ou une composition de contraires et que le corps se compose de contraires.

Néanmoins, si l'harmonie consiste bien en une certaine proportion de choses mélangées ou en une composition, l'âme, en revanche, ne peut être aucune des deux.

Et, de plus, il n'est pas d'une harmonie de mettre en mouvement, alors que, dans le cas de l'âme, c'est là, [408a] pour ainsi dire, la faculté principale que tout le monde lui concède.

Du reste, parler d'harmonie s'harmonise mieux au langage sur la santé ou en général les excellences corporelles qu'au langage sur l'âme¹.

Et l'on s'en aperçoit parfaitement si l'on tente de mettre les passions et les opérations de l'âme sur le compte d'une quelconque [5] harmonie. Difficile, en effet, de mettre ça en harmonie !

Mais, de plus, quand nous parlons de l'harmonie, nous pouvons avoir en vue deux choses. D'une part et fondamentalement, dans le cas des grandeurs qui présentent un mouvement et une position² : la composition de ces grandeurs, dès l'instant où elles s'accordent de façon à présenter quelque chose d'un genre tout à fait différent. D'autre part et en un sens dérivé : la proportion de choses qu'on mélange. Ni dans un sens, ni dans l'autre, il n'est donc bien [10] rationnel de songer à l'âme.

Quant à la composition des parties du corps, elle est aisée à examiner. Les compositions des parties, en effet, sont à la fois

nombreuses et entendues de plusieurs façons. De quoi, par conséquent, et en quel sens, doit-on supposer que l'intelligence est une composition ? Ou le sensitif ? Ou l'appétitif ?

Et il est pareillement irrationnel de soutenir que l'âme s'identifie à la proportion du mélange. Car ce n'est pas la même [15] proportion qui définit le mélange des éléments dans la constitution de la chair et celle de l'os. L'on se trouvera, par conséquent, avoir plusieurs âmes, distribuées à travers tout le corps, s'il est vrai que tout procède des éléments qui se mêlent, et que la proportion du mélange est harmonie et âme.

On pourrait, d'ailleurs, réclamer d'Empédocle³ également qu'il réponde du moins à ceci, puisqu'il prétend que chacune des [20] parties résulte d'une certaine proportion : est-ce donc que l'âme est cette proportion ou bien plutôt quelque chose de différent qui se produit dans les parties ? Mais, de plus, est-ce que l'amitié est responsable de n'importe quel mélange au hasard ou de celui qui respecte la proportion, et est-ce qu'elle est elle-même identique à la proportion ou bien quelque chose de différent par rapport à la proportion ?

Il y a donc bien là ce genre de difficultés, mais, si l'âme se distingue [25] du mélange, pourquoi donc, alors, la suppression de ce qu'est la chair entraîne-t-elle aussi la disparition de ce que sont les autres parties de l'animal ? De surcroît, s'il n'est pas vrai que chacune des parties a une âme, puisque l'âme n'est pas la proportion du mélange, pourquoi il y a-t-il une chose qui se corrompt quand l'âme s'en va ?

Conclusions provisoires

Le fait est donc que l'âme ne saurait ni être une harmonie [30] ni avoir de révolution circulaire : c'est une évidence qui procède de ce qu'on a dit. Par accident, toutefois, comme nous disions⁴, le mouvement lui est possible, et même un mouvement qu'elle se donne à elle-même. Ainsi est le mouvement de ce en quoi elle réside et que ce dernier reçoit de l'âme. Mais autrement, il est exclu qu'elle présente un mouvement local. Et il serait plus rationnel de s'interroger sur le mouvement [408b] qu'on lui suppose, en considérant des assertions comme celles-ci. Nous prétendons, par exemple, que l'âme est sujette au chagrin, à la joie, à l'audace, à la crainte, et aussi qu'elle s'irrite, sent, réfléchit. Or toutes ces choses passent pour être des mouvements. D'où l'on peut croire qu'elle-même s'émeut ou se réjouit ou réfléchit. [5] Mais ce n'est pas nécessairement le cas.

En effet, si même il est on ne peut plus vrai qu'avoir de la peine ou de la joie ou bien réfléchir constituent des mouvements et, à chaque

fois, des mouvements reçus ; que les mouvements reçus sont imprimés par l'âme ; qu'ainsi, être en colère ou avoir peur, c'est avoir le cœur agité de telle façon précise, et réfléchir un phénomène de ce genre ou différent peut-être ; [10] que ces phénomènes correspondent, les uns, au déplacement de certaines choses en mouvement, les autres, à une altération (peu importe, d'ailleurs, quel genre correspond à quel mouvement)... néanmoins, dire que l'âme est en colère, c'est comme si l'on disait que l'âme est en train de tisser ou de bâtir. Il vaudrait mieux, en effet, ne pas dire que c'est l'âme qui a pitié, apprend [15] ou réfléchit, mais que c'est l'homme qui le fait, par son âme. Et ce, pour signifier, non que c'est en elle que le mouvement réside, mais qu'il trouve en elle, tantôt son aboutissement, tantôt son point de départ. Ainsi, la sensation prend son départ dans tels objets précis, tandis que la remémoration, de son côté, part de l'âme pour rejoindre les mouvements inhérents aux organes sensoriels ou ce qui en reste.

L'intelligence, de son côté, apparaît comme une substance qui arrive en nous et ne dépérit pas. Elle devrait, en effet, dépérir de façon spectaculaire [20] au moment de l'affaiblissement qui accompagne la vieillesse. Mais, en réalité, c'est comme dans le cas des organes sensoriels que cela se produit. Que le vieillard, en effet, reçoive un œil du genre que voici, et il aura exactement la vue du jeune sujet. De telle sorte que la vieillesse ne tient pas à une quelconque affection de l'âme, mais du sujet où elle se trouve. C'est comme dans les cas d'ivresse et de maladie. La pensée, par conséquent, et la spéculation sont en déclin [25] lorsque dépérit quelque autre chose en nous, mais en soi, c'est une réalité qui ne s'affecte pas. Et la réflexion, ainsi que l'amour ou la haine ne sont pas des affections de cette chose-là, mais du sujet précis qui la possède, en tant qu'il la possède. C'est aussi pourquoi, lorsque ce sujet dépérit, il n'y a plus de place, ni pour le souvenir, ni pour l'amour, car ces phénomènes n'appartenaient pas à cette chose-là, mais à la communauté où elle entre et qui a disparu, tandis que l'intelligence est sans doute quelque chose de plus divin et qui [30] ne s'affecte pas.

Il est donc clair, d'après cela, que l'âme ne saurait avoir de mouvement. D'autre part, si elle est totalement immobile, il est évident qu'elle ne se donne pas non plus à elle-même le mouvement.

Contre l'automotricité de l'âme comme nombre

Mais la plus irrationnelle des assertions est nettement celle qui consiste à dire que l'âme est un nombre qui se meut soi-même. Car ses partisans⁵ font face à un premier genre d'impossibilités, en lui prêtant la mobilité, et à une série d'autres, qui leur sont particulières, en

[409a] assurant qu'elle est un nombre.

Comment faut-il, en effet, penser une unité en mouvement ? Par quoi et comment le serait-elle, étant sans partie et sans distinction ? Car, en tant que motrice et mobile, elle doit être différenciée !

De plus, dès l'instant où, dit-on, la ligne mise en mouvement produit la surface et le point [5] la ligne, les mouvements des unités seraient également des lignes, puisque le point est une unité qui a une position, et que le nombre de l'âme, on l'admet, se trouve quelque part avec une position.

De plus, si, d'un nombre, on retranche un nombre ou une unité, le reste donne un autre nombre. Or les plantes et beaucoup d'animaux qu'on sectionne continuent à vivre [10] avec, semble-t-il, la même âme spécifique !

Il semblerait, d'ailleurs, qu'il soit pareillement sans la moindre importance de parler d'unités ou d'infimes corpuscules. Supposons, en effet, que les petites sphères de Démocrite deviennent des points et qu'il ne leur reste que la quantité : il s'y trouvera de quoi distinguer le moteur du mobile, [15] comme dans le continu. Car ce n'est pas une différence de grandeur ou de petitesse qui permet la distinction susdite, mais le fait qu'il s'agit d'une quantité. Aussi bien y aura-t-il nécessairement quelque chose qui met en mouvement les unités. Or si, dans l'animal, le moteur est l'âme, dans le nombre aussi. De telle sorte que l'âme sera, non ce qui donne le mouvement et ce qui le reçoit, mais uniquement ce qui le donne. Mais comment admettre alors qu'elle soit une unité ? Elle devrait, en effet, présenter une certaine différence par rapport aux autres unités. Or, avec un point en fait d'unité, quelle différence [20] peut-il exister en dehors de la position ?

Maintenant, si ces unités sont différentes des unités et des points que contient le corps, elles se trouveront à la même place, occupant, en effet, l'espace du point. Et alors qu'est-ce qui va empêcher le même endroit, s'il en contient deux, d'en contenir une infinité ? Lorsqu'elles occupent un lieu [25] indivisible, en effet, les choses le sont aussi.

Si, au contraire, les points inhérents au corps forment le nombre de l'âme ou si l'âme est le nombre produit par les points inhérents au corps, pourquoi les corps n'ont-ils pas tous une âme ? Tous, en effet, semblent contenir des points et même une infinité !

Et, de plus, comment les points sauraient-ils se séparer et se détacher du corps, à moins, bien sûr, que les lignes ne se subdivisent en points ?

Chapitre 5

Il se fait, par ailleurs, comme nous le disions¹, que c'est, en un sens, tenir exactement le langage de ceux qui posent l'âme comme une sorte de corps subtil et, en un autre sens, verser dans l'incongruité particulière de Démocrite, [409b] lorsqu'il soutient que le mouvement est l'effet de l'âme.

Puisqu'en effet, l'âme réside dans la totalité du corps doué de sensation, il y aura nécessairement deux corps à la même place, si l'âme est un certain corps, et, si l'on affirme qu'elle est un nombre, plusieurs points [5] au même point. Ou bien tout corps aura une âme, à moins qu'on ne trouve un nombre quelconque, différent et distinct, d'une certaine façon, des points qui figurent dans le corps.

Il se fait au surplus que l'animal se trouve mû par le nombre comme il l'est, disions-nous, chez Démocrite². Qu'importe, en effet, qu'on parle de petites sphères ou de grandes unités [10] ou, en somme, d'unités en révolution, puisque, des deux façons, le mouvement de l'animal est nécessairement dû à leur agitation ?

Ceux qui ont fait entrer dans la même formule complexe le mouvement et le nombre, rencontrent donc ces difficultés-là, et bien d'autres du même genre. Une telle formule, en effet, non seulement ne peut constituer la définition de l'âme, mais ne peut non plus en fournir les propriétés accidentelles. Pour le voir, d'ailleurs, on n'a [15] qu'à tenter, par cette formule, de rendre compte des passions et des opérations de l'âme, telles que raisonnements, sensations, plaisirs, chagrins et autres phénomènes du même genre, autant qu'ils sont. Comme nous disions auparavant³, pas facile, en effet, même de jouer au devin avec ces données !

Contre la connaissance par les éléments

Mais il y a trois façons traditionnelles de définir l'âme. Les uns ont

prétendu [20] qu'elle est le moteur par excellence, qui se dote lui-même de mouvement ; les autres, qu'elle est un corps, le plus subtil ou le plus incorporel de tous. Et nous avons passé brièvement en revue les interrogations et objections que cela soulève. Il reste, cependant, à examiner ce qu'on veut dire en affirmant qu'elle est constituée à partir des éléments. Cette assertion, en effet, vise, certes, à expliquer la sensation et [25] la connaissance de chacune des réalités, mais elle entraîne nécessairement de nombreuses impossibilités pour la raison.

Car, en posant que la connaissance du semblable s'opère par le semblable, c'est comme si l'on posait une équation entre l'âme et les choses. Or il n'y a pas que ces choses-là⁴ qu'on connaît, mais bien d'autres encore et, pour mieux dire, en nombre sans doute infini, qui procèdent de celles-là. Admettons donc [30] que les éléments dont se compose chacune d'elles soient connus et perçus de l'âme ; mais l'ensemble qu'elles forment, par quel moyen le connaîtra-t-elle ou le percevra-t-elle ? Ainsi, ce qu'est le dieu ou l'homme ou la chair ou l'os et, pareillement, [410a] n'importe quel autre des composés ? Car aucun d'entre eux ne s'identifie à ses éléments, quels qu'ils soient, mais exige quelque proportion et composition, ainsi que le déclare également Empédocle à propos de l'os :

Et la terre accueillante,
En creusets bien dodus,
De Nestis l'éclatante, [5]
Deux parts sur huit reçut ;
Et quatre d'Héphaïstos.
Et, blanc, apparut l'os⁵.

Nul besoin, donc, que les éléments se trouvent dans l'âme, si ne s'y trouvent aussi les proportions et la composition, car chacun connaîtra ce qui lui est semblable, mais l'os ou l'homme pas du tout. À moins qu'eux aussi ne [10] s'y trouvent ! Mais c'est impossible, inutile de le dire ! Qui se demanderait, en effet, si l'âme contient la pierre ou l'homme ? Or c'est pareil pour le bien ou ce qui ne l'est pas ; et le même raisonnement vaut également dans les autres cas.

De plus, on parle de ce qui est en plusieurs sens. On veut dire, en effet, tantôt, la réalité singulière que voici, tantôt, sa grandeur ou sa qualité ou encore [15] quelque autre des imputations qu'on a distinguées⁶. Alors, est-ce que l'âme sera le composé de tout cela, oui ou non ? Mais il ne semble pas qu'il y ait une communauté de tout cela, constituée d'éléments. Est-ce donc qu'elle se compose de tous les éléments qui ont rang de substances ? Comment, dès lors, connaît-elle chacun des autres ? Va-t-on prétendre plutôt que chaque genre a des éléments et des principes propres dont l'âme serait composée ? [20] Elle serait, dans ces conditions, quantité, qualité et substance, mais il est impossible que, composée des éléments de la quantité, elle soit

substance et non quantité. À dire, par conséquent, qu'elle se compose de tous les éléments, on se heurte à ces objections et à d'autres du même genre.

Il est, par ailleurs, absurde de prétendre, d'un côté, que le semblable est impassible sous l'action du semblable, et que la perception implique un sujet et un objet semblables, comme aussi [25] la connaissance, quand on pose, de l'autre côté, que la perception est une sorte d'affection et d'ébranlement, ainsi du reste que la pensée et la connaissance.

Des questions et des difficultés nombreuses sont encore soulevées, lorsqu'on affirme, comme Empédocle, que c'est grâce à ses éléments corporels et en relation avec son semblable que chaque chose est connue. Ce qu'on vient de dire à l'instant en témoigne. [30] Car tout ce qui, dans le corps des animaux, tient simplement de la terre (ainsi les [410b] os, les tendons, les cheveux) semble n'avoir aucune sensibilité, pas même celle des objets semblables par conséquent. Et, pourtant, c'eût été requis.

De surcroît, chacun des principes se verra attribuer une ignorance beaucoup plus vaste que sa compréhension, puisque chacun connaîtra une seule chose, mais il en ignorera un grand nombre, toutes les autres, en réalité. Et il se fait que, pour Empédocle, [5] bien sûr, le dieu est même le pire insensé, puisqu'il n'y a que lui à ne pouvoir connaître un seul des éléments, la « haine », alors que les mortels le peuvent tous, chacun étant, en effet, composé de tout !

D'une façon générale, pour quel motif d'ailleurs tous les êtres n'ont-ils pas une âme, puisque aussi bien chacun représente, soit un élément, soit le produit d'un, de plusieurs, voire, de tous les éléments ? Il lui faut, en effet, avoir nécessairement connaissance d'une chose [10] quelconque, de certaines ou de toutes les choses.

Et on peut encore se demander ce qui peut bien constituer un facteur d'unité, vu que les éléments, pour leur part, ressemblent à la matière. Le facteur le plus souverain est, en effet, celui-là qui, quel qu'il soit, assure la cohésion. Et il ne peut y avoir, pour commander, de principe supérieur à l'âme et, moins encore, à l'intelligence, car, en toute logique, celle-ci doit avoir le rang le plus éminent et détenir [15] la souveraineté dans l'ordre naturel. Or les éléments, d'après ce qu'on dit, seraient les premières réalités !

Contre les idées ordinairement reçues, conclusions et apories finales

Mais tous ceux qui s'appuient sur le fait que l'âme connaît et perçoit

les réalités pour affirmer qu'elle se compose des éléments, comme ceux qui en font le plus parfait moteur, présentent une argumentation qui n'est pas valable pour toute âme.

Car les êtres doués de perception ne sont pas tous aptes au mouvement. Il apparaît, en effet, que certains d'entre eux restent [20] fixés au même endroit. Pourtant, à entendre l'opinion, le mouvement local serait le seul que l'âme imprime à l'animal.

Or une objection semblable s'adresse à tous ceux qui fabriquent l'intelligence et le sensitif à partir des éléments. Il apparaît, en effet, que les plantes, qui ont la vie sans se déplacer, n'ont pas non plus de sensation et que, parmi les animaux, beaucoup ne possèdent pas la réflexion. Si, d'autre part, on fait [25] ces concessions et qu'on pose l'intelligence comme une certaine partie de l'âme, ainsi que le sensitif, ce n'est pas non plus avec ça qu'on parlera en général de toute âme, ni d'aucune dans son ensemble.

Ce défaut affecte du reste aussi l'argument qui figure dans les vers dits d'Orphée⁷. Il prétend, en effet, que l'âme en provenance de l'Univers s'introduit grâce à la respiration, portée par [30] les vents. C'est donc un phénomène impossible pour les plantes, ainsi que pour [411a] certains animaux, puisque tous n'ont pas la respiration. Or le fait a échappé aux auteurs de cette assomption.

Par ailleurs, s'il est vrai qu'on doive fabriquer l'âme à partir des éléments, il n'est nullement dit qu'on le doive à partir de tous. L'une ou l'autre partie de la contrariété lui suffit, en effet, à se juger elle-même ainsi que son contraire. [5] Et c'est de cette façon que la droite nous permet de connaître la droite elle-même et la courbe, car la règle juge des deux à la fois, tandis que la courbe ne juge ni d'elle-même, ni de la droite.

Or certains prétendent même que, dans tout l'Univers, l'âme se trouve en mélange. De là vient peut-être que Thalès croyait tout plein de dieux. Mais cela soulève certaines questions. Pour quel motif, en effet, lorsqu'elle est dans [10] l'air ou dans le feu, l'âme ne produit-elle pas d'animal, mais bien dans les corps mixtes ? Et ce, alors qu'elle semble avoir plus de perfection dans ces corps-là ? On peut, en effet, s'inquiéter aussi de savoir pour quel motif l'âme qui se trouve dans l'air passe en perfection et en immortalité celle qui se trouve chez les animaux. Mais d'une façon comme de l'autre, on verse dans l'absurde et on déroge à la raison : parler du feu [15] ou de l'air comme d'un animal relève, en effet, de propos qui dérogent singulièrement à la raison ; et se refuser à parler d'animaux là où il y a une âme, c'est absurde.

D'ailleurs, si certains supposent la présence de l'âme dans les éléments, c'est apparemment parce que le tout ressemble spécifiquement à ses parties ; d'où la nécessité, pour eux, d'affirmer

que l'âme aussi ressemble spécifiquement à ses parties, puisque c'est en vertu de la présence, chez les animaux, d'un élément retranché au [20] milieu ambiant, que ces vivants sont animés. Or si l'air arraché présente cette ressemblance et que l'âme, elle, ne l'a pas, une part de celle-ci sera tributaire du milieu évidemment, mais l'autre non. Il faut donc nécessairement ou bien qu'elle offre des parties homogènes ou bien exclure qu'elle soit présente en quelque partie du tout que ce soit.

De ce qu'on a dit, il ressort donc clairement et que la connaissance n'est pas [25] un attribut de l'âme du fait qu'elle serait constituée à partir des éléments, et qu'on affirme son mouvement à tort et contrairement à la vérité. Mais le fait est que la connaissance relève de l'âme, et aussi la sensation et l'opinion, de même que le désir, le souhait et, d'une façon générale, les appétits. C'est aussi un fait, par ailleurs, que le mouvement local, chez les animaux, dépend de [30] l'âme, de même que la croissance, la maturité et le dépérissement. Est-ce que, dès lors, [411b] chacun de ces phénomènes est un attribut de l'âme entière ? Est-ce par toute notre âme que nous pensons et sentons, que nous nous mettons en mouvement et que nous faisons et subissons tout le reste ? Ou bien chaque phénomène différent met-il en jeu des parties différentes ? Et la vie, par conséquent, est-elle localisée dans l'une quelconque de celles-ci, dans la [5] plupart ou même dans toutes ? Ou bien est-ce autre chose qui en est responsable ?

Certains déclarent, de leur côté, que l'âme est morcelable et qu'une partie pense, mais une autre désire. Qu'est-ce donc alors qui peut bien assurer la cohésion de l'âme, si la nature l'a rendue morcelable ? Car, en définitive, ce n'est pas le corps de toute façon. On pense, en effet, qu'au contraire, c'est plutôt l'âme qui assure la cohésion du corps, puisque, lorsqu'elle s'en est allée, il se dissipe et se putréfie. Par conséquent, s'il est autre chose qui produit l'unité de l'âme, [10] cette chose-là va être une âme au plus haut point ! Mais on devra reposer la question à son sujet : est-ce une chose une ou comporte-t-elle plusieurs parties ? Car, dans la première hypothèse, pourquoi ne pas directement conférer à l'âme l'unité ? Et, dans l'hypothèse d'une chose morcelable, le raisonnement demandera de nouveau ce qui en assure la cohésion, et, de la sorte, on ira donc à l'infini.

L'interrogation peut d'ailleurs également porter sur les parties de l'âme : [15] quelle puissance détient chacune dans le corps ? En effet, si l'âme entière assure la cohésion de tout le corps, il sied que chacune de ses parties assure aussi la cohésion d'une partie du corps. Or c'est, apparemment, impossible ! De quelle sorte de partie, en effet, l'intelligence assure-t-elle la cohésion et de quelle façon ? Difficile de s'en forger une idée ! Par ailleurs, on peut encore voir que les végétaux qu'on segmente restent en vie, ainsi que, chez les [20]

animaux, certains des insectes. C'est comme si leur âme restait identique spécifiquement, quoique non numériquement, car chacun des deux segments est doué de sensation et de mouvement local jusqu'à un certain temps. Et s'ils ne survivent pas, cela n'a rien d'étrange : c'est qu'ils n'ont pas d'organes capables de préserver leur nature. Mais il n'en reste pas moins que chacun des deux segments comporte [25] toutes les parties de l'âme. Et l'on a affaire à des âmes qui offrent une ressemblance spécifique l'une avec l'autre et avec l'âme entière, comme si, d'une part, les segments n'étaient pas séparés l'un de l'autre et que, d'autre part, l'âme entière était sectionnée. Apparemment, le principe inhérent aux végétaux est, d'ailleurs, aussi une sorte d'âme, car c'est le seul que possèdent en commun animaux et végétaux. Il est, certes, séparé [30] du principe sensitif, mais jamais de sensation ne se trouve sans lui.

LIVRE II

Chapitre 1

[412a3] Donc, pour ce qui regarde la tradition de nos devanciers au sujet de l'âme, on s'en tiendra là. Et nous reviendrons, en quelque sorte, au point de départ, pour [5] tâcher de définir ce qu'est l'âme et ce que peut être sa formule la plus commune.

La formule la plus commune de l'âme

Définition raisonnée

Nous exprimons bien un genre particulier de réalités en parlant de substance. Mais celle-ci s'entend, soit comme matière (chose qui, par soi, ne constitue pas une réalité singulière), soit comme aspect ou forme (en vertu de quoi, précisément, on peut parler d'une réalité singulière), soit, troisièmement, comme le composé des deux. Par ailleurs, la matière est puissance, alors [10] que la forme est réalisation ; et ce, de deux manières, soit, comme la science, soit, comme l'acte de spéculer.

Or, les substances, dans l'opinion, ce sont surtout les corps et, parmi eux, les corps naturels, car ils sont principes des autres. Mais, parmi les corps naturels, les uns ont la vie, cependant que les autres ne l'ont pas ; et par vie, nous voulons dire la propriété de par soi-même se nourrir, croître et [15] dépérir. Si bien que tout corps naturel, ayant la vie en partage, peut être substance, une substance, cependant, comme on l'a dit, composée. Mais, puisque c'est précisément un corps qui a cette propriété, c'est-à-dire, possède la vie, le corps ne saurait être l'âme. Le corps, en effet, ne se range pas dans les réalités qui se disent d'un sujet, mais se présente plutôt comme sujet ou matière.

Il faut donc nécessairement que l'âme soit [20] substance comme forme d'un corps naturel qui a potentiellement la vie. Or cette substance est réalisation (entéléchie). Donc, elle est la réalisation d'un

tel corps.

Mais cette dernière s'entend de deux façons, tantôt, comme la science, tantôt, comme l'acte de spéculer. Par conséquent, c'est évidemment comme la science. En effet, la présence de l'âme implique sommeil et éveil. [25] Or il y a correspondance entre l'éveil et l'acte de spéculer, d'un côté, et, de l'autre, le sommeil et le fait d'avoir cette disposition sans l'exercer ; par ailleurs, la première des deux à naître chez un même sujet, c'est la science. En conséquence, l'âme est la réalisation première d'un corps naturel qui a potentiellement la vie.

[412b] Tel est, du reste, tout corps pourvu d'organes. Or les parties des plantes aussi sont des organes, mais d'une extrême simplicité : ainsi, la feuille est une protection du péricarpe et le péricarpe une protection du fruit, tandis que les racines correspondent à la bouche, puisque les deux absorbent la nourriture. Et si l'on a besoin d'une formule qui s'applique en commun à toute [5] âme, ce sera : la réalisation première d'un corps naturel pourvu d'organes.

Précisions

C'est pourquoi l'on n'a même pas besoin de chercher si le corps et l'âme font un, exactement comme on ne le demande non plus de la cire et de la figure, ni, globalement, de la matière de chaque chose et de ce qui a cette matière. Car l'un et l'être, dont on parle effectivement en plusieurs sens, c'est, souverainement, la réalisation.

En termes généraux, voilà [10] donc ce qu'est l'âme : c'est la substance, en effet, qui correspond à la raison. Ce qui veut dire : la détermination qui fait essentiellement de telle sorte de corps ce qu'il est. C'est comme si un quelconque des outils était un corps naturel, par exemple une hache. La détermination qui fait essentielle la hache serait sa substance et son âme s'identifierait à cela. Et si l'on mettait cette détermination à part, il n'y aurait plus de hache, sauf de façon purement nominale. [15] Mais voilà, c'est une hache et ce n'est pas, en réalité, de cette sorte de corps que l'âme représente la détermination essentielle et la raison, mais d'un corps naturel, d'un genre précis, qui possède un principe de mouvement et de stabilité en lui-même.

On doit voir, au reste, ce qu'on a voulu dire, en prenant le cas des parties du corps. Si l'œil, en effet, était un animal, la vue en serait l'âme, car c'est elle la substance de l'œil [20] qui correspond à sa raison, tandis que l'œil, lui, est matière de la vue. Et, quand cette dernière disparaît, il n'y a plus d'œil, sauf de façon nominale, comme l'œil en pierre ou celui qui est dessiné. On doit donc transférer ce qui est vrai de la partie sur la totalité du corps vivant. Car le rapport de partie à partie est celui de la sensation entière au corps [25] entier

doué de sensation, en tant que tel.

Par ailleurs, ce n'est pas lorsqu'il se trouve dépouillé de son âme que le corps a la puissance de vivre, mais lorsqu'il la possède. Quant à la semence ou au fruit, ils constituent potentiellement le corps de ce genre précis. Donc, si c'est à la manière de l'action de couper ou de voir que l'acte d'être éveillé constitue une réalisation, [413a] néanmoins, c'est à la vue ou à la puissance de l'outil que l'âme est comparable, tandis que le corps est la réalité potentielle. Mais, tout comme l'œil comprend la pupille et la vue, dans ce cas-là aussi, c'est l'âme et le corps qui forment l'animal.

On voit donc sans peine que l'âme n'est pas séparable du corps ou qu'elle a des parties [5] qui ne le sont pas, si tant est que la nature l'ait faite morcelable. Car, en certaines parties, elle est réalisation des parties mêmes du corps. Mais, bien évidemment, en certaines autres parties, rien n'empêche la séparation, parce qu'elles ne sont réalisations d'aucun corps. – Cependant, on ne voit pas encore si l'âme est réalisation du corps, en ayant avec lui la relation du navigateur à son navire.

À titre d'ébauche, on s'en tiendra donc à cette définition [10] et à cette esquisse de l'âme.

Chapitre 2

Justification : à partir des faits

Mais, s'il est vrai que la clarté qui satisfait à la connaissance rationnelle procède de données obscures quoique évidentes¹, il faut s'efforcer de revenir sur le sujet en procédant comme suit. En effet, la formule d'une définition doit non seulement montrer le fait dont il s'agit, ce qu'expriment la grande majorité [15] des définitions, mais encore contenir et rendre manifeste le motif pour lequel il en va ainsi. Or, en réalité, les formules des définitions sont comme des conclusions. Ainsi, qu'est-ce que la quadrature ? C'est avoir un rectangle équilatéral équivalent à une figure à côtés inégaux. Une telle définition, cependant, exprime la conclusion. Celle qui affirme, en revanche, que la quadrature est la découverte d'un moyen terme, [20] exprime la raison de l'affaire.

Point de départ

Disons donc, en guise de point de départ à l'examen, que l'animé se distingue de l'inanimé par le fait qu'il est en vie. Mais, comme le fait de vivre s'entend de plusieurs façons, nous prétendons qu'il y a vie là où se trouve ne serait-ce qu'une seule quelconque des manifestations telles que l'intelligence, la sensation, le mouvement local et le repos, ou encore le mouvement nutritif, [25] dépérissement et croissance. C'est pourquoi l'on considère que tous les êtres qui se développent² ont également la vie, car, visiblement, ils ont en eux-mêmes la sorte de puissance ou de principe qui leur permet de suivre, dans leur croissance et leur dépérissement, des directions contraires. La croissance, en effet, ne s'effectue pas vers le haut à l'exclusion du bas, mais c'est pareillement dans les deux sens et de tous côtés que se développent tous les êtres qui ont toujours à se nourrir [30] et dont la vie se maintient aussi longtemps qu'ils peuvent absorber de la nourriture. Or, si cette forme de vie peut être séparée des autres, les

autres, en revanche, ne peuvent l'être de celle-ci chez les mortels³. Et on le voit dans le cas des végétaux, puisque aucune autre faculté de l'âme ne leur est [413b] dévolue.

Donc c'est en vertu de ce principe que la vie est dévolue aux vivants, bien que l'animal soit fondamentalement identifiable grâce au critère de la sensation. En effet, les êtres qui ne bougent pas et ne changent pas de place, mais qui sont doués de sensation, nous les appelons des animaux et pas seulement des vivants. Or le fondement de la sensation, dévolu à [5] tous, est le toucher. Et, de même que la fonction nutritive peut être séparée du toucher et de toute sensation, de la même façon le toucher peut l'être des autres sensations. Mais nous appelons nutritive cette sorte de parcelle de l'âme que même les végétaux ont en partage, alors que, manifestement, les animaux possèdent tous la sensation tactile. Quant à la raison [10] de chacun de ces phénomènes, nous en parlerons plus tard. Et, pour l'instant, l'on se bornera simplement à dire que l'âme est principe des manifestations qu'on vient d'évoquer et qu'elle se définit par les fonctions nutritive, sensitive, cogitative et par le mouvement.

Parenthèse : le morcellement de l'âme

Est-ce que, cependant, chacun de ces principes constitue une âme ou bien une parcelle d'âme ? Et, dans ce dernier cas, est-ce que cela implique une séparation [15] uniquement de raison ou bien aussi de lieu ? Pour certains d'entre eux, ce n'est pas difficile à voir, mais il y a quelques cas embarrassants.

De même, en effet, que chez les plantes, certaines parties segmentées ont manifestement la vie, même lorsqu'on les sépare l'une de l'autre, comme si l'âme qui se trouve en elles était réellement unique en chaque plante et potentiellement multiple, de la même façon, nous voyons que c'est aussi ce qui se produit, avec d'autres [20] traits distinctifs de l'âme, dans le cas des insectes, lorsqu'on les sectionne : chacun des segments est, en effet, doué de sensation ainsi que de mouvement local. Or sensation implique représentation et appétit. Car là où il y a sensation, il y a également douleur et plaisir et, dans ce cas, nécessairement aussi désir. Le cas de l'intelligence [25] et de la faculté spéculative, cependant, n'est pas encore clair, mais il y a apparence que ce soit un genre d'âme différent. Et il se peut que lui seul soit séparé, comme l'éternel du périssable. Avec le reste des parcelles de l'âme, toutefois, il est clair, d'après ce qui précède, qu'on n'a pas affaire à des choses séparables, comme certains le prétendent⁴. Mais, en raison, elles sont évidemment différentes. Le sensitif [30] est, en effet, d'une essence différente de l'opinatif, puisque sentir n'est pas se faire une opinion. Et une différence

semblable vaut pour chacune des autres parties qu'on a mentionnées. De plus, à certains des animaux, toutes sont attribuées, et à d'autres, quelques-unes d'entre elles, voire une seulement. C'est, au reste, ce qui peut faire la différence [414a] entre les animaux et il faudra examiner ultérieurement pour quel motif. Le phénomène est d'ailleurs à peu près semblable en ce qui concerne les sens : certains animaux, en effet, les possèdent tous, d'autres quelques-uns et d'autres encore un seul, le plus nécessaire, le toucher.

Justification (suite)

Mais ce qui fait que nous vivons ou sentons, cela s'entend de [5] deux manières, comme ce qui fait que nous sommes savants. Nous disons d'ailleurs, tantôt « c'est la science », tantôt « c'est l'âme » ; car, prétendons-nous, chacune de ces deux choses fait qu'on a le savoir. Et il en va de même avec ce qui fait que nous sommes des sujets bien portants. D'un côté, c'est la santé, de l'autre, une partie quelconque du corps ou même son ensemble. Or d'entre ces choses, la science ainsi que la santé constituent une sorte d'aspect ou de forme, une raison et comme l'acte [10] d'un sujet réceptif : celui du sujet capable de science, d'un côté, ou celui du sujet capable de guérir, de l'autre. Il semble, en effet, que chez le sujet passif qui reçoit la disposition se trouve l'acte de ceux qui sont capables de la produire. Or l'âme, c'est ce qui fait que nous vivons, sentons et réfléchissons, au sens premier. Si bien qu'elle doit être une sorte de raison ou de forme, et non une matière ou un sujet. Il y a, en effet, trois façons [15] d'entendre la substance, comme nous l'avons dit⁵, qui sont, respectivement, la forme, la matière et le composé des deux. Et, parmi elles, la matière est potentialité, tandis que la forme est réalisation. Puisque donc le composé des deux représente l'être animé, ce n'est pas le corps qui est réalisation de l'âme, mais c'est, au contraire, celle-ci qui est réalisation d'un certain corps⁶.

Et voilà pourquoi se trouve une juste assomption dans l'opinion de ceux pour qui l'âme [20] ne va pas sans le corps et ne constitue pas un corps quelconque. Elle n'est pas un corps, en effet, mais quelque chose du corps. Et voilà pourquoi elle réside dans le corps et dans tel genre de corps, contrairement à l'idée de ceux qui, naguère, la mettaient en harmonie avec le corps sans rien préciser touchant l'identité ou la qualité de celui-ci, alors même qu'on voit bien que n'importe quoi ne reçoit pas [25] au hasard n'importe quoi. C'est d'ailleurs aussi un phénomène conforme à la raison. Car la réalisation de chaque chose se produit naturellement dans ce qui l'inclut potentiellement et au sein de la matière appropriée.

Le fait donc que l'âme est une certaine réalisation ou expression du

corps qui a la faculté d'être tel, est un fait qui ressort clairement de ce qui précède.

Chapitre 3

Répartition et intégration des facultés

Quant aux facultés de l'âme dont on a parlé¹, toutes appartiennent [30] à certains êtres, comme nous l'avons dit², alors que quelques-unes d'entre elles appartiennent à d'autres et une seule à quelques-uns. Et, par facultés, nous voulions dire ce qui permet la nutrition, l'appétit, la sensation, le mouvement local, la réflexion.

Mais on ne trouve, chez les plantes, que la faculté nutritive, tandis qu'ailleurs, celle-ci [414b] va de pair avec la faculté sensitive. Or, dans ces conditions, la faculté appétitive est également présente. L'appétit est, en effet, désir, ardeur et souhait. Or tous les animaux ont l'un des sens, le toucher ; et qui se trouve doué de sensation, est aussi accessible au plaisir et à la peine, à ce qui est [5] agréable ou douloureux ; et, dans ces conditions, il est également doué du désir, puisque ce dernier est l'appétit de l'agréable. De surcroît, les animaux possèdent le sens de la nourriture, puisque le toucher est sens de la nourriture. C'est, en effet, d'aliments secs, humides, chauds ou froids que se nourrissent tous les animaux. Or le sens qui correspond à ces qualités-là, c'est le toucher. Et les autres qualités sensibles perçues sont accidentelles, [10] parce qu'à la nature d'un aliment, sa sonorité ne contribue en rien, ni sa couleur, ni son odeur. Quant à la saveur, c'est l'une particulière des choses perceptibles au toucher. Or la faim et la soif sont désirs, la première, du sec et du chaud, la seconde, du froid et de l'humide, tandis que la saveur est comme un sorte d'agrément de ces qualités. Il faudra par ailleurs tirer cela au clair ultérieurement, mais, pour l'instant, l'on doit se borner [15] à dire que ceux des vivants qui possèdent le toucher ont aussi l'appétit.

Le cas de la représentation, de son côté, n'est pas évident et il faudra l'examiner plus tard, mais certains possèdent de surcroît la faculté de se mouvoir localement et d'autres celle de réfléchir et l'intelligence : ainsi, les hommes et, le cas échéant, tout autre être semblable ou de

dignité supérieure.

Il est donc évident qu'un [20] même genre d'unité va caractériser la formule de l'âme et de la figure. Pas plus, en effet, qu'il n'est là de figure en dehors du triangle et de celles qui lui font suite³, il n'y a de place ici pour l'âme en dehors de celles qu'on a dites. Et supposé que, dans le cas des figures, on produise une formule commune, celle-ci s'harmonisera bien à toutes, mais ne sera, en propre, celle d'aucune figure ! Or il en va de même dans le cas des âmes [25] qu'on a mentionnées. Il est, par conséquent, ridicule de chercher, dans ces cas comme dans d'autres, la formule commune qui ne serait celle, en propre, d'aucune réalité, et non la formule conforme à l'espèce appropriée et indivisible, en laissant de côté ce genre de définition. Or si les données psychiques se présentent à peu près comme le cas des figures, c'est que le conséquent implique toujours en puissance l'antécédent [30] dans le cas des figures et celui des êtres animés : ainsi, le quadrilatère implique le triangle et le sensitif, le nutritif. De sorte qu'il faut, pour chaque être animé, rechercher quelle est son âme (ainsi, quelle est celle d'une plante et quelle est celle d'un homme ou d'une bête), et examiner le motif pourquoi [415a] elles se présentent ainsi en une séquence. Car sans le nutritif, le sensitif n'existe pas, mais le nutritif se détache du sensitif chez les plantes. Et de nouveau, sans le sens tactile, aucun des autres sens n'est donné, tandis que le toucher est donné sans les [5] autres, puisque bien des animaux n'ont ni vue, ni ouïe, ni sens de l'odeur. Par ailleurs encore, certains des animaux doués de sensations possèdent la faculté du mouvement local, d'autres non. Et enfin, un très petit nombre possède encore le raisonnement et la réflexion. Ceux des animaux périssables qui sont doués de raisonnement sont, en effet, doués aussi de tout le reste, [10] tandis que ceux qui possèdent chacune de ces autres facultés, ne sont pas tous doués de raisonnement : au contraire, certains n'ont même pas de représentation, alors que d'autres n'ont que celle-ci pour vivre. Quant à l'intelligence spéculative, c'est un autre propos.

Donc il est évident que c'est en parlant de chacune de ces facultés qu'on s'exprime de la façon la plus appropriée sur l'âme.

Chapitre 4

Analyse des facultés

Mais la nécessité s'impose, à qui entend procéder à leur examen, [15] de saisir ce qu'est chacune d'entre elles, pour, ensuite, porter ainsi la recherche sur ce qui leur est rattaché étroitement ou autrement. Or si l'on doit exprimer ce qu'est chacune d'elles (par exemple, ce qu'est la faculté intellectuelle ou la sensitive ou la nutritive), il faut encore préciser au préalable ce qu'est le fait de penser et ce qu'est le fait de sentir, parce que les facultés sont précédées par les actes et les actions, selon l'ordre logique. [20] Or, si c'est le cas et que l'on doive encore avant avoir une vue des objets qui correspondent à ces dernières, c'est de ces objets-là, d'abord, qu'on devra traiter, pour la même raison, entendez : de la nourriture, du sensible et de l'intelligible.

Le nutritif

De sorte qu'il faut commencer par parler de la nourriture et de la reproduction, parce que l'âme nutritive appartient aussi aux vivants autrement animés et qu'elle est la première faculté de [25] l'âme et la plus commune, celle en vertu de laquelle la vie appartient à tous.

Les fonctions du nutritif

Ses fonctions consistent à assurer la reproduction et la nutrition. En effet, la plus naturelle des fonctions dévolues à tous les vivants, s'ils sont complets et non atrophiés ou le produit de la génération spontanée, c'est de produire un autre vivant tel que lui : un animal génère un animal et un végétal un végétal, de manière à participer à l'éternel et au divin autant que [415b] possible. Tous, en effet, tendent à cela et c'est à cette fin que visent toutes leurs actions lorsqu'elles suivent la nature. Fin qui s'entend d'ailleurs de deux

façons : le but visé, d'une part, et de l'autre, le sujet servi¹. Vu, donc, l'impossibilité d'avoir part à l'éternel et au divin par continuité, parce que rien, dans l'ordre corruptible, n'est en état de conserver son identité [5] et son unité numériques, chacun y a part dans la mesure de ses moyens, l'un plus, l'autre moins. Et ce qui se conserve, ce n'est pas lui-même, mais une réalité qui lui ressemble, l'unité, non pas numérique, mais spécifique.

Sa nature principale

Mais l'âme est, pour le corps vivant, cause et principe. Or ce sont là des choses qui s'entendent de plusieurs façons, et l'âme constitue ainsi une cause dans les acceptions [10] qu'on a définies, à trois titres : c'est, en effet, et l'origine du mouvement et la fin poursuivie, et, en sa qualité de substance des corps animés, l'âme tient aussi un rôle causal.

Son rôle comme substance est évident. Car la substance est ce qui est universellement responsable de l'être. Or l'être, pour les vivants, c'est la vie. Et ce qui en est responsable, leur principe, c'est l'âme. De plus, l'expression de ce qui est potentiellement, c'est la [15] réalisation.

Il est clair, d'un autre côté, qu'à titre de fin, l'âme est également cause poursuivie. De même, en effet, que l'intelligence poursuit une fin dans ce qu'elle fait, de la même manière la nature. Et c'est ce qui constitue son but. Or, chez les animaux, c'est l'âme qui joue naturellement ce genre de rôle. Car tous les corps naturels constituent des instruments de l'âme, et ce qui est vrai dans le cas des animaux, l'est aussi [20] dans le cas des plantes, comme quoi ils existent aux fins de l'âme. Et cette fin peut s'entendre des deux façons : le but visé et le sujet servi.

Mais l'âme représente aussi l'origine première du mouvement local. Bien que tous les vivants ne soient pas doués de cette faculté, l'altération, cependant, et la croissance dépendent aussi de l'âme. De son côté, en effet, la sensation, passe pour être une sorte d'altération. Or [25] nul n'a de sensation, qui n'ait point l'âme en partage. Et le cas de la croissance et du dépérissement est semblable. Car nul ne dépérit, ni ne croît dans l'ordre naturel, sans se nourrir. Or nul ne se nourrit qui n'ait point part à la vie.

Empédocle, au demeurant, a bien tort d'ajouter à ce propos que la croissance, chez les plantes, s'effectue vers le bas, selon l'enracinement, parce que [416a] la terre se porte naturellement dans cette direction, et vers le haut, parce que le feu possède ce mouvement². Et, en fait, il n'a pas non plus une juste conception du haut et du bas, car le haut et le bas ne représentent pas la même chose pour tous les vivants que pour l'Univers ; au contraire, ce qui correspond à la tête des animaux, ce sont les racines des plantes, [5]

s'il faut exprimer la différence et l'identité des organes d'après leurs fonctions. De surcroît, qu'est-ce qui assure la cohésion du feu et de la terre qui se portent en sens opposés ? Ils vont, en effet, « s'écarter », s'il ne se trouve pas quelque chose pour les en empêcher. Or, s'il s'en trouve une, cette chose, c'est l'âme, qui est aussi responsable de la croissance et de la nutrition. De l'avis de certains, en revanche, c'est simplement la nature du [10] feu qui est responsable de la nutrition et de la croissance, parce qu'il est lui-même, en apparence, le seul des corps ou des éléments à s'alimenter et à croître ; aussi peut-on supposer que, chez les plantes et les animaux également, c'est lui qui se trouve à l'œuvre. Or, si, d'une certaine façon, il assume effectivement une part de responsabilité, ce n'est pas lui qui assume, en tout cas, la simple responsabilité, mais [15] plutôt l'âme. Car la croissance du feu s'étend à l'infini, tant que le combustible est disponible, alors que les systèmes que forme la nature ont tous une limite et un ordre de grandeur ainsi que de croissance. Or cela tient à l'âme, mais pas au feu, et manifeste une proportion plutôt qu'une matière.

L'aliment et l'âme primordiale

Mais, si la même faculté de l'âme assure effectivement la nutrition et la reproduction, c'est encore de [20] la nutrition qu'on doit nécessairement traiter d'abord, parce que la distinction par rapport aux autres facultés s'opère en raison de cette fonction-là.

Or l'aliment passe pour être le contraire de ce qu'il nourrit. Mais tout contraire n'est pas un aliment de son contraire. C'est uniquement le cas de tous ceux qui, non seulement se muent l'un en l'autre, mais encore se font croître mutuellement. Beaucoup de choses, en effet, se muent l'une en l'autre, mais toutes ne sont pas [25] des quantités, par exemple, la santé en laquelle se mue la maladie ! Et, visiblement, même ces contraires-là ne constituent pas de la même façon un aliment l'un pour l'autre ; au contraire, si l'eau constitue bien un aliment pour le feu, en revanche, le feu n'en est pas un pour l'eau.

Donc, c'est avec les corps simples que l'on a surtout cette impression que l'un constitue [30] un aliment, et l'autre est alimenté. Bien que la question se pose ; car il en est qui prétendent que c'est le semblable qui se nourrit du semblable, tout comme il en tire sa croissance, alors que certains, ainsi que nous l'avons dit, ont, à l'inverse, le sentiment que c'est le contraire qui se nourrit du contraire. Leur idée est que le semblable ne peut être affecté par son semblable, alors que la nourriture se transforme et se digère ; or la transformation implique toujours un passage à l'opposé ou à l'intermédiaire. De plus, l'aliment [35] est en quelque sorte affecté par celui qui s'en nourrit, mais lui ne l'est point par l'aliment, [416b] de même que le charpentier ne l'est

pas non plus par son matériau ; c'est, au contraire, celui-ci qui l'est par lui, tandis que le charpentier passe seulement de l'inaction à l'activité.

Mais est-ce que l'aliment représente ce qui s'ajoute à l'arrivée ou bien ce qui s'ajoute au départ ? C'est le point critique. Or, s'il est ensemble ceci et cela, sauf que, d'un côté, [5] il n'est pas digéré et, de l'autre, il l'est, on peut légitimement parler d'aliment des deux façons. Dans la mesure, en effet, où il s'agit d'un aliment non digéré, le contraire se nourrit du contraire, et dans la mesure où il s'agit d'un aliment digéré, c'est le semblable qui se nourrit du semblable. De telle sorte que, d'une certaine façon, l'on s'exprime visiblement dans les deux cas de manière correcte et incorrecte.

Mais puisque rien ne se nourrit qui n'ait point part à la vie, c'est le corps [10] animé qui s'alimente, en tant qu'il est animé, de telle sorte que la nourriture a une relation au sujet animé qui n'est pas accidentelle. Il est, par ailleurs, une différence essentielle entre aliment et facteur d'accroissement. Dans la mesure, en effet, où l'être animé représente une quantité quelconque, il y a facteur d'accroissement. Mais dans la mesure où cet être constitue quelque réalité singulière d'ordre substantiel, il y a aliment. Celui-ci conserve, en effet, la substance et l'être animé subsiste tout le temps [15] qu'il s'alimente³. Et il y a aussi facteur de génération, non de l'être qui s'alimente, mais d'un être qui lui ressemble, puisqu'il en est déjà la substance et que rien ne s'engendre soi-même, mais se conserve. Par conséquent, si un tel principe de l'âme constitue une faculté, propre à conserver, comme tel, l'être qui la reçoit, l'aliment, lui, met ce principe en état de déployer ses activités. C'est pourquoi, privé [20] d'aliment, il ne peut être.

Et si l'on distingue trois choses, ce qui s'alimente, ce dont on s'alimente et ce qui fait qu'on s'alimente, cette dernière chose représente l'âme primordiale, ce qui s'alimente représente le corps qui en est pourvu et ce dont il s'alimente représente la nourriture. Mais dès lors qu'une appellation juste se tire toujours du but et que le but consiste à générer un être semblable à soi, [25] l'âme primordiale sera le facteur de cette génération.

Il est par ailleurs une ambiguïté dans l'expression « qui sert à l'alimentation », comme dans l'expression « qui sert au pilotage », visant et la main et le gouvernail. D'un côté, il y a une chose à la fois motrice et mise en mouvement, de l'autre, une chose uniquement mue. Or toute nourriture doit nécessairement pouvoir être digérée, et la digestion s'opère par le chaud. C'est pourquoi tout être animé contient de la chaleur.

Voilà donc une esquisse qui montre en quoi consiste la nourriture. Certes, il faudra fournir plus tard des éclaircissements sur le sujet, dans les exposés appropriés.

Chapitre 5

Mais, maintenant que ces précisions ont été données, nous parlerons en commun de toute sensation.

Le sensitif

La sensation en général

Puissance et acte

Or la sensation réside dans le fait de recevoir un mouvement et d'être affecté, comme on l'a dit¹, puisqu'elle passe pour être une sorte d'altération. [35] Certains² d'ailleurs prétendent encore que c'est le semblable qui est affecté par le semblable. Et nous avons [417a] dit comment c'est possible ou non dans les exposés généraux consacrés à l'acte de faire et de subir³. Or, si l'on se demande pourquoi l'on n'a pas aussi de sensation des sens eux-mêmes, ou pourquoi, sans les objets extérieurs, les sens ne produisent pas de sensation (alors qu'ils contiennent le feu, la terre et [5] les autres éléments qui sont objets de sensation en eux-mêmes ou dans leurs accidents), c'est donc évidemment que le sensitif n'est pas alors en activité, et n'existe que potentiellement. Aussi n'y a-t-il pas de sensation. C'est comme le combustible, qui ne brûle pas de soi-même, sans facteur susceptible de le faire brûler ; il s'embraserait lui-même sinon, et n'aurait nul besoin de ce qui est déjà du feu réalisé. D'ailleurs, nous [10] parlons de sentir avec deux significations. De celui qui a la capacité d'entendre ou de voir, nous disons, en effet, qu'il entend ou voit, même si d'aventure il dort, et nous le disons également de celui qui exerce bel et bien ces activités. De ce fait, la sensation peut s'entendre aussi de deux façons, comme chose en puissance, d'un côté, ou comme chose en acte, de l'autre. Or c'est pareil pour le sensible, qui existe tant en puissance qu'en acte.

Donc, la première chose que nous supposons avec ce langage, [15] c'est l'identité entre subir ou être ébranlé et être en activité. Et, de ce fait, le mouvement constitue une sorte d'activité, quoique incomplète, comme on l'a dit ailleurs. Or, tout ce qui est affecté ou ébranlé, l'est par un agent susceptible de produire cet effet et qui est en activité. C'est pourquoi, d'une certaine façon, c'est par le semblable qu'on est affecté, et d'une autre façon, c'est par le dissemblable, comme [20] nous le disions. Car l'affection est subie par le dissemblable, mais, lorsqu'il l'a subie, il est semblable.

Capacité, réalisation, altération et affection

Il faut, néanmoins, faire encore certaines distinctions à propos de la puissance et de la réalisation, vu que, pour le moment, nous en parlons simplement. Il est possible, par exemple, que nous parlions ainsi de « savant », pour qualifier un homme : il est savant, parce que l'homme se range parmi les êtres savants qui détiennent la capacité de science. Mais il se peut que nous appelions déjà « savant » celui qui possède la capacité d'écrire. [25] Or les deux ne sont pas capables de la même façon ; au contraire, le premier, c'est parce que son genre est tel et fournit la matière, tandis que le second, c'est parce qu'il s'agit d'un individu capable à volonté de spéculer, à moins d'empêchement extérieur. Quant à celui qui est bel et bien en train de spéculer, il est savant par réalisation et sait souverainement que ceci est la lettre A.

[30] Donc, les deux premiers, sont, l'un et l'autre, savants à titre potentiel. Mais, l'un, s'il devient différent par l'apprentissage et sort souvent de l'état opposé, n'a pas fait la même chose que l'autre en passant de la possession du sens [417b] ou de la capacité d'écrire qu'on n'exerce pas, à son exercice. De son côté, subir une affection n'est pas non plus une opération simple, mais représente, tantôt, une sorte de destruction sous l'effet du contraire, tantôt, ce qui serait plutôt une préservation de l'être potentiel par l'être réalisé, auquel il ressemble, comme la puissance [5] en face de sa réalisation. Que se mette, en effet, à spéculer celui qui possède la science, il n'y a pas là précisément d'altération, puisque le progrès va du même au même, dans le sens de la réalisation ; ou bien il s'agit d'un genre d'altération différent. Aussi n'est-on pas en droit de dire de l'être pensant, lorsqu'il pense, qu'il s'altère, non plus que du bâtisseur, lorsqu'il bâtit.

Donc, l'agent qui [10] conduit à la réalisation de ce qui est potentiel dans l'ordre de l'intelligence et de la pensée, ce n'est pas l'enseignement, mais quelque chose qu'il faudrait légitimement appeler autrement. Quant à l'être qui, au départ potentiel, apprend et acquiert une science grâce à l'être réalisé qui est susceptible de l'instruire, il faut soutenir, ou bien qu'il ne subit pas, lui non plus, d'affection, comme on l'a dit, ou qu'il existe deux modes [15]

d'altération : le changement qui conduit aux dispositions dont on est privé et celui qui mène à nos états et à notre nature.

Capacité de savoir et activité sensitive

Mais, avec le sensitif, le premier changement est produit par l'auteur de la génération, c'est-à-dire que, dès la génération, l'on a déjà le sentir qui correspond à la science, tandis que l'activité de sentir s'entend comme l'acte de spéculer, à la [20] différence, toutefois, que, dans ce cas, les agents susceptibles de produire l'activité viennent de l'extérieur : ce sont le visible et l'audible, de même que le reste des sensibles. Et le motif en est que la sensation en acte porte sur les objets particuliers, alors que la science porte sur les objets universels. Or ces derniers résident en quelque sorte dans l'âme elle-même. C'est pourquoi l'on a le ressort d'exercer son intelligence toutes les fois que l'on veut, mais pas [25] celui de sentir, car il faut nécessairement disposer du sensible. Il en va, d'ailleurs, également ainsi dans le cas des sciences qui portent sur les sensibles⁴ et pour le même motif, savoir que les sensibles font parties des objets particuliers et des choses extérieures.

Mais l'occasion d'éclaircissements à ce sujet se présentera encore à un autre moment, et, pour l'instant, l'on doit se borner à préciser ceci : [30] ce qu'on appelle potentiel n'est pas chose simple, mais représente, tantôt, la sorte de capacité que nous visons en disant, par exemple, que l'enfant peut être chef d'armée, tantôt, celle de celui qui est en âge de diriger l'armée ; et c'est à cette dernière que correspond le sensitif. Il n'y a pas cependant de vocables [418a] exprimant la distinction de ces potentialités dont, pourtant, on a précisé qu'elles étaient différentes et comment. On est donc contraint d'employer les mots « être affecté » ou « être altéré » comme s'ils avaient leur sens souverain. Le sensitif, par ailleurs, est potentiellement tel que le sensible déjà réalisé, comme on l'a dit⁵. Donc, au moment où il est affecté, [5] il n'est pas semblable à celui-ci, mais une fois qu'il a été affecté, il se trouve assimilé et est tel que lui.

Chapitre 6

Les différentes sortes de sensibles

Il faut néanmoins considérer chaque sens particulier pour parler des objets sensibles en premier lieu, quoiqu'on parle de sensible à propos de trois choses. Deux d'entre elles sont ce que nous disons perçu en soi par le sens, et, l'une, ce qu'il perçoit par accident. [10] Quant aux deux premières, elles représentent l'objet propre de chaque sens, d'une part, et, de l'autre, l'objet commun à tous.

Or, j'entends par propre, ce qui ne se laisse pas percevoir par un autre sens et qui ne laisse pas de place à l'illusion. Ainsi, la vue perçoit la couleur, l'ouïe le son et le goût la saveur. Le toucher, lui, comporte effectivement un plus grand nombre de différences. Mais il n'en reste pas moins que chaque sens est juge [15] de ces différences. Et, s'il se trompe, ce n'est pas sur le fait d'une couleur ou d'un son, mais bien sur l'identité ou la localisation du coloré ou du sonore. Tels sont donc les objets qu'on appelle propres à chaque partie.

Quant à ceux qu'on appelle communs, ce sont le mouvement, le repos, le nombre, la figure, la grandeur, vu que pareils objets ne sont propres à aucun sens, mais sont communs à tous ; en effet, un mouvement sensible au [20] toucher l'est aussi à la vue.

On parle enfin de sensible par accident dans le cas, par exemple, où le blanc se trouve être le fils de Diarès. C'est, en effet, par accident que ce dernier fait l'objet d'une perception, parce qu'il se trouve accidentellement lié au blanc qu'on perçoit. C'est aussi pourquoi le sens ne subit aucune affection comme telle, de la part de ce sensible. Parmi les objets sensibles de soi, en revanche, ce sont les objets propres qui sont souverainement [25] sensibles et c'est par rapport à eux que se détermine naturellement la substance de chaque sens.

Chapitre 7

Sens et sensibles propres

La vue et le visible

Donc, ce que perçoit la vue, c'est le visible. Or est visible, la couleur, d'une part, et, d'autre part, une chose qui, bien qu'exprimable dans une formule, se trouve n'avoir pas de nom ; mais on verra parfaitement plus avant ce que nous voulons dire¹.

Le visible, en effet, est couleur, c'est-à-dire, ce qui se trouve à la surface des objets qui sont visibles de soi et qui le sont de soi, non parce que cela tient à leur raison, mais parce qu'ils contiennent en eux un motif de visibilité. Or la couleur est invariablement **[418b]** l'agent susceptible d'imprimer un mouvement à ce qui est actuellement transparent ; c'est cela sa nature. Voilà précisément pourquoi il n'y a pas d'objet visible sans lumière, mais que la couleur de chaque chose se voit toujours dans la lumière. Aussi faut-il commencer par parler de la lumière et dire ce qu'elle est.

La lumière et la transparence

Il y a donc de la transparence. Or, par transparence, j'entends ce qui, bien que **[5]** visible, ne l'est pas de soi, pour dire les choses simplement, mais en raison d'une couleur qui lui est étrangère ; et telle est la qualité de l'air, de l'eau et de beaucoup de solides. Car ce n'est pas en tant qu'eau, ni en tant qu'air, que ces corps ont de la transparence, mais du fait qu'ils sont dotés d'une certaine nature qu'on retrouve identique en chacun des deux et dans le corps éternel supérieur². Quant à la lumière, c'est l'acte de cette **[10]** transparence, en tant que telle. Là où elle se trouve potentiellement, en revanche, se trouve aussi l'obscurité, tandis que la lumière est comme la couleur du transparent lorsqu'il se trouve réalisé sous l'effet du feu ou d'un élément tel que le corps supérieur, puisque celui-ci présente avec le feu une seule et même propriété.

Donc, on a dit ce qu'est la transparence et ce qu'est la lumière : il ne s'agit, ni de feu, ni, en général, [15] d'un corps, ni même de l'effluve d'un corps quelconque, car il s'agirait également d'une sorte de corps dans ces conditions, mais de la présence du feu ou d'un élément analogue au sein de la transparence. Et, de fait, deux corps ne peuvent se trouver ensemble au même endroit. On croit, en plus, que la lumière est le contraire de l'obscurité. Or l'obscurité consiste à priver de ce genre d'état la transparence. Il est par conséquent évident que [20] sa présence constitue la lumière. D'où le tort d'Empédocle et de quiconque, par ailleurs, aurait professé son opinion, d'après laquelle la lumière se déplacerait et couvrirait en un moment l'espace entre la terre et la périphérie, mais sans que nous nous en apercevions. C'est, en effet, à la fois déroger à l'évidence de la raison et mépriser l'enseignement des phénomènes. Car, sur une [25] courte distance, le déplacement peut bien échapper, mais qu'il échappe sur la distance du levant au couchant, c'est demander beaucoup trop.

Par ailleurs, ce qui est susceptible de couleur, c'est l'incolore, tandis que ce qui est susceptible d'être bruyant, c'est l'insonore. Et l'incolore, c'est le transparent et l'invisible ; ou bien c'est ce qu'on voit à peine, comme, semble-t-il, ce qui est obscur. Or tel est bien le transparent, [30] non, bien sûr, lorsque la transparence est réalisée, mais lorsqu'elle est potentielle, car c'est la même nature qui est tantôt obscurité, tantôt lumière.

[419a] Tout visible cependant ne l'est pas dans la lumière. Seule, l'est, au contraire, la couleur intime de chaque objet. En effet, certaines choses ne se voient pas dans la lumière, alors qu'elles produisent une sensation dans l'obscurité. Tels sont les objets qui apparaissent ignés et brillants, bien qu'il n'y ait pas de terme unique pour les désigner. Ainsi, [5] les champignons agarics, la corne, les têtes de poissons, les écailles, les yeux. Mais on ne voit la couleur intime d'aucun de ces objets.

Pour quel motif ces choses-là se voient-elles ? C'est, bien sûr, une autre question. Mais, jusqu'ici, il y a au moins un fait évident, c'est que ce qui se voit dans la lumière est la couleur. Aussi ne se voit-elle pas sans lumière.

Le milieu entre le visible et la vue

Ce qui fait d'elle, en effet, [10] qu'elle est une couleur, c'est, on l'a dit³, la propriété d'imprimer un mouvement à ce qui est actuellement transparent. Or la réalisation de la transparence est la lumière. Il en est, du reste, un indice évident : si l'on vient, en effet, à placer l'objet coloré sur la vue elle-même, il ne se verra pas. Mais, en fait, la couleur imprime un mouvement au transparent, l'air, par exemple ; et c'est donc celui-ci qui, contigu à l'organe sensoriel, [15] met ce dernier en

mouvement. Démocrite⁴, en effet, ne rend pas bien compte du phénomène lorsqu'il croit que si l'entre-deux devenait vide, on verrait avec précision même une fourmi qui serait dans le ciel. La chose, en fait, est impossible. Car c'est lorsque le sensoriel subit une certaine affection que se produit la vision. Donc, si ce ne peut être sous l'effet de ce qu'on voit, c'est-à-dire la couleur elle-même, il reste que ce doit être sous l'effet **[20]** du milieu. La réalité d'un intermédiaire est par conséquent nécessaire ; et, avec le vide, ce n'est pas la précision qu'on obtiendrait, mais l'impossibilité de rien voir du tout.

Donc, on a dit pour quel motif la couleur doit être nécessairement dans la lumière pour se voir, alors que le feu, lui, se voit dans les deux cas, aussi bien dans l'obscurité que dans la lumière. Ce qui tient également de la nécessité, puisque c'est grâce à lui que la transparence devient **[25]** transparence.

Mais le même argument vaut aussi pour le son et l'odeur. Car aucune de ces réalités ne touche le sensoriel pour produire une sensation. Au contraire, sous l'effet d'une odeur ou d'un son, c'est le milieu intermédiaire qui se trouve ébranlé, et c'est par celui-ci que l'est chacun des organes sensoriels. Si l'on place, en revanche, l'objet sonore ou l'objet odorant sur le sensoriel lui-même, on ne produira **[30]** aucune sensation. C'est d'ailleurs pareil pour le toucher et le goût, mais il n'y paraît pas ; et le motif en sera plus tard évident⁵. Quant au milieu intermédiaire, il s'agit, pour les sons, de l'air, mais, pour les odeurs, il n'a pas de nom. Il existe, en effet, une sorte d'affection commune à l'air et à l'eau, qui, analogue à la transparence pour la couleur, joue le même rôle pour ce qui possède une odeur, et qu'on retrouve dans ces deux **[35]** éléments à la fois. Car il apparaît que les animaux qui vivent dans l'eau **[419b]** possèdent un sens de l'odorat. Mais l'homme et tous ceux des animaux terrestres qui respirent sont dans l'incapacité de percevoir les odeurs sans respirer. Et le motif, ici encore, en sera exposé plus tard⁶.

Chapitre 8

Mais, pour l'instant, il faut d'abord que nous donnions des précisions sur le son et l'ouïe.

L'ouïe et le son

Conditions du son actuel

Or le son [5] se présente de deux manières. D'un côté, en effet, c'est une réalité actuelle. Mais de l'autre, c'est une chose potentielle. Car nous prétendons que si certains objets ne sont pas sonores, comme l'éponge, la laine, d'autres, en revanche, le sont, comme le bronze ou tout ce qui est solide et plat, parce qu'ils sont capables de résonner, c'est-à-dire, de produire effectivement un son dans le milieu entre soi et l'ouïe.

D'autre part, le son actuel est [10] toujours la réaction d'une chose à une autre, dans un certain milieu. C'est, en effet, le produit d'un coup. Dès lors, le son est impossible avec un seul objet, car on distingue le percuteur de l'objet percuté. Si bien que l'objet qui résonne réagit à un autre objet. Il n'y a, d'ailleurs, pas de coup sans transport.

Mais, comme nous le disions¹, un coup porté au hasard sur n'importe quoi ne donne pas le son. On ne produit, en effet, aucun son [15], si c'est de la laine qu'on frappe. Mais le bronze, lui, résonne, ainsi que tous les objets plats et creux. Le bronze, c'est parce qu'il est plat. Quant aux objets creux, par répercussion, ils multiplient les coups à la suite du premier, vu que l'air ébranlé est incapable de sortir.

Le milieu et l'ouïe

De plus, on entend dans l'air et dans l'eau, mais moins². Toutefois,

ce qui régit fondamentalement le son, ce n'est pas l'air, ni l'eau. Il doit y avoir, au contraire, [20] choc de solides l'un contre l'autre et contre l'air. Or cela se produit quand l'air frappé offre une résistance et ne se dissipe pas. C'est pourquoi, en cas de coup rapide et violent, celui-ci rend un son. Le mouvement de l'objet qui bat l'air doit, en effet, devancer sa dissipation. C'est comme si l'on voulait frapper un amas ou un filet de sable qui est emporté [25] rapidement.

Il y a, par ailleurs, écho, lorsque est constituée une masse d'air qui, en raison de la cavité qui la borne et l'empêche de se dissiper, vient faire rebondir l'air ambiant comme une balle. Il semble, du reste, qu'il y ait toujours un écho, mais pas clair, puisque aussi bien le son donne lieu au même phénomène que la lumière. La lumière, en effet, se réfléchit perpétuellement ; [30] sinon, elle ne se répandrait point partout et il y aurait, au contraire, obscurité en dehors de ce qu'éclaire le Soleil. Mais elle ne se réfléchit pas de la même façon qu'à partir de l'eau, du bronze ou de quelque autre objet plat, au point de pouvoir faire de l'ombre ; ce par quoi nous définissons la lumière.

Quant au vide, il est correct de dire qu'il joue un rôle fondamental dans l'audition, parce que l'opinion veut que l'air soit vide. Toutefois, c'est l'air qui fait [35] qu'on entend, chaque fois qu'il est ébranlé dans sa masse unique et continue. Mais, vu son inconsistance, [420a] il ne résonne que dans le cas où c'est un objet plat qui est percuté. C'est d'ailleurs alors qu'il acquiert du même coup son unité, en raison de la surface de l'objet plat, car cette dernière constitue une unité.

Donc, est susceptible de produire un son, ce qui peut ébranler une unité d'air en continu jusqu'à l'ouïe. Or celle-ci présente la même nature que l'air. Et du fait qu'elle est située à l'air, le [5] mouvement de l'air externe s'accompagne d'un mouvement de l'air interne. C'est précisément pourquoi n'importe quel membre ne sert pas à l'animal pour entendre et que le mouvement de l'air ne se transmet pas partout. Car ce n'est pas partout que l'animal contient de l'air qui fasse office d'organe mobile et sonore.

L'air est donc un corps lui-même insonore, vu sa facilité à se dissiper. Mais lorsqu'on l'empêche de se dissiper, son mouvement devient un son. Quant à celui que contient les oreilles, il s'y trouve abrité de manière à [10] être immobile, afin de sentir avec précision toutes les variations du mouvement. C'est d'ailleurs pour cela que nous entendons également dans l'eau, parce que celle-ci ne pénètre pas jusqu'à l'air même qui est associé à notre nature, que dis-je ? même pas jusqu'à l'oreille, en raison du labyrinthe. Mais quand cela se produit, on n'entend pas plus que lorsque le tympan est atteint du genre de maladie qui affecte la peau sur la pupille. [15] Il est cependant un indice permettant de savoir si l'on entend ou non, c'est le bruissement continu que fait l'oreille comme la corne. L'air qui se

trouve dans les oreilles est, en effet, perpétuellement agité d'un certain mouvement naturel. La sonorité, en revanche, lui est étrangère et n'est pas le propre de l'air. C'est d'ailleurs pour cela qu'on dit³ entendre grâce au vide qui résonne. En fait, nous entendons grâce à un organe qui contient une portion d'air déterminée.

Origine du son et nature des différentes sonorités

Est-ce que, [20] d'autre part, le son est émis par l'objet percuté ou bien par celui qui percute ? Ou bien encore par les deux à la fois, mais de façon différente ? Car le son constitue l'agitation du corps capable de cette sorte précise de mouvement que présentent les objets qui rebondissent à partir des surfaces plates, lorsqu'on les heurte. Donc, comme on l'a dit⁴, tout objet percuteur ou percuté n'émet pas un son. Ainsi, une épingle qui frapperait une épingle. [25] Mais l'objet percuté doit avoir une face plane, de façon que l'air puisse s'y ramasser pour rebondir et vibrer.

Quant aux différentes sortes de sonorités, elles se manifestent dans le son effectif. De même, en effet, que, sans lumière, les couleurs ne se voient pas, de la même façon, en l'absence de son, l'aigu et le grave ne se perçoivent pas non plus. On en parle, toutefois, selon une métaphore tirée [30] des objets tangibles. En effet, l'aigu ébranle le sens un bref instant en profondeur et le grave un long moment, mais peu. L'aigu n'est donc pas le rapide, ni le grave le lent, mais c'est par sa rapidité que le mouvement de l'aigu devient tel, et par sa lenteur celui du grave. Ce qui, [420b] semble-t-il, présente une analogie avec l'aigu et l'obtus dans l'ordre du toucher. L'aigu, en effet, a l'air de piquer et l'obtus de presser, vu que le premier ébranle un bref instant et le second un long moment. Ainsi se fait-il que l'un soit rapide et l'autre lent.

Le son vocal

En ce qui regarde le son, [5] l'on se bornera donc à ces précisions. Quant à la voix, elle constitue la sorte de son qu'émet un être animé. Aucun des objets inanimés n'a, en effet, de voix. C'est seulement en raison d'une similitude qu'on parle, par exemple, de la voix d'une flûte, d'une lyre et de tous les autres objets inanimés qui possèdent un registre, un timbre et un langage. Il y a, de fait, ressemblance, puisque la voix possède aussi ces déterminations.

Beaucoup d'animaux, cependant, n'ont pas [10] de voix : les non-sanguins, par exemple, ainsi que, parmi les sanguins, les poissons. Et c'est parfaitement rationnel, puisque le son constitue un mouvement de l'air. Il en est bien dont on dit qu'ils ont une voix, par exemple, des

poissons de l'Acheloüs. Mais ce sont des bruits qu'ils profèrent par leurs branchies ou un autre organe similaire. Or la voix, c'est le son qu'émet l'animal, mais pas à l'aide de n'importe laquelle de ses parties. Au contraire, puisque chaque son suppose la percussion [15] d'un objet sur un autre dans un certain milieu, c'est-à-dire, l'air, il y a là une bonne raison pour que, seuls, puissent avoir de la voix ceux qui sont réceptifs à l'air.

D'emblée, en effet, la respiration sert à la nature pour deux opérations, tout comme la langue sert au goût et au langage. Le goût, dans ce cas, répond à une nécessité et, pour cette raison, il appartient à une grande majorité d'animaux, tandis que la faculté de se faire [20] comprendre répond à une fin de bien-être. De la même façon, le souffle inhalé sert ensemble à la chaleur interne, en raison d'une nécessité (on en dira le motif ailleurs), et à la phonation, qui vise à conférer le bien-être. Or l'instrument nécessaire à la respiration, c'est le larynx ; et cet organe est au service du poumon. C'est grâce à ce dernier organe, en effet, que le degré [25] thermique des animaux pédestres dépasse celui des autres. Mais ce qui a aussi besoin de la respiration, c'est d'abord la région qui enveloppe le cœur⁵. Il est donc nécessaire que l'air pénètre à l'intérieur du sujet qui respire. Par conséquent, la voix, c'est le coup que frappe l'air inspiré par l'âme inhérente à ces organes, lorsqu'il porte sur ce qu'on appelle la trachée-artère.

Tout son produit par un animal n'est pas, en effet, [30] vocal, comme nous disions⁶. Car on peut aussi émettre un son avec la langue ou lorsqu'on tousse. Il faut, au contraire, un organe percuteur animé et qui s'accompagne d'une certaine représentation. Car la voix constitue un son significatif, et non le bruit de l'air inspiré, comme la toux. [421a] Avec cet air inspiré, au contraire, on frappe contre la trachée artère l'air qu'elle contient. Et un indice, c'est qu'on ne peut donner de la voix lorsqu'on inspire, ni lorsqu'on expire, mais lorsqu'on retient sa respiration. Car c'est avec cet air qu'on retient que l'on déclenche le mouvement vocal. On voit d'ailleurs aussi pourquoi les poissons n'ont pas de voix : c'est qu'ils n'ont pas de larynx. Et s'ils ne [5] possèdent pas cet organe, c'est qu'ils n'inhalent pas l'air et ne respirent pas. Pour quel motif ? C'est une autre question.

Chapitre 9

L'odorat et l'odeur

L'odeur, de son côté, ou ce qui est odorant, est un sujet moins facile à traiter que ceux dont on a parlé. Car l'odeur n'est pas un genre de chose qui se laisse clairement définir, comme c'est le cas du son, de la lumière ou de la couleur, pour le motif que ce genre de sensation, [10] nous ne le possédons pas avec acuité, mais à un moindre degré de perfection que beaucoup d'animaux.

Comparaisons avec les autres sens et les autres sensibles

L'homme, en effet, possède un mauvais odorat et il ne perçoit aucun des objets odorants sans qu'il ne paraisse désagréable ou agréable. Comme quoi cet instrument sensoriel manque d'acuité. On est fondé à croire, toutefois, que c'est de cette manière également que les animaux aux yeux durs perçoivent les couleurs : ils ne peuvent voir de façon claire les différences [15] de couleurs que par la crainte qu'elles suscitent ou non. Or telle est aussi la façon dont le genre humain distingue les odeurs.

Car s'il semble bien y avoir une analogie avec le goût, c'est-à-dire, une similitude entre les espèces de saveurs et celles de l'odeur, malgré tout, nous avons le goût plus fin, parce que c'est une sorte de toucher et que ce dernier sens, [20] chez l'homme, est le plus aiguisé qu'il possède. Pour le reste, en effet, l'homme le cède à bien des animaux, mais pour ce qui regarde le toucher, il dépasse de beaucoup les autres en acuité. Aussi est-il également le plus sagace des animaux. Et ce qui l'indique, c'est que même à l'intérieur du genre humain, la ligne de partage entre les bien doués et ceux qui ne le sont pas, est tracée par cet instrument sensoriel et par aucun [25] autre. Ceux dont la chair est dure, en effet, ne sont pas doués intellectuellement, tandis que ceux qui ont la chair tendre le sont.

Mais on peut comparer avec la saveur, qui est tantôt douce, tantôt

amère. Il en va ainsi des odeurs, bien que certaines choses ont l'odeur et la saveur qui se correspondent (je veux dire, par exemple, une odeur douce et une saveur douce), tandis que d'autres présentent une situation contraire. Pareillement, il existe aussi une odeur [30] aigre, âcre, acide et onctueuse, bien que, comme nous le disions¹, on ne saisisse pas les odeurs de manière aussi nette que les saveurs. C'est donc de celles-ci qu'elles ont tiré leurs [421b] noms, en vertu de la ressemblance des choses en cause. Il y a, en effet, la douceur du safran ou du miel, d'un côté, et, de l'autre, l'aigreur du thym ou des choses de ce genre ; et il en va de la même façon dans les autres cas.

On peut, d'ailleurs, comparer avec l'ouïe et chacun des sens. L'un porte sur ce qui est audible [5] ou ne l'est pas, l'autre, sur ce qui est visible ou ne l'est pas et l'odorat sur ce dont on peut saisir l'odeur ou qui est inodore. Mais une chose est inodore, tantôt parce qu'elle ne peut avoir d'odeur du tout, tantôt parce qu'elle en a peu ou que son odeur est mauvaise. Or c'est ainsi que s'entend également l'insipide.

La question de l'odorat en milieu liquide

D'autre part, l'olfaction s'opère aussi à travers un milieu, comme l'air ou bien l'eau. [10] Car les animaux aquatiques, sanguins et non sanguins pareillement, passent pour percevoir une odeur, tout comme ceux qui vivent à l'air. Certains d'entre eux se dirigent, en effet, de loin vers la nourriture, lorsqu'ils la subodorent.

C'est pourquoi se pose manifestement une question embarrassante. On fait l'hypothèse que tous perçoivent les odeurs de façon semblable ; mais l'homme, pour cela, respire et, s'il ne le fait pas [15] et qu'au contraire, il expire ou retienne son souffle, il ne perçoit point d'odeur, ni de loin, ni de près, pas même si on lui introduit l'objet contre la narine. Le fait, certes, qu'un objet placé sur l'organe sensoriel lui-même soit imperceptible est commun à tous ; mais le fait de ne pas percevoir sans respirer est propre au cas des hommes. On le voit d'ailleurs à l'épreuve. Par conséquent, [20] les non-sanguins, dès lors qu'ils ne respirent pas, devraient avoir quelque autre sens en dehors de ceux dont on parle. Mais ce n'est pas possible, puisque c'est l'odeur qu'ils perçoivent. La sensation de ce qui a une odeur, qu'elle soit incommode ou suave, constitue, en effet, l'olfaction. Et, de plus, ils périssent manifestement, eux aussi, sous l'action des mêmes odeurs fortes que l'homme, par exemple, celles du goudron, [25] du soufre ou des choses de ce genre. Donc, ils perçoivent nécessairement les odeurs, mais sans respirer !

Il semble bien, toutefois, que, chez les hommes, cet organe sensoriel présente une différence par rapport à celui des autres animaux. C'est comme leurs yeux par rapport à ceux des animaux qui ont l'œil dur.

Leurs yeux sont, en effet, pourvus d'une membrane et d'une sorte d'enveloppe, que constituent les paupières. Or s'il n'a bougé et [30] relevé celles-ci, l'homme ne voit pas. Les animaux à œil dur, en revanche, ne possèdent rien de semblable, mais voient directement ce qui se produit dans le milieu transparent. Ainsi donc l'organe sensoriel qui permet de saisir les odeurs serait, lui aussi, [422a] chez les uns, à découvert, comme l'œil ; mais chez les autres, qui sont réceptifs à l'air, il posséderait un élément protecteur qui s'écarterait à l'inspiration, quand se dilatent les veines et les pores.

Et c'est pourquoi ceux qui respirent ne perçoivent pas d'odeur en milieu humide. Car il leur est nécessaire, [5] pour sentir une odeur, de respirer. Or il est impossible de le faire en milieu humide. L'odeur est, au reste, relative au sec, comme la saveur à l'humide, et l'organe sensoriel qui permet de sentir l'odeur potentiellement une qualité de ce genre.

Chapitre 10

Le goût et la saveur

Singularité du sens sans intermédiaire

L'objet du goût, de son côté, est quelque chose de tangible. Et cela explique qu'il ne soit pas sensible à travers le corps intermédiaire qui lui est étranger, [10] car le toucher ne suppose rien de tel non plus. Et, d'ailleurs, le corps qui contient la saveur, le corps sapide, a l'humidité pour matière, ce qui constitue une chose tangible. Aussi, quand bien même nous serions dans l'eau, nous aurions la perception du sucre qu'on y aurait introduit. Or cette sensation ne nous viendrait pas par le truchement du milieu, mais du fait d'un mélange avec l'élément humide, comme dans le cas de la boisson. La couleur, en revanche, [15] ne se voit pas ainsi, du fait qu'elle se mélangerait, ni du fait de ses effluves.

Comparaisons avec les sens à distance

Donc, rien ne fait office de milieu¹. Néanmoins, la saveur représente ce qui est perceptible au goût, au même titre que la couleur ce qui est perceptible à la vue. Or rien ne produit une sensation de saveur sans humidité, c'est-à-dire, sans contenir, actuellement ou potentiellement, de l'humidité. Ainsi, le salé, qui peut, en effet, lui-même se dissoudre aisément et agir comme dissolvant sur la langue.

[20] Mais la comparaison va plus loin. La vue porte ensemble sur le visible et l'invisible, puisque l'obscurité est invisible et que c'est la vue qui en juge. Elle porte en outre sur ce qui est brillant à l'excès, puisque cet objet, lui aussi, est invisible, bien que d'une autre façon que l'obscurité. Pareillement, l'ouïe, de son côté, porte ensemble sur le son et le silence, qui sont, l'un, audible, l'autre, non. Elle porte aussi sur le grand bruit [25] tout comme la vue sur le brillant. De même, en effet, que le son faible est inaudible, d'une certaine façon le grand bruit

violent l'est aussi. Par ailleurs, on parle d'invisible, tantôt, à propos de ce qui n'est pas visible du tout, exactement comme, en d'autres cas, on parle d'impossible, tantôt, lorsqu'on affaire à une nature visible qu'on ne voit pas ou qu'on voit mal, comme on parle de l'animal apode ou du fruit sans noyau. Et c'est ainsi que le goût, lui aussi, concerne ensemble ce qui a de la saveur [30] et ce qui est insipide, mais celui-ci peut être une chose qui a peu de saveur ou une mauvaise saveur, ou encore une chose susceptible de faire disparaître le goût. L'opinion, de son côté, veut qu'au départ, il s'agisse de ce qui est potable ou non. De fait, on goûte en quelque sorte dans les deux cas, sauf que le second cas correspond à une mauvaise saveur ou à une sensation susceptible de faire disparaître le goût, tandis que le premier cas représente une sensation conforme à la nature.

Conditions du goût et espèces de saveurs

Par ailleurs, le potable concerne en commun le toucher et le goût. Mais dès lors que l'objet savoureux est humide, [422b] il faut encore nécessairement que l'organe sensoriel correspondant ne soit, ni déjà réellement humide, ni incapable de s'humidifier. Car le goût subit une certaine affection de la part de l'objet savoureux en tant que tel. Ce qui implique nécessairement l'humidification de ce qui peut l'être en se conservant, mais ne l'est pas, c'est-à-dire de [5] l'organe sensoriel propre au goût. Et ce qui l'indique, c'est que la langue n'a de sensibilité, ni lorsqu'elle est complètement sèche, ni lorsqu'elle est trop humide. Car le contact, alors, se fait avec l'humidité primitive, comme lorsqu'on a préalablement goûté une forte saveur et qu'on en goûte une autre. C'est encore ainsi qu'aux malades, tout paraît amer, du fait qu'ils perçoivent avec la langue chargée d'une humidité [10] qui a ce genre de saveur.

Quant aux espèces de saveurs, tout comme dans le cas des couleurs, il y a, d'abord, les saveurs simples, qui sont contraires, le doux et l'amer ; puis, rattaché au premier, l'onctueux et, rattaché au second, le salé ; enfin, parmi les saveurs intermédiaires, l'aigre, l'âpre, l'astringent et l'acide. Ce sont à peu près là, en effet, les différences de saveurs que reconnaît l'opinion. [15] Si bien que le sens gustatif est ce qui, potentiellement, possède ce genre de déterminations, tandis que l'objet savoureux est ce qui peut les lui faire effectivement posséder.

Chapitre 11

Le toucher et le tangible

Exposé de deux apories

Le tangible, par ailleurs, et le toucher appellent le même raisonnement. Si le toucher, en effet, n'est pas un sens unique, mais représente plusieurs sens, nécessairement les objets tangibles seront aussi des sensibles multiples. Or on se le demande : est-ce qu'il s'agit de plusieurs [20] sens ou d'un seul ? Et quel est l'organe sensoriel qui correspond à la faculté tactile ? Est-ce ou non la chair et son équivalent chez les autres animaux ? Ou bien, au contraire, cela constitue-t-il l'intermédiaire, le siège fondamental de la sensibilité étant quelque autre organe interne¹ ?

Chaque sens paraît, en effet, saisir une seule contrariété. Ainsi, pour la vue, le blanc et le noir, pour l'ouïe, l'aigu et le [25] grave ou, pour le goût, l'amer et le doux. Or le tangible implique plusieurs contrariétés : chaud-froid, sec-humide, dur-mou et toutes celles de ce genre qu'on peut identifier par ailleurs. Il y a bien une façon de résoudre l'embarras, du moins sur ce point, vu que, même dans le cas des autres sens, il est de multiples contrariétés. Ainsi, dans la voix, il y a, non [30] seulement l'aigu et le grave, mais aussi la force et la faiblesse, la douceur et la rugosité ou d'autres caractères semblables. Et il existe aussi, pour la couleur, d'autres différences du même genre. Mais quel objet unique, tel le son pour l'ouïe, serait sous-jacent au toucher, c'est ce qu'on ne voit pas clairement.

Est-ce que, d'autre part, l'organe sensoriel est interne, ou bien est-ce qu'il s'agit, au contraire, directement [423a] de la chair ? Aucun indice, semble-t-il, n'est à chercher dans le fait que la sensation se produit en même temps que le contact. Car, en réalité, si l'on entoure la chair d'une sorte de membrane artificielle, on donnera pareillement le signal de la sensation dès qu'on la touche. Pourtant, il est évident que la membrane ne contient pas [5] l'organe sensoriel.

Solutions

Mais supposons encore que celle-ci devienne congénitale : le parcours de la sensation sera plus rapide encore. C'est pourquoi la partie du corps qui ressemble à cette membrane paraît bien se comporter comme l'enveloppe d'air qui nous encercle, si elle faisait partie de notre nature. Nous aurions, en effet, alors l'impression de percevoir par quelque unique organe et le son et la couleur et l'odeur, avec le sentiment que la vue, l'ouïe et l'odorat sont un seul sens [10] quelconque. Mais en réalité, vu que les mouvements se produisent à travers un milieu distinct, les organes sensoriels qu'on a dits se présentent manifestement comme différents. Or, dans le cas du toucher, la distinction, en réalité, n'apparaît pas.

Si l'air, en effet, ou l'eau ne peuvent constituer le corps animé, parce qu'il doit être quelque chose de solide, il lui reste [15] à être un mélange de terre et de ces éléments, tel que se veulent la chair et son correspondant. De sorte que, nécessairement, le corps doit aussi constituer pour le sens tactile, un milieu intermédiaire intégré à notre nature, à travers lequel se produisent les sensations, lesquelles sont multiples. Et ce qui montre qu'elles sont multiples, c'est le toucher dans le cas de la langue. Car on perçoit toutes les déterminations tactiles par la même partie du corps qui perçoit aussi la saveur. Donc si le reste de la chair percevait également la saveur, [20] on aurait le sentiment que le goût et le toucher constituent un seul et même sens, alors qu'en réalité, ils sont deux, parce qu'il n'y a pas de réciprocité.

L'illusion du contact

Mais on peut être embarrassé dans l'hypothèse où tout corps possède une profondeur, c'est-à-dire la troisième dimension. Deux corps qui ont entre eux quelque intermédiaire ne peuvent être eux-mêmes mutuellement en contact. D'autre part, il n'y a pas d'humidité incorporelle, [25] même artificielle². Au contraire, cela implique nécessairement de l'eau ou une chose qui contient de l'eau. Or les objets en contact mutuel dans l'eau, dont les bords ne sont pas secs, doivent nécessairement avoir entre eux de l'eau, qui submerge leurs extrémités. Mais, si cela est vrai, ils ne peuvent se toucher l'un l'autre dans l'eau. Et il en va de même dans l'air aussi, car l'air se comporte [30] envers ce qu'il contient, tout comme l'eau envers ce qui se trouve dans l'eau elle-même. Mais cela nous échappe davantage, comme les animaux aquatiques [423b] qui ne voient pas que c'est une chose mouillée qui en touche une autre. Par conséquent, est-ce que tous les objets de la sensation sont perçus de la même façon ou bien certains le sont-ils d'une manière et les autres autrement, d'après ce qui est en

réalité l'opinion : le goût et le toucher grâce au contact et les autres à distance ?

Mais non ! Au contraire, le dur et le mou nous sont également sensibles [5] au travers d'autres choses, exactement comme le sonore, le visible et l'odorant, sauf qu'ici, c'est de loin et, là, de près. Dès lors, ça nous échappe. Le fait est bien que toutes nos sensations s'opèrent par le truchement d'un milieu, mais dans ces cas-là, on ne s'en avise pas. Et, pour sûr, ainsi que nous le disions déjà auparavant³, si nous venions à percevoir tous les tangibles à travers une membrane sans nous aviser [10] qu'elle nous en sépare, nous nous comporterions comme nous le faisons en réalité dans l'eau ou dans l'air, où nous avons effectivement le sentiment de toucher les objets sans aucun intermédiaire. Mais la différence du tangible par rapport aux déterminations visibles ou sonores, c'est que nous percevons ces dernières par un effet que l'intermédiaire produit sur nous, alors que nous sentons les tangibles, non par l'effet de l'intermédiaire, [15] mais en même temps que lui, comme lorsque quelqu'un a reçu un coup au travers d'un bouclier. Ce n'est pas que le bouclier, après avoir reçu un coup, l'ait frappé ! Ce qui est arrivé, au contraire, c'est que les deux ont ensemble reçu le coup.

Et, en somme, il semble bien qu'il en aille de la chair et de la langue comme il en va de l'air ou de l'eau en rapport avec la vue, l'ouïe et l'odorat : elles se trouvent, à l'égard de l'organe sensoriel, dans le même rapport [20] que chacun de ces éléments-là. Quand, d'ailleurs, l'organe sensoriel lui-même est touché, il ne peut y avoir de sensation, ni là, ni ici. Ainsi, quand on place un corps blanc contre l'extrémité de l'œil.

Par où il est également évident que l'organe sensoriel du tangible est interne. Car ainsi, il peut en être exactement comme dans le cas des autres sens. Placés, en effet, contre l'organe [25] sensoriel, les sensibles ne se perçoivent pas ; mais placés contre la chair, ils le sont. Par conséquent, la chair constitue l'intermédiaire du sens tactile.

Conclusions : les tangibles

Donc, les tangibles correspondent aux différences que présente le corps en tant que tel. J'entends les différences qui définissent les éléments : chaud-froid, sec-humide, dont nous avons parlé au préalable dans les exposés consacrés aux éléments⁴. Quant à l'organe [30] sensoriel du tact qui les saisit et où, fondamentalement, réside le sens qu'on appelle le toucher, c'est la partie qui présente potentiellement ces qualités. Sentir, [424a] en effet, c'est subir quelque chose. Par conséquent, l'agent rend tel qu'il est réellement lui-même ce qui l'est potentiellement.

Aussi ne sentons-nous pas ce qui est chaud ou froid, dur ou tendre au même degré que nous, mais bien les excès. Comme quoi le sens présente une sorte [5] d'état moyen entre les contraires qu'on trouve dans les sensibles. Et telle est la raison pourquoi il juge des sensibles. C'est que la moyenne permet de juger. Elle devient, en effet, chacun des extrêmes par rapport à l'autre. Et s'il faut, quand on veut percevoir le blanc et le noir, n'être ni l'un ni l'autre actuellement, mais l'un et l'autre à la fois potentiellement (et cela vaut aussi dans le cas des autres sens), il faut aussi, dans le cas [10] du toucher, n'être ni chaud, ni froid.

En outre, tout comme la vue, on l'a dit⁵, porte sur le visible et l'invisible d'une certaine manière, et pareillement les autres sens sur des déterminations opposées, de la même façon le toucher porte également sur ce qui est tangible et intangible. Or est intangible, ce qui présente à un degré tout à fait infime l'une des distinctions tangibles, comme c'est le cas de l'air, ainsi que, parmi les déterminations tangibles, celles qui sont des excès, comme [15] les éléments destructeurs.

Voilà donc, pour chaque sens, un exposé schématique.

Chapitre 12

L'immatérialité du sens et de la sensation

Mais de toute sensation, en général, on doit concevoir l'idée que le sens constitue ce qui est propre à recevoir les formes sensibles sans la matière.

Ainsi, la cire reçoit la marque de la bague [20] sans le fer et l'or ; et elle prend la marque d'or ou celle de bronze, mais pas en tant qu'or ou bronze. De façon analogue, chaque fois que le sens perçoit, il pâtit de ce qui a une couleur, une saveur ou une sonorité ; ce n'est pas, cependant, de la chose qu'on dit avoir l'une de ces qualités, mais de la qualité précise en question et dans l'ordre formel. Quant au siège fondamental de la sensation, [25] il est la réalité où se trouve cette sorte de capacité.

Donc, il est identique à cette capacité, mais d'essence différente. Car si l'organe qui perçoit peut être une certaine grandeur, à coup sûr, l'être du sensitif, pas plus que le sens, ne constitue une grandeur, mais une sorte de raison et une capacité de cet organe.

Ce qui, d'ailleurs, fait aussi apparaître pourquoi, à l'occasion, les perceptions sensibles à l'excès détruisent les organes sensoriels. [30] En effet, chaque fois que le mouvement de l'organe sensoriel devient trop fort, sa raison (c'est-à-dire le sens), se dissipe, tout comme l'accord et le ton d'un instrument dont les cordes seraient heurtées violemment.

Et on voit aussi pourquoi, en fait, les plantes n'ont pas de sensations, bien qu'elles possèdent quelque parcelle d'âme et qu'elles subissent quelque peu l'effet des réalités tangibles elles-mêmes, puisqu'elles sont sensibles au froid [424b] et au chaud. Le motif, en réalité, c'est qu'elles ne présentent pas d'état moyen, ni le genre de principe capable de recevoir les formes des objets sensibles, mais subissent matériellement leurs effets.

On pourrait néanmoins se demander si un sujet peut être affecté de

quelque façon par une odeur, s'il est incapable d'olfaction, ou par une couleur, [5] s'il est incapable de vision, et pareillement dans le cas des autres sens. Mais si ce qui est perceptible à l'odorat, c'est l'odeur, dans l'hypothèse où l'odeur produit un effet, ce sera l'olfaction. De sorte qu'aucun sujet incapable d'olfaction n'est en mesure d'être affecté par une odeur. Et la même raison s'applique aussi aux autres cas. D'ailleurs, chacun des sujets capables de perception n'est affecté que dans les limites de sa capacité sensitive. Et l'évidence tient encore à ceci : [10] ce n'est pas, en effet, la lumière ou l'obscurité, ni le son, ni l'odeur qui affectent les corps en quoi que ce soit, mais les choses qui les contiennent. Ainsi l'air, qui, chargé du tonnerre, fait éclater le bois.

Pourtant, les déterminations tangibles et les saveurs produisent cet effet ! Sinon, de quoi pourraient bien pâtir les êtres inanimés et s'altérer ? Est-ce donc que les autres sensibles le produisent aussi ? C'est plutôt que n'importe quel corps n'est pas sujet à subir l'effet d'une odeur [15] ou d'un son, et que ceux qui le subissent sont indéfinis et sans consistance, comme l'air, puisqu'il dégage une odeur comme après avoir subi quelque chose. Qu'est-ce donc que saisir une odeur, en dehors du fait de subir quelque effet ? Eh bien, saisir une odeur, c'est aussi avoir une sensation, tandis que l'air, lui, s'il a subi un effet, a tôt fait d'être sensible.

LIVRE III

Chapitre 1

Sens et sensibles communs

Préambule

C'est un fait, par ailleurs, qu'il n'est pas d'autre sens que les cinq que j'appelle la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût, le toucher. On peut s'en persuader par les arguments que voici.

En effet, si tout ce dont le toucher donne la sensation, [25] nous en avons effectivement la sensation (parce que toutes les déterminations du tangible en tant que tel nous sont sensibles par le toucher), il faut nécessairement que si quelque sens fait défaut, nous fasse également défaut un organe sensoriel quelconque. Et c'est tout ce que nous sentons en le touchant nous-mêmes qui se trouve sensible par le toucher dont nous sommes doués. En revanche, tout ce que nous percevons à travers les intermédiaires et sans [30] contact direct, nous est accessible grâce aux éléments simples, j'entends tels que l'air et l'eau. Or l'état des choses veut que, si un seul intermédiaire laisse percevoir plusieurs sensibles qui diffèrent génériquement les uns des autres, l'on soit nécessairement en mesure, avec l'organe sensoriel de ce type, de les percevoir toutes les deux à la fois : ainsi, dans l'hypothèse où l'organe sensoriel se compose d'air et où l'air constitue le milieu, on devrait percevoir le son et la coloration. Et si [425a] plusieurs milieux supportent le même sensible (ainsi, pour la coloration, l'air et l'eau, puisque l'un et l'autre sont transparents), alors, celui qui contient l'un des deux éléments seulement percevra le sensible qui se perçoit à travers les deux. Or, parmi les éléments simples, il n'y a que ces deux-là qui constituent des organes sensoriels : l'air et l'eau. La pupille, en effet, est formée d'eau, l'ouïe [5] d'air et l'odorat de ceci ou de cela. Le feu, pour sa part, ou bien n'est constitutif d'aucun organe, ou bien il est commun à tous, puisqu'il n'y a pas d'animal en mesure de percevoir sans chaleur. Quant à la terre, ou bien elle n'est constitutive d'aucun, ou bien elle

entre surtout dans le mélange constitutif du toucher. C'est pourquoi il ne peut y avoir, par suite, aucun organe sensoriel en dehors de l'eau et de l'air. Ce sont là, du reste, les organes que possèdent en réalité certains animaux. Donc, tous les sens sont détenus [10] par les animaux, à la condition de n'être pas incomplets, ni atrophiés ; car, manifestement, même la taupe a les yeux sous la peau. Par conséquent, à moins que n'existe quelque autre corps ou une affection que ne possède aucun des corps d'ici-bas, aucun sens ne peut être omis.

La perception des sensibles communs et l'unité des sens propres

Mais il ne saurait y avoir non plus, pour les sensibles communs, quelque organe sensoriel propre. Ce sont des déterminations que chaque sens [15] nous permet de percevoir accidentellement, comme le mouvement, la stabilité, la figure, la grandeur, le nombre, l'unité. Tout cela, en effet, nous le percevons grâce au mouvement. Ainsi, la grandeur se perçoit par le mouvement, de sorte que la figure aussi, puisque la figure est aussi une certaine grandeur, tandis que l'état de repos, c'est par l'absence de mouvement ; et le nombre, c'est par la négation du continu et grâce aux sensibles propres, car chaque [20] sens perçoit une détermination unique.

Si bien qu'il est évidemment impossible qu'il y ait un sens propre pour percevoir l'une quelconque de ces déterminations, comme le mouvement. Car il en irait alors comme lorsque nous percevons effectivement par la vue ce qui est sucré. Mais cela, c'est parce qu'il se trouve que nous avons une perception de deux choses ; laquelle nous permet de les connaître ensemble¹ lorsqu'elles coïncident. Sinon, nous n'en aurions absolument pas la perception, [25] si ce n'est par accident, comme lorsqu'on voit le fils de Cléon. Car la vue ne dit pas que c'est le fils de Cléon, mais qu'il est blanc, bien que cet objet se trouve être le fils de Cléon. Or, des sensibles communs, nous en avons bel et bien une perception commune, non par accident. Il n'est donc pas de sens qui leur soit propre ; car, autrement, nous n'en aurions la perception d'aucune façon, sauf à la manière dont on dit que [30] nous voyons le fils de Cléon.

Ce sont, au contraire, leurs déterminations propres, des uns et des autres, que les sens perçoivent par accident, dans la mesure où ils représentent, non des sens autonomes², mais une unité, chaque fois qu'ils [425b] ont ensemble la perception de la même chose. Ainsi, lorsqu'on perçoit, de la bile, qu'elle est amère et jaune. Car il ne revient certainement pas à un sens différent de dire que les deux forment une unité. Et c'est pourquoi le sens s'abuse et qu'en présence

du jaune, il s'imagine qu'il s'agit de la bile.

On peut, d'ailleurs, se demander à quelle fin nous possédons plusieurs sens [5] au lieu d'un seul uniquement, si ce n'est pour que ne passent pas inaperçus les sensibles secondaires et communs, comme le mouvement, la grandeur ou le nombre. Car si nous n'avions que la vue, laquelle perçoit du blanc, ces déterminations nous échapperaient davantage et il nous semblerait que toutes reviennent au même, parce que couleur et grandeur s'accompagnent mutuellement. Mais, en réalité, le fait que, dans un autre sensible, [10] se retrouvent aussi les déterminations communes, rend évident que chacune d'elles constitue une certaine détermination distincte.

Chapitre 2

Le sentiment de sentir

Difficultés

Puisque, d'autre part, nous sentons que nous voyons et entendons, il faut nécessairement, ou bien que ce soit la vue qui permette de sentir que l'on voit, ou bien que ce soit un autre sens. Mais le même sens alors percevra la vue et la couleur qui lui est sujette. De sorte que, ou bien deux sens porteront sur [15] le même sensible, ou bien le même sens se percevra lui-même. Et, de plus, si l'on suppose que c'est un autre sens qui perçoit la vue, ou bien l'on risque d'aller à l'infini, ou bien il y aura un sens qui se perçoit lui-même. De sorte qu'il faut faire l'hypothèse à propos du sens de départ.

Mais on reste dans l'embarras. Si, en effet, percevoir par la vue, c'est voir, et si ce que l'on voit, c'est la couleur ou le coloré, dans l'hypothèse où l'on peut voir ce qui voit, alors ce qui voit au départ possédera aussi [20] une couleur.

Il est, toutefois, manifeste que percevoir par la vue ne se réduit pas à une seule chose. Car, lorsque nous ne voyons pas, c'est encore par la vue que nous jugeons de l'obscurité et de la lumière, mais pas de la même façon. Et, par ailleurs, même ce qui voit se trouve comme coloré, puisque le sensoriel est l'organe propre à recevoir le sensible sans la matière, dans chaque cas. C'est pourquoi, même après que les objets sensibles s'en sont allés, les [25] sensations et représentations demeurent dans les organes sensoriels.

Solution : unité des activités sensitive et sensible

Du reste, l'activité du sensible et du sens constitue une seule et même activité, bien que leur essence ne soit pas identique. Et je prends l'exemple du son, lorsqu'il est effectif, et de l'ouïe, lorsqu'elle est en activité. On peut, en effet, quand on possède l'ouïe, ne pas

entendre, et ce qui est sonore n'émet pas toujours un son ; mais, lorsque se met en activité [30] le sujet capable d'entendre et que produit un son l'objet capable de résonner, à ce moment-là, l'ouïe en activité va de pair avec le son effectif. [426a] Et l'on peut appeler cela, audition et, ceci, résonance. Si donc le mouvement, la production et l'effet du son se trouvent là où il est produit, nécessairement, le son et l'ouïe en activité prennent place également dans l'ouïe potentielle, car l'activité de l'agent productif [5] et moteur réside dans le sujet qui subit l'affection. C'est pourquoi le moteur n'est pas nécessairement mû.

Donc, l'activité de l'objet sonore constitue le son ou la résonance, tandis que celle du sujet auditif constitue l'ouïe ou l'audition, vu que l'ouïe peut vouloir dire deux choses et le son également. Or le même raisonnement vaut aussi dans les autres exemples de sens et de sensibles. Et, tout comme l'acte de produire et celui [10] de subir prennent place dans le patient qui subit, non dans l'agent qui produit, de la même façon l'activité du sensible et celle du sensitif prennent place dans le sujet capable de sentir. Sauf que, dans certains cas, elles ont chacune un nom, par exemple, la résonance et l'audition, alors que, dans certains autres cas, l'une des deux n'en a pas. On parle, en effet, de vision pour désigner l'activité de la vue, mais celle de la couleur n'a pas de nom ; ou de gustation, pour désigner celle du [15] gustatif, mais celle de la saveur reste anonyme.

Par ailleurs, puisque l'activité du sensitif et du sensible est unique malgré la différence d'essence, c'est nécessairement ensemble que disparaissent et se conservent l'ouïe et le son compris de la sorte, et donc aussi la saveur et le goût, de même que les autres exemples. Alors que, comprises comme potentialités, ces choses ne sont pas nécessairement simultanées. C'est, [20] au contraire, un point sur lequel ceux qui ont antérieurement parlé de la nature ne se sont pas bien exprimés, s'imaginant qu'il n'y a ni blanc ni noir sans la vue, ni saveur sans le goût. Car si, d'un côté, leur affirmation est correcte, d'un autre côté, elle ne l'est pas, vu que le sens et le sensible s'entendent de deux façons, selon la puissance, d'un côté, selon l'activité de l'autre. Dans ce dernier cas, [25] leur affirmation correspond donc à la réalité, mais pas dans le premier. Eux, par contre, simplifiaient, en parlant de choses qui ne s'entendent pas de manière simple.

Le discernement des différents sensibles

Introduction : le plaisir des sens

Si, d'autre part, la voix représente une certaine harmonie, si elle

forme, avec l'ouïe, une certaine unité (bien qu'elle n'en forme pas une en un autre sens), et que l'harmonie constitue une proportion, l'ouïe doit nécessairement aussi constituer une certaine proportion. [30] Et c'est pour cela que chaque excès, tant de l'aigu que du grave, peut même avoir des effets destructeurs sur l'ouïe. Dans le cas des saveurs, c'est sur le goût, dans [426b] le cas des couleurs, c'est sur la vue, si l'objet est fort brillant ou s'il est fort sombre, et, dans le cas de l'odorat, l'odeur forte, douce ou amère. Comme quoi le sens constitue une certaine proportion. Ce qui explique aussi qu'il y a plaisir quand des sensibles qui sont purs et sans mélange conduisent à la proportion [5] (comme le piquant, le sucré ou le salé, qui sont alors agréables, en effet), alors que, d'une façon générale, le mélange constitue une harmonie, plutôt que l'aigu ou le grave. Et, au toucher, c'est ce qui pourrait être échauffé ou refroidi. Le sens, d'ailleurs, c'est la proportion, tandis que les excès sont ou bien désagréables ou bien destructeurs.

L'instance unique de discernement

Donc, chaque sens porte sur le sensible qui lui est assujetti, avec pour résidence l'organe sensoriel en tant que [10] tel, et il juge des différences que présente ce sensible qui lui est assujetti. Si, par exemple, la vue distingue le blanc et le noir, le goût, par contre, distingue le doux et l'amer, et il en va de même dans les autres cas. Mais, dès lors que nous discernons aussi le blanc et le doux et chacun des sensibles par rapport à chaque autre, c'est qu'un moyen quelconque nous permet encore de sentir cette différence. Ce moyen est donc nécessairement un sens, [15] puisqu'il s'agit de différences sensibles. Par où l'on voit aussi que ce n'est pas la chair qui constitue l'ultime organe sensoriel¹, car ce serait nécessairement au contact de l'objet que devrait alors juger l'instance de discernement. Et, donc, on ne peut admettre qu'avec des sens séparés, l'on puisse juger de la distinction du doux par rapport au blanc. Ce doit être, au contraire, par une instance unique quelconque qui voit clairement les deux. Car, sinon, quand bien même ce serait moi qui saisis le premier et toi le second, [20] il pourrait être évident qu'ils diffèrent l'un de l'autre. Or ce doit être une seule instance qui exprime la distinction. Celle-ci, en effet, est celle du doux par rapport au blanc. Elle est donc prononcée par la même instance. De sorte qu'elle pense et perçoit, comme elle prononce.

Donc il est impossible, avec des sens séparés, de juger des sensibles qui le sont évidemment. Et même le faire à un moment séparé est impossible, d'après ce qui suit. En effet, tout comme c'est la même instance [25] qui prononce la différence du bon et du mauvais, ainsi,

au moment où le sens exprime la distinction de l'une, celle de l'autre est affirmée aussi à ce moment-là, cette circonstance n'étant pas accidentelle. Ce que je veux dire, c'est que, par exemple, je puis exprimer maintenant qu'il y a différence, sans toutefois soutenir qu'il y a différence maintenant ; mais le sens, lui, exprime maintenant ce qui est maintenant, donc, de façon simultanée. Il est par conséquent une instance où il n'y a pas de séparation et qui opère dans un temps sans séparation.

Il est pourtant bien impossible [30] que simultanément, les mouvements contraires agitent le même sujet, dans la mesure où il est indivisible, et ce, dans un temps indivisible. Car si le doux imprime à la sensation [427a] et à la pensée un mouvement comme ceci et l'amer un mouvement contraire, le blanc lui imprime encore un autre mouvement.

Ne serait-ce donc pas que l'instance de discernement constitue ensemble une unité numériquement indivisible et temporellement inséparable, mais qui se trouve séparable par l'essence ? Donc, d'une certaine manière, pourrait-on dire, le divisible perçoit les déterminations distinctes [5a] et, d'une autre manière, il opère en tant qu'indivisible, puisqu'il est divisible par l'essence, [5b] mais indivisible spatialement, temporellement et numériquement.

Mais cela ne se peut. Car, potentiellement, la même instance indivisible est aussi divisée contradictoirement, mais, quant à l'essence, ce n'est pas le cas ; et, par son activité, elle est divisible et ne peut être à la fois du blanc et du noir², ni, par conséquent, non plus recevoir leurs formes, puisque tel est le phénomène de la sensation et de la pensée.

Par contre, [10] elle ressemble à ce que certains appellent la limite ponctuelle, laquelle se trouve divisible dans l'exacte mesure où elle vaut pour une chose ou pour deux. En tant donc qu'indivisible, l'instance de discernement est une et opère simultanément ; mais en tant que divisible, elle ne présente pas cette unité, parce qu'elle use du même indice deux fois en même temps. Dans la mesure donc où elle fait un double usage de la limite, elle discerne deux choses, qui sont séparées comme par un instrument séparé ; mais, dans la mesure où elle n'use que d'une seule limite, elle opère simultanément.

[15] Voilà donc pour le principe qui nous permet de prétendre que l'animal est doué de sensation. On s'en tiendra à ce genre de précision.

Chapitre 3

L'intellectif

Contre la confusion du sens et de l'intelligence

Mais on sait que l'âme se définit couramment par deux traits distinctifs principaux : le mouvement, qui est déplacement, et la pensée, le discernement et la sensation. Or l'opinion veut que penser et avoir quelque chose à l'esprit, c'est comme [20] avoir une certaine sensation, puisque, dans les deux cas, l'âme discerne et connaît quelque chose de la réalité. Pour leur part, les anciens prétendent aussi qu'avoir une chose à l'esprit et avoir une sensation, c'est la même chose. Comme Empédocle l'a dit : « ... car au gré de ce qui se présente, croît le génie humain¹ ». Et ailleurs : « Ainsi toujours, ils ont présentes à l'esprit [25] d'autres sortes de choses². » C'est, du reste, la même idée que veut encore exprimer le mot d'Homère : « Car telle est la pensée³... » Tous ces auteurs font, en effet, l'assomption que penser est un phénomène corporel, comme sentir, et que, dans les deux cas, on saisit le semblable par le semblable, comme nous l'avons précisé dans les exposés du début⁴.

Mais ils auraient dû, en même temps, parler aussi de l'illusion, [427b] qui est, en effet, plus proprement caractéristique des animaux et où l'âme se complaît plus de temps. Ce qui entraîne nécessairement, ou bien, comme certains l'affirment, que tout ce qu'on se représente est vrai, ou bien que l'illusion consiste dans le contact avec le dissemblable, puisque c'est là le contraire de [5] connaître le semblable par le semblable. Or l'opinion veut aussi que l'illusion et la science des contraires soient identiques !

Donc il est clair que sentir et penser ne reviennent pas au même. Car si tous les animaux ont en partage la première faculté, peu, en revanche, ont la seconde. Et c'est vrai aussi de l'intelligence, où il y a place pour une forme correcte et pour une forme incorrecte. La forme correcte correspond, en effet, [10] à la sagacité, la science et l'opinion

vraie, et la forme incorrecte à leurs contraires. Or ce n'est pas non plus la même chose que sentir, car si la perception des sensibles propres est toujours vraie et appartient à tous les animaux, en revanche, la réflexion admet aussi l'erreur et n'appartient à aucun animal qui ne possède également la raison.

La représentation, en effet, se distingue et de la sensation et [15] de la réflexion : elle n'a pas lieu sans la sensation et, sans elle, il n'y a pas de croyance. D'ailleurs, il est clair qu'elle n'est pas elle-même pensée et croyance, parce que cette passion est à notre discrétion quand nous le souhaitons. Devant les yeux, on peut, en effet, se mettre des fictions, comme font ceux qui, dans les exercices de mémoire, évoquent et [20] fabriquent des images. Or se faire une opinion n'est pas à notre discrétion. C'est, en effet, nécessairement se tromper ou dire vrai. Et, de plus, lorsque nous arrivons à l'opinion d'une chose terrible ou effrayante, d'emblée nous éprouvons avec elle une émotion ; et il en va de même, s'il s'agit d'une chose rassurante. Mais, au fil de la représentation, nous avons exactement la même attitude qu'en voyant en peinture ces choses terribles ou rassurantes.

Préambule : la représentation

Mais, [25] dans la croyance elle-même, il y a aussi des différences (la science, l'opinion, la sagacité et leurs contraires) ; et ce sont des différences dont il est ailleurs question. Notre propos, cependant, est la pensée : puisqu'elle se distingue de la sensation, mais qu'elle passe pour être, d'un côté, représentation et, de l'autre, croyance, il faut avoir donné des précisions sur la représentation, pour toucher un mot de celle-ci.

[428a] Si, donc, il s'agit de la représentation en vertu de laquelle nous disons avoir une sorte d'apparition devant nous et qu'on ne l'entend pas dans quelque sens dérivé, c'est une quelconque de ces dispositions, facultés ou états, en vertu de laquelle nous exerçons notre discernement pour dire, soit le vrai, soit le faux. Or, tels sont le sens, l'opinion, [5] l'intelligence, la science.

Dans ces conditions, on verra, par ce qui suit, qu'il ne s'agit pas du sens. Le sens est, en effet, ou bien potentialité ou activité, par exemple, vue ou vision. Or il y a représentation même quand ni l'une ni l'autre ne sont en cause. Ainsi, les apparitions dans les moments de sommeil. Ensuite, le sens est toujours présent⁵, mais non la représentation. Or, si c'était en acte la même chose, on pourrait admettre que [10] toutes les bêtes soient douées de représentation. Mais il semble que ce ne soit pas le cas. Ainsi, chez la fourmi, l'abeille ou le ver. Et puis, les sens sont toujours vrais, alors que les représentations ont une allure presque toujours trompeuse. De plus, ce

n'est pas quand nous exerçons nos sens précisément sur leur objet, que nous disons de celui-ci qu'il nous paraît représenter un homme ; mais c'est plutôt quand notre perception sensible [15] manque d'évidence. Et c'est alors aussi qu'elle est vraie ou fausse. Enfin, comme nous disions auparavant⁶, même avec les yeux fermés, on a des apparitions visuelles.

Mais, en fait, ce ne sera aucune non plus des dispositions qui prononcent toujours en vérité, comme la science ou l'intelligence, dès lors que la représentation peut aussi être fausse. Reste donc à voir s'il s'agit de l'opinion, puisqu'il arrive à l'opinion d'être vraie et d'être fausse.

Mais, [20] en fait, l'opinion s'accompagne de conviction. On ne saurait, en effet, se forger des opinions sans en être convaincu. Or la conviction ne se prête à aucune des bêtes, tandis que la représentation se prête à beaucoup. De plus, si toute opinion entraîne la conviction et celle-ci la persuasion, la persuasion, de son côté, entraîne la raison. Or quelques-unes, parmi les bêtes, sont effectivement pourvues de représentation, mais pas de raison.

Il est clair [25] en tout cas que la représentation ne peut être, ni l'opinion liée au sens, ni conçue à travers la sensation, ni non plus un complexe d'opinion et de sensation, pour ces raisons et évidemment parce que l'opinion n'a pas ainsi d'autre objet mais porte sur ce dont il y a sensation ; je veux dire que la représentation, c'est ainsi le complexe qui résulte de l'opinion et de la sensation du blanc, non de l'opinion qu'on a du bien, d'un côté, et de la sensation qu'on a du [428b] blanc, de l'autre ; donc avoir une représentation serait avoir une opinion de ce dont on a la sensation, sans qu'il y ait là coïncidence accidentelle. Or on a pourtant ainsi des représentations fausses d'objets dont on a simultanément une idée vraie. Ainsi, le Soleil apparaît avec la grandeur d'un pied, mais on est persuadé qu'il est plus grand que la terre habitée ! Ce qui [5] voudrait donc dire, ou bien qu'on a renoncé, sans l'oublier, ni raison d'en changer, à l'opinion vraie qu'on avait personnellement d'une affaire qui n'a pas changé, ou bien, si l'on maintient quelque peu son opinion, que nécessairement la même opinion est vraie et fausse, mais est devenue fausse quand, à notre insu, l'affaire en cause s'est modifiée !

La représentation, par conséquent, n'est pas l'une quelconque de ces dispositions, ni leur combinaison.

[10] Mais, partons du fait que, telle chose précise étant en mouvement, une autre chose peut être mise en mouvement par elle. La représentation semble être, pour sa part, une sorte de mouvement, qui ne va pas sans le sens, mais, au contraire, implique des sujets sentants et des objets qui sont ceux du sens. Or il peut y avoir un mouvement déclenché par l'activité sensitive. Et ce mouvement doit

nécessairement ressembler à la sensation. Donc, [15] ce mouvement-là ne peut se concevoir sans la sensation, ni s'attribuer à des êtres qui ne sentent pas. Et le sujet qui possède ce mouvement doit aussi, par lui, produire et recevoir plusieurs représentations, lesquelles sont vraies ou encore fausses. Ce qui, du reste, tient aux raisons que voici.

Le sens, lorsqu'il porte sur ses objets propres, est vrai ou ne contient qu'infiniment peu d'erreur. Mais il porte, à titre second, [20] sur le sujet auquel appartiennent accidentellement les sensibles en question et, sur ce point, il est déjà sujet à se fourvoyer. Quant à dire, en effet, qu'il y a du blanc, pas d'erreur, mais quant à dire si c'est cela ou autre chose qui est blanc, il y a place pour l'erreur. Et il porte, à un troisième titre, sur les sensibles communs, accompagnant les sujets accidentels des sensibles propres ; je veux dire, par exemple, le mouvement et la grandeur, qui constituent des accidents pour ces sensibles. Et c'est [25] principalement sur ce point justement qu'on peut être victime d'illusions dans l'ordre du sens. Or le mouvement qui se produit sous l'effet de l'activité sensitive va présenter des différences, dès lors qu'il provient de ces trois sensations-là. Et, bien que le premier, au moment de la sensation, soit vrai, les autres, en revanche, à ce moment-là comme après, peuvent être trompeurs ; et c'est surtout le cas quand le sensible est [30] éloigné.

Si, donc, la représentation ne comporte aucune autre détermination que celles dont on a fait état, [429a] et c'est ce qu'on a dit, la représentation sera le mouvement qui se produit sous l'effet du sens en activité.

Par ailleurs, dès lors que la vue constitue le sens par excellence, le nom [grec de la représentation : *phantasia*] se trouve aussi tiré du [mot qui signifie] lumière [*phaos*], parce qu'on ne peut voir sans lumière. Le fait que les représentations soient durables [5] et ressemblent aux sensations explique encore que les animaux règlent sur elles beaucoup de leurs actions, les uns, parce qu'il leur manque l'intelligence, comme c'est le cas des bêtes, les autres, parce que leur intelligence s'obscurcit quelquefois par l'effet de la passion, de la maladie ou du sommeil, comme c'est le cas des hommes.

Voilà, donc, au sujet de la représentation. L'on bornera là les considérations touchant sa nature et sa cause.

Chapitre 4

Analyse de l'intellectif

Quant à la partie de l'âme qui lui permet de connaître et de penser, qu'elle soit séparable ou encore qu'à défaut de l'être en grandeur, elle le soit en raison, il faut examiner quel est son trait distinctif et comment l'intelligence peut bien arriver à opérer.

La potentialité intellectuelle (ses degrés)

Si, donc, l'opération de l'intelligence se compare à celle du sens, ou bien elle consistera à subir quelque chose sous l'effet de l'intelligible, ou bien [15] elle sera une autre opération du même genre. Il doit donc y avoir un principe indéterminé, mais capable de recevoir la forme, un principe tel en puissance que celle-ci, mais qui n'est pas celle-ci. Et la relation du sensitif aux sensibles doit être celle de l'intelligence aux intelligibles. Dès lors donc qu'elle saisit tout, l'intelligence doit être nécessairement « sans mélange », comme dit Anaxagore¹, de manière à « dominer » son objet, c'est-à-dire, de façon à pouvoir connaître. [20] L'interférence de l'étranger crée, en effet, un obstacle et doit faire écran. De sorte qu'elle ne peut même avoir la moindre nature, en dehors de celle qui consiste à être un possible !

Par conséquent, ce qu'on appelle l'intelligence de l'âme – et, par là, j'entends ce qui permet à l'âme de réfléchir et de se former des idées – n'est effectivement aucune des réalités avant de penser. C'est pourquoi, en bonne logique, [25] elle ne se trouve pas non plus mêlée au corps. Car elle aurait alors une qualité, devenant ou chaude ou froide, et elle disposerait de quelque organe, comme la faculté sensitive, alors qu'en fait, elle n'en a aucun. L'on a donc bien raison de dire aussi que l'âme est lieu des formes, sauf qu'il ne s'agit pas de l'âme entière, mais de l'âme intellectuelle, et que les formes n'y sont pas réellement, mais des formes potentiellement.

Par ailleurs, l'impassibilité du sensitif ne [30] ressemble pas à celle

de l'intellectif. On le voit, dans le cas des organes sensoriels et du sens. Le sens ne peut, en effet, percevoir [429b] quand le sensible a été violent. Ainsi, percevoir un son à la suite des grands bruits ou, après l'impression des couleurs ou des odeurs fortes, avoir une sensation visuelle ou olfactive. Alors que l'intelligence, quand elle a saisi un intelligible de haut niveau, ne saisit pas moins distinctement les choses qui sont d'un degré inférieur d'intelligibilité ; elle les saisit, au contraire, encore mieux. C'est que le [5] sensitif ne va pas sans le corps, tandis que l'intelligence en est séparée.

Quand, du reste, elle se compare, étant devenue chaque chose, à celui qu'on appelle le savant effectif, c'est-à-dire, quand elle est capable de déployer son activité par elle-même, bien qu'elle demeure, même alors, potentielle d'une certaine façon, ce n'est plus, en vérité, de la même façon qu'avant d'avoir appris et trouvé. Et elle-même, d'ailleurs, est alors capable de se penser elle-même.

Les différents intelligibles et leur intellection

[10] Le fait est, d'autre part, qu'il y a une différence entre la grandeur et l'essence de la grandeur ou entre l'eau et l'essence de l'eau. Et c'est le cas de bien d'autres choses encore, mais non de toutes, car il y a identité dans certains cas. Dès lors, on juge de l'essence de la chair et de la chair par une instance, soit différente, soit disposée autrement. Car la chair ne va pas sans la matière et représente au contraire, comme le camus, telle chose inhérente à telle autre.

Si, donc, [15] la faculté sensitive permet de juger du chaud et du froid, ainsi que des qualités dont la chair constitue une certaine proportion, en revanche, c'est une autre instance qui permet de juger de l'essence de la chair, une instance, soit séparée, soit disposée autrement, comme lorsqu'elle est étendue, la ligne brisée par rapport à elle-même. Et si l'on prend le cas des choses qui existent dans l'abstrait, la droite se présente encore comme le camus, puisqu'elle se donne avec la continuité. Mais ce qui la définit essentiellement, si tant est que l'essence [20] de la droite diffère de la droite, c'est autre chose. Mettons, en effet, que ce soit la dyade. Par conséquent, l'on en juge par une instance différente ou disposée différemment. Et d'une façon globale, par conséquent, la manière dont les choses sont séparées de la matière, est aussi celle des instances qui relèvent de l'intelligence.

Difficultés relatives à l'intellection

Mais on peut être embarrassé. Dans l'hypothèse où l'intelligence est simple et impassible et où elle n'a rien de commun avec rien, comme

le prétend Anaxagore, comment va-t-elle opérer, si [25] son opération équivaut à subir une certaine impression ? Car c'est dans la mesure où les deux termes ont quelque chose en commun, que l'un, semble-t-il, produit et l'autre subit une impression. De plus, est-ce que, par ailleurs, elle sera, elle aussi, intelligible ? Ou bien, en effet, l'intelligence sera attribuée à tout le reste, si ce n'est pas en vertu d'autre chose qu'elle est elle-même intelligible et si l'intelligible présente une certaine unité spécifique. Ou bien elle contiendra un élément quelconque qui s'y mêle et la rend intelligible comme tout le reste.

Ou alors subir une impression par la vertu d'une [30] chose commune implique la précision donnée antérieurement², savoir que c'est potentiellement que l'intelligence s'identifie d'une certaine façon aux intelligibles ; mais elle n'est effectivement rien avant d'opérer. Et il doit en être comme [430a] sur un tableau où aucun dessin ne se trouve réalisé, ce qui est très précisément le cas de l'intelligence. Par ailleurs, elle est, elle aussi, intelligible, au même titre que les intelligibles, car, dans le cas des choses immatérielles, il y a identité du sujet intelligent et de l'objet intelligé. La science de nature spéculative et [5] l'objet de cette science sont, en effet, identiques, bien qu'il faille examiner le motif pourquoi l'intelligence n'opère pas perpétuellement. Mais, dans le cas des choses qui possèdent une matière, chaque intelligible n'existe qu'en puissance, si bien qu'on ne peut attribuer l'intelligence à ces intelligibles-là, puisque l'intelligence de pareilles choses est une puissance qui les saisit sans matière ; mais, elle, elle aura la propriété d'être intelligible.

Chapitre 5

L'intelligence productrice de l'intelligible

[10] Mais c'est un fait que, partout dans la nature, une chose fait office de matière pour chaque genre¹ et représente ce à quoi s'identifie l'ensemble des objets potentiels du genre en question, alors qu'une autre chose tient le rôle de responsable et de producteur, du fait qu'elle produit tous ces objets, à la manière de l'art par rapport à sa matière. Il faut donc nécessairement que, dans l'âme aussi, se retrouvent ces différences. Et c'est ainsi qu'il y a, d'un côté, l'intelligence caractérisée par le fait qu'elle devient [15] toutes choses, et, de l'autre, celle qui se caractérise par le fait qu'elle produit toutes choses, comme une sorte d'état comparable à la lumière. Car, d'une certaine façon, la lumière aussi fait que les couleurs potentielles soient des couleurs effectives. Et cette intelligence est séparée, sans mélange et impassible, puisqu'elle est substantiellement activité. Toujours, en effet, ce qui produit surpasse en dignité ce qui subit et le principe surpasse la matière. [La science en exercice, [20] d'autre part, s'identifie à ce dont elle traite ; et, si la science potentielle a une priorité chronologique chez l'individu, globalement, par contre, elle n'a aucune priorité, même chronologique²...] Or il est exclu que l'intelligence tantôt opère, tantôt non. Une fois séparée d'ailleurs, elle se réduit à son essence, et il n'y a que cela d'immortel et d'éternel. Nous avons, d'autre part, des défauts de mémoire parce que, si cette essence est impassible, l'intelligence propre à subir les impressions [25] est, elle, corruptible et que, sans elle, on ne pense rien.

Chapitre 6

L'intellection des simples et la combinaison spéculative

Donc, l'intellection des indivisibles a lieu dans les cas que ne concerne pas l'erreur. Là où, par contre, il y a place et pour le faux et pour le vrai, il y a d'emblée une certaine composition des concepts, lorsque ceux-ci forment une sorte d'unité. Comme disait Empédocle, « là où bien des chefs, ma foi, sans leur cou ont poussé », [30] il y a ensuite composition sous l'effet de l'amour. De façon semblable, les concepts séparés entrent en composition. Ainsi, l'incommensurable et la diagonale. Et, s'il s'agit de choses [430b] passées ou futures, c'est avec, en plus, l'idée du temps que l'on forme une composition. L'erreur, en effet, implique toujours une composition. Car si l'on affirme que le blanc n'est pas blanc, on a fait entrer le non-blanc dans une composition. On peut aussi prétendre, au rebours, qu'il s'agit partout de division ; mais en tout cas, ce qui est faux ou vrai, c'est l'idée, non seulement [5] que Cléon est blanc, mais aussi qu'il l'était ou le sera. Or ce qui produit l'unité de cette idée, c'est l'intelligence à chaque fois.

L'indivisible, cependant, s'entend de deux façons, soit potentiellement, soit effectivement. Rien n'empêche donc l'intelligence de saisir l'indivisible quand elle saisit la longueur, puisque celle-ci est effectivement indivisible ; ni même de le faire en un temps indivisible, car le temps est divisible et indivisible à la façon de la [10] longueur. On ne peut donc dire ce qui se trouve dans l'intelligence à chaque moitié du temps, puisqu'il n'est pas question de moitié sans division, si ce n'est potentiellement. Toutefois, en pensant à part chacune des deux moitiés, on divise aussi le temps par la même occasion, mais alors, de la même façon que la longueur. Et si la pensée la saisit en tant que constituée de ses deux moitiés ensemble, c'est aussi dans le temps qui marque la constitution de l'ensemble.

De son côté, l'indivisible, non selon la quantité, mais selon le formel, [15] est saisi par l'intelligence en un temps indivisible et en un acte indivisible de l'âme. Par accident, toutefois, et sans les considérer comme cela, l'acte de la pensée qui opère et le temps où elle opère sont divisibles, mais c'est en tant qu'indivisibles qu'ils sont considérés. Car il se trouve, même en eux, quelque chose d'indivisible, quoique sans doute inséparable, qui rend un le temps et la longueur. Et cette chose se retrouve pareillement dans tout ce qui est continu, [20] temps et longueur.

Le point, par contre, et toute division, ainsi que l'indivisible de ce genre, se donnent à voir comme la privation. Et on en dira autant du reste : par exemple, comment connaître le mal ou le noir ? Car c'est en quelque sorte par son contraire qu'on peut le connaître. Toutefois le sujet connaissant doit être potentiellement ce contraire et l'unité résider en lui. Si, en revanche, ce n'est pas [25] un contraire à quoi que ce soit parmi les causes, c'est le sujet lui-même qui se connaît, étant en acte et séparé.

De son côté, renonciation consiste à dire quelque chose d'un sujet, comme l'affirmation, et elle est toujours vraie ou fausse. Mais ce n'est pas toujours le cas de l'intelligence. Au contraire, lorsqu'elle saisit ce qu'est une chose conformément à son essence, elle est vraie, sans dire quoi que ce soit d'un sujet. Il en va plutôt comme de la vue, qui est vraie en saisissant son objet propre, alors que pour décider si [30] l'objet blanc est un homme ou non, elle ne tranche pas toujours en vérité. Ainsi en va-t-il de tout objet immatériel.

Chapitre 7

Le cognitif en général

[431a] D'autre part, la science en exercice s'identifie à ce dont elle traite. Et si la science potentielle a une priorité chronologique chez l'individu, globalement, par contre, elle n'a aucune priorité, même chronologique. Car c'est d'un être réalisé que résulte tout ce qui se produit. Et, manifestement, c'est bien l'objet sensible, qui tire de son être potentiel le [5] sensitif, et produit un être d'activité. Celui-ci, de fait, ne souffre pas, ni ne s'altère. Aussi bien est-ce là une autre espèce de mouvement. Car le mouvement, on le sait, représente l'activité de ce qui est inachevé, mais l'activité tout simplement s'en distingue, étant le fait de ce qui se trouve achevé.

Les actes comparés de l'intelligence et du sens dans l'action

Donc, sentir équivaut à faire uniquement une énonciation, et à penser. Mais quand c'est agréable ou pénible, c'est comme si la sensation disait oui ou non : il y a mouvement de poursuite [10] ou de fuite. Éprouver du plaisir ou de la peine, c'est exercer une activité des sens en équilibre par rapport à ce qui est bon ou mauvais en tant que tels. L'aversion et le désir, c'est encore la même chose du point de vue de l'activité, et il n'y a pas de différence entre les facultés d'appétit et d'aversion ; elles ne se distinguent ni l'une de l'autre, ni de la faculté sensitive ; c'est, au contraire, l'essence de ces activités qui varie. De son côté, l'âme douée de réflexion dispose [15] des représentations qui tiennent lieu de sensations. Et quand un bien ou un mal se trouve énoncé ou nié, il y a également un mouvement de fuite ou de poursuite. Aussi l'âme ne pense-t-elle jamais sans représentation.

Par ailleurs, l'air a conféré telle qualité précise à la pupille, mais celle-ci a elle-même opéré sur autre chose et l'ouïe a fait de même ; or

le terme ultime de ces opérations est unique et constitue un seul milieu d'équilibre, bien que son essence [20] soit multiple. Et qu'est-ce qui permet de juger de la distinction entre douceur et chaleur ? On l'a déjà dit auparavant¹, mais il faut en parler maintenant encore. C'est, en effet, une instance unique, du reste comparable à la limite. Et, puisqu'elle est analogiquement et numériquement une, elle contient ces qualités sensibles en présence, dans le même rapport qu'elles ont entre elles. Qu'importe, en effet, qu'on demande comment se discriminent les données non homogènes [25] ou les données contraires, comme le blanc et le noir ? Soit, donc, le rapport de A (le blanc) à B (le noir), auquel est identique celui de C à D, qui sont comme les deux premiers termes entre eux. Par conséquent, il y a encore identité après permutation. Si donc les qualités C D appartiennent à un seul sujet, elles auront exactement le même rapport que les qualités A B, qui sont une seule et même chose, bien que d'essence non identique ; et les sensibles non homogènes auront aussi un rapport semblable. Or le raisonnement [431b] reste identique, même si A représente le doux et B le blanc.

Donc, la faculté intellectuelle saisit les formes immanentes aux représentations. Et vu que, dans ces formes-là, se trouve déterminé par elle ce qui est à poursuivre ou à fuir, même en dehors de la sensation, on se met en mouvement, quand on s'applique aux [5] représentations. Ainsi, alors que le sens, devant la torche, perçoit du feu, on arrive à savoir grâce au sens commun, quand on la voit bouger, qu'elle signale un ennemi ; mais parfois, grâce aux représentations ou aux idées que l'âme contient, on arrive à raisonner comme si l'on avait les choses sous les yeux, l'on délibère sur l'avenir en fonction du présent et, lorsqu'on prononce, comme là, sur l'agréable ou le pénible, on se met alors à fuir ou à poursuivre cet objet. [10] En somme, dans l'action, le vrai et le faux, qui se trouvent d'ailleurs aussi indépendamment de l'action, appartiennent au même genre que le bon et le mauvais, à la différence, toutefois, qu'il s'agit là d'une donnée absolue et, ici, d'une donnée relative.

L'âme cognitive et le réel

Quant aux objets contenus, comme on dit, dans l'abstraction, ils sont saisis par l'intelligence comme s'il s'agissait du camus : en tant que tel, le camus se pense sans séparation, mais si c'était en tant que concave qu'on le pensait effectivement, il serait saisi par l'intelligence sans [15] la chair où réside le concave. C'est ainsi que les objets mathématiques, bien qu'inséparables, sont conçus comme séparés quand l'intelligence les appréhende.

Mais, globalement, l'intelligence qui est en activité s'identifie aux

affaires qu'elle pense. Est-ce qu'on peut admettre, par ailleurs, qu'elle appréhende un quelconque objet séparé sans être elle-même séparée de la grandeur ? Ou ne le peut-on pas ? La question devra être examinée plus tard.

Chapitre 8

[20] Mais, pour l'instant, résumons ce qu'on a dit de l'âme, en répétant que l'âme est, d'une certaine façon, l'ensemble des réalités.

Celles-ci, en effet, sont ou bien sensibles ou bien intelligibles. Or la science constitue ce qu'on peut savoir d'une certaine façon et le sens ce qui peut être senti ; mais on doit chercher de quelle façon il en est ainsi.

On découpe donc la science et le sens en fonction des choses qui leur correspondent : [25] il y a celle, potentielle, qui correspond aux objets en puissance et celle, réalisée, qui correspond aux objets réalisés. Or les facultés de l'âme propres à sentir et à savoir sont en puissance ces objets qu'on peut respectivement savoir et sentir. Mais, nécessairement, ce sont ou bien les objets eux-mêmes, ou bien leurs formes. Eux-mêmes, évidemment pas ; car ce n'est pas la pierre qui se trouve dans l'âme, mais sa forme. [432a] Si bien que l'âme ressemble à la main. La main, en effet, constitue un instrument d'instruments et l'intelligence, de son côté, une forme de formes, ainsi que le sens une forme de sensibles.

Puisque, par ailleurs, il n'est absolument rien de séparable en dehors des grandeurs sensibles, comme le veut l'opinion, c'est dans [5] les formes sensibles, que se trouvent les intelligibles, les réalités qu'on dit abstraites et toutes celles qui forment les états ou les affections des grandeurs sensibles. Et c'est pour cela que, sans l'exercice des sens, on ne peut rien apprendre, ni comprendre, et que la spéculation implique nécessairement la vue simultanée de quelque représentation. Les contenus de la représentation sont, en effet, comme des données du sens, [10] sauf qu'ils sont sans matière.

La représentation, du reste, est autre chose qu'une énonciation ou une négation, puisque le vrai ou le faux constitue un tissu de concepts. Par ailleurs, en quoi se signaleront les concepts de base, en dehors du fait de n'être pas des représentations, si ce n'est que les autres n'en sont pas non plus, mais ne vont pas sans représentations ?

Chapitre 9

La faculté motrice ou appétitive

Mais la définition de l'âme se réfère à deux capacités, dès lors qu'il s'agit de l'âme des animaux : la capacité de juger, qui est affaire de réflexion et de sensation, et, en outre, celle d'imprimer le mouvement de déplacement. On bornera donc là les précisions qui concernent le sens et l'intelligence ; mais, concernant le principe moteur, la question de savoir quelle partie de l'âme peut bien remplir cette fonction, est une question qui mérite examen. Est-ce une seule partie de l'âme, [20] qui se trouve à part en grandeur ou en raison ? Ou bien est-ce l'âme entière ? Et, dans le premier cas, est-ce une partie propre, en dehors de celles qu'on mentionne habituellement et dont il a été question, ou bien est-ce l'une quelconque de ces dernières ?

Difficultés de réellement séparer les facultés

Or on est de suite dans l'embarras pour décider en quel sens on doit parler de parcelles d'âme et quel serait leur nombre ? Car, d'une certaine façon, elles sont manifestement en nombre infini ; et il n'y a pas seulement celles dont certains¹ font état [25] en distinguant des parties pour le calcul, pour l'ardeur et pour le désir, ou, selon d'autres, la partie qui contient la raison et la partie irrationnelle. En effet, si l'on se réfère aux différences qui fondent la séparation de ces parties, il est manifeste qu'il y en a d'autres encore, qui présentent un écart plus net que celles-là. Et ce sont précisément celles dont il vient d'être question : la partie nutritive, qui appartient aussi bien aux plantes qu'à [30] tous les animaux ; la partie sensitive, qu'on ne peut aisément ranger, ni comme irrationnelle, ni comme rationnelle ; et encore la partie représentative, [432b] qui diffère de toutes les autres par l'essence, et dont on serait fort embarrassé de dire à laquelle de celles-là elle s'identifie ou s'oppose, dans l'hypothèse d'une séparation des parties de l'âme. Or il y a, en plus, la partie responsable de l'appétit,

qui semblerait ne se distinguer de toutes les autres qu'en raison et en puissance. D'autre part, il est déplacé [5] de la mettre en morceaux. Car dans la partie propre au raisonnement, prend naissance le souhait et dans la partie irrationnelle, le désir et l'ardeur ; et, si l'âme a trois parties, chacune contiendra l'appétit !

Difficultés d'attribuer la fonction motrice à une autre faculté que l'appétitif

Ainsi donc, pour revenir au propos où l'on en était resté à l'instant, qu'est-ce qui imprime le mouvement local à l'animal ? Le mouvement de croissance et de dépérissement, que possèdent tous les animaux, [10] semblerait, en effet, devoir être mis sur le compte de la partie, commune à tous, qui est responsable de la génération et de la nutrition. Quant à l'inspiration et l'expiration, le sommeil et l'éveil, il faudra leur réserver un examen plus tard, car ils suscitent, eux aussi, beaucoup d'embarras. Mais il faut considérer la question du mouvement local : qu'est-ce qui imprime à l'animal le mouvement de locomotion ?

Or donc, ce n'est pas [15] la capacité nutritive, évidemment, parce que le mouvement en question, qui vise toujours un but, s'accompagne, soit de représentation, soit d'appétit. S'il ne manifeste pas, en effet, d'appétit ou d'aversion, nul ne se met en mouvement, sauf contraint par violence. En outre, même les plantes, alors, seraient aptes au mouvement et posséderaient quelque partie susceptible de servir d'organe à ce type de mouvement.

De même, ce n'est pas non plus la partie sensitive, parce qu'il est [20] beaucoup d'animaux qui possèdent bel et bien le sens, mais restent sur place, sans être doués de mouvement, tout le long de l'existence. Si donc la nature ne fait rien en vain, ni ne néglige quoi que ce soit de nécessaire, sauf dans le cas des êtres atrophés et celui des êtres incomplets ; si, d'autre part, ces sortes d'animaux sont complets et ne montrent pas d'atrophie (or c'est ce qu'indique le fait qu'ils sont aptes à se reproduire, [25] arrivent à maturité, puis dépérissent), il en résulte qu'ils devraient également posséder les parties susceptibles de servir d'organe à la marche.

Mais ce n'est pas non plus la partie intellectuelle ou ce qu'on appelle l'intelligence, qui imprime le mouvement. L'intelligence spéculative, en effet, ne considère aucune action à accomplir et ne dit rien de ce qui est à fuir ou à poursuivre, alors que l'action implique toujours la fuite ou la poursuite de quelque chose. Mais, lors même qu'elle considère une chose de cette [30] sorte, elle ne commande pas, pour autant, de la fuir ou de la poursuivre. Ainsi, souvent réfléchit-elle à

quelque chose d'effrayant ou de plaisant, mais ne commande pas d'avoir peur ; et c'est le cœur [433a] qui est agité ou, dans le cas d'une chose plaisante, un autre organe. En outre, quand bien même l'intelligence ordonne et la réflexion dit de fuir ou de poursuivre quelque chose, on ne bouge pas ; et l'action, au contraire, s'aligne sur le désir. Ainsi font les gens qui ne sont pas maîtres d'eux-mêmes. Et, généralement, nous voyons d'ailleurs que celui qui détient la science médicale ne prodigue pas de soin, comme quoi [5] c'est autre chose qui décide souverainement de le faire selon la science, et non la science.

L'unité de l'appétitif et du cognitif

Mais ce n'est même pas l'appétit qui décide souverainement de ce mouvement, car les gens maîtres d'eux-mêmes, malgré leur appétit et leur désir, n'accomplissent pas les actions dont ils ont l'appétit, mais obéissent à l'intelligence !

Chapitre 10

Cependant, il est au moins manifeste qu'il y a là deux principes qui, alternativement, sont à l'origine du mouvement : l'appétit et l'intelligence, si [10] l'on veut bien poser la représentation comme une sorte d'intellection. Car bien des démarches qui dérogent à la science obéissent aux ordres de la représentation et, chez les autres animaux, il n'est pas question d'intellection, ni de raisonnement, mais de représentation. Ce sont donc là ensemble les deux principes de nature à imprimer le mouvement local : l'intelligence et l'appétit.

Mais il s'agit de l'intelligence qui raisonne en vue d'un but et qui est propre à exécuter l'action (elle diffère d'ailleurs [15] de l'intelligence spéculative par sa fin), et de l'appétit qui vise toujours un but. C'est, en effet, l'objet de l'appétit qui constitue le point de départ de l'intelligence exécutive alors que son terme ultime constitue le point de départ de l'action. Il est par conséquent tout à fait logique que les deux principes qui apparaissent moteurs soient l'appétit et la réflexion exécutive. Car c'est l'objet de l'appétit qui déclenche le mouvement. Et la raison pourquoi la réflexion est motrice, c'est qu'elle a pour point de départ cet [20] objet de l'appétit. De même la représentation, lorsqu'elle imprime un mouvement, ne le fait pas sans l'appétit.

Il n'y a donc qu'une seule chose à jouer, au départ, un rôle moteur : c'est l'objet de l'appétit. Car s'il y en avait deux à le faire, l'intelligence et l'appétit, elles le feraient en vertu de quelque forme commune. Mais voilà : l'intelligence, de son côté, ne déclenche manifestement pas de mouvement sans appétit, puisque le souhait est un appétit et que, lorsque le mouvement se règle sur le raisonnement, il se règle aussi [25] selon le souhait ; tandis que l'appétit, de son côté, déclenche un mouvement qui déroge au raisonnement, puisque le désir est une espèce d'appétit. Donc, l'intelligence est toujours correcte, mais l'appétit et la représentation sont corrects ou ne le sont pas. Aussi, c'est bien toujours l'objet de l'appétit qui imprime le mouvement, mais cet objet est soit le bien, soit l'apparence du bien. Et ce n'est pas n'importe quel bien, mais celui qui peut être exécuté dans l'action,

c'est-à-dire, [30] celui qui pourrait aussi être autrement.

L'unité spécifique de l'appétitif

Donc, il est clair que le genre de faculté de l'âme qui imprime le mouvement est ce qu'on appelle l'appétit, mais ceux [433b] qui divisent l'âme en parties, s'ils opèrent leur division et leur séparation d'après les facultés, vont se trouver en face d'un grand nombre de parties : nutritive, sensitive, intellectuelle, délibérative et, en plus, appétitive (car celles-ci diffèrent davantage entre elles que la partie qui donne le désir et celle qui donne l'ardeur). [5] Or c'est un fait que les appétits peuvent aussi se contrarier mutuellement, que cela se produit quand la raison et les désirs sont contraires et que c'est le cas chez les animaux qui ont le sens du temps (l'intelligence, en effet, commande de se réfréner à cause de l'avenir, tandis que le désir opère en raison de l'immédiat, car l'agrément immédiat lui paraît et simplement agréable et bon simplement [10] du fait qu'il ne voit pas l'avenir). Dans ces conditions, il y aura bien une unité spécifique dans le moteur constitué par l'appétitif en tant que tel, mais le premier de tous les moteurs, c'est l'objet de l'appétit, puisqu'il met en mouvement sans être mû, du fait d'être l'objet de l'intelligence ou donné dans une représentation, et, numériquement, les moteurs sont multiples.

Les principes du mouvement animal

On sait, par ailleurs, qu'il y a trois choses en question : l'une est le moteur, tandis que la deuxième est ce par quoi il opère et puis la troisième, ce qui est mû. D'autre part, le moteur [15] peut être de deux genres : l'un est immobile et l'autre un moteur qui est lui aussi en mouvement. Or le moteur immobile, c'est le bien à exécuter dans l'action, et le moteur en mouvement, c'est la faculté appétitive. Si celui qui manifeste un appétit se trouve en mouvement, c'est, en effet, en tant qu'il manifeste cet appétit ; et l'appétit constitue une sorte de mouvement en tant qu'activité. De son côté, ce qui est mû, c'est l'animal. Quant à l'instrument par lequel le désir met en mouvement, c'est déjà quelque chose [20] de corporel. Aussi faut-il considérer ces sujets parmi les opérations communes au corps et à l'âme ; mais, pour dire les choses en bref à présent, le moteur instrumental est le point où s'identifient un début et une fin, comme le pivot. Là, en effet, le convexe et le concave constituent, l'un, une fin, et l'autre, un début. C'est pourquoi l'un reste coi et l'autre est en mouvement, parce qu'ils

diffèrent en [25] raison, bien qu'ils soient inséparables en grandeur. Tout, en effet, se meut par poussée et traction. Aussi doit-on avoir, comme dans la roue, un point qui soit fixe et d'où parte le mouvement.

La représentation motrice

En somme, comme on l'a dit, c'est donc dans la mesure où il est capable d'appétit, que l'animal est apte à se mouvoir lui-même. Mais il n'est pas capable d'appétit sans représentation. Or toute représentation est ou bien calculatrice ou bien sensitive. Donc, [30] les autres animaux en sont également doués.

Chapitre 11

Mais il faut encore voir, dans le cas des animaux incomplets, ce qui joue le rôle de moteur. [434a] Ceux qui n'ont que le sens du toucher, est-ce que, oui ou non, l'on peut admettre qu'ils sont doués de représentation et de désir ? Visiblement, en effet, on trouve chez eux peine et plaisir. Or, dans ces conditions, on trouve aussi le désir, nécessairement. Mais la représentation, comment y aurait-elle une place ? À moins qu'à l'instar de leurs mouvements, qui sont indéfinis, [5] ces choses ne se rencontrent aussi chez eux, mais d'une façon indéfinie.

Donc, la représentation sensitive, comme on l'a dit¹, appartient également aux animaux privés de raison, tandis que la représentation délibérative appartient aux animaux doués de raison. En effet, décider entre cette action-ci ou celle-là, c'est déjà une opération qui relève du calcul et qui, nécessairement, implique toujours une unité de mesure, puisque, de deux choses, on poursuit celle qui offre le plus d'intérêt ; d'où la capacité de faire l'unité à partir de plusieurs représentations. [10] Et le motif pourquoi un animal semble n'avoir pas d'opinion, c'est qu'il ne possède pas celle que fournit un raisonnement conclusif, alors que la représentation délibérative l'implique. Aussi l'appétit ne suppose-t-il pas la faculté délibérative. D'ailleurs, quelquefois, il remporte sur elle la victoire et déclenche le souhait ; et, d'autres fois, c'est l'opinion qui l'emporte sur la représentation délibérative, comme une sphère, l'appétit sur l'appétit, quand il n'y a pas maîtrise de soi ; bien que, par nature, ce soit toujours [15] l'appétit supérieur qui ait le plus d'autorité et imprime le mouvement. De sorte que voilà déjà trois mouvements de transport. La faculté de savoir, cependant, n'a pas de mouvement et demeure, au contraire, en repos. Du reste, il faut distinguer, d'une part, l'idée qui exprime le général et, d'autre part, celle qui exprime le particulier. La première dit qu'on doit accomplir tel genre d'action, et la seconde que ceci constitue maintenant ce genre d'action et que moi, j'ai la qualité pour l'accomplir. Par conséquent, cette dernière opinion suffit pour imprimer [20] le

mouvement, pas l'opinion générale. Ou bien les deux sont en cause, mais alors la première est plutôt en repos, tandis que la seconde ne l'est pas.

Chapitre 12

Nécessité de l'âme

Nécessité de l'âme nutritive

Donc, l'âme nutritive est nécessairement le fait de tout être, quel qu'il soit, qui a la vie et est animé, depuis sa naissance jusqu'à sa disparition. L'être qui est né exige, en effet, nécessairement croissance, maturité et [25] dépérissement. Or cela ne se peut sans nutrition. Nécessairement, donc, la capacité nutritive se trouve chez tous les êtres qui se développent et dépérissent.

Mais le sens ne se trouve pas avec la même nécessité chez tous les vivants. Car on ne peut admettre, ni que ceux dont le corps est simple possèdent le toucher, ni que, sans lui, on puisse être un animal quelconque, ni que le possède aucun de ceux qui sont incapables de recevoir les [30] formes sans la matière.

Nécessité du sens

L'animal, en revanche, doit nécessairement posséder le sens, si la nature ne fait rien en vain. Tout ce qui est naturel, en effet, se trouve répondre à un but, à moins d'avoir affaire à une coïncidence de choses qui visent un but. Si donc tout corps capable de locomotion n'est pas un corps doué du sens, il va périr [434b] sans parvenir à sa fin, alors que c'est ce à quoi travaille la nature. Comment, en effet, se nourrira-t-il ? Car ceux qui sont fixés sur place, disposent, quant à eux, du milieu naturel dont ils sont précisément constitués. D'autre part, il est impossible à un corps d'être animé et d'avoir une intelligence judicative, sans avoir le sens, dès lors qu'il n'est pas fixé sur place et peut être engendré (et c'est d'ailleurs impossible aussi pour un corps inengendré). [5] En vertu de quoi l'aurait-il, en effet ? Car il faudrait que ce soit à l'avantage ou de l'âme ou du corps. Or, en fait, ce ne serait ni de l'un, ni de l'autre, puisque l'âme ne pourrait mieux penser,

ni le corps mieux se conserver pour cela. Par conséquent, aucun corps en mouvement ne possède une âme sans le sens.

Nécessité des sens de contact

Mais, d'un autre côté, s'il possède le sens, il faut nécessairement que le corps soit ou bien simple, ou bien mixte. Or il ne [10] peut être simple, car, sinon, il ne posséderait pas le toucher ; or celui-ci lui est nécessaire. Ce qu'on peut d'ailleurs faire voir de la façon suivante. Puisque l'animal constitue un corps animé et que tout corps est tangible, c'est-à-dire, sensible au toucher, il faut encore nécessairement que le corps de l'animal soit capable de tact, si l'animal veut assurer sa conservation. Car les autres sens, [15] comme l'odorat, la vue, l'ouïe, perçoivent à travers des milieux différents ; mais, s'il n'a pas de sensation quand il est touché, l'animal sera incapable de fuir ceci et de prendre cela. Or, dans ces conditions, il lui sera impossible d'assurer sa conservation.

C'est pourquoi le goût, lui aussi, se présente comme une sorte de toucher, parce qu'il porte sur la nourriture. Or la nourriture, c'est le corps qu'on peut toucher. Le son, en revanche, [20] la couleur et l'odeur ne servent pas de nourriture et ne produisent, ni croissance, ni dépérissement. Par conséquent, le goût constitue nécessairement une sorte de toucher, parce qu'il est la sensation du tangible qui peut faire office d'aliment.

Nécessité des autres sens

Voilà donc les sens nécessaires à l'animal ; et il est clair qu'il ne peut y avoir d'animal sans le toucher. Les autres sens, en revanche, ont pour but le bien-être et ils sont [25] donnés, non d'emblée à n'importe quel genre d'animaux au hasard, mais à certains, comme le genre capable de locomotion, qui les possède nécessairement. S'il veut, en effet, assurer sa conservation, l'animal de ce genre doit avoir une sensation, non seulement lorsqu'il est touché, mais encore à distance. Or la chose est possible à condition d'avoir une faculté capable de sentir à travers le milieu intermédiaire, parce que celui-ci subit l'effet du sensible qui l'ébranle, et que la faculté est elle-même affectée par ce milieu.

C'est, en effet, ainsi [30] que, lors du mouvement local, le moteur produit un changement jusqu'à un certain point, sa poussée fait en sorte qu'autre chose exerce une poussée, le mouvement passe à travers un intermédiaire et, cependant que le premier terme moteur exerce une poussée sans en subir, le dernier terme, en revanche, subit seulement une poussée sans en exercer, tandis que le moyen terme joue les deux rôles ; [435a] il est d'ailleurs plusieurs moyens termes. Or c'est ainsi que les choses se passent dans le cas de l'altération, sauf

que l'altération se produit avec un sujet qui reste à la même place. Si, par exemple, on enfonce un objet dans la cire, celle-ci est affectée jusqu'au point où on l'a enfoncé. La pierre, par contre, ne le serait nullement. Mais l'eau serait agitée jusque très loin. Quant à l'air, il s'agite au plus haut degré, [5] produisant et subissant des effets, s'il reste stable et constitue une seule masse.

C'est pourquoi, concernant encore le reflet, plutôt que de parler de la vue qui sort pour se réfléchir, il vaut mieux dire que c'est l'air qui subit l'effet de la figure et de la couleur, aussi longtemps précisément qu'il constitue une seule masse. Or, sur la surface lisse, il forme une masse unique. C'est pourquoi celle-ci ébranle la vue comme si l'empreinte dans la cire se transmettait jusqu'à [10] la limite.

Chapitre 13

Primauté du toucher

Il est clair, par ailleurs, que le corps de l'animal ne saurait être simple ; je veux dire tel que tout de feu ou d'air. Sans le toucher, en effet, il est exclu qu'il possède aucun autre sens, puisque tout corps a la faculté de tact, s'il est animé, comme on l'a dit¹. Or les [15] autres éléments, en dehors de la terre, peuvent donner des organes sensoriels, mais tous produisent la sensation du fait qu'ils perçoivent à travers autre chose et par le truchement de milieux intermédiaires, tandis que le toucher, c'est le contact avec les objets eux-mêmes. C'est précisément pourquoi il possède ce nom. Certes, les autres organes sensoriels aussi perçoivent par un toucher, mais c'est à travers autre chose, tandis que, lui, semble le seul à percevoir de lui-même. De sorte qu'aucun [20] des éléments de cette nature ne peut constituer le corps de l'animal.

Celui-ci ne peut donc être non plus un corps entièrement fait de terre, parce que le toucher représente comme un équilibre de toutes les qualités tangibles et que son organe sensoriel est susceptible d'enregistrer, non seulement toutes les caractéristiques de la terre, mais encore le chaud, le froid et toutes les autres qualités tangibles. Et la raison pour laquelle nous n'avons pas de sensation [25] par les os, les cheveux et les parties de ce genre, c'est qu'elles sont [435b] formées de terre. Et les plantes n'ont pas de sensation pour la même raison : c'est qu'elles sont formées de terre. Or, sans le toucher, aucun autre sens ne saurait leur être attribué et l'organe de ce sens n'est formé exclusivement ni de terre, ni d'aucun autre élément.

Il est clair, d'autre part, qu'il s'agit du seul [5] sens dont la privation entraîne nécessairement la mort des animaux. Car il est impossible de l'avoir, sans être un animal, et il n'est pas nécessaire, lorsqu'on est un animal, d'en avoir un autre que celui-là. Et c'est pour cette raison que les autres sensibles, comme la couleur, le son et

l'odeur, par leurs excès d'intensité, ne détruisent pas l'animal, mais seulement les organes sensoriels. À moins de [10] rencontres accidentelles ; par exemple, si le son s'accompagne d'une poussée ou d'un coup, et si des objets visuels ou une odeur mettent en branle d'autres phénomènes destructeurs au toucher. De son côté, la saveur est également destructrice dans la mesure où elle se trouve en même temps relever du toucher. Quant à l'excès d'intensité des choses tangibles, comme le sont les choses chaudes, froides et dures, il supprime l'animal. [15] C'est que l'excès de tout sensible supprime l'organe sensoriel, de sorte que le tangible supprime aussi le toucher. Mais c'est par celui-ci que se trouve définie la vie, puisque, sans le toucher, on a montré l'impossibilité d'être un animal. C'est pourquoi l'excès d'intensité des tangibles ne détruit pas seulement l'organe sensoriel, mais aussi l'animal, parce que c'est l'unique sens qu'il soit nécessaire aux animaux de posséder.

Les autres [20] sens, en revanche, l'animal les possède, comme on l'a dit², non pour être animal, mais pour l'être bien. Ainsi, la vue, dès lors qu'il vit dans l'air et dans l'eau, de manière à y voir (mais, en somme, c'est du fait qu'il vit en milieu transparent) ; le goût, c'est en raison de l'agréable et du pénible, afin qu'il les perçoive dans l'aliment, qu'il en conçoive du désir et se mette en mouvement ; et l'ouïe, c'est pour qu'on puisse lui signifier quelque chose, tandis que la [25] langue, c'est pour qu'il signifie quelque chose à autrui.

Petits traités
d'histoire naturelle

(Parva naturalia)

DE LA SENSATION ET DES SENSIBLES

[436a] Puisque nous sommes précédemment parvenus à des définitions à propos de l'âme en elle-même et à propos de chacune de ses facultés prise à part, il convient d'examiner à la suite, à propos des animaux et de tous les êtres qui possèdent la vie, quelles sont les actions qui leur sont propres et quelles sont celles qui leur sont communes. [5] Que l'on tienne donc pour acquis ce que l'on a dit sur l'âme, et traitons du reste, en commençant par ce qui est primordial. Il apparaît que les <propriétés> les plus importantes, aussi bien celles qui sont communes à tous les animaux que celles qui sont propres à certains d'entre eux, sont celles qui sont communes à la fois à l'âme et au corps, comme la sensation, la mémoire, l'impulsion, l'appétit et le désir en général, et en outre [10] le plaisir et la peine. Ces <propriétés>, de fait, appartiennent à presque tous les animaux. En plus de celles-ci, les unes sont communes à tous les êtres qui ont part à la vie et les autres n'appartiennent qu'à certains animaux. Parmi ces <propriétés>, les plus importantes forment quatre paires : la veille et le sommeil, la jeunesse et la vieillesse, [15] l'inspiration et l'expiration, la vie et la mort. Il faut étudier ce qu'est chacune <de ces propriétés> et quelles sont les causes qui les provoquent.

D'autre part, il revient au naturaliste d'examiner les premiers principes de la santé et de la maladie. En effet, il ne peut y avoir ni santé ni maladie chez les êtres privés de la vie. C'est pourquoi l'on peut dire de la plupart de ceux qui étudient la nature, [20] ainsi que des médecins qui s'adonnent à leur art avec le plus de philosophie, que les premiers parachèvent <leur recherche> avec la médecine, [436b] et que les autres commencent la médecine par la physique.

Que par ailleurs toutes les <propriétés> qui viennent d'être mentionnées soient communes à l'âme et au corps, cela n'est pas douteux. Toutes, en effet, surviennent, pour les unes avec la sensation, pour les autres par la sensation. Certaines sont précisément des affections de la sensation, [5] d'autres des dispositions de la sensation, d'autres encore assurent sa protection et sa sauvegarde,

d'autres enfin provoquent sa destruction et sa privation. Que, d'autre part, la sensation se produise dans l'âme par l'intermédiaire du corps, c'est manifeste, aussi bien par argumentation que sans argumentation.

Mais à propos de la sensation et du sentir, on a dit précédemment, dans le traité *De l'âme*, ce qu'ils sont et pourquoi cette affection se produit chez les animaux. [10] Chaque animal, en tant qu'animal, possède nécessairement la sensation. C'est par cela en effet que nous distinguons entre ce qui est animal et ce qui ne l'est pas. Si l'on traite maintenant de chaque sens en particulier, le toucher et le goût accompagnent nécessairement tous les animaux, le toucher pour la raison alléguée dans le traité *De l'âme*, [15] et le goût à cause de la nutrition. C'est en effet ce sens qui distingue entre le plaisant et le désagréable dans la nourriture, de sorte que l'on se détourne de l'un et que l'on recherche l'autre, et, d'une manière générale, la saveur est une propriété de ce qui est nutritif. Quant aux sensations externes, chez les animaux capables de marcher, comme l'odorat, l'ouïe et la vue, leur présence assure [20] la sauvegarde de tous ceux qui les possèdent, en leur permettant de rechercher leur nourriture en fonction d'une sensation antécédente et de se détourner de ce qui est mauvais et dangereux ; [437a] mais chez ceux qui possèdent en outre l'intelligence, ces sensations existent en vue du bien-*< vivre >*. Elles leur annoncent en effet un grand nombre de différences, d'où proviennent à la fois l'intelligence des notions et celle des actions à accomplir.

Parmi ces *< sensations >*, du moins en ce qui concerne les nécessités *< de la vie >*, la vue est par elle-même la meilleure mais, [5] pour l'intellect, c'est l'ouïe qui, par accident, est la meilleure. En effet la faculté de la vue nous révèle un grand nombre de différences de toutes sortes parce que tous les corps ont part à la couleur, si bien que c'est également par son intermédiaire que l'on perçoit le mieux les *< sensibles >* communs (j'appelle « communs » la grandeur, la figure, le mouvement, le nombre) ; l'ouïe, quant à elle, [10] ne révèle que les différences du son, et, pour un petit nombre *< d'animaux >*, celles de la voix. Par accident, toutefois, c'est l'ouïe qui contribue le plus à l'intelligence. En effet, le discours, parce qu'il est audible, est cause du savoir, non pas par soi, mais par accident, car il se compose de mots et chaque mot [15] est un symbole. C'est pour cette raison que, parmi ceux qui sont privés dès la naissance de l'un de ces deux sens, les aveugles ont plus d'intelligence que les sourds-muets.

Pour ce qui est de la faculté que possède chaque sens, nous en avons parlé précédemment. En ce qui concerne les organes sensoriels, <parties> du corps dans lesquelles les sens se situent naturellement, [20] certains mènent leur recherche en se référant aux éléments qui composent les corps. Mais, ne parvenant pas aisément à rapporter aux quatre éléments <les sens>, qui de fait sont au nombre de cinq, ils butent sur la question du cinquième sens.

Tous estiment que la vue est faite de feu, à cause d'une propriété particulière dont ils ignorent la véritable cause. Lorsqu'en effet l'œil est mû par pression, il semble que du feu jaillit. Ce phénomène [25] survient naturellement dans l'obscurité, ou lorsque l'on ferme les paupières, car dans ce cas également l'obscurité se fait. Mais cette explication soulève une autre difficulté. S'il est en effet impossible de ne pas s'apercevoir que l'on sent et que l'on voit, il est nécessaire que l'œil se voie lui-même. Mais alors, pourquoi cela ne se produit-il pas lorsque l'œil est au repos ? [30] La raison de cela, qui explique à la fois la difficulté et l'impression même que la vue est du feu, doit être ainsi comprise : les choses lisses luisent naturellement dans l'obscurité, sans toutefois produire de la lumière. [437b] Or ce qu'on appelle le noir de l'œil, c'est-à-dire son centre, est lisse. Cette impression se produit lorsque l'œil est mû car tout se passe alors comme si ce qui est un devenait deux. Mais c'est la rapidité du mouvement qui fait que le voyant paraît autre que le vu. C'est pourquoi [5] cela n'arrive pas si le mouvement ne se produit pas rapidement et dans l'obscurité. En effet le lisse luit naturellement dans l'obscurité (comme la tête de certains poissons et le sépia de la sèche) et, si l'œil se déplace lentement, l'impression que le voyant et le vu sont à la fois un et deux ne se produit pas. Mais, si <les deux conditions sont réunies>, [10] l'œil se voit lui-même, exactement comme dans un effet de miroir. Car si vraiment l'œil était du feu, comme Empédocle le prétend et ainsi qu'il est écrit dans le *Timée*, et si la vision se produisait parce que de la lumière sort, comme d'une lanterne, pourquoi donc la vue ne

s'exercerait-elle pas aussi dans l'obscurité ? Dire qu'elle s'éteint en sortant dans l'obscurité, [15] comme l'affirme le *Timée*, est absolument vide de sens. Qu'est-ce en effet que cette extinction de la lumière ? Ce qui est chaud et sec s'éteint soit dans l'humide, soit dans le froid (comme cela semble être le cas du feu et de la flamme des matières charbonneuses), mais il est manifeste que ni le chaud ni le sec ne sont des propriétés de la lumière. Si après tout ils l'étaient, mais que leur faible intensité [20] nous les rende imperceptibles, il faudrait alors qu'en plein jour la lumière s'éteigne dans l'eau et que l'obscurité augmente dans la glace. Il est certain que la flamme et les corps enflammés subissent cet effet. Mais pour la lumière, en revanche, il ne se produit rien de tel.

Empédocle, pour sa part, semble parfois penser que l'on voit parce que la lumière sort de l'œil, [25] comme nous l'avons dit plus haut. En tout cas, il s'exprime ainsi :

Comme celui qui, songeant à sortir, s'arme d'une lampe,
Par une nuit de mauvaise saison, lumière d'un feu brûlant,
Allumant contre les vents de toutes sortes sa lanterne protectrice
Qui disperse le souffle des vents régnants,
[30] Tandis que le feu surgit au-dehors, aussi loin qu'il puisse se porter,
Et brille au-delà du seuil de ses rayons invincibles,
De même, le feu primitif s'est jadis enclos dans de fines membranes,
[438a] A engendré la pupille ronde dans ses toiles subtiles
Qui ont été transpercées droit de conduits merveilleux
Et ces tissus retenaient l'eau profonde qui s'écoulait autour de la pupille,
Tout en laissant passer le feu, aussi loin qu'il puisse se porter¹.

Tantôt donc il dit que c'est ainsi que l'on voit, mais tantôt que c'est à cause des effluves [5] en provenance des objets vus.

Démocrite, quant à lui, a raison de dire que <l'œil> est eau, mais il a tort de croire que la vision est l'image réfléchie. Ce <phénomène> se produit en effet parce que l'œil est lisse, et la vision n'est pas dans l'œil mais dans celui qui voit. Cette affection, en effet, est une réflexion. Mais, d'une façon générale, la production des images et la réflexion [10] n'étaient alors pas encore clairement expliquées, semble-t-il. Il est également étrange qu'il ne se soit pas demandé pourquoi seul l'œil voit et aucune des autres choses sur lesquelles les simulacres se réfléchissent. Que donc l'organe de la vision soit fait d'eau, c'est vrai ; cependant la vision ne se produit pas en tant qu'il est eau, mais en tant qu'il est diaphane ; et c'est là <une qualité> qui [15] est commune aussi à l'air. Mais l'eau se contient et se condense plus facilement que l'air. C'est pourquoi la pupille, et l'œil <en son entier>, sont faits d'eau.

En outre, cela devient manifeste dès que l'on considère les faits eux-mêmes. Il apparaît en effet que ce qui s'écoule des yeux en état de décomposition, c'est de l'eau, que chez les nouveau-nés ce liquide est

extrêmement froid et brillant, [20] et que le blanc de l'œil chez les animaux sanguins est gras et huileux, cela afin que l'humidité <de l'œil> ne se solidifie pas. Et c'est pour cette raison que l'œil est la partie du corps la moins sensible au froid. Personne en effet n'a jamais ressenti le froid sous les paupières. Quant aux animaux non sanguins, leurs yeux sont recouverts d'une peau dure, [25] qui en assure la protection.

Mais, d'une manière générale, il est absurde de prétendre que la vision s'exerce grâce à quelque chose qui sortirait de l'œil, et qu'elle se porte jusqu'aux astres, ou jusqu'à quelque point où, en sortant, elle s'unirait naturellement à quelque chose, comme certains le disent². Il serait en effet préférable de situer cette union naturelle au départ du fonctionnement de l'œil, mais même cette explication-là est naïve. Qu'est-ce en effet que l'union naturelle [30] d'une lumière avec une lumière ? Ou comment une telle chose pourrait-elle se produire [438b] (il n'y a pas en effet d'union naturelle possible d'une chose prise au hasard avec une autre chose prise au hasard) ? Comment, en outre, la lumière interne pourrait-elle s'unir à la lumière externe ? En effet, la membrane s'interpose.

Nous avons établi dans un autre traité que la vision ne pouvait se produire sans lumière. Mais, que l'intermédiaire entre ce qui est vu et l'œil soit de la lumière ou de l'air, c'est le mouvement qui le traverse [5] qui produit la vision et il est logique que l'intérieur de l'œil soit constitué d'eau. L'eau en effet est diaphane ; or, de même qu'on ne pourrait voir s'il n'y avait pas de lumière à l'extérieur de l'œil, de même aussi doit-il y avoir de la lumière à l'intérieur. Il faut donc qu'il y ait du diaphane et il est nécessaire que ce soit de l'eau puisque ce n'est pas de l'air. Ce n'est pas en effet à la surface de l'œil que se trouve l'âme ou la fonction sensitive de l'âme, [10] mais il est manifeste que c'est à l'intérieur. C'est pourquoi il est nécessaire que l'intérieur de l'œil soit diaphane et capable, ainsi, de recevoir la lumière. Les faits eux aussi le montrent clairement : il est arrivé qu'à la guerre, sous l'effet de coups portés à la tempe et responsables du sectionnement des pores oculaires, des combattants aient eu l'impression que l'obscurité se faisait, comme quand une lampe s'éteint, [15] parce que la partie diaphane, qu'on appelle la pupille, et qui est comme une sorte de lanterne, avait été sectionnée.

Dès lors, si tout cela se produit comme nous le disons, il est clair que pour rendre compte de cette manière de chacun des organes sensoriels, c'est-à-dire les faire correspondre chacun à un élément, il faut supposer que, dans l'œil, ce qui voit est constitué d'eau, [20] alors que ce qui perçoit les sons est constitué d'air et que l'odorat est du feu (en effet, ce que l'odorat est en acte, la faculté olfactive doit l'être en puissance, car le sensible fait passer le sens à l'acte, de sorte

que, nécessairement, ce qu'il est alors, il l'était auparavant en puissance. D'autre part, l'odeur est une sorte d'exhalaison fumeuse, et toute exhalaison fumeuse [25] vient du feu. C'est pourquoi aussi l'organe sensoriel de l'odorat a son lieu propre dans la partie qui entoure le cerveau. En effet, la matière de ce qui est froid est en puissance chaude ; et la génération de l'œil s'explique de la même façon : il se constitue à partir du cerveau et celui-ci est la plus humide et la plus froide [30] des parties du corps). Quant à l'organe du toucher, il est fait de terre et le goût est une espèce du toucher. [439a] Aussi l'organe de ces deux sens est-il lié au cœur, car celui-ci s'oppose au cerveau et il est la partie la plus chaude du corps. C'est de cette manière que doivent être décrites [5] les parties sensibles du corps.

En ce qui concerne les sensibles qui correspondent à chacun des organes sensoriels (je veux parler de la couleur, du son, de l'odeur, de la saveur et du toucher), nous avons dit d'une manière générale dans le traité *De l'âme* quelles étaient leurs fonctions et, pour chaque organe sensoriel, comment il agissait. [10] Mais quelle est enfin l'essence de tous ces sensibles, sans exception, c'est ce qu'il nous faut dire : il convient d'examiner ce qu'est la couleur, ce qu'est le son, ce qu'est l'odeur ou la saveur, et de même aussi, ce qu'il en est de l'objet du toucher, et cela en commençant par la couleur. Il est établi que chaque <sensible> peut s'entendre de deux manières : en acte et en puissance. En ce qui concerne la couleur et le son en acte, en quel sens ils sont identiques [15] ou différents des sensations en acte, à savoir la vision et l'ouïe, nous l'avons dit dans le traité *De l'âme*.

Voyons maintenant ce que doit être chacun des sensibles pour produire la sensation entendue comme sensation en acte. Comme on l'a dit dans l'ouvrage déjà cité, la lumière est, par accident, la couleur du diaphane. Lorsqu'en effet quelque chose d'igné se trouve [20] dans le diaphane, sa présence est lumière et sa privation obscurité. Toutefois ce que nous appelons « diaphane » n'est pas propre à l'air ni à l'eau, pas plus qu'à aucun des autres corps que nous qualifions ainsi, mais c'est une certaine nature et puissance commune, qui n'existe pas à l'état séparé, tout en étant dans ces corps, et qui se trouve dans les autres corps, [25] à un degré plus ou moins élevé. De même donc qu'il est nécessaire que tous les corps aient une extrémité, de même aussi le diaphane doit en avoir une. La nature de la lumière réside donc dans le diaphane quand il est illimité. Que d'autre part l'extrémité du diaphane dans les corps soit bien quelque chose, c'est manifeste, et que cette chose soit la couleur, les faits le montrent clairement. [30] En effet la couleur est soit à la limite, soit la limite même (c'est pourquoi les pythagoriciens appelaient « couleur » la surface des corps). Elle existe en effet à la limite du corps, mais elle n'est pas la limite du corps ; mais il faut comprendre que la même

nature qui est colorée à l'extérieur, [439b] se trouve également à l'intérieur < du corps >.

Il apparaît d'autre part que l'air et l'eau sont colorés car leur éclat est coloré. Toutefois, dans leur cas, parce que leur couleur est dans un < milieu > illimité, ni l'air ni la mer ne présentent la même couleur selon que l'on s'approche ou que l'on se tient éloigné. [5] Mais dans le cas des corps, si du moins le milieu environnant ne produit pas de modification, la manifestation de la couleur est déterminée. Il est donc évident que c'est la même chose, dans un cas comme dans l'autre, qui reçoit la couleur. Ainsi, le diaphane, à proportion de sa présence dans les corps – il est présent dans tous les corps à des degrés divers –, fait que ceux-ci participent à la couleur. [10] Mais puisque la couleur est à la limite, elle pourrait être à la limite du diaphane. Ainsi, la couleur serait la limite du diaphane dans un corps délimité. Que ce soit dans les corps diaphanes eux-mêmes, comme l'eau ou tout autre corps de même type, s'il en existe, ou bien dans tous ceux qui semblent posséder une couleur en propre, la couleur est, pour tous également, à l'extrémité³. [15] Cela même qui produit dans l'air de la lumière peut donc se trouver dans le diaphane, comme il peut aussi ne pas s'y trouver et faire défaut. De la même manière donc qu'il y a là de la lumière et de l'obscurité, de même, dans les corps, se trouvent le blanc et le noir. En ce qui concerne les autres couleurs, il faut dire maintenant quelles sont les différentes hypothèses que l'on peut distinguer concernant leur genèse.

[20] Tout d'abord, en effet, on peut soutenir que le blanc et le noir sont juxtaposés l'un à l'autre, de telle sorte que chacun d'eux soit invisible à cause de sa petitesse, alors que le produit de leur conjonction est visible, et qu'ainsi les couleurs sont engendrées. Ce produit ne peut apparaître ni blanc ni noir. Mais puisqu'il a nécessairement une certaine couleur et qu'il ne peut avoir aucune de ces deux-là, sa couleur doit nécessairement être [25] une sorte de mixte et une espèce différente de couleur. C'est donc ainsi que l'on peut concevoir l'existence de plusieurs couleurs en plus du blanc et du noir, et qu'un grand nombre d'entre elles sont constituées d'une proportion < arithmétique >. Leurs < composantes > peuvent en effet se trouver respectivement dans un rapport de trois à deux ou de trois à quatre ou dans tout autre rapport numérique (les autres couleurs sont celles qui ne sont pas constituées de proportions numériques, [30] mais de < grandeurs > incommensurables, variant par excès ou par défaut). Et l'on peut supposer que les couleurs s'agencent de la même manière que les accords musicaux. En effet, ce sont les couleurs qui s'expriment numériquement de la manière la plus simple (comme c'est le cas des accords musicaux) qui apparaissent comme les plus agréables de toutes, [440a] comme le pourpre, le rouge écarlate et

quelques rares couleurs de même type (elles sont rares en vertu de la même cause qui explique le petit nombre des accords musicaux). Les autres couleurs sont celles qui ne s'expriment pas selon des rapports numériques. Ou bien : toutes les couleurs s'expriment numériquement, les unes étant ordonnées, les autres désordonnées, et celles-ci, [5] quand elles ne sont pas pures, sont <impures> parce qu'elles ne s'expriment pas numériquement.

Voilà donc une des manières d'expliquer la genèse des couleurs. Une autre est d'invoquer l'apparence qu'elles prennent les unes au travers des autres. Ainsi font parfois les peintres, lorsqu'ils appliquent une couleur sur une autre couleur plus vive, comme quand ils veulent représenter quelque chose qui apparaît dans l'eau [10] ou dans l'air. De la même façon aussi le Soleil apparaît blanc par lui-même, mais rouge au travers de la brume ou de la fumée. Mais ainsi, la multiplicité des couleurs s'expliquera de la même manière que dans la première explication évoquée. Il doit y avoir en effet un rapport <numérique> entre les couleurs de surface et les couleurs de dessous, alors que dans les autres cas il n'y aura pas du tout de rapport numérique.

[15] Dire en tout cas, comme le font les anciens, que la couleur est un effluve et que l'on voit par une cause de ce type, c'est absurde. Dans tous les cas, en effet, ils sont dans la nécessité d'expliquer la sensation par un contact, en sorte qu'il eût mieux valu dire tout de suite que la sensation vient du mouvement imprimé par le sensible à l'intermédiaire <qui le sépare> du sens, et qu'elle se produit donc par un contact [20] et non par des effluves.

Dans le cas de la juxtaposition, il est nécessaire de supposer, au même titre qu'une grandeur invisible, un temps imperceptible, pour <expliquer> que l'arrivée des mouvements successifs nous échappe et que l'on ait l'impression qu'ils sont une seule chose parce qu'ils apparaissent en même temps. Dans l'autre théorie, toutefois, ce n'est aucunement nécessaire : la couleur de surface produira un mouvement différent selon qu'elle est mue ou non [25] par la couleur sous-jacente. C'est pour cette raison qu'elle apparaît comme différente et qu'elle n'est ni du blanc ni du noir. Dès lors, s'il est impossible qu'il y ait une grandeur invisible, mais si toute grandeur est visible à une certaine distance, il faudra qu'il y ait une sorte de mélange des couleurs. Mais dans la première théorie également, rien n'empêche qu'une sorte de couleur commune apparaisse à ceux qui observent de loin. [30] De fait, il faudra examiner plus loin les raisons pour lesquelles il n'y a aucune grandeur invisible.

Admettons cependant qu'il y a mélange des corps, [440b] non seulement à la manière où l'entendent certains, à savoir comme juxtaposition des parties ultimes imperceptibles à nos sens, mais d'une

manière tout à fait complète, conformément à ce qui a été établi pour toutes choses universellement dans le traité *Du mélange*⁴. Selon la première théorie évoquée, en effet, ne peuvent se mélanger [5] que les choses qui admettent la division en parties ultimes, comme des hommes, des chevaux ou des semences. Ainsi, dans l'ensemble des hommes, un homme est une partie ultime ; dans l'ensemble des chevaux, c'est un cheval, de sorte que lorsque ces entités sont juxtaposées, le mélange résulte de la multiplicité composée par les deux ensembles. Mais on ne dit pas qu'un homme individuel a été mélangé à un cheval individuel. [10] Cependant, pour tout ce dont la division n'atteint pas de partie ultime, il ne peut y avoir de mélange de cette manière-là, mais il y a mélange total et c'est dans ce cas précis que les choses sont par nature le plus complètement mélangées. Les conditions de la genèse de ce mélange ont été exposées antérieurement, dans le traité *Du mélange*. Mais il est clair que, nécessairement, dans un mélange, les couleurs aussi sont mélangées [15] et que c'est cette cause qui constitue la raison principale de la multiplicité des couleurs, et non pas la superposition <des couleurs> ni leur juxtaposition. Un mélange de couleurs n'apparaît pas de près ou de loin comme un unique mélange, mais <il apparaît comme tel> de partout. Les couleurs seront multiples parce que <les corps> qui se mêlent admettent de multiples proportions dans leur mélange réciproque, [20] certaines proportions étant numériquement définies, les autres se caractérisant seulement par la prépondérance <de certaines composantes>. Et ce qui a été dit ailleurs concernant la juxtaposition des couleurs ou leur superposition peut être appliqué de la même manière au mélange des couleurs. Quant à la raison pour laquelle les espèces de couleurs sont en nombre défini et non illimité, comme les espèces de saveurs et [25] de sons, il faudra l'examiner plus loin.

On a donc dit ce qu'est la couleur et quelle est la cause du fait que les couleurs sont multiples. [On a par ailleurs parlé du son et de la voix précédemment, dans le traité *De l'âme*.] Il faut en outre parler de l'odeur et de la saveur. Il s'agit en effet à peu près de la même affection, mais l'une et l'autre ne se produisent pas dans les mêmes <choses>. [30] D'autre part, ce qui relève des saveurs nous apparaît plus clairement que ce qui relève de l'odeur. La cause en est que nous disposons d'un odorat nettement inférieur [441a] à celui des autres animaux et aux autres sens qui nous appartiennent, alors que notre toucher a beaucoup plus d'acuité que celui des autres animaux. Or, le goût est une sorte de toucher. La nature de l'eau a tendance à être sans saveur. Pourtant, il faut nécessairement : ou bien que l'eau contienne en elle-même [5] les espèces – imperceptibles à cause de leur petitesse – des saveurs, pour reprendre les propos d'Empédocle⁵ ; ou bien que sa matière soit comme une réserve séminale de toutes les saveurs et que toutes les saveurs viennent de l'eau, les unes d'une partie, les autres d'une autre ; ou bien, l'eau étant totalement indifférenciée, que la cause de la saveur soit l'agent qui la produit, comme si l'on disait que la chaleur ou le Soleil en sont la cause⁶.

[10] Pour ce que dit Empédocle, on en voit immédiatement la fausseté. On observe en effet que les fruits changent de saveur sous l'influence de la chaleur lorsqu'ils sont cueillis et chauffés, de sorte que les saveurs se modifient non pas parce qu'on les extrait de l'eau, mais parce qu'elles changent dans le fruit même. Et, lorsque les fruits sont desséchés [15] et exposés longtemps <au Soleil>, de sucrés, ils deviennent âcres, amers, et gagnent toutes les sortes de saveurs. En outre, en fermentant, ils passent, pour ainsi dire, par toutes les espèces de saveurs. De même, il est également impossible que l'eau soit la matière d'une réserve séminale de toutes <les saveurs>, car on observe que des saveurs différentes peuvent être engendrées à partir d'une même eau, comme à partir d'une même nourriture.

[20] Il reste donc que c'est en étant affectée d'une certaine manière

que l'eau se modifie. Il est clair, dès lors, que ce n'est pas sous la seule puissance de la chaleur que l'eau acquiert cette puissance que nous appelons « saveur ». En effet, l'eau est le plus subtil de tous les liquides, plus subtil que l'huile même (l'huile, il est vrai, s'étend sur une surface plus large que l'eau, [25] en raison de sa viscosité, tandis que l'eau a moins de consistance ; c'est pourquoi elle est plus difficile à tenir en main que l'huile). Mais puisque, lorsqu'elle est chauffée, seule l'eau ne paraît aucunement s'épaissir, il est clair que les saveurs doivent avoir une autre cause. En effet, les saveurs sont toutes plus épaisses. La chaleur n'est donc qu'une cause adjuvante. [30] Il apparaît en outre que toutes les saveurs que l'on trouve dans les fruits [441b] se trouvent aussi dans la terre. C'est pourquoi nombreux sont les anciens physiciens qui déclarent que l'eau doit sa qualité à celle de la terre qu'elle traverse. Et cela est particulièrement manifeste dans le cas des eaux salées, car le sel est une sorte de terre. Ainsi, les eaux filtrées par la cendre, [5] parce que celle-ci est amère, prennent une saveur amère, et il y a de nombreuses sources dont les saveurs sont soit amères, soit acides, soit de toutes autres sortes. Il est donc logique que ce soit surtout dans les plantes que le genre des saveurs se trouve représenté.

En effet l'humide, comme les autres choses, est naturellement affecté par son contraire. Or le contraire de l'humide, c'est le sec. [10] C'est précisément pourquoi il est affecté par le feu, qui a une nature sèche. Mais le chaud est plutôt propre au feu et le sec plutôt propre à la terre, comme nous l'avons dit dans notre traité *Des éléments*⁷. Ainsi, le feu et la terre, en tant que tels, par nature, n'agissent ni ne pâtiennent, pas plus qu'aucune autre chose. Mais c'est dans la mesure où il y a de la contrariété entre elles que toutes choses agissent et pâtiennent.

[15] De même donc que les hommes délayent dans l'eau les couleurs et les saveurs et font en sorte que l'eau en acquière les qualités, de même fait également la nature avec le sec et le terreux, et elle confère à l'eau une qualité particulière en la filtrant au travers du sec et du terreux et en la mettant en mouvement sous l'effet de la chaleur. C'est cela la saveur : [20] l'affection, produite par le sec dont on vient de parler, dans l'humidité, affection capable d'altérer le goût en puissance et de le faire passer à l'acte. En effet, elle conduit la faculté sensible à l'état qui était auparavant le sien en puissance, car le sentir n'est pas comme l'acquisition, mais comme l'exercice du savoir.

D'autre part ce n'est pas de tout ce qui est sec, mais de ce qui nourrit que les saveurs sont affection [25] ou privation, et cela doit être établi par le fait que le sec ne va pas sans l'humide, ni l'humide sans le sec⁸. Ce n'est pas en effet l'une seulement de ces deux choses qui peut constituer une nourriture pour les animaux, mais c'est leur mélange.

Et, dans la nourriture absorbée par les animaux, ce qui est senti par le toucher est ce qui provoque croissance et dépérissement. Ces états ont en effet pour cause la nourriture absorbée, en tant qu'elle est chaude [30] ou froide (car ce sont ces qualités qui provoquent croissance [442a] et dépérissement), mais c'est en tant qu'il est objet de goût que ce qui est absorbé nourrit (car c'est toujours sous l'effet du doux, soit par lui-même, soit dans un mélange, que se produit la nutrition). Il faut se reporter, pour les explications de ces faits, à notre traité *De la génération*, et nous ne les aborderons pour le moment que dans la mesure où c'est nécessaire. Ainsi, le chaud provoque la croissance [5] et travaille à la nutrition ; il attire le léger et laisse de côté le salé et l'amer à cause de leur poids. Donc, l'effet que le chaud externe produit sur les corps externes, les animaux et les plantes le subissent à cause du chaud inhérent à leur nature. C'est pourquoi ils se nourrissent de ce qui est doux. Les autres saveurs s'entremêlent dans la nourriture de la même manière que [10] le salé et l'acide dont on se sert pour la relever, parce que ces saveurs s'opposent au doux, qui est trop nourrissant et reste < dans l'estomac >.

De même que les couleurs résultent d'un mélange de blanc et de noir, de même les saveurs, d'un mélange de doux et d'amer. Chacune d'elles est caractérisée, soit par une proportion définie, soit par la présence plus ou moins importante de ces deux composantes, [15] selon que le mélange et le mouvement se produisent selon un rapport numérique ou dans une proportion numériquement indéterminée. Mais les mélanges de saveurs qui provoquent le plaisir sont seulement ceux qui sont numériquement définis.

Le gras est une saveur de type sucré ; le salé et l'amer sont à peu près identiques ; l'aigre, l'acre, l'astringent et l'acide occupent une position intermédiaire. [20] Les espèces de saveurs et de couleurs sont à peu près de nombre égal. On compte en effet sept espèces dans les deux cas, si l'on admet, comme il est rationnel de le faire, que le gris est une espèce de noir. Il reste en effet le jaune (qui est au blanc ce que le gras est au doux), le pourpre, le rouge vif, le vert et le bleu, comme intermédiaires entre le blanc [25] et le noir, les autres couleurs étant composées à partir de celles-ci. Et de même que le noir est privation de blanc dans le diaphane, de même le salé et l'amer sont privation du doux dans l'humide nutritif. C'est pourquoi également la cendre de ce qui a été consommé est toujours amère, car l'élément potable s'en est évaporé.

Mais Démocrite et la plupart des [30] physiciens qui traitent de la sensation font quelque chose de tout à fait absurde. [442b] Ils font en effet de tous les sensibles des objets du toucher. Pourtant, s'il en allait ainsi, il est évident que chacun des autres sens serait une sorte de toucher. Or il n'est pas difficile de s'apercevoir que c'est impossible. En

outre, ils traitent des sensibles qui sont communs à tous les sens, comme s'ils étaient propres à chacun. [5] En effet, le nombre, la figure, le rugueux et le lisse, comme encore l'aigu et l'émoussé des corps solides sont communs à plusieurs sens, sinon à tous, du moins à la vue et au toucher. C'est aussi pourquoi l'on peut se tromper sur les sensibles communs, mais pas sur les sensibles propres. Ainsi la vue ne se trompe pas sur la couleur, ni l'ouïe sur les sons. [10] Mais ces physiciens rapportent les sensibles propres aux sensibles communs, comme le fait précisément Démocrite. Celui-ci dit en effet du blanc et du noir que ce dernier est rugueux et l'autre lisse, et rapporte les saveurs aux figures. Pourtant aucun sens, du moins aucun plus que la vue, n'est apte à connaître les sensibles communs. Or si le goût était le sens le mieux disposé à cela, étant donné que c'est au sens le plus précis [15] qu'il appartient de discerner les éléments les plus petits en chaque genre de choses, il faudrait que le goût soit le plus à même de percevoir les autres sensibles communs et le plus apte à distinguer les figures. En outre, tous les sensibles <propres> se caractérisent par la contrariété. Par exemple, dans les couleurs, le blanc s'oppose au noir et, dans les saveurs, l'amer s'oppose au sucré. [20] Or il ne paraît pas qu'une figure ait une autre figure pour contraire. À quel polygone en effet la sphère est-elle contraire ? De plus, puisque les figures sont illimitées, il faudrait aussi nécessairement que les saveurs le soient. Pourquoi en effet l'une des saveurs produirait-elle une sensation, alors qu'une autre n'en produirait pas ?

Nous avons donc parlé du goût et de la saveur. Quant à l'examen des autres affections relatives aux saveurs, [25] il relève en propre de la partie de la philosophie naturelle qui traite des plantes.

C'est de la même manière qu'il nous faut également concevoir les odeurs. Ce que le sec produit dans l'humide, la saveur humide, dans un autre genre, le produit dans l'air et dans l'eau de manière identique ; ce qui est commun [30] à ces éléments, nous l'appelons certes le diaphane, mais il est odorant non pas en tant que diaphane, [443a] mais en tant qu'il est apte à laver et nettoyer ce qui est sec et imprégné de saveur. En effet, ce n'est pas seulement dans l'air mais aussi dans l'eau que se trouve l'objet de l'odorat, et cela apparaît clairement dans le cas des poissons et des testacés, car ils sont manifestement doués de l'odorat, bien qu'il n'y ait pas d'air dans l'eau [5] (en effet l'air remonte à la surface lorsqu'il s'en produit) et que ces animaux ne respirent pas. Si donc l'on posait que l'air et l'eau sont tous deux humides, on identifierait l'odeur à la nature de ce qui, dans l'humide, est imprégné de saveur sèche, et l'objet de l'odorat serait également tel.

Il apparaît clairement que cette affection provient d'une chose imprégnée de saveur lorsque l'on compare ce qui a une odeur et ce qui n'en a pas. En effet les éléments [10] (feu, air, terre, eau) sont inodores, parce que leurs parties sèches et leurs parties humides sont dépourvues de saveur, tant que l'on n'effectue pas de mélange. Ainsi, la mer a une odeur (car elle a une saveur et une composante sèche), et le sel est plus odorant que le nitre (comme le montre l'huile que l'on en extrait), le nitre étant pour sa part plus apparenté à la terre. [15] En outre, la pierre est inodore parce que sans saveur, alors que le bois est odorant parce qu'il a une saveur et les bois qui contiennent de l'eau le sont moins que les autres. De plus, pour ce qui est des métaux, l'or est inodore parce que sans saveur, alors que l'airain et le fer sont odorants. Mais lorsqu'on en a enlevé l'humide par combustion, les scories de tous les <métaux> deviennent moins odorantes. L'argent et [20] l'étain sont plus odorants que certains métaux et moins odorants que d'autres car ils contiennent de l'eau.

Certains pensent que l'exhalaison fumeuse, qui est commune à la

fois à la terre et à l'air, est l'odeur même. C'est pourquoi Héraclite aussi s'est exprimé en ce sens en déclarant que « si toutes choses devenaient fumée, c'est avec les narines qu'on les distinguerait⁹ », et tous [25] ont tendance à suivre cette opinion sur l'odeur, les uns la considérant comme une vapeur, d'autres comme une exhalaison, d'autres comme les deux à la fois. Or la vapeur est quelque chose d'humide, alors que l'exhalaison fumeuse, comme on l'a dit, est commune à l'air et à la terre, et ce qui se forme à partir de la première c'est de l'eau, alors que ce qui se forme à partir de la seconde c'est une espèce de terre. Mais aucune des deux ne nous semble être une odeur. [30] En effet la vapeur est faite d'eau et il est impossible que l'exhalaison fumeuse soit engendrée dans l'eau. D'ailleurs, les espèces vivant dans l'eau sentent elles aussi les odeurs, [443b] comme on l'a dit précédemment. En outre, on invoque l'exhalaison comme on se réfère aux effluves. Si donc ces derniers sont invoqués à tort, c'est également le cas pour l'exhalaison.

Il n'est assurément pas douteux que l'humide, aussi bien dans l'air que dans l'eau, puisse tirer profit et subir quelque influence de ce qui est imprégné de saveur sèche. [5] En effet, l'air est humide par nature. En outre, si le sec produit l'équivalent d'un lavage dans ce qui est humide comme dans l'air, il est clair que les odeurs doivent être analogues aux saveurs. Or, de fait, c'est bien ce qui se produit dans certains cas. En effet, les odeurs aussi sont aigres et douces, [10] âpres, astringentes et grasses, et les odeurs fétides peuvent être dites analogues aux saveurs amères. C'est pourquoi, de même que nous tenons celles-ci pour imbuables, de même nous tenons les odeurs fétides pour irrespirables. Il est donc manifeste que ce que la saveur est dans l'eau, l'odeur l'est dans l'air et dans l'eau. C'est aussi pour cette raison que le froid et la congélation [15] affaiblissent les saveurs et suppriment les odeurs. En effet, le chaud, qui les meut et les élabore, est supprimé par le refroidissement et la congélation.

Quant aux espèces d'odeurs, elles sont au nombre de deux. On ne peut dire en effet, comme le font certains, qu'il n'y a pas d'espèces d'odeurs, car il y en a bel et bien, et il faut préciser en quel sens il y en a et en quel sens il n'y en a pas. Une première espèce d'odeurs correspond aux saveurs, [20] comme nous l'avons dit, et elles contiennent par accident l'agréable et le désagréable (en effet ce sont des affections de la faculté nutritive, et quand nous avons de l'appétit, leurs odeurs sont agréables, alors qu'elles ne le sont pas pour ceux qui sont repus et ne désirent plus rien, pas plus qu'elles ne sont agréables à ceux qui n'apprécient pas la nourriture qui dégage ces odeurs). Ainsi, ces odeurs, [25] comme nous le disions, contiennent par accident l'agréable et le désagréable et c'est pourquoi <leur perception> est commune à tous les animaux. Les autres odeurs, quant à elles, sont

agréables en soi, comme par exemple celles des fleurs. Elles n'invitent en effet à la nourriture ni peu ni prou et ne contribuent en rien à l'appétit, mais produisent plutôt l'effet contraire, [30] car le mot de Strattis, raillant Euripide, est vrai : « Quand vous faites cuire les lentilles, n'y versez pas de parfum. » De fait, ceux qui [444a] mêlent de telles essences aux boissons font violence au plaisir par l'habitude, jusqu'à ce que cet agrément, provoqué par deux sensations, finisse par sembler provenir d'une seule.

<La perception> de ce dernier type d'odeurs est donc propre à l'homme, alors que les animaux <perçoivent> également celui qui correspond aux saveurs, [5] comme on l'a dit précédemment. Ces dernières odeurs, parce qu'elles procurent le plaisir par accident, se divisent en espèces selon la même division que les saveurs, ce qui n'est pas le cas du premier type d'odeurs parce que sa nature est, en soi, agréable ou désagréable. La raison pour laquelle une telle odeur est propre à l'homme tient à la disposition de la région qui entoure le cerveau. [10] Celui-ci étant en effet froid de nature, et le sang présent dans les veines qui l'entourent étant subtil et pur, mais aussi enclin à se refroidir (c'est justement pourquoi l'exhalaison de nourriture, refroidie en cet endroit, produit des écoulements maladifs), les hommes disposent de cette espèce d'odeurs en vue de la préservation de leur santé. [15] En effet, elle n'a aucune autre fonction que celle-là et, manifestement, elle la remplit. La nourriture, tout en étant source de plaisir, aussi bien la sèche que l'humide, est souvent nocive, mais ce qui a une bonne odeur et appartient à l'espèce des odeurs agréables en soi est toujours, pour ainsi dire, bénéfique, quel que soit l'état du sujet. Et c'est pour cette raison que ce type d'odeurs est produit par la respiration, [20] non pas chez tous les animaux, mais chez les hommes et, parmi les animaux sanguins, chez les quadrupèdes par exemple, et chez tous ceux qui participent plutôt de la nature de l'air. En effet, les odeurs, remontant au cerveau à cause de la légèreté de la chaleur qu'elles contiennent, rendent plus saines les parties qui entourent cette région, car la puissance de l'odeur [25] est chaude par nature. La nature tire un double parti de la respiration : une fonction essentielle qui est de préserver la poitrine et une fonction accessoire qui est d'inspirer l'odeur, car en respirant, c'est comme en passant que l'on produit le mouvement qui traverse les narines.

Le genre auquel appartient ce type d'odeurs est propre à la nature de l'homme, [30] pour cette raison encore que celui-ci est l'animal dont le cerveau est le plus important et le plus humide par rapport à sa taille. C'est également pour cela que l'homme est, pour ainsi dire, le seul animal à sentir les odeurs des fleurs et autres odeurs semblables et à en tirer satisfaction. [444b] En effet, leur chaleur et leur mouvement sont à la mesure de l'excès d'humidité et de froid qui

caractérise cette région. Quant aux autres animaux qui possèdent un poumon, la nature leur a attribué la sensation de l'autre genre d'odeurs par l'intermédiaire de la respiration afin de ne pas avoir à produire deux organes sensoriels. [5] Cela suffit en effet, puisque, en respirant, de la même manière que les hommes, qui ainsi perçoivent les deux types d'odeurs, ils ont seulement la sensation de l'autre type d'odeurs. Il est toutefois manifeste que les animaux qui ne respirent pas ont la sensation de l'odeur. En effet, les poissons et l'ensemble des insectes les sentent avec une parfaite précision et à distance, [10] grâce à l'espèce d'odeurs associée à leur nourriture, même lorsqu'ils sont très éloignés de la nourriture qui leur convient, comme font les abeilles avec le miel et ce genre de petites fourmis que certains appellent cnipes, et, chez les animaux marins, les pourpres ; et beaucoup d'animaux semblables perçoivent leur nourriture avec acuité par l'intermédiaire de l'odeur. [15] Par quel organe la sentent-ils, ce n'est pas aussi évident. C'est pourquoi l'on pourrait aussi se demander par quel organe ils ont la sensation de l'odeur, s'il est vrai que l'olfaction se produit seulement avec la respiration (car cela se produit manifestement chez tous les animaux qui respirent), alors que parmi ces animaux-là aucun ne respire, bien qu'ils sentent les odeurs, à moins qu'il n'existe un autre sens que les cinq sens, [20] mais c'est impossible. L'olfaction en effet se rapporte à ce qui est odorant ; or ces animaux en ont la sensation, mais probablement pas de la même manière que les animaux qui respirent : chez ces derniers, le souffle soulève ce qui recouvre <l'organe de l'odorat> comme un couvercle (c'est pourquoi on ne sent pas d'odeurs lorsqu'on ne respire pas), alors que chez les animaux qui ne respirent pas ce couvercle est déjà enlevé. Il en va comme pour les yeux : [25] certains animaux ont des paupières et, lorsqu'elles ne se lèvent pas, ils ne peuvent pas voir, alors que d'autres, qui ont les yeux durs, n'en ont pas (et, ainsi, ils n'ont pas à lever quoi que ce soit) mais ils voient sur-le-champ, par l'organe qui chez eux en a la capacité.

De même encore, il n'est nul autre animal que l'homme qui soit indisposé par l'odeur des choses par soi malodorantes, [30] à moins que ces choses ne se trouvent avoir quelque effet nocif. Dans ce cas, les autres animaux en subissent les effets nocifs exactement de la même manière que les hommes, qui ont la tête lourde sous l'effet des émanations de charbon et en meurent souvent. De même, le soufre et les matières bitumineuses ont une puissance de destruction sur les autres animaux [445a] et ceux-ci les fuient à cause de l'affection <que ces matières provoquent>. Mais les animaux ne s'inquiètent nullement de la mauvaise odeur en elle-même (bien que beaucoup de plantes aient une mauvaise odeur), sauf si elle s'accompagne d'une modification du goût ou de l'aliment.

Il semble d'autre part que le sens de l'odorat, [5] puisque les sens sont en nombre impair et que le nombre impair a un moyen terme, soit lui-même intermédiaire entre les sens qui supposent un contact, à savoir le toucher et le goût, et les sens qui s'exercent d'une autre manière, à savoir la vue et l'ouïe. C'est pourquoi également le fait d'être odorant est une propriété de ce qui nourrit (car cela appartient au genre du tangible), mais aussi [10] de ce qui est audible et de ce qui est visible, et c'est aussi pourquoi l'on sent les odeurs aussi bien dans l'air que dans l'eau. Ainsi, l'objet de l'odorat est quelque chose de commun à ces deux <milieus> et il se trouve aussi bien dans ce qui est tangible, dans ce qui est audible et dans ce qui est diaphane. C'est donc de manière rationnelle qu'on l'a comparé à une sorte d'immersion et de lavage du sec dans l'humide et dans le fluide. Nous avons donc suffisamment traité des distinctions [15] qu'il convient ou non de faire entre les espèces d'odeurs.

Quant à ce que disent certains pythagoriciens, cela n'est pas rationnel. Ils disent en effet que certains animaux se nourrissent des odeurs. Or nous observons d'abord que la nourriture est nécessairement quelque chose de composé. En effet, les êtres qui se nourrissent ne sont pas simples, c'est pourquoi des résidus proviennent [20] de la nourriture, soit à l'intérieur, soit à l'extérieur, comme c'est le cas des plantes ; puisque, en outre, l'eau en elle-même, lorsqu'elle est pure de tout mélange, est dépourvue de vertu nutritive – car il faut que ce qui entre dans la constitution d'un corps soit quelque chose de corporel –, il est encore moins rationnel de penser que l'air puisse prendre une consistance corporelle. Ajoutons à cela qu'il y a chez tous les animaux un endroit propre à recevoir la nourriture, d'où le corps la tire. [25] Or l'organe sensoriel de l'odorat se situe dans la tête, et l'odeur y pénètre avec l'air inspiré, de sorte qu'elle doit plutôt passer dans la région respiratoire. Il est donc clair que l'objet de l'odorat, en tant que tel, ne contribue pas à la nutrition. Il est cependant manifeste qu'il contribue à la santé, comme le prouvent à la fois la sensation et [30] ce que nous venons de dire. Dès lors, ce que la saveur est à la nutrition et aux êtres qui se nourrissent, l'objet de l'odorat l'est à la santé. [445b] Voilà donc de quelle manière doit être décrit chacun des organes sensoriels.

On pourrait d'autre part se demander la chose suivante : si tout corps est divisible à l'infini, les qualités sensibles, comme la couleur, [5] la saveur, l'odeur, le son, le lourd et le léger, le chaud et le froid, le dur et le mou, le sont-elles également, ou bien est-ce impossible ? En effet, chacune de ces qualités est productrice de sensation (car c'est à leur capacité de mettre la sensation en mouvement que toutes doivent leur nom), de sorte qu'il faudrait nécessairement que, si la potentialité est divisible à l'infini, la sensation le soit également, mais aussi que toute grandeur soit [10] perceptible (il est impossible en effet de voir le blanc, sans en voir une certaine quantité). S'il n'en allait pas ainsi, il se pourrait qu'il y ait un corps privé de couleur, de poids et de toute autre propriété de ce genre, de sorte qu'il ne serait pas du tout sensible, car ce sont ces propriétés qui constituent les sensibles. Dans ces conditions, le sensible serait constitué de parties non sensibles. Il est pourtant nécessaire <qu'il soit constitué de parties sensibles>, [15] car assurément il n'est pas constitué d'entités mathématiques. Autre chose encore : par quelle faculté pourrions-nous discerner et connaître ces parties non sensibles ? Est-ce par l'intellect ? Mais ce ne sont pas des intelligibles, et l'intellect ne saisit pas les objets externes sans le concours de la sensation. Dans le même temps, si l'on suppose qu'il en va ainsi, cela semble donner raison à ceux qui affirment l'existence des grandeurs indivisibles et la question trouverait ainsi une solution. Il est toutefois impossible d'admettre l'existence des grandeurs indivisibles et nous nous sommes exprimés à leur propos [20] dans notre traité *Du mouvement*¹⁰.

En exposant la solution de ces difficultés, on montrera du même coup pourquoi le nombre des espèces de couleurs, de saveurs, de sons, et des autres sensibles est limité. En effet, tout ce qui a des extrémités contient nécessairement un nombre limité de termes intermédiaires. Or les contraires sont des extrémités, et tout sensible a des contraires, comme, [25] pour la couleur, le blanc et le noir ; pour la saveur, le doux et l'amer. Dans tous les autres sensibles également les contraires

sont des extrémités.

Par ailleurs, ce qui est continu se divise en une infinité de parties inégales, mais en un nombre fini de parties égales, tandis que ce qui n'est pas continu par soi est divisible en un nombre fini d'espèces. Étant donné, donc, qu'il convient de désigner les propriétés¹¹ comme des espèces, [30] bien que la continuité subsiste toujours en elles, il faut distinguer entre ce qui est en puissance et ce qui est en acte. C'est aussi pour cela que l'on ne perçoit pas la dix-millième partie d'un grain de millet, grain lui-même visible, [446a] bien que la vue la recouvre, et que l'on ne perçoit pas le quart de ton, bien que l'on entende dans sa totalité la mélodie, qui est continue. L'intervalle intermédiaire entre les extrêmes nous échappe et il en va de même pour les autres sensibles, [5] leurs plus petites parties nous échappant tout à fait. Elles sont en effet visibles en puissance, mais pas en acte, tant qu'elles ne sont pas séparées. De même, la longueur d'un pied est contenue en puissance dans la longueur de deux pieds, mais elle existe en acte lorsqu'elle lui a été soustraite. Lorsque, toutefois, d'aussi petites parties ultimes sont séparées, elles devraient logiquement disparaître dans le milieu environnant, comme une infime quantité de saveur versée dans la mer. [10] Cependant, puisque la plus petite partie d'une sensation n'est pas perceptible par elle-même, ni séparable (cette partie minimale est en effet contenue en puissance dans la sensation la plus aiguë), l'objet sensible de même petitesse ne pourra pas non plus être perçu en acte à l'état séparé. Il sera toutefois sensible, car il l'est déjà en puissance et il le sera en acte une fois ajouté <au reste>. [15] Que donc certaines grandeurs et certaines propriétés échappent à la perception, pour quelle raison, en quel sens elles sont sensibles et en quel sens elles ne le sont pas, nous l'avons montré. D'autre part, lorsque, dans un corps donné, ces <caractéristiques> atteignent une quantité telle qu'elles sont perceptibles en acte, non seulement dans le tout mais aussi séparément, le nombre des couleurs, des saveurs et des sons est nécessairement limité.

[20] On pourrait encore se demander si les sensibles ou les mouvements qui partent des sensibles (quelle que soit celle de ces deux modalités selon laquelle la sensation se produit), lorsqu'ils s'actualisent, parviennent d'abord dans le milieu, comme c'est manifestement le cas de l'odeur et du son. En effet, c'est l'individu qui est à proximité qui sent l'odeur en premier lieu, et le son [25] nous parvient après le choc <qui le produit>. En va-t-il donc ainsi avec le visible et la lumière, comme le dit précisément Empédocle, pour qui la lumière provenant du Soleil parvient d'abord dans le milieu intermédiaire, pour ensuite atteindre la vue ou arriver sur la Terre ? Il pourrait paraître rationnel qu'il en aille ainsi, car ce qui est en

mouvement se meut d'un point de départ à un point d'arrivée, de sorte qu'un certain temps doit nécessairement s'écouler [30] durant lequel le mobile se déplace d'un point jusqu'à un autre. Or tout temps est divisible [446b] de sorte que, dans un premier moment, on ne voit aucunement la lumière, car le rayon solaire la transporte encore dans le milieu intermédiaire. Et même si c'est de manière tout à fait simultanée que l'on entend et que l'on a entendu, et en général que l'on sent et que l'on a senti, et même si ces états n'ont pas de genèse progressive mais existent sans processus d'engendrement, il n'en reste pas moins qu'il en va [5] comme pour le son, qui, à l'instant où il a été produit par le choc, n'est pas encore parvenu jusqu'à l'ouïe. La déformation des lettres¹², tandis que leur transport s'effectue dans le milieu intermédiaire, le montre également. Il arrive en effet que les paroles que l'on prononce ne soient pas entendues des auditeurs parce que l'air les déforme. Dès lors, n'en va-t-il pas de même pour la couleur et la lumière ? [10] Ce n'est assurément pas en vertu de leurs simples dispositions respectives, comme dans une relation d'égalité, que l'un voit et que l'autre est vu. Le fait que chacun des deux soit dans un lieu particulier serait en effet sans incidence, car il est indifférent pour des choses égales, en tant que telles, qu'elles soient proches ou éloignées l'une de l'autre.

Pour ce qui est du son et de l'odeur, il est rationnel de penser qu'il en va ainsi. Comme l'air et l'eau, en effet, ils sont continus, [15] mais leur mouvement est pour chacun d'eux divisé en parties. C'est pourquoi, en un sens l'individu le plus proche et l'individu le plus éloigné entendent la même chose et sentent la même odeur, mais en un autre sens ce n'est pas la même chose. Certains¹³, toutefois, croient voir là aussi une difficulté. Ils disent qu'il est impossible qu'un individu entende, voie une même chose et sente la même odeur qu'un autre. Il est en effet <selon eux> impossible [20] à plusieurs individus, qui sont séparés, d'entendre une chose une et de sentir une odeur une, car alors cette chose une serait séparée d'elle-même. Mais n'est-ce pas plutôt la cause première du mouvement, comme la cloche, l'encens ou le feu, que tous sentent comme une même chose numériquement une, alors qu'assurément ce que chacun perçoit en propre est autre numériquement, tout en étant identique spécifiquement, si bien qu'un grand nombre d'individus, simultanément, voient, sentent l'odeur et entendent ? [25] Ces <états> ne sont pas des corps, mais une certaine affection et un certain mouvement (sans quoi ce <phénomène> ne se produirait pas). Toutefois, ils ne se produisent pas non plus sans un corps.

Cependant, en ce qui concerne la lumière, il faut tenir un autre discours. La lumière se produit en effet parce que quelque chose est présent dans une autre chose, mais ce n'est pas un mouvement. Or,

d'une manière générale, il n'y a aucune ressemblance entre l'altération et le transport. Il est en effet rationnel que les transports parviennent d'abord dans le milieu intermédiaire [30] (et le son semble bien être le mouvement de quelque chose qui est transporté), [447a] mais les altérations se produisent tout à fait différemment. Il est en effet possible qu'un ensemble soit altéré sans que sa première moitié le soit d'abord, comme c'est le cas de l'eau qui gèle tout entière d'un coup. Si toutefois le volume de ce qui est chauffé ou congelé est important, les parties s'affectent de proche en proche, [5] la première change sous l'effet de la cause même de l'altération, et tout l'ensemble ne s'altère pas nécessairement dans le même temps. Le goût d'ailleurs se produirait comme l'odeur, si nous vivions dans l'eau et que nous en percevions l'objet à distance avant de le toucher. Il est donc rationnel de considérer que, dans le cas où il y a un intermédiaire entre l'organe sensoriel <et l'objet>, toutes les parties intermédiaires ne sont pas affectées en même temps, la lumière faisant exception, [10] pour la raison que l'on a dite, ainsi que la vision pour la même raison, car c'est la lumière qui produit la vision.

Il y a encore cette autre difficulté, à propos des sensations, qui est de savoir s'il est possible de sentir deux choses simultanément, dans le même temps indivisible, ou si ce n'est pas le cas, étant donné qu'un mouvement plus fort chasse toujours celui qui est plus faible. [15] C'est pourquoi nous n'avons pas la sensation de ce qui nous tombe sous les yeux, lorsque nous nous trouvons réfléchir intensément, ou que la frayeur nous saisit, ou lorsque nous entendons un grand bruit. Tenons donc ce premier fait pour établi, ainsi que cet autre : on perçoit mieux chaque chose lorsqu'il s'agit d'une chose simple que lorsqu'il s'agit d'un mélange, par exemple du vin pur par opposition au vin mélangé, et il en va de même pour le miel, pour la couleur, pour la note la plus haute lorsqu'elle est jouée seule [20] par opposition à cette même note perçue avec les autres, car alors les notes se recouvrent mutuellement. Cela tient aux <composantes> à partir desquelles une chose est engendrée. Si en outre le mouvement le plus fort chasse le moins fort, le plus fort est nécessairement moins facile à sentir, lorsqu'ils sont simultanés, que s'il se produisait seul. En effet, en se mêlant à lui, le mouvement moins fort lui a enlevé quelque chose, puisque les choses simples sont toujours celles que l'on sent le plus facilement. [25] Si en effet les <mouvements> sont de force égale tout en étant différents, on ne sentira ni l'un ni l'autre, car l'un et l'autre s'annuleront de la même manière et l'on ne sentira aucun des deux à l'état pur. Ainsi, ou bien il n'y aura pas de sensation, ou bien une autre sensation se produira à partir de ces deux mouvements. C'est précisément ce qui paraît se passer pour les choses mêlées, quel que soit le <composé> dans lequel elles se trouvent mélangées.

Puisque donc il est des choses dont le mélange engendre quelque chose et d'autres à partir desquelles rien n'est engendré, [30] c'est à cette dernière catégorie qu'appartiennent les <qualités> qui relèvent de sens différents (il y a mélange en effet [447b] entre des choses dont les extrêmes sont des contraires, mais il n'est pas possible qu'une unique <sensation> soit engendrée à partir du blanc et de l'aigu,

sinon par accident, et non pas à la manière de l'harmonie qu'engendrent l'aigu et le grave). Il est donc impossible d'avoir la sensation de ces deux <qualités> simultanément. En effet, lorsqu'ils sont égaux, les mouvements s'annulent l'un l'autre puisque [5] un unique <mouvement> ne peut en provenir. Lorsqu'ils sont inégaux, c'est le plus fort qui produit une sensation. En outre, l'âme perçoit plus facilement par une unique sensation deux qualités qui relèvent d'un seul sens, comme l'aigu et le grave (le mouvement qui relève d'un seul sens admet plus facilement la simultanéité que lorsqu'il s'agit de deux sens différents, comme la vue et l'ouïe). Toutefois, dans l'exercice d'une unique sensation, l'âme ne peut percevoir simultanément deux <qualités> [10] si elles n'ont pas été mélangées. En effet, le mélange tend à l'unité, or il n'y a qu'une seule sensation de ce qui est un, et une sensation une est simultanée avec elle-même. Ainsi, l'on perçoit nécessairement les choses mélangées simultanément, parce qu'on les perçoit par une seule sensation en acte. En effet, la sensation de ce qui est numériquement un est une en acte, alors que la sensation de ce qui est spécifiquement un est une en puissance. Dès lors, si [15] la sensation est une en acte, elle déclarera que ses objets sont une seule chose. Il faut donc nécessairement que ceux-ci aient été mélangés. Ainsi, lorsqu'ils n'ont pas été mélangés, il y aura deux sensations en acte. Mais la sensation qui est en acte en vertu d'une puissance unique et en un temps indivisible est nécessairement une, car l'exercice et le mouvement d'un unique sens doivent être uniques en un seul moment, et la puissance doit être également unique. [20] Il n'est donc pas possible que l'on perçoive deux choses en même temps par une seule sensation.

Mais assurément, s'il est impossible que deux objets, réellement distincts, soient donnés en même temps sous la même sensation, il est clair que la sensation simultanée d'objets relevant de deux sens distincts, comme le blanc et le doux, sera plus impossible encore. Il est en effet manifeste que l'âme n'attribue pas l'unité numérique [25] autrement que par la sensation simultanée <des qualités>, alors que l'unité spécifique relève de la sensation qui en est juge, en vertu de sa propre manière de <sentir>. Je veux dire par là que c'est le même sens qui juge du blanc et du noir aussi bien, même s'ils sont spécifiquement différents, et que c'est un sens identique à lui-même mais distinct du précédent qui juge du doux et de l'amer. Chaque sens toutefois perçoit ses propres contraires différemment des autres sens, bien que ce soit de manière identique que, par eux-mêmes, ils perçoivent les qualités qui se correspondent¹⁴. [30] Par exemple : le goût perçoit le doux de la même manière que la vue perçoit le blanc [448a] et celle-ci perçoit le noir de la même manière que celui-là perçoit l'amer.

En outre, s'il est vrai que les mouvements des contraires sont <eux-mêmes> contraires et s'il n'est pas possible que les contraires soient donnés dans un même <temps> indivisible ; si d'autre part des <qualités> contraires relèvent d'un unique sens, comme le doux par rapport à l'amer, il n'est pas possible de [5] percevoir <les contraires> en même temps. De même, il est clair qu'on ne percevra pas non plus simultanément les <qualités> non contraires. <Parmi les couleurs> en effet, les unes tiennent du blanc, les autres du noir, et il en va de même pour les autres sens, comme les saveurs, dont les unes tiennent du doux et les autres de l'amer. <Il n'y aura pas non plus de sensation> simultanée des <qualités> mélangées (car ce sont des rapports de termes opposés, comme dans l'octave ou la quinte), [10] sauf si elles sont perçues comme formant une <qualité> unique. Or c'est dans ce <seul> dernier cas qu'il y a un rapport unique entre les extrêmes. Autrement, cela ne se produit pas car on aura simultanément, d'une part le rapport du beaucoup au peu, ou de l'impair au pair, et d'autre part le rapport du peu au beaucoup ou du pair à l'impair. Si donc les <qualités> dont nous disons qu'elles se correspondent, tout en appartenant à des genres différents, ont entre elles plus de distance et de différence que celles qui appartiennent à un même genre [15] (je m'explique : j'appelle le doux et le blanc des <qualités> correspondantes, bien qu'elles diffèrent par le genre, et qu'il y a plus de différence spécifique entre le doux et le blanc qu'entre celui-ci et le noir), elles auront moins de raison d'être perçues simultanément que les <qualités> qui appartiennent à un même genre. Par conséquent, si celles-ci ne peuvent être perçues simultanément, [20] celles-là ne le pourront pas non plus.

Quant à ceux qui disent, à propos des accords musicaux, que les sons ne nous parviennent pas simultanément, mais qu'ils ont seulement l'air de le faire et que ce phénomène nous échappe lorsqu'il se produit en un temps imperceptible, s'expriment-ils avec rectitude ou non ? Sans doute en effet pourrait-on encore ajouter que nous croyons voir et entendre simultanément, parce que les intervalles de temps nous échappent. Ne faut-il pas dire plutôt que ce n'est pas vrai et qu'il est impossible qu'il y ait un temps [25] imperceptible ou qui nous échapperait et qu'au contraire tout temps peut être perçu ? Si en effet, quand on a la perception de soi-même ou de quelque autre chose dans un temps continu, il ne nous est pas possible d'ignorer que cela¹⁵ existe, et s'il y a dans un temps continu un moment assez court pour être absolument imperceptible, il est clair qu'alors on ignorera [30] si l'on existe soi-même et si l'on voit et perçoit.

En outre, [448b] si l'on admet qu'il y a dans le temps et dans l'objet une grandeur absolument imperceptible à cause de sa petitesse, il ne saurait y avoir de perception en aucun temps ni d'aucune chose, sinon

dans la mesure où la vue s'exercerait dans une certaine partie du temps ou sur une partie de l'objet. Posons en effet que l'on voit la totalité de la ligne et que l'on perçoit en un même temps continu de cette manière, [5] à savoir par une certaine partie du temps. Enlevons la partie ΓΒ, pendant laquelle on ne sentirait pas. Alors, la perception de la totalité se fera dans une de ses parties ou sur une de ses parties, à la manière dont on voit la terre entière parce qu'on en voit telle partie ou qu'on se promène pendant l'année, parce qu'on le fait durant telle partie de celle-ci. Cependant, on ne sent rien dans la partie ΓΒ. Donc c'est parce que l'on sent dans une partie de ΑΒ [10] que l'on peut dire que l'on sent la totalité de la ligne dans la totalité du temps. Il faut encore faire le même raisonnement pour la partie ΑΓ, car on sent toujours une certaine partie et dans une certaine partie, mais il ne peut y avoir sensation de la totalité. Donc toutes les choses sont perceptibles, mais leurs dimensions exactes ne nous apparaissent pas. Ainsi, on voit de loin la grandeur du Soleil ou celle d'un objet de quatre coudées mais leur dimension exacte ne nous apparaît pas ; ils nous apparaissent parfois comme indivisibles, [15] mais ce que l'on voit n'est pas indivisible. Et nous en avons précédemment donné la cause. Il découle donc manifestement de tout cela qu'il n'y a aucun temps imperceptible.

Il faut maintenant examiner cette difficulté, précédemment mentionnée, qui est de savoir s'il est ou non possible d'avoir la sensation de plusieurs choses en même temps. Par « en même temps », je veux dire que ces choses se trouvent présentes ensemble dans un temps unique et indivisible. [20] Tout d'abord, n'est-il pas possible que l'on perçoive ces choses en même temps mais chacune par une partie différente de l'âme, et cela en un <temps> indivisible, au sens où il est tout entier continu ? Premièrement, cependant, en considérant un seul sens, disons la vue, si l'on perçoit chacune des couleurs par une partie différente de l'âme, alors celle-ci aura plusieurs parties spécifiquement identiques, [25] car les objets sentis appartiennent à un même genre. Si d'autre part on objecte que, de même qu'il y a deux yeux, rien n'empêche qu'il en soit ainsi dans l'âme, il faut répondre que, sans doute, les yeux produisent une unique <sensation> et que leur acte est unique. Dans le cas de l'âme, si ce qui est composé de deux <parties> est une chose unique, c'est cette unique chose qui percevra, mais si les deux <parties> sont séparées, il n'en sera pas de même. En outre, [30] il y aura plusieurs sens identiques, de même que l'on parle de différentes sciences. [449a] En effet, il n'y aura pas d'acte sans puissance appropriée et il n'y aura pas non plus de sensation sans cette condition.

Or, si l'âme ne sent pas dans un temps unique et indivisible les différents objets d'un même sens, il est clair qu'elle n'y sent pas non

plus les objets appartenant à des sens différents, car il nous est apparu qu'il était plus aisé de sentir en même temps plusieurs objets d'un même sens que de sentir en même temps des sensibles de genres différents. [5] Si donc l'âme perçoit le doux par l'une de ses parties, le blanc par une autre, alors il faut que ce qui est produit par ces parties soit une chose une ou ne le soit pas. C'est toutefois nécessairement une chose une, car la partie sensitive est une chose une. De quelle chose une a-t-elle donc la sensation ? Il n'y a pas d'unité en effet qui résulte de ces objets. Il est donc nécessaire qu'il y ait une unique faculté de l'âme par laquelle toutes les choses sont senties, comme on l'a dit précédemment, [10] bien que les différents genres <d'objets> relèvent <d'organes> différents. Est-ce donc en tant qu'elle est indivisible en acte que la faculté qui perçoit le doux et le blanc est une chose une, alors qu'elle est autre chose quand elle est devenue divisible en acte ? Ou bien n'est-il pas possible qu'il en aille pour l'âme comme il en va pour les choses elles-mêmes ? Une même chose en effet peut à la fois être numériquement une et être également blanche [15] et douce, et recevoir encore de nombreuses qualités. Si en effet les propriétés ne sont pas séparables les unes des autres, l'essence de chacune est cependant différente. De la même manière donc, à propos de l'âme, il faut admettre que la faculté de sentir toutes choses est la même et numériquement une, et que pourtant son être diffère d'un <objet> à l'autre, soit génériquement, soit spécifiquement. Il en résulte que l'on doit percevoir plusieurs choses simultanément par une même et unique <faculté>, qui cependant <recouvre des déterminations> [20] qui ne reçoivent pas la même définition.

En outre, il est clair que tout sensible est une grandeur et qu'il n'y a pas d'indivisible qui soit sensible. En effet la distance qui sépare l'objet du point d'où on ne le voit pas n'est pas fixée, mais la distance par rapport au point d'où on le voit est déterminée. Et il en va de même pour l'objet de l'odorat et celui de l'ouïe, c'est-à-dire pour tous ceux des sensibles que l'on ne perçoit pas par contact. Il y a de fait [25] un certain point qui est à la fois l'extrémité de la distance à partir de laquelle on ne voit plus et le premier point à partir duquel on voit. Ce point, au-delà duquel il n'est plus possible de percevoir et à partir duquel nécessairement les objets sont perçus, est de toute nécessité indivisible. Si, toutefois, il y a quelque chose de sensible qui est indivisible, lorsqu'on le place au point ultime où il cesse d'être imperceptible et où il commence à être perceptible, [30] cette chose se trouvera être à la fois visible et invisible. Or cela est impossible.

[449b] Nous avons donc traité des organes sensoriels et des sensibles, et de leurs manières d'être, qu'elles soient communes ou propres à chaque organe sensoriel. Parmi les choses qu'il nous reste à examiner, il faut commencer par la mémoire et le fait de se souvenir.

DE LA MÉMOIRE ET DE LA RÉMINISCENCE

En ce qui concerne la mémoire et le fait de se souvenir, il faut dire ce que c'est, quelle est la cause de leur genèse et par l'intermédiaire de quelle [5] partie de l'âme surviennent cette affection et l'exercice de la réminiscence. Ce ne sont pas les mêmes individus en effet qui font preuve de mémoire et qui font preuve de réminiscence, mais, le plus souvent, les individus lents ont plus de mémoire alors que les individus rapides et qui apprennent aisément les surpassent dans la réminiscence.

Il faut examiner d'abord ce qui caractérise les objets de mémoire, [10] car on se trompe souvent à leur propos. En effet, il n'est pas possible de se souvenir du futur, qui est objet de conjecture et de prévision (il existerait même une science de la prévision, comme certains le disent en parlant de la divination). Il n'y a pas non plus de <souvenir> du présent, mais c'est là l'objet de la sensation. Par l'intermédiaire de celle-ci, en effet, nous ne connaissons ni le futur, ni le passé, mais seulement le présent.

[15] La mémoire porte, quant à elle, sur le passé. Personne ne dirait se souvenir du présent au moment où il est présent, comme de cette chose blanche au moment où on la regarde, pas plus qu'on ne dirait se souvenir de l'objet étudié au moment où l'on est en train de l'étudier et de le penser ; mais on dit seulement, dans le premier cas, que l'on sent et, dans le deuxième cas, que l'on sait. Cependant, quand on possède la science et la sensation en dehors de leur exercice même, alors on se souvient, [20] dans un cas, que l'on a appris ou étudié, dans l'autre, qu'on a entendu, vu ou senti de quelque autre manière. Chaque fois, en effet, que l'on fait acte de souvenir, on se dit en son âme que l'on a entendu, ou senti, ou pensé cela auparavant.

La mémoire n'est donc ni sensation, ni croyance, mais [25] une disposition ou une affection se rapportant à l'une d'elles, lorsque du temps s'est écoulé. Il n'y a pas de mémoire du moment présent sur le moment, conformément à ce que nous avons dit, mais il y a sensation du présent, prévision du futur, et souvenir du passé. C'est pourquoi

tout souvenir suppose le temps. Aussi les animaux qui perçoivent le temps sont-ils les seuls à se souvenir, et cela grâce à la < faculté > [30] par laquelle ils exercent la sensation.

Nous avons déjà parlé de l'imagination dans le traité *De l'âme* et nous avons établi qu'il n'est pas possible de penser sans image. [450a] En effet, quand on pense, se produit le même phénomène que lorsqu'on trace une figure : bien que dans ce dernier cas nous n'ayons pas besoin que la grandeur du triangle soit déterminée, nous dessinons pourtant un triangle d'une grandeur déterminée, et celui qui pense fait de même, car même s'il ne pense aucune grandeur, [5] il visualise une grandeur mais ne la pense pas comme grandeur. Dans le cas où l'objet est par nature une grandeur, mais une grandeur indéterminée, on pose une grandeur déterminée que l'on pense cependant simplement comme une grandeur. Pour quelle raison toutefois n'est-il pas possible de penser sans le continu, ni sans le temps les êtres qui ne sont pas dans le temps, c'est une autre question. Mais que nous connaissions la grandeur et le mouvement par le même moyen que le temps, c'est une nécessité. [10] Ainsi, il est manifeste que la connaissance de ces choses relève de la faculté sensible première.

Quant à la mémoire, même celle des intelligibles, elle n'existe pas sans image et l'image est une affection de la sensation commune. Dès lors, elle doit appartenir par accident à l'intellect, mais elle appartient par soi à la faculté sensible première. [15] C'est pour cette raison qu'on la trouve, non seulement chez les hommes et les animaux qui possèdent opinion ou intelligence, mais aussi chez d'autres animaux. D'ailleurs, si la mémoire était une des parties intellectives de l'âme, elle n'appartiendrait ni à un grand nombre d'animaux autres que l'homme, ni, probablement, à aucun être mortel, puisque tous les animaux ne la possèdent pas, du fait, précisément, que tous n'ont pas la sensation du temps. Chaque fois, en effet, [20] comme on l'a dit précédemment, que l'on fait acte de mémoire parce qu'on a déjà vu, entendu ou appris telle chose, on perçoit en outre que cela s'est produit antérieurement. Or, l'antérieur et le postérieur sont dans le temps. Il est donc manifeste que la partie de l'âme à laquelle appartient la mémoire est précisément celle à laquelle appartient aussi l'imagination. En outre, les objets dont il y a imagination sont par soi des objets de mémoire, [25] tandis que ceux qui ne se présentent pas sans l'imagination¹ le sont seulement par accident.

On pourrait d'autre part se demander ce qui fait que, l'affection étant présente alors que la chose est absente, on se souvient de ce qui n'est pas présent. En effet, c'est manifestement comme un phénomène comparable à un tableau (produit par l'intermédiaire de la sensation, dans l'âme, et dans la partie du corps qui possède < la sensation >) que nous devons concevoir [30] l'affection dont nous appelons la

possession « mémoire ». En effet, le mouvement qui se produit imprime comme une empreinte de l'impression sensible, comme on dépose sa marque avec un sceau. C'est pourquoi la mémoire fait défaut à ceux qui sont agités par de multiples mouvements [450b] à cause de quelque affection ou du fait de leur âge, comme si le mouvement et le sceau rencontraient de l'eau qui s'écoule. Chez d'autres, pour cause d'usure, comme sur les parties anciennes des bâtiments, et à cause de la dureté [5] de la partie qui reçoit l'affection, l'empreinte ne parvient pas à se former. C'est précisément pour cette raison que les sujets très jeunes, tout comme les vieillards, ont une mémoire défectueuse. Ils sont dans un état de flux, les premiers du fait de leur croissance, les autres du fait de leur déclin. De même encore, ceux qui sont trop rapides et ceux qui sont trop lents <d'esprit> ne font ni les uns ni les autres montre de mémoire, car les premiers ont plus d'humidité et les seconds sont plus secs qu'il ne convient. [10] Ainsi, l'image ne persiste pas dans l'âme des premiers, tandis qu'elle n'atteint pas les seconds.

Cependant, si c'est bien ainsi que les choses se passent pour la mémoire, se souvient-on de cette affection même ou bien de ce qui l'a engendrée ? En effet, dans le premier cas, on ne se souviendrait pas des choses absentes, mais, dans le second cas, comment, puisqu'on a la sensation de l'affection, nous souvenons-nous [15] de ce dont on n'a pas la sensation, à savoir la chose absente ? Si en outre, il y a là en nous comme une empreinte ou un dessin, pourquoi la sensation qu'on en a serait-elle un souvenir de quelque chose d'autre et non pas de cette affection elle-même ? Celui en effet qui fait acte de mémoire regarde cette affection et il en a la sensation. Comment dès lors se souviendra-t-il de ce qui n'est pas présent ? Il faudrait en effet que l'on puisse à la fois voir et entendre ce qui n'est pas présent.

[20] N'est-il pas toutefois concevable qu'une telle chose soit possible et <même> qu'elle se produise effectivement ? Il en va en effet comme pour l'animal dessiné sur une tablette. Il est à la fois un animal et une copie, et tout en étant une seule et même chose, il est les deux choses à la fois, bien que celles-ci ne soient pas identiques, et l'on peut le regarder aussi bien comme animal que comme copie. De même aussi faut-il concevoir l'image qui est en nous à la fois [25] comme quelque chose par soi et comme l'image de quelque chose d'autre. En tant donc qu'elle est par soi, elle est un objet que l'on regarde ou une image, mais en tant qu'elle est <l'image> de quelque chose d'autre, elle est une sorte de copie et un souvenir. De ce fait encore, lorsque le mouvement qui l'accompagne s'actualise, en tant que <cette image> est quelque chose par soi, l'âme pour cette raison la perçoit pour elle-même et elle se présente sous l'aspect d'une sorte de pensée ou sous celui d'une image. [30] Mais en tant que

<l'image> se rapporte à autre chose, <l'âme> la regarde aussi comme une copie, comme dans une peinture, de même que, sans avoir vu Coriscos, on voit Coriscos en copie. Dans ce cas, ce regard a une propriété différente de celle du regard porté sur <l'image> comme animal dessiné. [451a] Dans l'âme également, d'un côté ce qui se produit vaut comme une simple pensée, mais d'un autre côté, comme dans le cas du dessin, parce qu'il s'agit d'une copie, c'est un souvenir.

C'est du reste pour cette raison que, parfois, nous ne savons pas, lorsque de tels mouvements dérivés d'une sensation antérieure viennent à se produire en notre âme, s'ils arrivent en vertu de la sensation passée [5] et nous nous demandons s'il s'agit d'un souvenir ou non. Quelquefois, il arrive qu'à la réflexion nous nous remémorions que nous avons entendu ou vu quelque chose précédemment. Cela se produit lorsque, regardant l'objet en lui-même, on se met à le regarder comme se rapportant à un autre. Toutefois, le contraire se produit aussi, comme c'est arrivé à Antiphéron d'Oréos et à d'autres esprits dérangés, [10] qui parlaient des images comme d'événements s'étant effectivement produits et comme s'ils s'en souvenaient. Cela se produit lorsqu'on regarde ce qui n'est pas une copie de la même manière que si c'en était une. Les exercices toutefois préservent la mémoire par la répétition du souvenir, ce qui n'est pas autre chose que de le regarder à plusieurs reprises comme une copie et non pas comme quelque chose en soi.

Nous avons donc dit ce que c'est que la mémoire [15] et le fait de se souvenir, à savoir le fait de disposer d'une image comme copie de ce dont elle est image, et à laquelle de nos parties cette disposition appartient, à savoir à la faculté sensible première, par laquelle nous sentons aussi le temps.

Il reste à parler de l'exercice de la réminiscence. En premier lieu, nous devons établir que tout ce qui a été donné pour vrai dans nos études préparatoires l'est effectivement. [20] La réminiscence, en effet, ce n'est pas réacquérir la mémoire ni l'acquérir. En effet, quand on apprend quelque chose ou que l'on éprouve une affection pour la première fois, on ne réacquiert aucun souvenir (car aucun n'a précédé), et ce n'est pas non plus dès le départ qu'on acquiert <un souvenir>. C'est en effet une fois la disposition ou l'affection produites en nous qu'alors il y a mémoire, si bien que la production de celle-ci en nous n'a pas lieu en même temps que la production de l'affection. [25] En outre, lorsque <l'affection> s'est produite pour la première fois, en un <temps> indivisible et ultime, et bien que l'affection soit désormais présente dans le sujet qui l'éprouve ainsi que la science – s'il convient d'appeler « science » sa disposition ou son affection (rien n'empêche d'ailleurs que, par accident, l'on se souvienne aussi d'objets dont nous avons la science) –, cependant le fait de se souvenir n'a pas en lui-même d'existence [30] avant que du temps ne se soit écoulé. En effet, on se souvient maintenant de ce qu'on a vu ou de l'affection qu'on a éprouvée antérieurement, mais ce que l'on éprouve maintenant, ce n'est pas maintenant qu'on s'en souvient. Il est de plus manifeste [451b] que l'on peut se souvenir de choses dont il n'y a pas présentement réminiscence, mais en les sentant et en les éprouvant depuis le départ. Toutefois, lorsque l'on réacquiert ce qu'antérieurement l'on possédait comme science, comme sensation ou comme quelque chose dont nous appelions la possession souvenir, c'est alors précisément que l'on se remémore une des choses que l'on a mentionnées. [5] C'est alors que l'on se met à se souvenir et la mémoire s'ensuit.

Toutefois, le fait que ce qui s'est antérieurement produit nous revienne à nouveau n'est pas non plus purement et simplement <réminiscence> : il se peut que ce soit le cas mais il se peut aussi que ce ne le soit pas, car le même individu peut apprendre et

découvrir deux fois la même chose. Il faut donc qu'il y ait une différence entre ces cas et l'exercice de la réminiscence : on doit, pour se remémorer, disposer d'un point de départ supplémentaire, en plus de celui qui est requis pour apprendre.

[10] Les réminiscences arrivent quand tel mouvement vient naturellement après tel autre. Si <cette succession> se produit par nécessité, il est clair que, lorsque l'on a éprouvé tel mouvement, on éprouvera tel autre mouvement. Si, en revanche, elle n'est pas le fait de la nécessité mais de l'habitude, c'est dans la plupart des cas qu'on éprouvera le second mouvement. Il arrive toutefois que l'on s'habitue mieux à certains mouvements en une seule fois qu'à certains autres [15] éprouvés plusieurs fois. C'est pourquoi nous nous souvenons mieux de certaines choses vues une seule fois, que d'autres vues plusieurs fois. Quand donc nous faisons acte de réminiscence, nous sommes mus par certains mouvements antérieurs, jusqu'à ce que nous ayons éprouvé le mouvement après lequel le mouvement en question a pris l'habitude de se produire. C'est pour cette raison que nous pourchassons le successeur immédiat², en procédant mentalement à partir du moment présent ou de quelque autre <moment>, et à partir du semblable, du contraire ou du voisin. [20] Voilà ce qui produit la réminiscence. En effet, les mouvements que <déterminent ces points d'appui> sont les uns identiques <au mouvement visé>, les autres simultanés ; d'autres en contiennent une partie, de sorte qu'après celle-ci il ne reste que peu de mouvements à effectuer.

On recherche donc de cette façon et, même sans rechercher, on se remémore de la même manière, chaque fois que le mouvement en question se produit après un autre. Dans la plupart des cas, ce mouvement se produit quand se sont produits d'autres mouvements [25] tels que nous avons dit. Il faut en outre examiner la manière dont on s'est rappelé, non pas ce qui est éloigné, mais ce qui est rapproché, car il est clair que le procédé est identique. Du fait de l'habitude, en effet, les mouvements se suivent les uns les autres, tel mouvement après tel autre. Dès lors, chaque fois que l'on voudra faire acte de réminiscence, [30] on procédera ainsi : on cherchera à saisir un point de départ du mouvement après lequel le <mouvement en question> se réalisera. C'est pourquoi, à partir d'un point de départ, les réminiscences se produisent plus vite et mieux. [452a] En effet, de même que les choses se succèdent immédiatement les unes aux autres, de même font aussi les mouvements. Aussi est-il aisé de se rappeler les choses qui présentent un certain ordre, comme les objets mathématiques, alors que les autres choses, on se les rappelle mal et avec peine.

En outre, l'exercice de la réminiscence diffère [5] de l'acte de réapprendre en ceci que l'on pourra d'une certaine manière se mouvoir

par soi-même en direction de ce qui vient après le point de départ. Si on ne le peut pas, sinon par une <aide> extérieure, il n'y a plus souvenir. Il arrive souvent que sur le moment l'on ne puisse plus se remémorer ; mais en cherchant, on le peut et on trouve. On y parvient en provoquant de multiples mouvements, jusqu'à ce que l'on produise un mouvement tel que la chose en question s'ensuive. [10] Se souvenir, en effet, c'est avoir en soi la puissance productrice de mouvements, et cela de telle sorte que l'on se meuve à partir de soi-même et des mouvements que l'on possède, comme on l'a dit.

Il faut en outre se donner un point de départ. C'est pourquoi il semble parfois que la réminiscence s'exerce à partir de lieux communs. La cause en est que l'on passe rapidement d'une chose à l'autre, comme du lait [15] au blanc, du blanc à l'air, de celui-ci à l'humide, à partir duquel on s'est souvenu de l'automne, si c'est la saison que l'on cherche.

En général, en toutes choses, le moyen terme vaut lui aussi comme un point de départ. En effet, si l'on n'a pas <de souvenir> avant <d'arriver au moyen terme>, lorsqu'on y arrive, on se souviendra. Sinon il n'y a plus aucun point de départ. Par exemple, supposons que l'on pense à des choses désignées par les lettres A, B, Γ , Δ , E, Z, H, Θ , I. [20] S'il n'y a pas de souvenir en I, il y aura souvenir en E, car à partir de là on peut se mouvoir dans les deux sens, aussi bien en direction de Δ qu'en direction de Z. Mais si le terme recherché n'est pas un de ceux-là, en allant en Γ on se souviendra de ce que l'on cherchait, dans le cas où il s'agit de A ou de B. Si ce n'est ni l'un ni l'autre, on se souviendra en allant en H, et ainsi de suite.

Il arrive d'autre part qu'à partir d'un même point l'on se souviennne dans certains cas et pas dans d'autres, [25] pour cette raison que, à partir du même point de départ, il est possible de se mouvoir dans plusieurs directions, comme à partir de Γ l'on peut se mouvoir vers B ou bien vers Δ . Si donc on effectue le mouvement depuis longtemps, on se meut dans la direction la plus habituelle, car l'habitude finit par être comme une nature. C'est pourquoi nous nous remémorons rapidement les choses auxquelles nous pensons souvent. De même en effet que, par nature, telle chose vient après telle autre, de même en va-t-il sous l'effet de l'acte. [30] En outre, ce qui arrive souvent produit une nature. Mais de même que, [452b] parmi les <événements> qui se produisent par nature, certains sont aussi contre-nature et d'autres encore selon la fortune, de même, et à plus forte raison, en va-t-il ainsi pour les <événements> qui relèvent de l'habitude, <événements> auxquels la nature n'appartient assurément pas de la même manière. C'est pourquoi l'on est quelquefois mû dans une direction mais quelquefois aussi dans une autre, ce qui est le cas lorsque quelque chose nous détourne de la

première direction vers la seconde. C'est encore pour cette raison que, [5] lorsque nous devons nous rappeler un nom, si nous connaissons un terme semblable, en le prononçant, nous nous exprimons de manière impropre. Voilà donc comment se produit la réminiscence.

Le plus important, toutefois, c'est la nécessité de connaître le temps, qu'on le mesure ou qu'il reste indéterminé. Il faut alors qu'il y ait quelque chose grâce à quoi l'on juge de sa longueur et de sa brièveté. Il en va, logiquement, comme pour les grandeurs. On pense en effet des objets de grande taille et [10] éloignés, non pas en étirant la réflexion jusqu'à eux, comme certains le disent à propos de la vue (et, de fait, on pensera de la même manière des objets qui n'existent pas), mais par un mouvement proportionné. On retrouve en effet dans celui-ci les mêmes figures et mouvements <que dans ces objets>. Quelle différence y aura-t-il alors, quand on pense de grands objets, entre penser ceux-ci et penser de petits objets ? En effet, les objets internes sont tous plus petits et proportionnés. [15] Peut-être est-il possible de saisir les distances de la même manière que les formes <extérieures>, pour lesquelles nous nous représentons en nous-mêmes une autre forme, proportionnelle à la première. De même donc, si l'on se meut selon les <lignes> AB et BE, on produit <la ligne> $\Gamma\Delta$, car $A\Gamma$ et $\Gamma\Delta$ sont proportionnées <respectivement à AB et BE>. Pourquoi donc produit-on <la ligne> $\Gamma\Delta$ plutôt que <la ligne> ZH ? Ou bien ne faut-il pas dire que ce que $A\Gamma$ est à AB, [20] Θ l'est à I ? Ces mouvements s'effectuent donc simultanément. Si l'on veut penser <la ligne> ZH, on pense de la même manière BE, mais plutôt que de penser ΘI , on pense $K\Lambda$, car ces deux dernières <lignes> sont l'une à l'autre ce que ZA est à BA.

Quand donc se produisent à la fois le mouvement propre de la chose et celui du temps, alors on fait acte de mémoire. Mais si l'on croit que cela se produit alors qu'en fait ce n'est pas le cas, on croit se souvenir, [25] car rien n'empêche que l'on se trompe et que l'on pense se souvenir alors qu'on ne se souvient pas. Inversement, lorsqu'on fait acte de mémoire, il n'est pas possible de ne pas en avoir conscience et de ne pas s'apercevoir que l'on se souvient. Car c'est en cela même que consiste le fait de se souvenir. Mais, si le mouvement de la chose se produit séparément de celui du temps ou celui-ci séparément de celui-là, il n'y a pas souvenir. Le mouvement du temps est d'ailleurs [30] de deux sortes : tantôt on ne se souvient pas du temps écoulé par sa mesure [453a] (par exemple, qu'on a fait quelque chose il y a deux jours), tantôt on s'en souvient en le mesurant. Cependant on se souvient même sans mesurer le temps, et l'on a d'ailleurs coutume de dire que l'on se souvient sans pourtant savoir quand <l'événement> s'est produit, quand on ne connaît pas l'exacte quantité de temps écoulé.

Nous avons dit précédemment que ce ne sont pas les mêmes [5] qui font preuve de mémoire et qui font preuve de réminiscence. L'exercice de la réminiscence diffère de celui du souvenir non seulement selon le temps, mais aussi parce qu'un grand nombre d'animaux autres que l'homme ont part au souvenir alors que, parmi les animaux que nous connaissons, il n'y en a pour ainsi dire aucun, à l'exception de l'homme, qui ait part à la réminiscence. La cause en est que [10] l'exercice de la réminiscence est comme une sorte de raisonnement. En effet, celui qui se remémore quelque chose conclut qu'il a antérieurement vu, entendu ou éprouvé quelque affection de cet ordre et c'est là comme une sorte de recherche. Or, cela n'arrive par nature qu'aux êtres qui possèdent en outre la délibération, car la délibération est une sorte de raisonnement.

Que l'affection <en question> soit quelque chose de corporel [15] et que la réminiscence soit la recherche d'une image dans quelque chose <de corporel>³, nous en avons une preuve avec le trouble qu'éprouvent certains <individus> lorsqu'ils ne parviennent pas à se remémorer quelque chose malgré un effort de réflexion intense ; et ils n'en demeurent pas moins troublés lors même qu'ils ne s'emploient plus à se le remémorer. C'est surtout le cas des mélancoliques, car ce sont ces gens-là que les images meuvent au plus haut point. [20] La raison qui fait que l'acte de réminiscence échappe à leur contrôle est la suivante : de même que, lorsqu'on lance quelque chose, il n'est plus en notre pouvoir de l'arrêter, de même aussi, celui qui se remémore et pourchasse <un souvenir> meut quelque chose de corporel où réside l'affection. Les individus les plus troublés sont ceux qui se trouvent avoir de l'humidité autour de la région sensitive, car, une fois mise en mouvement, l'humidité ne se stabilise pas facilement, [25] tant que ce qui est recherché n'est pas revenu à l'esprit et que le mouvement n'a pas repris son cours régulier. C'est pourquoi, quand des colères et des craintes provoquent un mouvement, elles ne sont pas arrêtées quand on leur oppose un mouvement inverse, mais elles imposent au contraire <un mouvement qui va> dans la même direction <qu'elles>. Cette affection est encore comparable aux mots, aux mélodies et aux paroles, que nous avons eus beaucoup aux lèvres. Il arrive en effet qu'après s'être arrêté, [30] on se remette à les chanter ou à les redire sans le vouloir. En outre, ceux qui ont les parties supérieures plus importantes, comme ceux qui ressemblent à des nains, [453b] ont une moins bonne mémoire que ceux qui ont une constitution opposée, parce qu'ils ont beaucoup de poids sur la partie sensitive. Ainsi les mouvements ne peuvent demeurer dans leur état d'origine, mais ils sont dispersés et ne peuvent pas facilement reprendre leur cours régulier dans l'exercice de la réminiscence. Quant à ceux qui sont très jeunes ou très âgés, ils se souviennent mal [5] à

cause du mouvement <qui les affecte> : les uns sont en déclin, les autres en pleine croissance. Et les enfants, du moins, ressemblent aussi à des nains jusqu'à un âge avancé.

Nous avons donc traité de la mémoire et du fait de se souvenir ; nous avons dit quelle est leur nature et quelle est la partie de l'âme par laquelle les animaux se souviennent. En ce qui concerne l'exercice de la réminiscence, nous avons dit ce que c'est, comment il se produit et par quelles causes.

DU SOMMEIL ET DE LA VEILLE

En ce qui concerne le sommeil et la veille, il faut examiner ce qu'ils sont en fait, mais aussi : s'ils sont propres à l'âme ou au corps ou bien s'ils leur sont communs, et, s'ils sont communs, à quelle partie de l'âme ou du corps ils appartiennent, et sous l'effet de quelle cause ils se produisent chez les animaux ; et [15] si tous prennent part aux deux, ou bien si tels animaux ont l'un et tels autres l'autre, ou encore si les uns n'ont aucun des deux alors que les autres ont les deux. Il faut en plus de cela se demander ce qu'est le rêve et pour quelle raison ceux qui dorment tantôt font des rêves et tantôt n'en font pas, ou bien si, en l'occurrence, ils rêvent toujours, mais sans en avoir le souvenir, [20] et, si c'est ce qui se produit, quelle en est la cause ; et s'il est possible de prévoir les événements à venir ou si c'est impossible, et, si c'est possible, de quelle manière ; et si <la prévision porte> seulement sur les événements à venir qui résultent de l'action humaine, ou bien également sur ce qui a une cause démonique, c'est-à-dire sur ce qui se produit par nature ou par hasard.

Tout d'abord, une chose est assurément claire : [25] c'est à une même partie de l'animal qu'appartiennent la veille et le sommeil, car ils sont contraires l'un à l'autre et le sommeil est manifestement une sorte de privation de la veille. Toujours, en effet, les contraires, aussi bien chez les êtres naturels que dans les autres cas, se produisent manifestement dans le même sujet, et ils sont des affections d'une même <partie>. Je veux parler, par exemple, de la santé et de la maladie, [30] du beau et de la laideur, de la force et de la faiblesse, de la vue et de la cécité, de l'ouïe et de la surdité. En outre, [454a] les faits suivants le montrent clairement : ce qui nous permet de reconnaître que quelqu'un est éveillé, c'est aussi ce qui nous permet de reconnaître qu'il est endormi. On considère que celui qui sent est éveillé et que tout individu éveillé a la sensation d'un certain mouvement, externe ou interne. Si donc le fait d'être éveillé [5] ne réside pas en autre chose que dans le fait de sentir, il est clair que c'est ce par quoi l'on sent qui fait que les individus éveillés sont éveillés et

que les individus endormis sont endormis. Puisque d'autre part le fait de sentir n'est propre ni à l'âme ni au corps (car ce dont il y a puissance est aussi ce dont il y a acte ; et ce qu'on appelle sensation, en tant qu'acte, est un certain mouvement de l'âme par l'intermédiaire du corps), [10] il est clair que cette affection n'est pas propre à l'âme et qu'un corps sans âme n'est pas non plus capable de sentir.

On a d'autre part défini précédemment ce que l'on appelle les parties de l'âme, dans d'autres <écrits>, et, puisque la <partie> nutritive est séparée des autres dans les corps qui possèdent la vie, bien qu'aucune des autres <parties> n'existe sans elle, [15] il est clair que tous les vivants qui ne participent qu'à la croissance et à la destruction ne connaissent ni le sommeil ni la veille, comme c'est le cas des plantes (elles ne possèdent pas en effet la partie sensitive, que celle-ci soit séparable ou non séparable ; elle est en effet séparable par sa puissance et son essence).

<Il est clair>, de la même manière, qu'il n'y a aucun animal qui soit toujours en état de veille [20] ou qui soit toujours endormi, mais que ces affections appartiennent toutes deux aux mêmes animaux. Il n'est pas possible, en effet, qu'un animal qui ne posséderait pas la sensation dorme ou veille, car ces affections se rapportent toutes deux à la sensation qu'exerce la faculté sensible première. Il n'est pas possible non plus que l'une d'elles appartienne toujours [25] au même animal et que, par exemple, les animaux d'une espèce donnée dorment toujours et que ceux d'une autre espèce soient toujours à l'état de veille, puisque tout ce qui a une certaine fonction par nature, lorsqu'il a dépassé la durée pendant laquelle il est capable d'exercer une activité, est nécessairement dans l'impossibilité de le faire (comme les yeux pour l'exercice de la vision) et cesse de le faire. Il en va de même encore pour les mains et pour toute autre <chose> ayant une fonction. Si donc [30] la sensation est la fonction d'une <partie> donnée, celle-ci aussi, si elle dépasse la durée pendant laquelle elle peut sentir d'une manière continue, n'aura plus la possibilité de le faire, et elle ne le fera plus. Si donc la veille se définit par la libération de la sensation ; [454b] et si, pour certains couples de contraires, il est nécessaire que, toujours, l'un des termes soit présent, alors que ce n'est pas le cas pour d'autres couples ; si le fait de dormir est le contraire de la veille et s'il est nécessaire qu'à tout animal appartienne l'un des deux, alors le fait de dormir est nécessaire. Si donc cette affection-là, c'est le sommeil, et celui-ci une impuissance [5] causée par l'excès de veille ; si l'excès de veille se produit aussi bien lorsqu'il est maladif que sans maladie (de sorte que l'impuissance et l'affaiblissement se produiront de la même manière), alors, tout individu à l'état de veille est nécessairement capable de dormir. Une activité permanente est en effet impossible.

De même encore, il est impossible qu'aucun animal dorme toujours. En effet [10] le sommeil est une certaine affection de la partie sensitive, comme un lien et une immobilisation, de sorte que, nécessairement, tout <animal> qui dort possède la partie sensitive. Or ce qui est sensitif, c'est ce qui est capable de sentir en acte et il est impossible que l'acte de la sensation, au sens éminent et absolu du terme, se produise en même temps que l'on dort. C'est pourquoi tout <état de> sommeil est nécessairement susceptible de laisser place au réveil. Ainsi, [15] presque tous les animaux autres <que l'homme> ont manifestement part au sommeil, qu'il s'agisse des animaux aquatiques, ailés ou terrestres. Et, en effet, on a vu que toutes les espèces de poissons et de mollusques dormaient, ainsi que toutes les autres espèces qui ont des yeux. De fait, les animaux à œil dur et les insectes prennent visiblement du repos, bien que toutes ces espèces aient un sommeil bref. [20] C'est pourquoi il arrive souvent que l'on ne perçoive pas s'ils participent ou non au sommeil. Pour ce qui est des testacés, l'observation sensible n'a pas encore permis de savoir clairement s'ils dorment ; mais si l'on estime convaincant l'argument précédent¹, on se persuadera que tel est bien le cas.

Ainsi, il est clair, d'après cela, que tous les animaux prennent part à au sommeil. C'est en effet la possession de la sensation [25] qui définit l'animal et nous disons que le sommeil, d'une certaine façon, est l'immobilisation et comme le lien de la sensation, alors que la veille en est comme la libération et la délivrance.

Pour ce qui est des plantes, aucune n'est capable de prendre part à ces affections, car sans la sensation il ne peut y avoir ni sommeil ni veille. Les êtres qui possèdent la sensation [30] connaissent aussi la souffrance et la jouissance et les êtres qui <connaissent ces états> possèdent aussi l'appétit. Mais les plantes ne possèdent rien de tout cela. On en trouve d'ailleurs une preuve dans le fait que la partie nutritive [455a] accomplit sa fonction propre pendant le sommeil plutôt que pendant la veille. En effet, c'est à ce moment-là surtout que s'effectuent la nutrition et la croissance, ce qui suggère qu'il n'est nullement besoin que la sensation s'y ajoute <pour qu'elles se produisent>.

Pourquoi dort-on et veille-t-on et quel est le type [5] (ou les types s'il y en a plusieurs) de sensations qui provoquent <ces états> ? C'est ce qu'il faut maintenant examiner. Puisque certains animaux ont tous les sens, alors que certains ne les ont pas tous (comme c'est le cas pour la vue tandis que tous possèdent le toucher et le goût, sauf dans le cas d'animaux imparfaits, ce dont nous avons parlé dans le traité *De l'âme*), et puisqu'il est impossible que l'animal endormi sente, au sens absolu du terme, par quelque sens que ce soit [10], il est clair que tous les sens subissent nécessairement la même affection dans ce qu'on appelle le sommeil. Si, en effet, l'un des sens la subissait tandis qu'un autre ne la subissait pas, l'animal endormi sentirait par l'intermédiaire de celui-ci, ce qui est impossible.

Posons par ailleurs que chaque sens en particulier possède d'une part quelque chose de propre, d'autre part quelque chose de commun (ainsi la vue possède-t-elle en propre le voir, l'ouïe l'entendre [15] et chaque sens les autres facultés de la même manière) ; posons d'autre part qu'il y a aussi une faculté commune qui les accompagne tous, et par laquelle on sent que l'on voit et que l'on entend (en effet ce n'est assurément pas par la vue que l'on voit qu'on voit, et ce n'est certes pas par le goût, ni par la vue ni par les deux que l'on juge et que l'on est apte à juger que ce qui est sucré diffère de ce qui est blanc, mais c'est grâce à une partie commune [20] à tous les organes sensoriels ; c'est en effet une unique sensation et l'organe sensoriel principal est un, bien qu'il diffère en tant qu'il est une sensation qui se rapporte à chaque genre <de sensible>, comme le son et la couleur), et que cela se produit principalement en même temps que <la sensation> du toucher (celui-ci en effet est séparé des autres organes sensoriels, alors que les autres sont inséparables de lui – nous nous sommes d'ailleurs exprimé à ce [25] propos dans nos investigations sur l'âme). En conséquence, il est clair que la veille et le sommeil sont une affection de cette <faculté commune>. C'est également pourquoi elle appartient à tous les animaux, car seul le toucher leur appartient à

tous. Si le sommeil avait en effet pour origine quelque affection de tous les sens, il serait absurde que ces sens, qui ne doivent ni, d'une certaine manière, ne peuvent [30] s'actualiser en même temps, soient nécessairement inactifs et immobilisés en même temps. Il serait en effet plus logique que ce soit le contraire qui se produise et qu'ils ne soient pas tous au repos en même temps. D'ailleurs, ce que nous disons là rend bien compte également des faits suivants : lorsque l'organe sensoriel qui est maître de tous les autres et vers lequel les autres convergent subit une affection, tout le reste est nécessairement affecté aussi avec lui [455b], alors que si l'un d'eux ne peut exercer sa puissance, il n'est pas nécessaire que lui ne puisse pas exercer la sienne.

Plusieurs considérations montrent d'autre part clairement que le sommeil ne consiste pas dans le repos des sens et dans leur non-usage, pas plus que dans l'impossibilité de sentir (dans les cas d'évanouissement en effet [5] se produit aussi quelque chose de tel, car l'évanouissement est une impuissance de la sensibilité et certains cas d'inconscience prennent aussi cette forme ; en outre, ceux dont les veines du cou sont comprimées deviennent insensibles). <Le sommeil se produit>, plutôt, quand il devient impossible de faire usage <de la sensibilité>, non pas dans n'importe quel organe sensoriel, ni sous l'effet de n'importe quelle cause, mais, [10] comme on vient de le dire, dans <l'organe sensoriel> premier par lequel nous avons la sensation de toutes choses. En effet, lorsque celui-ci ne peut plus <accomplir sa fonction>, les organes sensoriels sont tous dans l'impossibilité de sentir, mais quand c'est le cas de l'un d'eux, il n'y a pas nécessité que lui <ne sente pas>.

Par quelle cause se produit le sommeil et de quel type d'affection il s'agit, c'est ce qu'il faut dire maintenant. <Tenons pour acquis> qu'il y a plusieurs modes de la cause [15] (car nous disons que le « ce en vue de quoi », le principe originaire du mouvement, la matière et la notion sont causes). Premièrement, puisque nous disons que ce en vue de quoi la nature agit, c'est un certain bien ; que le repos est nécessaire et utile pour tout ce qui se meut par nature sans avoir pourtant la capacité de se mouvoir toujours et continûment avec plaisir ; [20] étant donné que c'est en accord avec la réalité que l'on dit métaphoriquement du sommeil qu'il est un repos ; <de tout cela> il résulte que c'est pour sa sauvegarde que l'animal connaît le sommeil. Mais c'est la veille qui est fin. En effet la sensation et la pensée constituent la fin pour tous les animaux qui possèdent l'une ou l'autre, car elles sont ce qu'il y a de meilleur, or la fin c'est ce qu'il y a de meilleur. [25] Dès lors, il est nécessaire que chaque animal dispose du sommeil. Je veux parler de la nécessité conditionnelle, considérant que s'il doit y avoir un animal pourvu de sa nature propre, il faut par

nécessité que certains <attributs> lui appartiennent et que, ceux-ci lui appartenant, d'autres encore lui appartiennent.

Il faut dire encore après cela par quels types de mouvements et d'actions internes aux corps se produisent [30] la veille et le sommeil chez les animaux. Il faut supposer pour cela que les causes de cette affection sont soit identiques, soit analogues chez les animaux sanguins et chez les autres et qu'elles sont, chez les animaux sanguins, celles qui valent également chez les hommes. Aussi est-ce à partir de ces derniers cas qu'il faut mener toute l'étude.

[456a] Nous avons précisé précédemment, dans d'autres ouvrages, que le principe de la sensation trouve son origine dans cette même partie de l'animal dont provient aussi, précisément, le principe du mouvement. Or ce principe, c'est, parmi les trois lieux qui ont été définis, le milieu entre la tête et le bas du ventre. Chez les animaux sanguins, il s'agit donc de la partie qui entoure le cœur. En effet, tous [5] les animaux sanguins ont un cœur et le principe du mouvement et de la sensation principale vient de <cet organe>. Il est donc clair que, comme pour le mouvement, se trouve là le principe du souffle et, en général, du refroidissement, et la nature a procuré la respiration ainsi que le refroidissement par l'humidité en vue de la sauvegarde de la chaleur qui se trouve dans cette partie. [10] Mais on parlera plus loin de ce phénomène pour lui-même. Quant aux animaux non sanguins, aux insectes et aux animaux dépourvus de souffle, c'est visiblement dans la partie qui est chez eux analogue <au cœur> que le souffle connaturel enfle et se comprime. C'est manifeste chez les holoptères, comme les guêpes et les abeilles, ainsi que chez les mouches [15] et tous les animaux semblables.

Puisqu'il est par ailleurs impossible de mouvoir ou de produire quoi que ce soit sans force et que la rétention du souffle produit une force – souffle externe pour <les animaux> qui inhalent, souffle connaturel pour ceux qui ne respirent pas (c'est pourquoi, parmi les holoptères, les insectes ailés font entendre, quand ils se meuvent, un bourdonnement provoqué par le frottement de leur souffle projeté contre le diaphragme) ; [20] puisque d'autre part tout <animal> se meut lorsqu'une certaine sensation, propre ou externe, se produit dans l'organe sensoriel premier ; si donc le sommeil et la veille sont des affections de cette partie, on voit clairement dans quel lieu et dans quelle partie le sommeil et la veille se produisent en premier.

Certains se meuvent en dormant et font beaucoup de choses que l'on fait à l'état de veille, [25] mais ils ne le font pas sans une image ni sans une certaine sensation. En effet, le rêve est, d'une certaine manière, une impression sensible. Il faudra toutefois parler de ces sujets plus loin. Quant à la question de savoir pourquoi l'on se souvient des rêves au réveil, alors qu'on ne se souvient pas des actions

propres à l'état de veille <accomplies pendant le sommeil>, on en a parlé dans les *Problèmes*².

[30] À la suite de ce qui vient d'être dit, il convient d'examiner quelles sont les circonstances et l'origine du principe de l'affection, qu'il s'agisse de la veille ou du sommeil. Une chose est d'ores et déjà claire : puisqu'il est nécessaire que l'animal, lorsqu'il jouit de la sensation, se mette alors à se nourrir et à croître ; puisque, pour tous les animaux sanguins, l'état ultime de la nourriture constitue [35] la nature du sang et, pour les animaux non sanguins, l'analogue <du sang> [456b] ; puisque le sang est localisé dans les veines, dont le point de départ est le cœur (ces assertions sont clairement établies à partir des dissections), ainsi, lorsque la nourriture pénètre du dehors dans les lieux appropriés, une exhalaison se produit dans les veines, et là, en changeant, se transforme en sang et [5] chemine jusqu'au point de départ. Nous en avons d'ailleurs parlé dans nos écrits sur la nutrition.

Il faut maintenant en reprendre les acquis au profit de la présente discussion, afin d'étudier les principes du mouvement et de voir par quelle affection de la partie sensitive se produisent la veille et le sommeil. En effet, le sommeil n'est pas une quelconque impuissance de la faculté sensible, [10] comme nous l'avons dit. De fait, l'inconscience, un certain type d'étouffement et l'évanouissement provoquent également une telle impuissance. D'autre part, il s'est déjà trouvé que l'imagination soit encore <présente> chez des <animaux> profondément évanouis. Ce dernier point présente donc une difficulté : s'il est possible en effet que <l'animal> qui s'est évanoui se soit endormi, il se pourrait que l'image <qu'il se représente> soit aussi un rêve. [15] Il y a encore ces nombreuses choses que disent ceux qui sont tout à fait évanouis et qui semblent morts. Dans tous les cas, la même explication s'impose.

Cependant, comme nous l'avons dit, le sommeil n'est pas toute impuissance de la faculté sensible, mais cette affection provient de l'exhalaison qui accompagne la nutrition. [20] Il est nécessaire, en effet, que ce qui s'est exhalé soit poussé vers l'avant jusqu'à un certain

point, puis fasse demi-tour et change <de direction> comme <l'eau dans> un détroit. Or, en tout animal, la chaleur se porte naturellement vers le haut, mais, quand elle est parvenue dans les lieux supérieurs, elle fait à nouveau demi-tour en masse et redescend. C'est pourquoi les phases de sommeil se produisent principalement après absorption de nourriture, [25] car <la matière>, aussi bien liquide que solide, se porte en masse vers le haut. Ainsi, une fois stabilisée, elle alourdit et provoque l'assoupissement, et lorsqu'elle est redescendue et qu'elle a repoussé la chaleur en faisant demi-tour, alors se produit le sommeil, et l'animal s'endort.

Les agents soporifiques en sont aussi la preuve. Tous en effet provoquent l'alourdissement de la tête, les liquides [30] comme les aliments solides (pavot, mandragore, vin, ivraie), et les individus qui tombent de sommeil et s'assoupissent semblent tous affectés de cette manière, et il leur est impossible de relever la tête et les paupières. Et c'est surtout après les repas que se produit ce type de sommeil, car l'exhalaison consécutive aux repas est abondante. <Le sommeil> peut encore venir de certaines fatigues. En effet, la fatigue est un dissolvant et ce qui est dissous, si ce n'est pas froid, devient comme une nourriture non digérée. [457a] De même encore, certaines maladies produisent ce même effet : toutes celles qui viennent d'un résidu humide et chaud, comme cela se produit pour ceux qui sont fiévreux et plongés en léthargie.

La prime enfance en est encore <un facteur>. En effet, les enfants dorment profondément parce que toute la nourriture [5] se porte vers le haut. On en trouve une preuve dans le fait que, dans la prime enfance, les parties supérieures l'emportent en taille sur les parties inférieures, parce que la croissance se produit en direction des premières. Telle est aussi la cause des cas d'épilepsie. En effet, le sommeil est semblable à l'épilepsie et il est <même>, d'une certaine manière, une épilepsie. C'est pourquoi [10] il arrive que, chez certains, cette affection débute alors qu'ils dorment et ils sont saisis par elle lorsqu'ils dorment et non lorsqu'ils veillent. Lorsque le souffle, en effet, se porte en grande quantité vers le haut, en redescendant il gonfle les veines et comprime le passage par lequel s'effectue la respiration. C'est pourquoi les vins ne conviennent pas aux enfants, ni aux nourrices [15] (car il est sans doute indifférent qu'ils en boivent eux-mêmes ou que ce soit les nourrices qui le fassent), mais ils doivent en boire coupé d'eau et en petite quantité. En effet, le vin est riche en souffle, et le vin foncé plus que tout autre. En outre, chez les enfants, les parties supérieures sont remplies de nourriture au point que pendant cinq mois ils ne peuvent pas même tourner le cou, car, comme chez ceux qui sont complètement ivres, une grande quantité d'humidité se porte vers le haut. [20] Il est aussi logique que cette

affection soit cause du fait que l'embryon demeure initialement au repos dans la matrice.

D'ailleurs, d'une manière générale, ceux dont les veines ne sont pas apparentes, les nains et ceux qui ont la tête forte sont enclins au sommeil. En effet, les premiers ont les veines étroites, de sorte que l'humidité descendante s'écoule difficilement, tandis que, chez les nains et ceux qui ont la tête forte, la poussée vers le haut et l'exhalaison sont importantes. [25] En revanche, ceux qui ont les veines apparentes ne sont pas enclins au sommeil grâce à la fluidité que permettent les passages, à moins qu'ils ne soient atteints de quelque affection <d'effet> contraire. Les mélancoliques ne le sont pas non plus, car leur région interne est refroidie [30] de telle sorte que chez eux l'exhalaison n'est pas très abondante. C'est pourquoi ils sont gros mangeurs, tout en étant minces, car leur corps se comporte comme s'il ne tirait aucun profit <de la nourriture>. La bile noire étant froide par nature, elle rend également froide la région nutritive ainsi que les autres parties où ce type de sécrétion peut se trouver en puissance.

Par conséquent, il est manifeste, [457b] d'après ce que nous avons dit, que le sommeil est une sorte de concentration vers l'intérieur et un reflux naturel de la chaleur provoqués par la cause que l'on a dite. C'est pourquoi le dormeur <est agité> d'un mouvement important. Mais les endroits d'où <la chaleur> s'est retirée se refroidissent et, sous l'effet du refroidissement, les paupières se ferment. Ainsi, les parties hautes [5] et les parties externes sont refroidies alors que les parties internes et les parties basses, comme la région des pieds et l'intérieur <du corps>, sont chaudes.

On pourrait, cependant, voir une difficulté dans le fait que c'est après le repas que le sommeil est le plus profond et que le vin ainsi que les autres <aliments> contenant de la chaleur sont soporifiques : il n'est pas logique que le sommeil soit un refroidissement, alors que les [10] facteurs du sommeil sont chauds. Ainsi, ce <phénomène> se produit-il (à l'instar de l'estomac, qui est chaud lorsqu'il est vide mais qui, en se remplissant, se refroidit sous l'effet du mouvement) parce que les passages et les régions qui se trouvent dans la tête se refroidissent lorsque l'exhalaison remonte ? Ou bien est-ce parce que, tout comme ceux sur qui l'on verse de l'eau chaude sont [15] soudain pris de frissons, dans le cas présent, le froid, en s'amassant, refroidit la chaleur qui remonte, réduit la chaleur naturelle à l'impuissance et provoque son évacuation ? En outre, lorsque survient une grande quantité de nourriture, que la chaleur fait remonter, celle-ci se refroidit, comme le feu quand on remet du bois, jusqu'à ce que la digestion soit achevée. [20] En effet, le sommeil se produit, comme nous l'avons dit, avec la remontée de <matière> solide, sous l'effet

de la chaleur, par les veines, vers la tête. Toutefois, lorsque la <matière> ainsi conduite ne peut plus monter, mais atteint une quantité excessive, elle est repoussée en sens inverse et s'écoule vers le bas (c'est aussi pourquoi les hommes tombent lorsque se dérobe la chaleur qui les maintient, [25] car seul parmi les animaux l'homme se tient droit) et en tombant elle provoque l'inconscience, puis <le travail de> l'imagination.

Bien que les solutions que l'on vient de donner conviennent pour la production du refroidissement, n'est-ce pas en fait la région entourant le cerveau qui est véritablement déterminante, comme on l'a dit dans d'autres écrits ? De toutes les parties internes du corps, [30] le cerveau est la plus froide et, pour les animaux qui n'en possèdent pas, c'est le cas de la partie qui en est l'analogue. De même donc que l'évaporation d'eau produite par la chaleur du Soleil, lorsqu'elle est parvenue dans la région supérieure, est refroidie par le froid propre à cette dernière et, une fois condensée, [458a] descend en redevenant de l'eau, de même, dans le cas de la remontée du chaud en direction du cerveau, l'exhalaison résiduelle se condense en phlegme (c'est aussi pourquoi, on le constate, les écoulements proviennent de la tête), alors que l'exhalaison nutritive et non malade, [5] une fois condensée, descend et refroidit ce qui est chaud. Ce qui contribue aussi au refroidissement et à la résistance à l'exhalaison, c'est la finesse et l'étroitesse des veines qui entourent le cerveau. Telle est donc la cause du refroidissement, en dépit de l'excès de chaleur de l'exhalaison.

[10] On se réveille lorsque la digestion s'est accomplie, que prévaut la chaleur concentrée en grande quantité dans une petite place et provenant de la région environnante et qu'il y a eu séparation entre un sang plus chargé et un sang plus pur. Or, le sang le plus subtil et le plus pur se trouve dans la tête, alors que le sang le plus épais et le plus trouble se trouve dans les parties inférieures, [15] et le point de départ du sang en général, comme on l'a dit aussi bien ici même que dans d'autres écrits, c'est le cœur. Parmi les ventricules qui se trouvent dans le cœur, celui du milieu communique avec les deux autres. Chacun de ces deux-là reçoit <le sang> de l'une des deux veines, celle qu'on appelle la grande veine et l'aorte, et c'est dans le ventricule du milieu que s'opère la séparation. [20] Toutefois, les distinctions qu'il faut faire à ce sujet relèvent plus proprement d'autres analyses. C'est parce que le sang devient plus mêlé après l'apport de nourriture que le sommeil se produit, jusqu'à ce que soit effectuée la séparation du sang, le plus pur <allant> vers les parties supérieures et le plus trouble vers les parties inférieures. Une fois que cela s'est produit, <les animaux> se réveillent, libérés du poids provenant de la nourriture.

[25] Nous avons donc dit quelle était la cause du sommeil, à savoir

le reflux de la <matière> solide remontant en masse sous l'effet de la chaleur connaturelle vers l'organe sensoriel premier. <Nous avons> également <dit> ce qu'est le sommeil, à savoir une compression de l'organe sensoriel premier, afin qu'il ne puisse exercer son activité, ce qui se produit [30] par nécessité (car il est impossible pour un animal d'exister si les conditions de sa production ne sont pas réunies), en vue de sa sauvegarde. Ce qui préserve, en effet, c'est le repos.

DES RÊVES

Après cela, il faut faire porter la recherche sur le rêve et se demander d'abord [458b] à quelle <partie> de l'âme il apparaît, à savoir si c'est une affection de la <partie> intellectuelle ou de la <partie> sensitive, car ce sont, en nous, les seules <parties> grâce auxquelles nous connaissons quelque chose.

Si l'usage de la vue est la vision, celui de l'ouïe l'audition et, en général, celui de la sensation le sentir ; s'il y a d'autre part des <objets> communs [5] aux sensations (comme la figure, la grandeur, le mouvement et les autres <objets> semblables) et des <objets> propres (comme la couleur, le son, la saveur) ; si, de plus, tous les <animaux> qui ont les yeux fermés et qui sont endormis sont dans l'impossibilité de voir, et s'il en va de même également pour les autres <sens>, il est clair que nous n'avons aucune sensation pendant les périodes de sommeil. Ce n'est donc assurément pas par la sensation que nous percevons le rêve. [10] Mais ce n'est pas non plus par l'opinion, car nous ne disons pas seulement que ce qui s'avance est un homme ou un cheval, mais aussi que c'est blanc ou beau, ce dont l'opinion, sans la sensation, ne saurait rien dire, que ce soit vrai ou faux. Or, dans les périodes de sommeil, il arrive à l'âme de le faire. En effet, nous croyons voir, semblablement, que ce qui s'avance est un homme et qu'il est blanc. [15] En plus du rêve, nous pensons quelque chose d'autre, exactement comme lorsque, à l'état de veille, nous sentons quelque chose. En effet, ce dont nous avons la sensation, nous en faisons également, souvent, un objet de réflexion. De même, durant les périodes de sommeil également, il nous arrive de penser d'autres choses en plus des images. Cela apparaîtra d'ailleurs clairement à quiconque y appliquera son esprit et fera un effort de mémoire à son lever. [20] Il s'est déjà produit que des individus aient la vision de tels rêves¹, ceux par exemple qui ont l'impression de disposer, selon les préceptes de la mnémonique, ce qui se présente <à eux>. En effet, il leur arrive souvent, en plus du rêve, de visualiser une autre image en un lieu déterminé. Ainsi il est clair que toute image qui

apparaît durant le sommeil n'est pas un rêve et [25] que c'est par l'opinion que nous opinons sur ce que nous pensons. Il est tout au moins clair, à propos de tous ces faits, que la même <faculté> qui nous abuse lors des maladies, même à l'état de veille, produit aussi cette affection² dans le sommeil. Et même ceux qui sont en bonne santé et qui savent <ce qu'il en est> ont malgré tout l'impression que le Soleil mesure un pied.

[30] Mais, que la <faculté> imaginative de l'âme soit identique à la <faculté> sensible ou qu'elle en soit distincte, il n'en reste pas moins qu'elle ne vient pas à s'exercer sans la vision ou sans quelque sensation. En effet, voir mal ou entendre mal suppose que l'on voie ou entende quelque chose de réel, mais ce n'est pas ce que l'on croit. Mais durant le sommeil, on l'a établi, on ne voit, [459a] on n'entend ni ne sent en général. Serait-il donc à la fois vrai que <durant le sommeil> l'on ne voit rien du tout, et faux que le sens n'éprouve rien ? Se peut-il alors que la vue et les autres sens éprouvent quelque chose, et que, comme à l'état de veille, chacune de ces <affections> vienne à frapper le sens d'une certaine façon, [5] mais pas de la même manière qu'à l'état de veille ? Se peut-il encore que l'opinion, tantôt déclare que c'est faux, comme lorsqu'on est éveillé, et tantôt s'arrête de le faire et suive l'image ?

Il est donc clair que cette affection que nous nommons « rêver » n'appartient pas à la <faculté> opinative ni à la <faculté> réfléchissante, mais elle ne relève pas non plus purement et simplement de la <faculté> sensible, [10] car <rêver> serait alors, purement et simplement, voir et entendre. Mais comment et de quelle manière cette affection se produit-elle, c'est ce qu'il faut examiner. Posons donc, ce qui d'ailleurs est manifeste, que l'affection relève de la <faculté> sensible, étant donné que le sommeil en relève aussi. Le sommeil, en effet, n'appartient pas, chez l'animal, à une partie donnée et le rêve à telle autre, mais tous deux appartiennent à la même <partie>.

[15] Puisqu'on a parlé de l'imagination dans le traité *De l'âme* et que la <faculté> imaginative et la <faculté> sensible sont la même chose, bien que dans leur essence la <faculté> imaginative et la <faculté> sensible diffèrent l'une de l'autre ; puisque l'imagination est le mouvement engendré sous l'effet de la sensation en acte et que le rêve semble être une sorte d'image (nous appelons « rêve » en effet l'image qui se produit durant le sommeil, [20] qu'elle se produise comme image pure et simple ou sous une modalité particulière), il est manifeste que le fait de rêver relève de la <faculté> sensible, mais en tant qu'elle est imaginative.

Ce qu'est le rêve et comment il advient, c'est surtout en partant des circonstances qui entourent le sommeil que l'on pourra l'étudier. En effet, les sensibles correspondant à chaque organe sensoriel produisent en nous une sensation et [25] l'affection qu'ils provoquent réside dans les organes sensoriels, non seulement au moment où les sensations s'effectuent, mais encore après qu'elles sont passées. De fait, l'affection qui les concerne semble identique au cas des corps qui subissent un changement de lieu, car ceux-ci sont encore en mouvement alors que ce qui les a mis en mouvement ne les touche plus. [30] En effet, l'agent moteur a mis en mouvement une certaine <quantité> d'air qui, étant mue, met à son tour en mouvement autre chose et, de cette manière, <la chose mue>, jusqu'à ce qu'elle s'immobilise, produit le mouvement, dans l'air comme dans les liquides. [459b] Or il faut supposer qu'il en va de même également pour l'altération, car ce qui a été chauffé par quelque chose de chaud chauffe ce qui en est voisin et transmet cet effet jusqu'au point de départ <de la série>. Aussi cela se produit-il nécessairement pour le sentir également, puisque la sensation en acte est une sorte d'altération. [5] C'est pourquoi l'affection n'est pas seulement dans les organes sensoriels lorsqu'ils exercent la sensation, mais également après qu'ils ont cessé de le faire, et elle s'y trouve à la fois en profondeur et en surface.

C'est manifeste quand nous percevons quelque chose continûment : lorsque nous tournons le sens <vers un autre objet>, la <première> affection suit, comme quand on passe du soleil à l'obscurité. [10] Il arrive en effet que l'on ne voie rien à cause du mouvement – produit par la lumière – qui subsiste encore dans nos yeux. De même, si nous fixons notre regard un certain temps sur une unique couleur, comme le blanc ou le vert, ce vers quoi nous détournons la vue nous paraît être de la même couleur. De même, si nous fermons les yeux après avoir fixé notre regard sur le Soleil ou quelque autre objet brillant, il nous apparaît, pour l'avoir observé attentivement, [15] dans l'axe suivant lequel la vision s'effectue et, au début, avec la même couleur.

Ensuite, il devient rouge écarlate, puis pourpre, jusqu'à ce qu'il ait pris une couleur noire et qu'il disparaisse. De même, lorsque l'on détourne <le regard> des objets en mouvement, par exemple des rivières, notamment quand leur cours est rapide, [20] alors les objets au repos paraissent en mouvement. De même encore, on est assourdi par les grands bruits et l'on est dépourvu d'odorat après avoir senti des odeurs fortes, et il en va ainsi pour les cas semblables. C'est bien ainsi, manifestement, que ces <phénomènes> se produisent.

Par ailleurs, que les organes sensoriels perçoivent même de petites différences rapidement, nous en avons la preuve [25] avec ce qui se passe dans le cas des miroirs – un sujet qui pourrait être examiné pour lui-même avec attention et susciter des difficultés. En même temps, ce <phénomène> montre clairement que, de même que la vue subit une affection, elle produit aussi quelque chose. Dans les miroirs parfaitement purs, en effet, lorsque les femmes portent leurs yeux sur l'un d'eux en période de menstruation, [30] la surface du miroir devient comme une nuée rouge sang. Et, si le miroir est neuf, une telle tache ne s'efface pas facilement, tandis qu'elle part plus facilement s'il est ancien. La cause en est, comme nous le disions, [460a] que la vue ne se contente pas de pâtir, sous l'effet de l'air, mais qu'elle produit également quelque chose et qu'elle met en mouvement, comme le font les objets brillants. En effet, <l'organe de> la vue fait partie des choses brillantes et colorées. Il est donc logique que les yeux, en période de menstruation, soient disposés de la même manière que n'importe quelle autre partie <du corps>. [5] De fait, ils contiennent par nature beaucoup de vaisseaux. C'est pourquoi, pendant la menstruation, à cause de l'agitation et de l'inflammation du sang, les yeux sont dans un état différent, qui ne nous apparaît pas mais qui est bien réel (en effet la nature du sperme est la même que celle des menstrues). Or l'air est mis en mouvement par les <yeux> et [10] il produit, sur l'air qui se trouve sur les miroirs et qui est en continuité avec lui, un effet de même <nature> que celui qu'il subit, et que subit à son tour la surface du miroir. Il en va d'ailleurs comme pour les vêtements : les plus propres sont les plus vite tachés, car ce qui est pur révèle avec netteté tout ce qu'il a pu recevoir, et la pureté la plus grande révèle les moindres mouvements. Le bronze, [15] parce qu'il est lisse, est ce qu'il y a de plus sensible à toutes sortes de contacts (or il faut concevoir le contact de l'air comme une sorte de frottement, ou comme un nettoyage ou un lavage) et, du fait de sa pureté, tout contact y est visible, quelle que soit sa force. Si <les traces> ne s'effacent pas tout de suite des miroirs neufs, c'est à cause de leur pureté et parce qu'ils sont lisses. [20] En effet, elles s'étendent à travers de tels objets, en profondeur et sur toute leur surface – en profondeur parce qu'ils sont purs, sur toute leur surface parce qu'ils

sont lisses. Sur les miroirs anciens, en revanche, elles ne subsistent pas parce que la saleté n'y pénètre pas aussi bien mais demeure plus en surface.

Il est donc clair, d'après ce qui précède, que le mouvement se produit même sous l'effet de petites différences, que la sensation se produit rapidement [25] et que l'organe sensoriel qui saisit les couleurs ne se contente pas de subir, mais réagit aussi. Ce qui témoigne également en faveur de ce qu'on a dit, c'est ce qui se passe dans le cas des vins et de la préparation des parfums. En effet, lorsque l'huile a été préparée, elle prend rapidement les odeurs des choses qui sont à proximité et les vins subissent le même effet : [30] ils absorbent non seulement les odeurs de ce qu'on y trempe ou mélange, mais aussi celles de ce qui est placé ou qui pousse à proximité des récipients qui les contiennent.

[460b] Pour en revenir à notre question initiale, tenons donc une chose pour acquise, qui découle clairement de ce que nous avons dit, à savoir que même après la disparition du sensible externe, les impressions sensibles demeurent, étant elles-mêmes objets de sensation. Posons en outre que nous nous abusons facilement à propos des sensations lorsque nous éprouvons des passions, les uns et les autres éprouvant toutefois des passions différentes. [5] Le lâche, par exemple, éprouve de la peur et l'amant de l'amour, de sorte qu'ils croient voir, à partir d'une légère ressemblance, l'un ses ennemis, l'autre l'objet de son amour. Et ces impressions se fondent sur une ressemblance d'autant plus légère que la passion est plus intense. De la même manière également, sous l'effet de la colère et sous celui de tous les appétits, [10] tous les hommes sont sujets à s'abuser et cela d'autant plus qu'ils éprouvent plus fortement les passions. C'est également pour cette raison que parfois, sur les murs, des animaux apparaissent aux fiévreux à partir d'une légère ressemblance <perceptible> dans la combinaison des lignes. Et ce <phénomène> a une relation si étroite avec les affections que, lorsque la maladie n'est pas grave, il n'échappe pas aux <malades> que <cette impression> est fausse, [15] alors que, si l'affection est importante, leurs mouvements sont déterminés par ces <représentations>.

La raison pour laquelle tout cela se produit, c'est que ce n'est pas par la même faculté que la <partie> supérieure³ et la <partie> par laquelle se produisent les images exercent leur discrimination. Nous en avons une preuve dans le fait que le Soleil paraît ne mesurer qu'un pied, bien que souvent quelque autre chose vienne contredire l'imagination. [20] De même, lorsque l'on croise les doigts, l'unique <objet touché> semble être deux, et pourtant nous ne disons pas qu'il y en a deux. En effet, la vue a plus d'autorité que le toucher, mais, s'il n'y avait que le toucher, nous jugerions que ce qui est un est

deux.

La raison de l'erreur est que toutes sortes d'images peuvent se produire, non seulement lorsque le sensible meut, mais aussi lorsque le sens se meut lui-même, [25] pour autant qu'il soit alors mû de la même manière qu'il l'est sous l'effet du sensible. Je veux dire, par exemple, que les navigateurs ont l'impression que la terre se meut, alors que c'est la vision qui est mue par autre chose.

Il est clair, d'après ces considérations, que les mouvements provenant des impressions sensibles – celles qui viennent de l'extérieur [30] comme celles qui viennent du corps – se produisent non seulement à l'état de veille, mais aussi quand s'est produite cette affection qu'on appelle « sommeil ». C'est même alors qu'ils apparaissent le mieux. De jour, en effet, ils sont repoussés et supprimés par l'activité des sens et de la réflexion, [461a] comme un petit feu par un plus grand, ou les petites peines et les petits plaisirs par les grands ; mais, lorsque ces derniers ont cessé, les petits, précisément, remontent à la surface. De nuit, en revanche, du fait de l'inactivité des sens particuliers et de leur impuissance à s'actualiser [5] à cause du reflux de la chaleur depuis les parties externes vers les parties internes, <les mouvements> sont rabattus vers le principe de la sensation et deviennent manifestes avec l'apaisement de l'agitation.

Il faut concevoir que, comme les petits tourbillons qui se produisent dans les fleuves, de même, chaque mouvement se produit [10] continûment, souvent de manière semblable, mais souvent aussi en se décomposant en d'autres figures à cause des chocs contraires. C'est pourquoi les rêves ne se produisent ni après l'absorption de nourriture ni chez les sujets très jeunes, comme les petits enfants. En effet, à cause de la chaleur provenant de la nourriture, le mouvement est important. Aussi en va-t-il comme dans un liquide : si quelque chose provoque un mouvement violent, [15] il arrive qu'aucun reflet n'apparaisse ; parfois cependant <un reflet> apparaît, mais complètement distordu, de sorte qu'il apparaît différent de ce dont il est semblable⁴ alors que, lorsque l'eau s'apaise, <les reflets> apparaissent purs et nets. De même aussi, dans le sommeil, les images et les mouvements résiduels qui accompagnent les impressions sensibles sont parfois [20] complètement détruits par le mouvement dont on a parlé⁵ lorsqu'il est plus fort, mais parfois les visions apparaissent en désordre et revêtent des formes monstrueuses. Alors les rêves sont sans cohérence, comme chez les mélancoliques, les

fiévreux et les gens ivres. En effet, toutes les affections de cette sorte, parce qu'elles sont accompagnées de souffle, produisent beaucoup de mouvement et d'agitation.

[25] Au contraire, lorsque chez les animaux sanguins le sang s'apaise et se purifie, le mouvement des impressions sensibles en provenance de chacun des organes sensoriels, étant préservé, rend les rêves cohérents et fait apparaître quelque chose que nous croyons voir à cause des <mouvements> qui dérivent de la vision et que nous croyons entendre [30] à cause de ceux qui dérivent de l'audition, et il en va de même à partir des autres organes sensoriels. C'est en effet parce que le mouvement vient de là jusqu'au principe <de la sensation>⁶ que, même à l'état de veille, nous croyons [461b] voir, entendre et percevoir <en général> et, parce que nous croyons parfois que la vue est mue alors qu'elle ne l'est pas, nous déclarons voir ; et, parce que le toucher annonce deux mouvements, ce qui est un semble être deux. D'une manière générale, en effet, le principe <de la sensation> déclare ce qui lui vient de chaque sensation particulière, à moins qu'une autre <sensation> plus puissante ne dise autre chose. [5] Dans tous les cas quelque chose apparaît donc, mais nous ne tenons pas toujours l'apparent pour véritable. C'est néanmoins le cas si l'instance discriminante est empêchée ou n'est pas mue selon le mouvement qui lui est approprié.

D'autre part, de même que les uns et les autres, avons-nous dit, se laissent facilement abuser par leurs passions respectives, de même le sujet endormi peut-il l'être par le sommeil, par le mouvement des organes sensoriels et par les autres circonstances qui entourent la sensation, [10] de sorte que ce qui n'est que faiblement ressemblant apparaît comme étant la chose même. En effet, lorsque l'on dort, la plus grande partie du sang descendant vers le principe, les mouvements qui sont présents – soit en puissance, soit en acte – à l'intérieur <des organes sensoriels> l'accompagnent vers le bas. Or, la disposition de ces mouvements fait que, lors d'un mouvement donné, tel mouvement <particulier> s'en dégagera pour remonter vers la surface, et tel autre si ce mouvement disparaît. [15] Aussi <ces mouvements> sont-ils, les uns vis-à-vis des autres, comme les grenouilles artificielles qui remontent dans l'eau lorsque le sel se dissout. De la même manière, <les mouvements> sont présents en puissance, s'actualisent lorsque ce qui fait obstacle est écarté et s'accomplissent en se libérant dans le peu de sang restant dans les organes sensoriels. Ils prennent alors des traits de ressemblance⁷, comme, dans les nuages, les <formes> [20] que l'on compare à des hommes puis à des centaures, au gré de leurs soudaines modifications.

Chacun de ces mouvements, comme on l'a dit, est un résidu de l'impression sensible en acte. Le résidu est encore présent alors même

que la réalité <visée> a disparu et il est conforme à la vérité de dire qu'il est semblable à Coriscos, mais que ce n'est pas Coriscos. Au moment où la sensation s'est produite, [25] l'instance principale et discriminante n'a pas désigné <cette impression sensible> comme étant Coriscos, mais, grâce à <cette impression>, elle a désigné telle personne comme le véritable Coriscos. Or cette même <instance> qui, au moment de la sensation dit cela, se trouve mue <dans le sommeil> – à moins qu'elle ne soit totalement dominée par le <mouvement du> sang – sous l'effet des mouvements présents dans les organes sensoriels, comme si elle percevait. Il lui semble alors que ce qui ressemble à l'objet est l'objet réel et [30] la puissance du sommeil est telle qu'elle peut faire que cela⁸ nous échappe. Si donc, sans s'en apercevoir, l'on place le doigt sous l'œil, [462a] non seulement ce qui est un apparaître deux, mais c'est bien ce qu'on croit ; si en revanche on s'en aperçoit, ce qui est un apparaître comme deux mais on ne croit pas <que ce soit effectivement le cas>. De la même manière, pendant les périodes de sommeil, si l'on perçoit que l'on dort et si l'on a la sensation de l'état d'endormissement dans lequel la sensation <se produit>, Coriscos nous apparaît, mais il y a aussi quelque chose en nous qui nous avertit [5] que Coriscos nous apparaît, bien que ce ne soit pas Coriscos (souvent, en effet, lorsqu'on dort, quelque chose dit en notre âme que ce qui nous apparaît est un rêve). Si toutefois on ne s'aperçoit pas que l'on dort, rien ne viendra contredire l'imagination.

La vérité de ce que nous avançons, à savoir qu'il y a des mouvements imaginatifs dans les organes sensoriels, devient manifeste quand on fait un effort soutenu [10] pour se souvenir des affections que l'on éprouve aussi bien en tombant dans le sommeil qu'en se réveillant. Parfois, en effet, en se réveillant, on prendra sur le fait les simulacres qui apparaissent dans le sommeil, puisque ce sont des mouvements présents dans les organes sensoriels. Ainsi, il arrive qu'un grand nombre de simulacres en mouvement apparaissent dans le noir à des sujets très jeunes, bien qu'ils aient les yeux grands ouverts, de sorte qu'ils se cachent la figure de terreur.

[15] Il faut donc conclure de tout cela que le rêve est une image qui a pour particularité de se présenter dans le sommeil. En effet, les simulacres dont on parlait à l'instant ne sont pas des rêves, et toute autre <représentation>, qui apparaîtrait alors que les sensations se sont libérées, non plus. Toute image présente pendant le sommeil n'est pas non plus <un rêve>. En premier lieu, en effet, il arrive à certains individus de percevoir aussi d'une certaine manière [20] des sons, de la lumière, une saveur ou un contact, faiblement cependant et comme de loin. De fait, on a déjà vu que des individus qui avaient les yeux à demi ouverts pendant qu'ils dormaient, voyant faiblement dans leur

sommeil, à ce qu'ils croyaient, la lumière d'une lampe, la reconnaissent dès leur réveil comme étant effectivement la lumière de la lampe. Ceux qui, entendant faiblement le chant d'un coq ou l'abolement d'un chien, les reconnaissent clairement en se réveillant, font de même. [25] Certains, encore, répondent < dans leur sommeil > lorsqu'on les interroge. Il peut se produire en effet, avec la veille et le sommeil, que l'un de ces états soit pleinement réalisé et que l'autre le soit seulement d'une certaine manière. Aucune de ces < représentations > ne doit être appelée un rêve, pas plus d'ailleurs que toutes les pensées vraies qui surviennent dans le sommeil en plus des images. Mais l'image qui provient du mouvement des impressions sensibles, [30] lorsqu'on est en train de dormir et en tant que l'on dort, voilà ce qu'est le rêve.

Il s'est d'autre part déjà produit [462b] que certains individus n'aient jamais vu un rêve de toute leur vie, tandis que d'autres n'en ont perçu qu'à un âge très avancé sans en avoir vu auparavant. La cause de l'absence de rêve semble être à peu près la même [5] que dans le cas des enfants et de la période qui suit l'absorption de nourriture. Il est en effet logique qu'aucune image n'apparaisse à ceux dont la nature est disposée de telle sorte qu'une exhalaison abondante remonte vers la région supérieure et produit en redescendant une grande quantité de mouvement. Toutefois, lorsqu'ils avancent en âge, il n'y a rien d'absurde à ce que le rêve leur apparaisse. [10] En effet, quand un changement se produit, soit du fait de l'âge, soit du fait d'une passion, il entraîne nécessairement ce renversement.

DE LA DIVINATION DANS LE SOMMEIL

En ce qui concerne la divination qui se produit durant les périodes de sommeil et que l'on dit provenir des rêves, il n'est aisé ni de la dédaigner, ni d'y croire. En effet, le fait que tous les hommes ou un grand nombre d'entre eux admettent que les rêves sont [15] porteurs de signification invite à y croire, en vertu de l'expérience qui inspire ce propos, et il n'y a rien d'incroyable à ce qu'il y ait, dans certains cas, divination dans les rêves. Il y a en effet quelque raison à cela. C'est pourquoi l'on pourrait penser qu'il en va de même pour tous les autres rêves. Cependant, le fait que l'on ne voit aucune cause rationnelle pour qu'il en aille ainsi rend la chose difficile à croire. [20] Car, indépendamment de ce défaut général de rationalité, que ce soit la divinité qui envoie <les rêves> et qu'en outre elle ne les envoie pas aux hommes les meilleurs et les plus intelligents, mais aux premiers venus, c'est absurde. Or, si l'on supprime la causalité divine, aucune autre explication ne paraît rationnelle. Car pour ce qui est des prévisions qui portent sur ce qui se passe aux colonnes d'Hercule¹ [25] ou sur les rives du Borysthène, en trouver l'origine semble bien dépasser notre compréhension.

Il est donc nécessaire que les rêves soient causes, ou bien signes des événements, ou soient en coïncidence avec eux, et qu'ils aient soit tous ces caractères, soit certains d'entre eux, soit un seul. J'entends par cause, par exemple, le fait que la Lune est cause de l'éclipse du Soleil, ou la fatigue cause de la fièvre ; [30] par signe de l'éclipse, l'entrée de l'étoile² et, comme signe de la fièvre, la dureté de la langue ; par coïncidence, le fait que l'éclipse se produise alors qu'on se promène. Ce n'est là en effet ni un signe [463a] ni une cause d'éclipse, pas plus que l'éclipse n'est signe ou cause de la promenade. C'est pourquoi aucune coïncidence ne se produit toujours ni la plupart du temps.

Existe-t-il dès lors des rêves qui sont causes et d'autres qui sont signes, par exemple de ce qui se passe dans le corps ? [5] En tout cas, les médecins les plus habiles disent eux aussi qu'il faut prêter aux rêves une grande attention. Or, même si l'on n'est pas un praticien,

mais que l'on examine <le sujet> en philosophe, il est rationnel de porter le même jugement. En effet, les mouvements qui se produisent de jour, s'ils ne sont pas très grands et très forts, passent inaperçus auprès des mouvements plus grands <qui sont perçus> à l'état de veille, [10] alors que dans le sommeil, c'est le contraire : alors, en effet, les petits mouvements paraissent grands. On le voit clairement si l'on considère un phénomène qui arrive souvent pendant les périodes de sommeil : on croit que l'on est victime de la foudre et frappé du tonnerre, alors que ce sont des petits bruits qui se font entendre dans les oreilles ; [15] ou que l'on se délecte de miel et de saveurs douces, alors qu'il ne s'agit que d'un minuscule écoulement de phlegme ; ou bien que l'on marche à travers du feu et que l'on éprouve une forte chaleur, alors que c'est un petit échauffement qui affecte certaines parties du corps. Mais, au réveil, il nous apparaît clairement que cela s'est produit de cette manière-ci. Ainsi, puisque en toutes choses les commencements sont petits, il est clair que le sont aussi ceux qui sont à l'origine des maladies et des autres affections sur le point de se produire dans les corps. [20] Il est donc manifeste que celles-ci sont nécessairement plus faciles à percevoir dans les périodes de sommeil qu'à l'état de veille.

Par ailleurs, il n'est pas du tout absurde non plus de dire que certaines images qui se produisent pendant le sommeil sont causes des actions propres du sujet. De même en effet que, quand nous sommes sur le point d'agir, ou engagés dans les actions, ou après les avoir accomplies, il est fréquent que, [25] dans un songe véridique, nous nous en préoccupions et agissions (la cause en étant que le mouvement trouve une voie toute tracée par ses commencements diurnes), de même, il est à l'inverse nécessaire que les mouvements s'effectuant pendant le sommeil soient fréquemment les principes des actions diurnes, parce qu'à son tour la réflexion qui s'y rapporte a sa voie tracée dans les images nocturnes. [30] Ainsi donc, nous pouvons admettre que certains rêves sont des signes ou des causes.

Il semble toutefois que la plupart des rêves soient de <pures> coïncidences [463b] et plus particulièrement tous ceux qui sont extraordinaires, c'est-à-dire ceux dont le principe ne réside pas dans les sujets eux-mêmes, mais qui se rapportent à une bataille navale ou à des événements éloignés. Il en va pour ces rêves comme lorsque l'on évoque tel <événement> et que, par hasard, celui-ci se produit. [5] Qu'est-ce qui empêche en effet que cela arrive aussi dans le sommeil ? Il y a même <alors> une plus grande probabilité que de nombreux faits de ce genre se produisent. De même donc que l'évocation de <l'événement> n'est ni un signe ni une cause du fait qu'il survienne, de même, dans l'autre cas, le rêve n'est, pour celui qui l'a perçu, ni le signe ni la cause de sa réalisation, mais seulement une coïncidence.

C'est pourquoi beaucoup de rêves **[10]** ne se réalisent pas, car les coïncidences ne se produisent ni toujours, ni la plupart du temps.

D'une manière générale, puisqu'il y a aussi d'autres animaux <que l'homme> qui font des rêves, ceux-ci ne sauraient être envoyés par les dieux ni se produire à cette fin. Ils sont toutefois démoniques, car la nature est démonique, mais elle n'est pas divine. [15] En voici une preuve : des hommes tout à fait vulgaires sont capables de prévisions et peuvent avoir des rêves véridiques, non pas qu'un dieu les leur envoie, mais parce que tous les individus dont la nature est comme bavarde et mélancolique ont des visions de toutes sortes. C'est en effet parce qu'ils sont agités de mouvements nombreux et variés qu'ils tombent sur des visions semblables <aux événements> et ils ont en cela la même réussite que ceux qui jouent à pair et impair. [20] Car, comme on dit aussi : « si tu fais beaucoup de jets, tu atteindras tantôt tel but, tantôt tel autre », et ceci s'applique à ces situations-là.

Il n'est toutefois aucunement absurde que de nombreux rêves ne se réalisent pas, car c'est aussi le cas d'un grand nombre de signes d'événements concernant les corps et de signes célestes, comme les signes de pluies ou de vents. [25] Si en effet un mouvement survient, plus puissant que celui qui, parce qu'il était sur le point de se produire, avait engendré le signe, ce second mouvement ne s'effectue pas. Ainsi, beaucoup d'actes de devoir, préparés par une noble délibération, sont détruits par d'autres principes plus puissants. D'une manière générale, en effet, tout ce qui est sur le point de se produire n'arrive pas, et ce qui va effectivement se produire n'est pas identique à ce qui est sur le point de se produire. Toutefois, il [30] faut bien dire qu'il y a certains principes à partir desquels rien ne s'est accompli, et qu'il s'agit là de signes naturels d'événements qui ne se sont pas produits.

[464a] Maintenant, pour ce qui est des rêves dont les principes ne sont pas du genre de ceux dont nous avons parlé, mais des <principes> étrangers, par le temps, le lieu, la grandeur, ou bien <des rêves dont les principes> n'ont aucun de ces aspects – mais lors desquels en tout cas ceux qui voient le rêve n'en détiennent pas les

principes en eux-mêmes – et s'il ne s'agit pas de la prévision par coïncidence, [5] il vaudrait mieux, plutôt que de parler comme Démocrite, qui en attribue la cause à des simulacres et des effluves, s'exprimer de la façon suivante. De même en effet que, lorsque quelque chose a mis en mouvement l'eau ou l'air, cela met en mouvement une autre chose et que, cette chose-là ayant cessé <de mouvoir>, il arrive que ce mouvement se prolonge jusqu'à un certain point en l'absence du moteur, de même rien n'empêche qu'un mouvement et [10] une sensation ne parviennent jusqu'aux âmes qui rêvent (à partir <des objets> dont <Démocrite> fait sortir ses simulacres et ses effluves). Et, quel que soit l'endroit où ils arrivent, <ces mouvements> sont plus perceptibles de nuit parce qu'ils se dissipent plus facilement pendant leur transport diurne (la nuit, en effet, l'air est moins troublé parce que les nuits sont moins agitées par les vents), [15] et ils produisent dans le corps une sensation à cause du sommeil, parce que, lorsque l'on dort, même les petits mouvements internes se perçoivent mieux que lorsque l'on est éveillé. Ce sont ces mouvements qui produisent des images, à partir desquelles on prévoit les événements à venir, et même des événements de ce type-là, et c'est pour cela que cette affection se produit [20] chez les premiers venus et non pas chez les plus intelligents.

C'est en effet de jour et chez les sages qu'elle se produirait, si c'était la divinité qui envoyait <ces mouvements>. On comprend dès lors que les premiers venus prévoient. En effet, la réflexion chez de tels individus n'est pas appliquée, mais elle est comme déserte et vide de tout et, lorsqu'elle est mise en mouvement, elle ne fait que suivre le moteur. [25] Quant à la prévision chez certains esprits égarés, elle a pour cause le fait que les mouvements qui leur sont propres sont refoulés au lieu de s'opposer <aux mouvements externes>. Ils perçoivent donc surtout les mouvements étrangers.

Que d'autre part certains individus aient des songes véridiques et que ce soient surtout les proches qui prévoient ce qui concerne les leurs, cela tient au fait que ce sont surtout les proches qui se soucient les uns des autres. [30] De même en effet qu'ils se reconnaissent et se perçoivent très vite lorsqu'ils sont à distance les uns des autres, de même en va-t-il ainsi de leurs mouvements, car les mouvements de nos proches sont ceux que nous connaissons le mieux. Les mélancoliques, du fait de leur impétuosité, comme ceux qui tirent de loin, atteignent aisément leur but et, à cause de leur <tempérament> changeant, l'image du <mouvement> suivant leur vient rapidement. [464b] De même en effet que les fous furieux énoncent ou pensent <les mots> qui se suivent par ressemblance, par exemple « Aphrodite-phrodite », comme dans les poèmes de Philaenis³, de même <les mélancoliques> font-ils aussi le lien avec ce qui vient

après. En outre, à cause de leur impétuosité, le mouvement < qui les affecte > n'est pas détourné par un autre mouvement.

[5] Le juge le plus expert en matière de rêves est celui qui est capable de voir les ressemblances. Tout le monde en effet peut reconnaître les rêves véridiques. Je veux toutefois parler de ressemblances dans la mesure où les images se forment à peu près comme les reflets dans l'eau, ainsi que nous le disions plus haut. [10] Dans ce cas-là, si le mouvement est important, l'image réfléchie et les reflets ne sont en rien semblable aux objets réels. Sera véritablement habile à juger des images réfléchies celui qui sera capable de discerner rapidement et de saisir d'un seul regard les reflets dispersés et désordonnés, et dire qu'il s'agit d'un homme, d'un cheval ou de n'importe quoi d'autre. [15] De fait, dans le cas qui nous occupe, le rêve peut produire un effet qui ressemble à cela, car le mouvement détruit la véracité du rêve.

Nous avons donc dit ce qu'est le sommeil et ce qu'est le rêve, par quelle cause chacun d'eux se produit, et nous avons en outre traité dans sa totalité de la divination provenant des rêves.

DE LA LONGÉVITÉ ET DE LA VIE BRÈVE

Il faut examiner les causes en vertu desquelles certains animaux ont une vie longue et d'autres une vie brève [20] et qui font que la vie en général est longue ou brève. Le commencement nécessaire de cet examen consiste à partir des difficultés qui se présentent à ce sujet. En effet, on ne voit pas clairement si c'est sous l'effet d'une cause différente ou sous l'effet d'une même cause que, parmi la totalité des animaux et des plantes, les uns ont une vie longue et les autres une vie brève (ainsi, [25] certaines plantes ont une vie d'une année et d'autres une vie d'une longue durée). En outre, parmi les êtres dont la constitution est naturelle, ceux qui ont une vie longue et ceux dont la nature est saine sont-ils les mêmes ? ou bien le fait de vivre peu et l'état maladif sont-ils séparés l'un de l'autre ? ou bien n'y a-t-il pas un lien, sous l'effet de certaines maladies, entre l'état maladif de la nature des corps et leur courte vie, alors que dans d'autres cas [30] rien n'empêche que des individus malades aient une vie longue ?

Nous avons donc traité précédemment du sommeil et de la veille et il faudra parler plus tard de la vie et de la mort, et également de la maladie et de la santé, dans la mesure où cela relève de la philosophie naturelle. [465a] Ce qu'il faut maintenant étudier, c'est, comme on l'a dit précédemment, les causes en vertu desquelles certains <vivants> ont une vie longue et d'autres une vie brève. Peuvent différer sous cet aspect aussi bien des genres entiers vis-à-vis de genres entiers que des individus les uns vis-à-vis des autres à l'intérieur d'une même espèce. Je veux dire que diffèrent par le genre, [5] par exemple un homme et un cheval (en effet le genre des hommes a une longévité supérieure à celle des chevaux), et que diffèrent par l'espèce, par exemple un homme et un autre homme, car il y a aussi des hommes qui diffèrent entre eux, les uns ayant une vie longue et les autres une vie brève, en fonction des différents endroits qu'ils habitent (ainsi les peuples des régions chaudes ont une vie plus longue, [10] ceux des régions froides une vie plus courte). Et, parmi ceux qui habitent au même endroit, certains diffèrent également sous ce même aspect les uns des

autres.

Il faut identifier, chez les êtres dont la constitution est naturelle, ce qui est facteur de destruction et ce qui ne l'est pas. Le feu, l'eau et les [15] <éléments> du même genre, n'ayant pas la même potentialité, sont en effet, les uns pour les autres, causes de génération et de destruction, de sorte que chacun des autres <corps> qui tient d'eux son existence et sa constitution participe logiquement de leurs natures, pour autant du moins qu'il ne résulte pas, comme une maison, de la juxtaposition d'un grand nombre d'éléments.

Dans les autres cas, l'explication est différente. [20] Beaucoup de choses connaissent en effet un processus de destruction qui leur est propre, comme la science et l'ignorance, la maladie et la santé, car ces <états> sont détruits tandis que leurs sujets ne sont pas détruits mais conservés, comme c'est le cas de la destruction de l'ignorance par la réminiscence et l'acquisition du savoir, ou de la destruction de la science par l'oubli et l'illusion. Par accident, toutefois, la destruction des êtres naturels entraîne à sa suite celle des autres choses, [25] car lorsque les animaux sont détruits, sont également détruites la science et la santé qui sont en eux. Aussi, concernant l'âme, voici ce que l'on pourra en inférer : si c'est d'une manière non naturelle, à la façon dont la science est dans l'âme, que l'âme est dans le corps, elle subira une autre destruction en plus de celle qu'elle subit [30] lorsque le corps est détruit. Par conséquent, puisqu'il ne paraît pas que tel soit le cas, la communauté qui l'unit au corps sera d'un autre type.

[465b] On pourrait également se demander avec raison s'il y a un lieu où le destructible devient indestructible, comme c'est le cas pour le feu dans les régions supérieures, où son contraire ne se trouve pas. En effet, les attributs des contraires sont détruits par accident, du fait que ces derniers sont détruits (car les contraires s'éliminent [5] les uns les autres), mais aucun des contraires présents dans les substances n'est détruit par accident, parce que la substance n'est attribuée à aucun sujet. Aussi est-il impossible que soit détruit ce qui n'a pas de contraire ou ce qui se trouve en un lieu où il n'y en a pas. Quel sera en effet l'agent destructeur, s'il est vrai que la destruction ne survient que sous l'effet du contraire [10] et s'il n'y a pas de contraire, que cette absence soit totale ou locale ? Ou bien cela n'est-il pas vrai en un sens et faux en un autre ? Il est impossible en effet que ce qui possède de la matière n'ait pas d'une certaine manière son contraire. Le chaud et le rectiligne peuvent être présents en chaque chose, mais il est impossible qu'une chose soit tout entière chaude, rectiligne ou blanche, car les propriétés existeraient alors à l'état séparé. Si donc, [15] quand l'actif et le passif existent simultanément, toujours l'un agit et l'autre pâtit, il est impossible qu'il n'y ait pas de changement.

En outre, même s'il est nécessaire que se produise un résidu, le résidu est un contraire, car le changement se fait toujours à partir du contraire, or le résidu est un reste du <contraire> précédent. Mais si une chose repousse la totalité de son contraire en acte, [20] <on pourrait se demander> si, dans ce cas, elle n'est pas indestructible. Ne faut-il pas répondre négativement, et dire qu'elle peut être détruite par le milieu environnant ? Si donc il en va ainsi, ce qui vient d'être dit suffit. S'il n'en va pas ainsi, il faut supposer que la chose contient quelque contraire en acte et qu'un résidu se produit. [C'est pourquoi la flamme plus petite est entièrement consumée, par accident, par la plus grande, car la nourriture que la petite met longtemps à épuiser, [25] à savoir la fumée, la grande la dépense rapidement.] C'est pourquoi toutes choses sont toujours en mouvement, naissent ou sont détruites.

Le milieu environnant, d'autre part, produit des effets soit favorables, soit défavorables. Et c'est pour cette raison qu'en changeant de lieu les choses ont une durée de vie plus ou moins longue que celle qui est déterminée par leur nature, mais celles qui contiennent des contraires ne sont nulle part éternelles. [30] En effet, la matière implique immédiatement la contrariété, de sorte que, s'il s'agit de la contrariété de place, le changement s'effectue selon le lieu ; s'il s'agit de la contrariété de quantité, le changement s'effectue selon l'augmentation et la diminution et, s'il s'agit de la contrariété d'affection, la chose s'altère.

[466a] Les êtres qui sont le moins sujets à la destruction ne sont ni les plus grands (ainsi le cheval a une vie plus brève que l'homme), ni les petits (ainsi la plupart des insectes vivent une année), ni les plantes dans leur ensemble par rapport aux animaux (certaines plantes en effet vivent une année), ni les animaux sanguins (ainsi les abeilles [5] vivent bien plus longtemps que certains animaux sanguins), ni les animaux non sanguins (ainsi les mollusques vivent une année alors qu'ils sont dépourvus de sang), ni les vivants terrestres (car il y a des plantes, comme aussi des animaux terrestres, qui vivent une année), ni les êtres qui vivent dans la mer (car dans ce milieu les testacés, ainsi que les mollusques, ont une vie brève). D'une manière générale, c'est chez les plantes, comme le palmier, qu'on trouve les vivants qui ont la vie la plus longue. [10] Ensuite, viennent les animaux sanguins plutôt que les non-sanguins, et les terrestres plutôt que les aquatiques ; de sorte que, par conjonction, c'est chez les animaux sanguins et terrestres que se trouvent ceux qui ont la plus grande longévité, comme l'homme et l'éléphant. On peut dire encore que, le plus souvent, les grands <animaux> ont une vie plus longue que les petits. [15] De fait, les autres animaux de longévité supérieure se trouvent avoir une grande taille, comme ceux dont nous venons précisément de parler.

La cause de tout cela peut être perçue à partir de ce qui suit. Il faut admettre en effet que l'animal est par nature humide et chaud et que la vie l'est aussi, alors que la vieillesse est sèche et froide, ainsi que ce qui est mort. [20] On observe en effet qu'il en va bien ainsi. Or, la matière des corps est chez les animaux constituée des <qualités> suivantes : le chaud et le froid, le sec et l'humide. Il est donc nécessaire qu'ils se dessèchent en vieillissant. Il faut pour cette raison que leur humidité ne puisse pas s'assécher facilement ; c'est aussi pour cela que leurs graisses ne pourrissent pas. La cause de cela, c'est qu'elles sont constituées d'air. Or l'air est feu en comparaison des autres <éléments> [25] et le feu ne se corrompt pas. Il ne faut pas non plus que l'humidité soit en petite quantité car, en petite quantité, elle s'assèche facilement. C'est pourquoi les grands animaux comme les grandes plantes ont, pour parler en général, une longévité supérieure, comme on l'a montré précédemment. Il est en effet logique que les sujets les plus grands aient une plus grande quantité d'humidité. Mais ce n'est pas la seule raison de leur longévité supérieure. Elle a en effet deux causes : [30] la quantité mais aussi la qualité, si bien qu'il faut non seulement qu'il y ait une importante quantité d'humidité, mais également que celle-ci soit chaude, afin qu'elle ne puisse facilement geler ni s'assécher. C'est aussi pour cela que l'homme a une plus grande longévité que certains animaux plus grands, car <les animaux> qui ont moins d'humidité vivent plus longtemps, [466b] si la qualité <de leur humidité> excède en proportion le défaut de quantité. Chez certains, le chaud, c'est l'élément gras qui agit à la fois contre le dessèchement et contre le refroidissement. Chez d'autres, il possède une autre saveur.

En outre, il faut que ce qui ne doit pas être facilement détruit [5] ne soit pas constitué de résidu, car ce genre de <produit> détruit, soit par maladie, soit naturellement. La potentialité du résidu est en effet contraire et destructrice, soit de la nature, soit d'une de ses parties. Aussi les animaux enclins au coït et qui ont une semence

abondante vieillissent-ils vite. En effet la semence est un résidu et en outre, en s'évacuant, elle dessèche. C'est pour cette raison que le mulet vit plus longtemps [10] que le cheval et que l'âne, dont il provient, et c'est pour cela que les femelles vivent plus longtemps que les mâles, si les mâles sont enclins au coït. Aussi, chez les moineaux, les mâles vivent-ils moins longtemps que les femelles. De même encore, ceux des mâles qui fournissent un labeur important vivent moins longtemps et vieillissent plus vite à cause du travail, car le travail dessèche et la vieillesse est sèche. Par nature toutefois et pour parler en général, [15] les mâles ont une vie plus longue que les femelles, et la cause de cela, c'est que le mâle est un animal plus chaud que la femelle.

Les mêmes animaux ont une vie plus longue dans les pays chauds que dans les régions froides, en vertu de la même cause qui fait qu'ils sont aussi plus grands. Et ce qui le montre le mieux, c'est la taille des animaux dont la nature est froide. Ainsi, les serpents, [20] les lézards et les animaux à écailles sont grands dans les régions chaudes, comme aussi les testacés dans la mer Rouge. En effet, l'humidité chaude est cause à la fois de la croissance et de la vie. Mais, dans les régions froides, l'humidité contenue dans les animaux est plus aqueuse. De ce fait, elle gèle plus facilement, de sorte que, dans les régions du Nord, [25] parmi les animaux qui ont peu de sang ou qui en sont dépourvus, les uns sont totalement absents (qu'il s'agisse des animaux terrestres sur terre ou des animaux aquatiques dans la mer) et les autres existent bien, mais ils ont une plus petite <taille> et une vie plus brève. En effet le gel empêche la croissance. D'autre part, s'ils ne se nourrissent pas, les plantes et les animaux périssent, car ils se dissolvent eux-mêmes. [30] De même en effet qu'une grande flamme consume et détruit une petite parce qu'elle épuise sa nourriture, de même la chaleur naturelle, qui est l'agent premier de la digestion, épuise la matière dans laquelle elle se trouve.

Les animaux aquatiques ont d'autre part une vie moins longue que les animaux terrestres, non pas simplement parce qu'ils sont humides, [467a] mais parce qu'ils sont aqueux. Ce genre d'humidité se détruit facilement parce qu'elle est froide et sujette à geler. Il en va également ainsi chez l'animal non sanguin, pour la même raison, à moins qu'il ne soit protégé par sa grande taille. En effet, il ne possède ni graisse ni sucre car, dans l'animal, le gras est sucré. C'est pourquoi les abeilles [5] ont une vie plus longue que d'autres animaux plus grands.

C'est chez les plantes, plus que chez les animaux, que l'on trouve les sujets ayant la vie la plus longue ; en premier lieu parce qu'elles sont moins aqueuses, de sorte qu'elles ne gèlent pas facilement. Ensuite, elles possèdent graisse et viscosité ; c'est pourquoi, alors qu'elles sont sèches et terreuses, leur humidité ne se dessèche pourtant pas facilement.

[10] En ce qui concerne la longue durée naturelle des arbres, il faut en saisir la cause. Celle-ci leur est propre et ne concerne pas les animaux, à l'exception des insectes : les plantes rajeunissent continuellement, d'où leur longue durée de vie. De nouveaux rameaux poussent en effet sans cesse, tandis que les autres vieillissent, et il en va de même pour les racines. Cela toutefois ne se produit pas simultanément, mais c'est seulement quand la tige et [15] les ramifications périssent que d'autres poussent à côté. Lorsque cela se produit, d'autres racines naissent de ce qui survit et c'est ainsi que, sans cesse, se relaient la destruction et la naissance. Ainsi s'explique leur longévité.

D'autre part, les plantes présentent une ressemblance avec les insectes, comme on l'a dit précédemment. Une fois divisés, en effet, <plantes et insectes> continuent à vivre et, à partir d'un seul individu, il en naît deux ou plusieurs autres. [20] Mais si les insectes parviennent à survivre, ils ne peuvent le faire longtemps, car ils n'ont pas d'organes et le principe interne de chaque <partie sectionnée> ne peut les produire. Dans la plante, le principe a cette possibilité car, dans toutes ses parties, elle possède en puissance racine et tige. C'est donc sous l'effet de ce principe que sans cesse se prolongent le rajeunissement et le vieillissement, et il n'y a qu'une différence minime [25] entre ce type de longévité et le <développement> des boutures. On pourrait dire en effet que dans le bouturage, d'une certaine manière, la même chose se produit, car la bouture est une partie <de la plante>. Ainsi, ce phénomène, qui se produit après séparation dans le bouturage, se produit <dans la plante> en

continuité. La cause de cela, c'est que le principe < vital > est contenu en puissance en chaque point.

[30] Il arrive d'autre part la même chose aux animaux et aux plantes : chez les animaux, les mâles vivent, dans la plupart des cas, plus longtemps – leurs parties supérieures sont plus grandes que leurs parties inférieures (le mâle tient plus du nain que la femelle) ; or le chaud est dans la partie supérieure et le froid dans la partie inférieure – et les plantes qui ont une tête lourde vivent plus longtemps. [467b] Or, c'est le cas des plantes qui ne sont pas annuelles, mais appartiennent au genre des arbres, car la partie supérieure et la tête de ces plantes, c'est la racine, alors que les plantes annuelles croissent en direction des parties inférieures et des fruits. Des éclaircissements particuliers sur ces questions seront donnés dans notre traité *Des plantes*.

[5] Nous venons donc d'exposer la cause de la longévité et de la brièveté de la vie chez les animaux. Il nous reste à examiner la jeunesse et la vieillesse ainsi que la vie et la mort. Une fois ces points éclaircis, notre recherche concernant les animaux sera parvenue à son terme.

DE LA JEUNESSE ET DE LA VIEILLESSE

[10] Il faut maintenant parler de la jeunesse et de la vieillesse ainsi que de la vie et de la mort. Il est d'autre part nécessaire, sans doute, d'indiquer en même temps les causes relatives à la respiration, car c'est d'elle que dépend, pour quelques animaux, le fait de vivre ou de ne pas vivre.

Nous avons traité de l'âme en d'autres endroits, et il est clair que sa substance n'est pas celle d'un corps, mais [15] il est cependant manifeste que celle-ci réside bien dans une certaine partie du corps et dans l'une des parties qui exercent leur puissance sur les autres. Toutefois, laissons pour l'instant de côté les autres parties ou facultés de l'âme, quelle que soit la façon dont on doit les appeler. Pour ce qui est des êtres que nous désignons comme animaux et dont nous disons qu'ils vivent, il est nécessaire que, lorsque ces deux caractéristiques se trouvent réunies (j'entends par là [20] le fait d'être un animal et le fait de vivre), ce soit en vertu d'une seule et unique partie qu'ils vivent et que nous leur donnions le nom d'animal. Il est impossible en effet que l'animal, en tant qu'animal, ne vive pas. Il n'est cependant pas nécessaire d'être un animal pour vivre, car les plantes vivent, bien qu'elles ne possèdent pas la sensation, et c'est par référence au sentir que nous distinguons ce qui est un animal [25] de ce qui n'en est pas un.

Il est donc nécessaire que cette partie soit numériquement une et identique, mais aussi qu'elle soit en son être multiple et diverse. En effet, être un animal et vivre, ce n'est pas la même chose. Ainsi, puisqu'il y a un unique organe sensoriel commun aux organes sensoriels particuliers, dans lequel se trouvent nécessairement toutes les sensations en acte ; [30] puisqu'il devrait se situer au milieu par rapport à ce que l'on appelle « avant » et « arrière » (on nomme en effet « devant » ce vers quoi tend notre sensation, et « derrière » le point opposé) ; le corps étant en outre divisé, chez tous les vivants, en haut et bas (tous <les êtres> en effet ont un haut et un bas, et ainsi les plantes également), il est clair que <le corps> devrait détenir le

principe nutritif en un point médian par rapport à < ces parties > .
[468a] La partie par laquelle entre la nourriture, nous l'appelons « haut » – en la considérant pour elle-même et non par rapport à tout ce qui l'environne –, et nous appelons « bas » la partie par laquelle le résidu premier est évacué.

Chez les plantes, la situation est contraire [5] à celle des animaux. À l'homme, plus qu'aux autres animaux, à cause de la station droite, appartient cette caractéristique d'avoir la partie supérieure dirigée vers le haut de l'univers, alors qu'elle est dirigée, chez les autres animaux, vers la position intermédiaire. Chez les plantes, qui sont immobiles et tirent leur nourriture de la terre, cette partie est nécessairement toujours en bas. [10] En effet, les racines sont chez les plantes l'analogue de ce que l'on appelle la bouche chez les animaux, et c'est par l'intermédiaire de < cet organe > que les premières tirent leur nourriture de la terre, tandis que les seconds se la < procurent > par eux-mêmes.

Tous les animaux complets se divisent en parties qui sont au nombre de trois : l'une par laquelle ils reçoivent la nourriture, une autre par laquelle [15] le résidu est évacué, la troisième étant au milieu de celles-là. Cette dernière, chez les animaux les plus grands, s'appelle la poitrine, comme la partie analogue chez les autres animaux, et cette partie est plus marquée chez certains que chez d'autres. Tous les animaux capables de marcher disposent en outre de parties pour assurer ce service, grâce auxquelles ils portent le tronc tout entier : les jambes [20] et les pieds, ainsi que les parties qui leur offrent la même faculté. Cependant, il apparaît à la fois par l'observation et par l'argumentation que le principe de l'âme nutritive se trouve dans celle des trois parties qui est au milieu. En effet, beaucoup d'animaux auxquels on a enlevé l'une de ces deux parties – celle qu'on appelle la tête et la partie qui reçoit la nourriture – [25] continuent à vivre grâce à ce qui constitue la partie médiane. On le constate chez les insectes, comme les guêpes et les abeilles. Même parmi les animaux qui ne sont pas des insectes, nombreux sont ceux qui, une fois divisés, peuvent vivre grâce à la faculté nutritive. La partie en question est une en acte tandis qu'elle est multiple en puissance. En effet, ils sont constitués de la même manière que les plantes : [30] les plantes aussi, une fois divisées, vivent séparément et de nombreux arbres naissent d'un unique principe. Quant à la cause en vertu de laquelle certaines plantes ne peuvent vivre une fois divisées, alors que les autres sont faites de boutures, ce sera l'objet d'une autre discussion. [468b] Mais, sous cet aspect tout au moins, les plantes et le genre des insectes sont semblables.

Il est également nécessaire que l'âme nutritive soit une en acte chez ceux qui la possèdent, tout en étant multiple en puissance, et qu'il en soit de même également pour l'âme sensitive. Il est visible en effet que [5] leurs sections possèdent la sensation. Toutefois, pour ce qui est de préserver leur nature, les plantes y parviennent, tandis que ces êtres-là ne le peuvent pas, faute d'organes destinés à leur sauvegarde. Aux uns,

il manque un organe capable de s'approprier la nourriture ; aux autres, un organe pouvant la recevoir ; et à d'autres encore, d'autres organes en plus de ces deux-là.

[10] Les animaux de cette sorte sont en effet comme une pluralité d'animaux composant une même nature. Les animaux qui ont la constitution la plus élaborée, quant à eux, ne peuvent endurer cela¹, parce que leur nature atteint le plus haut degré d'unité possible. Ainsi certaines parties, une fois sectionnées, produisent une petite sensation parce qu'elles conservent quelque affection de l'âme. En effet, une fois privé de ses viscères, <l'animal> effectue un mouvement, [15] comme aussi les tortues auxquelles on a enlevé le cœur.

Cela est clair, aussi bien dans le cas des plantes que dans celui des animaux : chez les plantes, d'abord, on l'observe dans la génération qui s'effectue à partir des graines, mais aussi avec les greffes et les boutures, car la génération à partir des graines se produit pour toutes les plantes à partir de la partie médiane. [20] Toutes les <graines> étant en effet bivalves, le lieu où elles s'unissent est aussi le milieu entre leurs deux parties, et c'est à partir de là que croissent aussi bien la tige que la racine des plantes en développement ; et le principe est le point médian par rapport à ces <parties>. Dans les greffes et les boutures, ce <processus> se produit surtout au niveau des nœuds, car le nœud d'une ramification est une sorte de principe [25] et c'est en même temps son milieu. Aussi est-ce la partie que l'on enlève ou celle dans laquelle on insère <le greffon> pour que se développent à partir d'elle la ramification ou les racines, dans l'idée que la croissance a son principe dans la partie médiane entre la ramification et la racine.

De même, chez les animaux sanguins, le cœur se développe en premier. Cela découle clairement de ce que nous avons constaté chez les animaux dont le développement peut être observé. [30] Aussi, même chez les animaux non sanguins, la partie analogue au cœur doit-elle nécessairement se développer en premier. Par ailleurs, nous avons dit précédemment, dans *Les Parties des animaux*, que le cœur était le point de départ des veines et que, [469a] chez les animaux sanguins, le sang était la nourriture ultime, à partir de laquelle se développent les parties². Il est donc manifeste que, dans la nutrition, la faculté propre à la bouche accomplit un certain travail, que celle qui est propre au ventre en accomplit un autre, mais que le cœur est la partie la plus éminente et [5] celle qui parachève <le processus>. Aussi est-ce nécessairement dans le cœur que se trouvent, chez les animaux sanguins, à la fois l'âme sensitive et l'âme nutritive. En effet, les fonctions des autres parties relativement à la nutrition s'exercent en vue de la fonction qu'exerce le cœur, car l'organe principal doit

accomplir la fin visée – comme le médecin doit accomplir la santé – et non pas les <opérations> qui sont en vue de la fin.

[10] Mais c'est bien dans le cœur que se situe l'organe principal des sensations chez tous les animaux sanguins, car c'est nécessairement dans le cœur que se situe l'organe sensoriel commun à tous les organes sensoriels. Nous voyons d'autre part clairement que deux <sens> atteignent ce point, le goût et le toucher, de sorte que les autres doivent nécessairement faire de même. En effet, à cet endroit, [15] les autres organes sensoriels ont la possibilité de produire un mouvement, tandis que ceux-là n'atteignent nullement la région supérieure <du corps>. Indépendamment de cela, si la vie réside pour tous les <animaux> dans cette partie, il est clair que le principe sensible s'y trouve aussi nécessairement. C'est en effet en tant qu'il est un animal que nous disons que tel <animal> est vivant, mais c'est en tant qu'il est capable de sensation que nous disons du corps qu'il est un animal. [20] Pourquoi, cependant, certaines sensations atteignent-elles manifestement le cœur, alors que les autres se situent dans la tête (aussi bien certains croient-ils que c'est par l'intermédiaire du cerveau que les animaux sentent) ? Nous en avons donné la cause ailleurs, dans d'autres ouvrages.

Ainsi, conformément aux phénomènes, nos propos précédents indiquent clairement que c'est dans cette partie [25] – celle des trois parties qui occupe le milieu du corps – que se trouve le principe de l'âme sensitive, mais aussi celui de l'âme dont relèvent la croissance et la nutrition. D'autre part, conformément aux arguments généraux, nous constatons qu'en toutes choses la nature réalise, parmi les possibles, le meilleur. Or, si chacun des deux principes se trouve au milieu de la substance, [30] chacune des deux parties peut accomplir de la meilleure manière sa fonction propre : l'élaboration de la nourriture jusqu'à son stade ultime et sa réception. Le principe se trouvera en effet à proximité de chacune des deux, et la région occupée par un point médian de ce type est la région de ce qui dirige.

[469b] Il faut en outre distinguer entre l'utilisateur et ce dont se sert l'utilisateur (aussi bien du point de vue de la faculté que, si possible, du point de vue du lieu), comme on distingue les flûtes de ce qui leur sert de moteur, à savoir les mains. Si donc ce qui définit l'animal, c'est le fait de disposer de l'âme sensitive, [5] il faut nécessairement que ce principe se trouve chez les animaux sanguins dans le cœur, mais aussi qu'il se trouve chez les non-sanguins dans la partie analogue <au cœur>.

Par ailleurs, toutes les parties ainsi que l'ensemble du corps des animaux possèdent une chaleur naturelle congénitale. C'est pourquoi les vivants nous apparaissent chauds, mais lorsqu'ils meurent et sont privés de la vie, c'est le contraire. Il est donc nécessaire [10] que le principe de cette chaleur se situe chez les animaux sanguins dans le cœur et, chez les non-sanguins, dans <la partie> analogue <au cœur>, car toutes <les parties du corps> travaillent et assimilent la nourriture par l'intermédiaire de la chaleur naturelle, mais c'est surtout le cas de la <partie> principale. Ainsi la vie subsiste lorsque les autres parties sont refroidies, alors que, lorsque le refroidissement a lieu dans cette partie, la destruction est totale, parce que [15] c'est à cet endroit que se rattache le principe de la chaleur pour toutes <les

parties>, et l'âme est comme embrasée dans ces parties que sont le cœur chez les animaux sanguins et la partie analogue chez les non-sanguins. Il s'ensuit nécessairement que la vie et la sauvegarde de cette chaleur coïncident et que ce qu'on appelle la mort est la destruction de cette dernière.

[20] Nous observons cependant que le feu connaît deux espèces de destructions : la consommation et l'extinction. Nous appelons « consommation » la destruction du feu par lui-même et « extinction », sa destruction par les contraires, [la première se produisant à la longue et la seconde par violence], bien que ces deux types de destructions se produisent sous l'effet d'une même cause. [25] En effet, lorsque la nourriture fait défaut, la chaleur ne pouvant plus en absorber, la destruction du feu survient, parce que le contraire, interrompant la digestion, l'empêche de se nourrir. La consommation survient, pour sa part, lorsque le feu s'amasse en quantité excessive à cause de l'absence de respiration et de refroidissement, car, dans ce cas également, la chaleur, qui s'amasse en grande quantité, [30] épuise rapidement sa nourriture et, en l'épuisant, devance la formation de l'exhalaison. C'est précisément pour cette raison qu'un petit feu est consumé par un grand, mais aussi que la flamme d'une lampe, lorsqu'elle est placée dans une flamme plus importante, se consume d'elle-même, [470a] comme n'importe quel autre combustible. La cause en est que la nourriture contenue dans la flamme est absorbée par la flamme plus importante avant qu'une autre nourriture ne lui parvienne. Or, le feu perdure en s'engendrant et en coulant comme un fleuve, mais ce <phénomène> nous échappe à cause de sa rapidité. [5] Il est donc clair, si la chaleur doit être conservée (ce qui est nécessaire pour que la vie se prolonge), qu'il faut qu'il y ait un certain refroidissement de la chaleur présente dans le principe. On peut prendre pour exemple de cela ce qui se passe dans le cas des charbons que l'on étouffe : lorsqu'ils sont entièrement recouverts, de manière continue, par ce qu'on appelle un étouffoir, [10] ils s'éteignent rapidement. Mais si on l'enlève et le repose à plusieurs reprises, ils demeurent longtemps en ignition. D'autre part, recouvrir le feu de cendre le préserve, car cela n'empêche pas le souffle de passer, étant donné la faible densité de la cendre, et <le feu> résiste à l'extinction par l'air environnant grâce à la quantité de la chaleur qu'il contient.

[15] Mais nous avons exposé dans les *Problèmes* la cause de ce phénomène, à savoir le fait que l'on produit des effets contraires selon qu'on recouvre le feu sous la cendre ou qu'on l'étouffe (dans un cas il se consume, alors que dans l'autre il subsiste plus longtemps).

Puisque tout être vivant a une âme et que celle-ci n'existe pas, comme nous l'avons dit, sans une chaleur naturelle, [20] les plantes trouvent une ressource suffisante dans la nourriture et dans leur milieu environnant pour la sauvegarde de leur chaleur naturelle. En effet, la nourriture, une fois ingérée, produit un refroidissement, comme aussi chez les hommes après un premier repas, alors que les jeûnes échauffent et donnent soif. [25] Lorsqu'il est immobile, en effet, l'air est toujours échauffé, mais lorsqu'il est mû par l'ingestion de nourriture, il se refroidit jusqu'à ce que la digestion soit achevée. Si, par ailleurs, l'air environnant est d'un froid excessif à cause de la saison, de fortes gelées survenant, la force de la chaleur diminue ; ou bien, si de grandes chaleurs surviennent et que [30] l'humidité qui se dégage de la terre ne peut pas produire de refroidissement, la chaleur se détruit en se consumant et l'on dit alors que les arbres confrontés à ces circonstances se gangrènent et sont brûlés par le Soleil. C'est pour cela que l'on place sous les racines certaines espèces de pierres et de l'eau dans des pots, [470b] afin que les racines des plantes se refroidissent. En ce qui concerne les animaux, puisque certains vivent dans l'eau et que d'autres passent leur vie dans les airs, c'est à partir de ces <éléments> et par leur intermédiaire qu'ils assurent leur refroidissement, les uns par l'eau, les autres par l'air. Quant à savoir de quelle manière [5] et comment ils le font, il faut maintenant l'expliquer de manière plus argumentée en y portant une attention particulière.

DE LA RESPIRATION

1 (7¹)

En ce qui concerne la respiration, les naturalistes qui nous ont précédés ont été peu nombreux à en parler. Quant à savoir à quoi elle sert chez les animaux, les uns n'en ont absolument pas parlé, les autres en ont parlé, mais d'une manière incorrecte et plus ignorante encore de ce qui se passe effectivement. Ils affirment en outre que tous [10] les animaux respirent. Or, cela n'est pas vrai. Il est donc nécessaire de commencer par discuter ces thèses, afin que nous ne paraissions pas porter des accusations vides contre ceux qui sont absents.

Que tous les animaux qui ont un poumon respirent, c'est manifeste. Cependant, tous ceux dont le poumon est dépourvu de sang et spongieux ont moins besoin <que les autres> [15] de la respiration. C'est pourquoi ils peuvent demeurer longtemps dans l'eau, tant que leur corps en a la force. Tous les ovipares, comme l'espèce des grenouilles, ont le poumon spongieux. En outre, les tortues d'eau douce, et les tortues en général restent longtemps dans l'eau. En effet, le poumon contient peu de chaleur, [20] car il est pauvre en sang. Ainsi, lorsqu'il est gonflé, il produit le refroidissement par ce mouvement même et permet à l'animal de demeurer longtemps <dans l'eau>. Toutefois, si on les maintient de force trop longtemps <sous l'eau>, ils s'asphyxient tous. Aucun de ces animaux, en effet, ne supporte l'eau comme les poissons. Les <animaux> qui ont le poumon irrigué de sang [25] sont ceux qui ont le plus besoin de la respiration, à cause de la quantité de leur chaleur. Quant aux autres, ceux qui n'ont pas de poumon, aucun ne respire.

2 (8)

Démocrite d'Abdère, et les autres <auteurs> qui ont traité de la respiration, n'ont donné aucune précision sur ces autres animaux [30] et ils semblent pourtant s'exprimer comme si tous respiraient. Anaxagore et Diogène², pour leur part, disant que tous les animaux respirent, déclarent à propos des poissons et des huîtres qu'ils respirent d'une certaine manière et Anaxagore dit que, lorsque les poissons rejettent l'eau par les branchies, [471a] ils respirent en tirant l'air dans la bouche, car il ne peut y avoir aucun vide. Pour Diogène, lorsqu'ils rejettent l'eau par les branchies, ils tirent l'air de l'eau qui entoure la bouche grâce au vide qui s'y trouve, [5] car il y a selon lui de l'air dans l'eau.

Mais tout cela est impossible. D'abord, ils font abstraction de la moitié de la question, parce qu'ils ne parlent que de ce qui est commun aux deux cas. Ce qu'on appelle en effet respiration consiste d'une part en l'inspiration et d'autre part en l'expiration, dont ils ne disent rien, pas plus qu'ils n'expliquent de quelle manière expirent les animaux de ce type. [10] Ils ne peuvent d'ailleurs pas le dire, car, lorsque l'animal a inspiré, il lui faut expirer à nouveau par le même endroit par lequel il a inspiré, et faire cela sans cesse, alternativement. Il s'ensuit que <les poissons> reçoivent l'eau par la bouche en même temps qu'ils expirent. Nécessairement, <ces deux mouvements>³, en se rencontrant, se font mutuellement obstacle. Ensuite, quand ils rejettent l'eau, ils expirent alors soit par [15] la bouche, soit par les branchies, de sorte qu'ils expirent et inspirent en même temps, car c'est alors, selon nos auteurs, qu'il y a respiration. Il est cependant impossible que l'inspiration et l'expiration se produisent simultanément. De sorte que, si les êtres qui respirent doivent expirer et inspirer, et si aucun d'eux ne peut expirer, il est clair qu'aucun d'eux ne respire non plus.

3 (9)

[20] En outre, on ne peut dire que <les poissons> tirent l'air, par la bouche, de la bouche ou de l'eau, car ils n'ont pas de trachée, étant donné qu'ils n'ont pas de poumon, mais leur ventre vient immédiatement après la bouche, de sorte que c'est nécessairement par le ventre qu'ils devraient tirer l'air. Les autres animaux devraient d'ailleurs faire de même, mais ils ne le font pas. D'autre part, les premiers [25] devraient à l'évidence le faire également lorsqu'ils sont hors de l'eau, mais ils ne le font visiblement pas. Nous voyons en outre se produire, chez tous les animaux qui respirent et attirent le souffle, un certain mouvement de la partie qui attire. Or, chez les poissons, ce n'est pas le cas. Ils ne montrent en effet aucun mouvement dans la région du ventre, à part le seul mouvement de leurs branchies, [30] et cela aussi bien dans l'eau que lorsqu'on les rejette sur la terre ferme et qu'ils se débattent. De plus, chaque fois que des animaux qui respirent meurent d'étouffement dans l'eau, [471b] il s'échappe des bulles formées par le souffle qui est forcé de sortir. C'est le cas, par exemple, si l'on force des tortues ou des grenouilles, ou quelque autre animal appartenant à ce genre d'espèces, <à demeurer sous l'eau>. Mais si l'on essaie de produire cet effet avec des poissons, on n'y parvient d'aucune manière, ce qui montre qu'ils ne reçoivent aucun souffle de l'extérieur. [5] De plus, le mode de respiration qu'ils⁴ leur attribuent devrait aussi convenir aux hommes lorsqu'ils sont dans l'eau. En effet, si les poissons tirent <l'air> de l'eau qui les entoure par la bouche, pourquoi les hommes et les autres animaux ne le feraient-ils pas aussi ? Ils devraient également, [10] comme les poissons, tirer l'air de leur bouche. Il s'ensuit que, si ceux-là en sont capables, ceux-ci doivent l'être également. Mais puisque tel n'est pas le cas <pour les hommes et les autres animaux>, il est clair que ce n'est pas non plus le cas pour ceux-là.

En plus de tout cela, par quelle cause meurent-ils dans l'air et pourquoi les voit-on se débattre comme ceux qui s'asphyxient, s'il est vrai qu'ils respirent ? Car ils ne souffrent certes pas d'un manque de

nourriture. [15] L'explication donnée par Diogène est naïve : il dit que <les poissons> attirent, dans l'air, une trop grande quantité d'air, et, dans l'eau, une juste mesure, et que c'est pour cela qu'ils meurent⁵. Mais il faudrait que cela puisse aussi se produire chez les animaux terrestres. Or, aucun animal terrestre n'étouffe pour avoir trop fortement respiré.

En outre, si tous les animaux respirent, [20] il est clair que, parmi eux, les insectes doivent respirer aussi. Or on voit survivre beaucoup d'insectes sectionnés, non seulement en deux, mais encore en un plus grand nombre de parties, comme par exemple ceux qu'on appelle les scolopendres. Comment ou par quel intermédiaire leur est-il possible de respirer ? La raison principale de la fausseté de leurs assertions sur ces sujets tient à leur méconnaissance [25] des parties internes et à ce qu'ils n'ont pas admis le fait que la nature accomplit toutes choses en vue de quelque fin. S'ils avaient en effet cherché à quelle fin les animaux respirent, et s'ils avaient fait porter l'examen sur leurs parties, comme les branchies et le poumon, ils en auraient aussitôt trouvé la cause.

4 (10)

[30] Démocrite, pour sa part, dit que la respiration a une utilité pour ceux qui respirent, car il explique qu'elle empêche la compression de l'âme. [472a] Il n'a toutefois nullement dit que c'était en vue de cela que la nature avait instauré la respiration, car, tout comme les autres naturalistes, il n'a pas perçu, lui non plus, ce type de cause. Il prétend que l'âme et le chaud sont une même chose, à savoir les premières figures sphériques. [5] Celles-ci se séparant sous l'effet de la compression exercée par le milieu environnant, la respiration, à ce qu'il dit, vient à leur secours, car il y a dans l'air un grand nombre de ces figures, qu'il appelle « intellect » et « âme ». Ainsi, lorsqu'on respire et que l'air entre, ces figures, en pénétrant en même temps à l'intérieur et en résistant à la pression, empêchent [10] l'âme qui se trouve à l'intérieur des animaux de se répandre. C'est pourquoi la vie et la mort consistent dans l'inspiration et l'expiration, car, quand la pression du milieu environnant l'emporte, et que <l'air> venant de l'extérieur ne peut plus résister, la respiration devenant impossible, alors survient la mort de l'animal. <Il dit> en effet que la mort, [15] c'est la sortie, hors du corps, de ce type de figures sous l'effet de la compression exercée par le milieu environnant. Quant à la cause en vertu de laquelle tous les animaux doivent nécessairement mourir à un moment donné, non pas cependant à un moment fixé par le hasard, mais du fait de l'âge s'il s'agit de mort naturelle et par la force s'il s'agit d'une mort contre-nature, il n'a rien dit de clair à ce sujet. Il aurait pourtant dû dire – puisqu'il est manifeste que la mort arrive à tel moment et non pas à tel autre – [20] si sa cause est externe ou interne. Il ne dit rien non plus du principe de la respiration ni quelle en est la cause, interne ou externe. Ce n'est certes pas en effet l'intellect venu du dehors qui veille à ce secours, mais le principe de la respiration et du mouvement vient de l'intérieur, et il n'est pas dû à la contrainte du milieu environnant. Il est également absurde [25] que le milieu environnant exerce une pression et en même temps, une fois entré à l'intérieur <du corps>, une dilatation.

Voilà donc à peu près ce qu'il a dit et comment il l'a dit. Mais s'il nous faut tenir pour vrai ce qui a été dit précédemment, à savoir que tous les animaux ne respirent pas, on doit supposer que la cause qui vient d'être évoquée ne s'applique pas à la mort de tous les animaux, mais seulement à ceux qui respirent. Même pour ce qui concerne ces derniers, cependant, [30] l'explication n'est pas correcte. Les faits, ainsi que les cas semblables dont nous avons tous l'expérience, le montrent clairement. Ainsi, quand il fait chaud, notre température augmentant, nous avons besoin de respirer plus et nous respirons tous à intervalles plus brefs. Lorsque, à l'inverse, notre environnement est froid, qu'il condense et raidit le corps, il arrive que le souffle se retienne. [35] Il faudrait alors que ce qui vient de l'extérieur, une fois entré < dans le corps >, [472b] empêche la compression. Or, c'est le contraire qui se produit, car quand la chaleur s'amasse en trop grande quantité parce que l'on n'expire pas, on a alors besoin de la respiration. Or, il est nécessaire d'inspirer pour respirer. Les < animaux > qui ont chaud respirent fréquemment, ce qui montre qu'ils respirent afin de se refroidir, [5] alors que la thèse < de Démocrite > « ajoute du feu au feu ».

5 (11)

La poussée circulaire décrite dans le *Timée* n'explique rien, à propos des autres animaux, sur la façon dont leur chaleur est sauvegardée, si cela se produit de la même manière ou par l'intervention d'une autre cause. En effet, si la respiration n'appartient qu'aux seuls animaux terrestres, [10] il faut indiquer la cause de cette particularité. Mais, si d'autres la possèdent, en l'exerçant d'une autre façon, il faut préciser quelle est cette autre façon, du moins si l'on pense que tous les animaux peuvent respirer. De plus, le mode de l'explication causale est fantaisiste. Lorsque, en effet, le chaud sort vers l'extérieur par la bouche, d'après ce que dit <Platon>, l'air environnant, repoussé et déplacé, tombe [15] en traversant la chair – qui est poreuse – dans le lieu même duquel est sortie la chaleur interne. Ce rejet mutuel s'explique par l'absence de vide. Une fois échauffé, l'air sort à nouveau par le même lieu, et repousse circulairement, par la bouche, l'air qui avait été rejeté et qui alors était chaud. Par cette manière de faire, en inspirant et en expirant, les <animaux> accomplissent ce processus perpétuellement.

[20] Toutefois, ceux qui pensent ainsi doivent en conclure que l'expiration se produit avant l'inspiration. Or, c'est le contraire. En voici la preuve : ces <mouvements> se succèdent alternativement ; or, lorsqu'ils meurent, les animaux expirent ; ainsi, le commencement doit nécessairement être une inspiration. En outre, ceux qui s'expriment de cette manière n'ont rien dit sur la fin en vue de laquelle, chez l'animal, se produisent ces <mouvements> [25] (je veux dire l'inspiration et l'expiration), mais ils les présentent seulement comme un simple accident. Nous voyons bien, pourtant, que c'est d'eux que dépendent la vie et la mort, car, quand les animaux qui respirent ne peuvent plus respirer, leur destruction survient. De plus, il est absurde [30] que la sortie de la chaleur par la bouche, puis son retour à l'intérieur, n'échappent pas à notre perception, alors que l'entrée du souffle dans la poitrine puis sa sortie, une fois réchauffé, lui échappe. Il est également absurde que la respiration soit l'entrée de la

chaleur, car c'est visiblement le contraire : l'air expiré est chaud et l'air inspiré est froid. D'ailleurs, quand il est chaud, on respire en haletant. **[473a]** En effet, parce que l'air qui entre ne refroidit pas suffisamment, nous nous employons plus souvent à attirer le souffle.

6 (12)

Il n'y a certes pas lieu non plus de supposer que la respiration s'effectue en vue de la nutrition, dans l'idée que le feu intérieur se nourrit du souffle, [5] la respiration revenant alors à jeter du combustible sur du feu et l'expiration se produisant une fois que le feu s'est nourri. Nous retournerons contre cette théorie⁶ les mêmes objections que nous avons adressées aux théories précédentes. Il faudrait en effet que ce <phénomène> ou un <phénomène> analogue se produise chez tous les autres animaux, car tous possèdent une chaleur vitale. [10] Ensuite, cette génération du chaud par le souffle, qui est une <théorie> fantaisiste, de quelle façon faut-il l'expliquer ? Nous constatons plutôt, en effet, que la chaleur vient de la nutrition. Il faudrait de plus que la réception de la nourriture et le rejet des résidus se fassent par le même endroit. Or, nous ne voyons pas que cela se produise dans les autres <modes de nutrition>.

7 (13)

[15] Empédocle parle lui aussi de la respiration mais il ne montre pas clairement, cependant, en vue de quoi elle se produit, ni si tous les animaux respirent ou non. De plus, lorsqu'il traite de la respiration nasale, il croit traiter ainsi de la respiration principale. En effet, il y a la respiration qui s'effectue par la trachée à partir de la poitrine [20] et celle qui se fait par les narines. Or, les narines ne pourraient pas respirer sans cette respiration-là, et les animaux qui sont privés de la respiration nasale n'en souffrent nullement, alors que, si c'est celle qui s'effectue par la trachée qui leur fait défaut, ils meurent. La nature tire en effet parti de la respiration nasale, [25] chez certains animaux, par une fonction accessoire : pour l'odorat. C'est pourquoi presque tous les animaux ont part à l'odorat, bien que ce ne soit pas par le même organe sensoriel chez tous. Nous avons cependant traité ces points avec plus de précision dans d'autres ouvrages. [473b]

<Empédocle> dit d'autre part que l'inspiration et l'expiration se produisent parce qu'il y a certaines veines, dans lesquelles il y a du sang, mais qui toutefois n'en sont pas remplies, et qui possèdent en outre, conduisant vers l'air externe, des pores plus petits que les parties⁷ du corps, mais plus grands que les parties de l'air. [5] C'est pourquoi, le sang étant naturellement en mouvement vers le haut et vers le bas, quand il se porte vers le bas, l'air s'écoule à l'intérieur et l'inspiration se produit, et, quand il va vers le haut, <l'air> se jette au-dehors et l'expiration se produit. <Empédocle> compare ce qui se passe alors à <l'usage> des clepsydres.

Ainsi, tous <les animaux> inspirent et expirent ; tous, ils ont d'exsangues

[10] Canaux de chair qui s'étendent jusqu'à l'extrémité du corps

Et, à leur embouchure, ils sont percés de conduits serrés

Et ils traversent de part en part la surface extrême de la peau, de sorte que le sang

S'y cache, mais l'éther s'est ouvert un passage facile.

Puis, de là, quand le sang délicat s'est élané,

[15] L'éther se précipite, bouillonnant en vagues furieuses,

Mais, quand <le sang> jaillit, <l'air> est expiré de nouveau, comme

lorsqu'un enfant

Joue avec une clepsydre à l'airain bien travaillé.

Quand elle met l'orifice du tube contre sa main gracieuse,

Elle la⁸ plonge dans le corps délicat de l'eau à la blancheur éclatante,

[20] Nulle eau ne pénètre dans le vase,

Mais la masse d'air la repousse, pesant du dedans contre les orifices serrés

Jusqu'à ce qu'elle libère le flot épais. Ensuite, lorsque

Le souffle s'est retiré, l'eau pénètre en même proportion.

De la même manière, quand l'eau se trouve au fond du vase d'airain,

[25] L'orifice et le conduit étant recouverts par une main mortelle,

L'éther extérieur, cherchant à pénétrer à l'intérieur, repousse l'eau,

Régnant en maître autour de l'entrée de l'isthme qui gronde,

[474a] Jusqu'à ce qu'elle relâche sa main et alors, à nouveau, dans une direction [contraire à la précédente,

Le souffle se précipitant à l'intérieur, l'eau s'enfuit en même proportion.

De la même manière, quand le sang délicat bouillonne à travers les membres,

Quand, revenant en arrière, il s'éloigne vers le fond,

[5] Aussitôt le flux de l'éther descend en bondissant par vagues.

Mais, quand <le sang> jaillit, une égale quantité <d'air> est alors expirée de nouveau⁹.

Voilà donc ce qu'il dit à propos de la respiration. Cependant, comme nous le disions, les animaux qui manifestement respirent par la trachée, respirent aussi, simultanément, par la bouche et par les narines. Par conséquent, s'il traite de [10] cette forme de respiration, il doit nécessairement rechercher le moyen d'adapter l'explication causale qu'il a donnée. Il est visible en effet que c'est le contraire qui se produit. <Les animaux> respirent en soulevant une certaine région <du corps>, comme les soufflets dans les forges (il est d'ailleurs logique que le chaud soulève et que le sang se trouve dans la région du chaud). [15] Ils expirent, d'autre part, en se resserrant et en retombant, comme dans le cas des soufflets, si ce n'est qu'alors <les soufflets> ne peuvent recevoir et à nouveau expulser l'air par la même voie, tandis que c'est le cas des animaux qui respirent. S'il ne parle que de la seule respiration nasale, il s'est grandement trompé, car il n'y a pas de respiration qui soit propre aux narines : elle passe [20] par le conduit qui part de la luette, ou au fond de la cavité buccale ; les narines communiquant avec cette région, une partie du souffle passe par elles et l'autre partie passe par la bouche, que ce soit en entrant ou en sortant.

Nous avons ainsi montré la nature et le nombre des difficultés que posent les propos des autres sur la respiration.

8 (14)

[25] Nous avons dit précédemment que la vie et la possession de l'âme s'accompagnaient d'une certaine chaleur (la digestion, en effet, qui fait que les animaux s'approprient la nourriture, ne s'effectue pas non plus sans une âme ni sans chaleur, car c'est grâce au feu qu'elle transforme toutes choses). C'est pourquoi la première région du corps et la partie première de cette région, [30] où se situe nécessairement un tel principe, est aussi, nécessairement, le siège de l'âme première, l'âme nutritive. [474b] Cette région est la région médiane entre ce qui reçoit la nourriture et l'endroit par lequel le résidu est expulsé, et cette partie n'a pas de nom chez les animaux non sanguins tandis qu'il s'agit du cœur chez les animaux sanguins. L'élément nutritif, en effet, à partir duquel les parties sont finalement engendrées chez les animaux, [5] c'est la nature du sang. D'autre part, le sang et les veines ont nécessairement le même principe, puisque celles-ci existent en vue de celui-là, comme vase et récipient. Or le principe des veines, c'est le cœur chez les animaux sanguins. En effet, les veines ne traversent pas le cœur, mais toutes sont rattachées à lui, comme cela ressort clairement des dissections.

[10] Il est donc impossible que les autres facultés de l'âme existent sans l'âme nutritive (on a dit antérieurement, dans le traité *De l'âme*, quelle en est la cause), et celle-ci n'existe pas sans le feu naturel, car, dans cette < région du corps >, la nature l'embrase. Par ailleurs, le feu peut être détruit, comme nous l'avons dit précédemment, par extinction et par consommation. L'extinction se produit [15] sous l'effet des contraires. C'est pourquoi le feu s'éteint en masse sous l'effet de la froideur du milieu environnant, et plus rapidement encore lorsqu'il est dispersé. La destruction elle-même a donc la même violence chez les êtres animés et chez les êtres dépourvus d'âme, et les animaux meurent, qu'ils soient sectionnés par des instruments ou qu'ils soient figés par un excès de froid. [20] Quant à la consommation, elle est due à une grande quantité de chaleur. Si, en effet, le chaud environnant est excessif, et si < le feu interne > ne peut plus s'alimenter, celui-ci

est détruit, non pas en se refroidissant, mais en se consumant, de sorte qu'il est nécessaire qu'il y ait un refroidissement si sa sauvegarde doit être assurée. C'est en effet ce qui préserve de ce type de destruction.

[25] Parmi les animaux, les uns vivent dans l'eau et les autres passent leur vie sur la terre. Pour les <animaux> qui sont très petits et les non-sanguins, le refroidissement produit par le milieu environnant, eau ou air, suffit à les préserver de ce mode de destruction. En effet, ceux qui contiennent une petite quantité de chaud n'ont pas besoin de grandes quantités pour être préservés. [30] Aussi presque tous les animaux de ce type ont-ils une vie brève, car, du fait de leur petitesse, il leur suffit d'une légère prépondérance pour aller dans un sens ou dans l'autre¹⁰. D'autre part, les insectes qui ont la vie la plus longue [475a] (car tous les insectes sont non sanguins) ont tous une fissure sous le diaphragme, de sorte qu'ils sont refroidis grâce à la finesse de leur membrane. Étant en effet plus chaud, ils ont un plus grand besoin de refroidissement, comme les abeilles (ainsi certaines abeilles [5] vivent jusqu'à sept années), et tous les autres insectes qui bourdonnent, tels les guêpes, les scarabées et les cigales. Ils produisent un son à l'aide du souffle, comme lorsqu'on émet un râle, parce que dans le diaphragme même, le souffle naturel interne se soulevant et s'affaissant, un frottement vient à se produire contre la membrane. Ils meuvent [10] cette région <du corps>, comme les animaux qui respirent l'air extérieur le font avec le poumon et comme le font les poissons avec les branchies. Ce phénomène est comparable à ce qui se passerait si l'on étouffait un animal qui respire en lui couvrant la bouche : il effectuera ce soulèvement du poumon, mais ce mouvement ne produira pas [15] un refroidissement suffisant. Pour les <insectes>, toutefois, il suffira. Et c'est par le frottement contre la membrane qu'ils émettent leur bourdonnement, ainsi qu'on le dit, comme font les enfants <en soufflant> au travers de roseaux percés, après leur avoir appliqué une fine membrane. C'est aussi par ce moyen que chantent les cigales chanteuses, car elles sont plus chaudes et ont une fissure [20] sous le diaphragme, alors que celles qui ne chantent pas en sont dépourvues.

D'autre part, parmi les animaux sanguins possédant un poumon,

mais dont le poumon est pauvre en sang et spongieux, certains peuvent à cause de cela survivre longtemps sans respirer, parce que le soulèvement de leur poumon est important, étant donné qu'ils contiennent peu de sang et d'humidité. En effet, le mouvement propre <du poumon> [25] suffit à assurer le refroidissement pendant longtemps. À terme, toutefois, il n'y parvient plus et <l'animal> s'asphyxie, ne respirant plus, comme nous l'avons expliqué précédemment. On appelle asphyxie en effet ce type de destruction par consommation qui est dû à l'absence de refroidissement et l'on dit que les animaux qui sont ainsi détruits s'asphyxient.

[30] Nous avons également dit précédemment que les animaux de la classe des insectes ne respiraient pas. Les petits animaux, comme les mouches et les abeilles, le font voir clairement, car ils surnagent longtemps dans l'eau [475b], si elle n'est pas trop chaude ou trop froide. Cependant, ceux qui n'ont qu'une faible capacité physique s'efforcent de respirer à intervalles plus rapprochés. Ils sont toutefois détruits, et l'on dit qu'ils s'asphyxient, quand leur ventre se remplit et que la chaleur contenue dans le diaphragme est détruite. C'est aussi pourquoi [5] ils revivent quand ils ont passé un certain temps dans la cendre. En outre, parmi les animaux qui vivent dans l'eau, les non-sanguins vivent tous plus longtemps, lorsqu'ils sont dans l'air, que les animaux qui, comme les poissons, sont sanguins et absorbent de l'eau de mer. En effet, du fait qu'ils possèdent le chaud en petite quantité, l'air suffit à les refroidir pendant longtemps, comme c'est le cas chez les crustacés et les poulpes. [10] Leur trop faible chaleur empêche cependant que cela suffise à assurer leur survie jusqu'au bout. Ainsi, la plupart des poissons survivent dans la terre, immobiles toutefois, et on les trouve en creusant. En effet, tous les animaux qui sont privés de poumon, ou dont le poumon est dépourvu de sang, ont besoin moins souvent du refroidissement.

10 (16)

[15] En ce qui concerne les animaux non sanguins, nous avons donc dit que c'est l'air environnant pour les uns, et l'eau pour les autres, qui préservent leur vie. Quant aux animaux sanguins pourvus d'un cœur, tous ceux qui ont un poumon absorbent l'air et produisent le refroidissement par inspiration et expiration. Or ceux qui ont un poumon, ce sont ceux qui donnent [20] naissance à des animaux à l'intérieur d'eux-mêmes, et pas seulement à l'extérieur (car les sélaciens donnent naissance à des animaux, mais pas à l'intérieur d'eux-mêmes), et ce sont aussi, parmi les ovipares, les animaux ailés, comme les oiseaux, ainsi que les animaux à écailles, comme les tortues, les lézards et les serpents.

Ceux-là ont le poumon irrigué de sang. Ceux-ci cependant ont pour la plupart le poumon spongieux et [25] leurs mouvements respiratoires sont, de ce fait, plus espacés, comme nous l'avons également dit précédemment. Ont toutefois recours à la respiration tous ceux qui passent leur vie et demeurent dans l'eau, comme le groupe des serpents d'eau, des grenouilles, des crocodiles, des tortues d'eau douce, ainsi que les tortues de mer et de terre et les phoques. Tous ces animaux, en effet, [30] et ceux qui leur sont semblables se reproduisent au sec et ils dorment au sec, ou bien dans l'eau, mais en tenant la bouche émergée pour respirer.

[476a] Tous ceux qui ont des branchies, quant à eux, se refroidissent en absorbant l'eau. Possède des branchies le groupe de ceux qu'on appelle sélaciens et des autres animaux sans pieds. Les poissons sont tous sans pieds et les <organes> qu'ils possèdent tirent leur nom de leur ressemblance avec les ailes.

[5] Parmi les animaux qui ont des pieds, un seul de ceux qui ont été observés possède des branchies, celui qu'on appelle le cordyle. Mais on n'a encore jamais vu aucun animal ayant à la fois un poumon et des branchies. La cause en est que le poumon existe en vue du refroidissement par le souffle (il semble d'ailleurs que le poumon doive son nom au fait [10] qu'il reçoit le souffle), alors que les

branchies servent au refroidissement par l'eau. Un unique instrument suffit en effet à une seule chose et un seul mode de refroidissement suffit en chaque animal. Par conséquent, puisque nous voyons que la nature ne fait rien d'inutile – et que, s'il y avait deux <organes>, l'un des deux serait inutile –, [15] si les uns ont des branchies et les autres un poumon, aucun animal n'a les deux.

11 (17)

Tout animal a besoin de nourriture pour exister et du refroidissement pour sa sauvegarde, et la nature se sert du même organe pour ces deux opérations, comme elle se sert de la langue chez certains, à la fois pour la perception des saveurs et pour la communication. [20] Ainsi, elle se sert, chez ceux qui ont un poumon, de ce qu'on appelle la bouche, pour le travail de nutrition mais aussi pour l'expiration et l'inspiration. Chez ceux qui n'ont pas de poumon et ne respirent pas, la bouche sert au travail de nutrition, et pour le refroidissement, chez ceux qui en ont besoin, les branchies ont la constitution qui convient.

[25] Nous expliquerons plus loin comment s'exerce la faculté des organes dont nous venons de parler pour produire le refroidissement. Mais ce qui empêche la nourriture d'y faire obstacle, c'est à peu près la même chose aussi bien chez ceux qui respirent que chez ceux qui absorbent l'eau. En effet, ceux qui respirent n'absorbent pas la nourriture en même temps. Sinon, l'animal étoufferait avec la pénétration [30] de la nourriture, sèche ou humide, dans le poumon, par la trachée. Celle-ci est en effet placée avant l'œsophage, par lequel la nourriture va dans ce qu'on appelle le ventre. Ainsi, chez les animaux quadrupèdes et sanguins, l'épiglotte fait office de couvercle pour la trachée, tandis que, chez les oiseaux et chez les quadrupèdes ovipares, ce <couvercle> n'existe pas, [476b] mais ils produisent le même effet par un <mouvement> de contraction. Lorsqu'ils absorbent la nourriture, les uns se contractent et les autres ferment l'épiglotte. Une fois que la nourriture est passée, ces derniers relèvent l'épiglotte tandis que les autres ouvrent la trachée et absorbent le souffle [5] qui permet le refroidissement.

Ceux qui ont des branchies, rejetant l'eau par celles-ci, absorbent la nourriture par la bouche. En effet, ils n'ont pas de trachée, de sorte qu'ils ne sauraient être gênés par un épanchement d'eau dans cet organe, mais seulement par la pénétration de celle-ci dans le ventre. C'est ce qui explique la rapidité avec laquelle ils rejettent <l'eau>

[10] et saisissent la nourriture et c'est aussi pourquoi ils ont des dents pointues, et presque tous des dents acérées. En effet, ils ne peuvent mastiquer leur nourriture.

12 (18)

Parmi les animaux marins, le cas des cétacés pourrait faire difficulté. Leur situation est toutefois rationnellement explicable, comme dans le cas des dauphins, [15] des baleines et de tous les autres animaux qui possèdent ce qu'on appelle un événement. Ils sont en effet sans pieds et, tout en ayant un poumon, ils absorbent l'eau de mer. La cause de cela, nous venons de l'indiquer : ce n'est pas en effet en vue du refroidissement qu'ils absorbent l'eau, car cet effet se produit en eux parce qu'ils respirent. Ils ont en effet un poumon. [20] Aussi dorment-ils la bouche émergée et les dauphins, à tout le moins, ronflent. En outre, s'ils sont pris dans des filets, ils s'asphyxient rapidement, faute de respirer. Aussi voit-on les animaux de ce type nager à la surface de la mer, à cause de la respiration. Mais, puisqu'ils sont dans la nécessité de trouver leur nourriture dans l'eau, ils doivent nécessairement [25] rejeter l'eau qu'ils absorbent et c'est pour cela qu'ils ont tous un événement. Après avoir absorbé l'eau, en effet, ils la font ressortir par leur événement, comme les poissons par les branchies. La position de l'événement en donne justement la preuve : il n'aboutit à aucune partie contenant du sang, mais il est placé devant le cerveau.

[30] C'est pour cette même raison que les mollusques et les crustacés absorbent l'eau, je veux parler par exemple de ceux qu'on appelle « langoustes » et des crabes. Aucun d'eux n'a en effet besoin du refroidissement, car chacun d'eux est de faible chaleur et dépourvu de sang, de sorte qu'ils sont suffisamment refroidis par l'eau environnante, [477a] mais, à cause de la nutrition, ils rejettent l'eau, afin d'empêcher que l'eau ne s'écoule en eux en même temps qu'ils absorbent la nourriture. Ainsi, les crustacés, comme les crabes et les langoustes, rejettent l'eau au travers de leurs opercules, au-delà des parties pileuses ; les sèches et les poulpes, [5] par la cavité placée au-dessus de ce qu'on appelle leur tête. Mais nous avons écrit avec plus de précision sur ces questions dans les *Histoires des animaux*. Nous avons donc dit, à propos de l'absorption de l'eau, qu'elle se produisait à cause du refroidissement et parce que les animaux vivant dans l'eau

par nature doivent tirer de l'eau leur nourriture.

13 (19)

[10] Après cela, il nous faut dire, à propos du refroidissement, quelle est la façon dont il se produit chez les animaux qui respirent, mais aussi chez ceux qui ont des branchies. Nous avons dit précédemment que tous les animaux qui ont un poumon respirent. Pourquoi cependant certains disposent-ils de cette partie et [15] pourquoi ceux qui en disposent ont-ils besoin de la respiration ? La cause en est que les animaux les plus nobles se trouvent être ceux qui ont le plus de chaleur, car ils se trouvent en même temps nécessairement avoir aussi l'âme la plus noble. Ces animaux ont en effet une nature plus noble que celle des <animaux> froids. C'est aussi pourquoi ce sont surtout les animaux dont le poumon est irrigué de sang et chaud [20] qui ont la plus grande taille et, en tout cas, l'animal dont le sang est le plus pur et le plus abondant est celui dont la station est la plus droite, à savoir l'homme, et il est le seul dont le haut du corps est dirigé vers le haut de l'univers, parce que cette partie est telle <qu'on vient de le dire>. En conséquence, il faut admettre que cette partie¹¹ détermine l'essence, aussi bien de l'homme que des autres animaux, au même titre que n'importe quelle autre partie. [25] Voilà donc à quelle fin les <animaux> la possèdent.

Du point de vue cependant de la cause nécessaire et motrice, il faut considérer que les animaux de ce type sont constitués comme un grand nombre <d'êtres vivants> qui ne sont pas de même type. Les uns sont constitués d'une plus grande quantité de terre, comme le genre des plantes, les autres d'une plus grande quantité d'eau, comme celui des animaux aquatiques. Quant aux animaux ailés et terrestres, [30] les uns sont constitués <d'une plus grande quantité d'air> et les autres <d'une plus grande quantité> de feu. Chacun a sa place dans le lieu qui lui est approprié.

14 (20)

Empédocle ne s'exprime pas correctement quand il dit que les animaux qui sont les plus chauds [477b] et qui contiennent le plus de feu sont aquatiques, parce qu'ils fuient l'excès de chaleur inhérent à leur nature¹², afin, puisqu'ils manquent de froid et d'humidité, de trouver leur salut dans le lieu dont les qualités sont contraires. L'humide est en effet moins chaud que l'air.

[5] C'est toutefois complètement absurde : comment concevoir que chacun de ces animaux, étant né au sec, change de lieu et passe en milieu humide (car en plus de cela la plupart, ou presque, sont sans pieds) ? Or, parlant de leur constitution originelle, <Empédocle> dit qu'elle a trouvé naissance au sec, et qu'en fuyant ils sont allés dans l'eau. En outre, ils ne sont visiblement pas [10] plus chauds que les animaux terrestres, car les uns sont totalement dépourvus de sang et les autres en ont peu. Mais quels sont ceux qu'il faut qualifier de chauds ou de froids, nous en avons déjà traité en examinant la question pour elle-même. La cause invoquée par Empédocle donne bien une explication de ce que l'on recherche, mais ce qu'il dit n'est cependant pas vrai. [15] Les <animaux> qui connaissent des dispositions excessives sont en effet sauvés par les lieux et les saisons contraires, mais c'est dans les lieux qui lui sont appropriés que la nature est le mieux préservée, car il faut distinguer entre la matière dont est fait chaque animal et les dispositions et états passagers de celle-ci. Je veux dire par exemple que, si la nature constituait quelque chose avec de la cire, ce n'est pas en la plaçant au chaud qu'elle la conserverait, [20] pas plus qu'une chose constituée de glace, car elle serait rapidement détruite par son contraire. Le chaud fait en effet fondre ce qui est constitué de son contraire. Si elle constituait quelque chose de sel ou de nitre, elle ne la transporterait pas non plus ni ne la déposerait dans l'humide, car l'humide détruit ce qui est constitué d'<éléments> secs.

Si donc, dans tous les corps, la matière est faite de l'humide et du sec, il est rationnel [25] que ce qui est constitué d'humidité soit dans

les milieux humides et que ce qui est constitué d'<éléments> secs soit dans un milieu sec. C'est pourquoi les arbres ne poussent pas dans l'eau, mais dans la terre. Toutefois, selon la même théorie¹³, ils devraient pousser dans l'eau, du fait de leur sécheresse excessive, comme notre auteur le dit de ce qui a un excès de feu : ce n'est pas à cause du froid qu'ils [30] viendraient dans l'eau, mais parce qu'elle est humide. Ainsi les propriétés naturelles de la matière se trouvent être de même qualité que le lieu qu'elles occupent : les choses humides dans l'eau, les sèches dans la terre, les chaudes dans l'air. [478a] Les dispositions, toutefois, trouveront plutôt leur salut dans le froid, si elles sont excessivement chaudes, et dans le chaud, si elles sont excessivement froides, car le lieu rétablit la mesure dans l'excès de la disposition. Il faut donc chercher cet effet dans les lieux appropriés [5] à chaque matière et selon les changements du climat. Que les dispositions soient contraires aux lieux, c'est en effet possible, mais il est impossible que la matière le soit.

Ainsi, que ce ne soit pas, comme Empédocle le dit, à cause de la chaleur propre à leur nature que certains animaux sont aquatiques et d'autres terrestres, nous l'avons suffisamment montré, et nous avons montré également pourquoi les uns n'ont pas [10] de poumon, alors que les autres en ont un.

15 (21)

Pourquoi ceux qui ont un poumon absorbent-ils l'air et respirent-ils, et surtout tous ceux dont le poumon est sanguin ? La cause de la respiration, c'est que le poumon est spongieux et plein de bronches, et cette partie est, de toutes celles qu'on appelle les viscères, la plus irriguée de sang. [15] Tous les animaux qui ont le poumon sanguin ont assurément besoin d'un refroidissement rapide à cause de la faible prépondérance de leur chaleur vitale. Il faut en outre que <le refroidissement> se propage partout à l'intérieur à cause de la quantité importante de sang et de chaleur. Ces deux effets, l'air a la capacité de les produire facilement, car, du fait de la subtilité de sa nature, [20] il refroidit en s'insinuant partout et rapidement, au contraire de l'eau.

Pourquoi les animaux qui ont le poumon irrigué de sang sont-ils ceux qui respirent le plus ? Ce qui suit le montre clairement : ce qui est plus chaud a plus besoin de refroidissement et, en même temps, l'air progresse avec facilité vers le principe de la chaleur qui est dans le cœur.

[25] Quant à la manière dont le cœur communique avec le poumon, il faut, afin de l'étudier, se reporter aux dissections et à nos *Histoires des animaux*. D'une manière générale, en tout cas, la nature des animaux a besoin d'un refroidissement à cause de l'embrasement de l'âme dans le cœur. [30] Tous les animaux qui ont non seulement un cœur, mais aussi un poumon, produisent le refroidissement par l'intermédiaire de la respiration. Ceux qui ont un cœur mais pas de poumon, comme les poissons étant donné leur nature aquatique, produisent le refroidissement grâce à l'eau, par l'intermédiaire des branchies. Quant à la position [35] du cœur par rapport aux branchies, il faut, afin de l'étudier, se reporter aux dissections pour en avoir une expérience directe, et aux *Histoires des animaux*, pour en avoir une description précise. [478b] Mais, pour en parler sommairement, voici pour l'instant comment les choses se présentent. Il pourrait sembler que la position du cœur n'est pas la même chez les animaux terrestres et chez les poissons, mais la position est bien la même, [5] car la pointe du cœur est à l'endroit vers lequel ils inclinent la tête. Puisque cependant les animaux terrestres et les poissons n'inclinent pas la tête de la même manière, la pointe du cœur est <chez les poissons> tournée vers la bouche. D'autre part, un conduit formé de veines et de nerfs s'étend du sommet du cœur vers le centre <du corps>, où toutes les branchies se rejoignent. [10] Ce conduit est le plus grand mais, de chaque côté du cœur, d'autres conduits s'étendent jusqu'à l'extrémité de chacune des branchies. C'est par leur intermédiaire que le refroidissement atteint le cœur, l'eau s'infiltrant en permanence par les branchies.

D'autre part, chez les animaux qui respirent, la poitrine se meut fréquemment vers le haut et vers le bas quand ils absorbent l'air [15] et le font sortir, de la même manière que les branchies chez les poissons. En outre, <les animaux> qui respirent s'asphyxient lorsqu'ils ont peu d'air et quand celui-ci est toujours le même. Dans l'un et l'autre cas, en effet, il devient rapidement chaud, parce que,

dans les deux cas, le contact du sang réchauffe <l'air> qui, étant chaud, empêche le refroidissement. Et, quand ceux qui respirent ne peuvent plus mouvoir [20] leur poumon, ou les animaux aquatiques leurs branchies, du fait d'une affection particulière ou de la vieillesse, alors doit survenir la mort.

DE LA VIE ET DE LA MORT

1 (17-23)

La naissance et la mort sont donc communes à tous les animaux, mais leurs modalités diffèrent selon les espèces. La destruction présente en effet des différences, mais elle a <chez tous> un caractère commun.

La mort est soit violente, [25] soit naturelle. Elle est violente quand le principe en est externe. Elle est naturelle quand il est interne et que la constitution de la partie du corps est telle qu'elle est depuis l'origine, et non pas par suite d'une affection postérieure. Chez les plantes, c'est le dessèchement et chez les animaux, c'est ce qu'on appelle la vieillesse. Mais la mort [30], c'est-à-dire la destruction, se produit de manière identique chez tous les êtres qui ne sont pas imparfaits. Chez les êtres imparfaits, elle est presque identique, mais elle se produit de manière différente. Par « êtres imparfaits », j'entends par exemple les œufs et les graines des plantes, dans la mesure où elles sont sans racines.

Ainsi, chez tous les êtres, la destruction vient d'un manque de chaleur. Chez les êtres complets, ce manque se produit dans la partie où réside le principe de leur substance. Ce principe, comme nous l'avons dit précédemment, se situe dans la partie où se rejoignent le haut et le bas. [35] Chez les plantes, c'est la partie médiane entre le bourgeon et la racine ; chez les animaux sanguins, [479a] c'est le cœur et chez les non-sanguins, c'est la partie qui lui est analogue. Certains d'entre eux possèdent un grand nombre de principes en puissance, sans toutefois les posséder en acte. C'est pourquoi certains insectes survivent une fois sectionnés et, parmi les animaux sanguins, tous ceux qui n'ont qu'une faible vitalité survivent longtemps [5] après qu'on leur a enlevé le cœur, comme les tortues. Elles se meuvent encore grâce à leurs pieds – tant qu'elles ont leur carapace sur elles – parce que leur nature n'est pas bien unifiée, à peu près comme chez les insectes.

Le principe de la vie abandonne ceux qui le possèdent quand la chaleur liée à ce principe n'est plus refroidie. Comme nous l'avons dit

à plusieurs reprises, en effet, [10] cette chaleur se consume d'elle-même. Quand donc le poumon chez les uns et les branchies chez les autres durcissent, les branchies des uns et le poumon des autres se desséchant à la longue et devenant terreux, ils ne peuvent plus mouvoir ces parties, ni les soulever et les contracter. Une fois la tension parvenue à son terme, le feu s'éteint. [15] C'est aussi pourquoi, lorsque de petits maux surviennent dans la vieillesse, ils entraînent rapidement la mort, car, à cause de la faible quantité de chaleur, dont la majeure partie a été épuisée par la longueur de la vie, toute tension qui se produit dans cette partie l'éteint rapidement. Il en va comme si une flamme petite et faible se trouvait à l'intérieur de cette partie et qu'elle était éteinte par un faible mouvement. [20] Aussi la mort est-elle indolore lorsqu'elle survient dans la vieillesse, car on meurt sans que survienne aucune affection violente, et la dissolution de l'âme se produit d'une façon tout à fait insensible. En outre, toutes celles des maladies qui rendent le poumon dur à cause d'abcès, de résidus ou d'excès de chaleur malade, [25] comme chez les fiévreux, rendent le souffle court parce que le poumon ne peut plus se soulever ni s'abaisser à fond. À terme, lorsqu'ils ne peuvent plus effectuer ces mouvements, les animaux meurent en rendant leur dernier souffle.

2 (18-24)

La naissance est donc la première participation de l'âme nutritive à la chaleur et [30] la vie est la persistance <de cette participation> ; la jeunesse correspond à la croissance de la partie qui est la première à accomplir le refroidissement ; la vieillesse correspond à son déclin ; la maturité est la phase intermédiaire. La mort et la destruction violentes consistent dans l'extinction et la consommation de la chaleur (car ces deux causes peuvent provoquer la destruction), [479b] tandis que la mort naturelle est une consommation de cette même chaleur, qui se produit à la longue et arrive à la fin <de la vie>. Chez les plantes, c'est donc le dessèchement et chez les animaux, ce qu'on appelle la mort. La mort dans la vieillesse est une consommation de cette partie, [5] causée par une impuissance à refroidir provoquée par l'âge. Nous avons donc dit ce que sont la naissance, la vie et la mort et quelles sont les causes de leur présence chez les animaux.

3 (19-25)

On voit clairement, à partir de là, quelle est la cause du fait que l'asphyxie, chez les animaux qui respirent, survient dans l'eau, alors que, chez les poissons, [10] elle survient dans l'air : le refroidissement s'effectue par l'intermédiaire de l'eau chez les uns et par l'intermédiaire de l'air chez les autres, et les uns et les autres en sont privés¹ quand ils changent de lieu. En ce qui concerne la cause du mouvement des branchies chez les uns et du poumon chez les autres – soulèvement et affaissement pour ceux qui expirent et inspirent, [15] absorption et rejet de l'eau pour ceux qui absorbent l'eau –, ainsi que la constitution de l'organe, voici comment les choses se passent.

4 (20-26)

Il y a, dans le fonctionnement du cœur, trois états, qui paraissent avoir la même nature, bien que ce ne soit pas le cas : palpitation, pulsation et respiration.

La palpitation tout d'abord est la concentration [20] de la chaleur contenue dans le cœur, due à un refroidissement venant des résidus ou des matières en dissolution, comme dans cette maladie qu'on appelle le spasme, ainsi que dans d'autres maladies, ou lors des frayeurs. En effet, ceux qui sont pris de frayeur se refroidissent dans leurs parties supérieures, et la chaleur, s'enfuyant et se rassemblant < dans le cœur >, produit la palpitation. Elle se ramasse en un si petit endroit [25] que parfois les animaux s'éteignent et meurent de peur et d'une affection malade.

L'état de pulsation du cœur, qui s'effectue visiblement sans cesse et de manière continue, est semblable aux abcès, qui produisent un mouvement douloureux parce que le sang connaît un changement contre-nature, et cela [30] jusqu'à ce qu'on les fasse suppurer, une fois la coction faite. Cette affection est comme une ébullition, car l'ébullition a lieu lorsque le liquide s'évapore sous l'effet de la chaleur. Il monte en effet parce que sa masse devient plus importante. < L'affection > cesse avec la putréfaction dans le cas des abcès – s'ils ne s'évaporent pas –, parce que l'humidité est devenue plus épaisse. [480a] Dans le cas de l'ébullition, < le phénomène > cesse lorsque < le liquide > déborde de son contenant.

Dans le cœur, l'accumulation, sous l'effet de la chaleur, de l'humidité provenant sans cesse de la nourriture provoque une palpitation, en montant jusqu'à l'ultime membrane du cœur. Et [5] tout cela se produit sans cesse continûment, car l'humidité d'où provient la nature du sang s'écoule sans cesse. Celle-ci, en effet, est d'abord élaborée dans le cœur. C'est clair, si l'on se réfère au début de la génération : il y a du sang < dans le cœur >, alors que les veines ne sont pas encore différenciées, et c'est pour cela que le sang bat plus vite chez les sujets plus jeunes que chez les sujets plus âgés. [10] L'exhalaison est en effet

plus abondante chez les plus jeunes. En outre, toutes les veines battent toutes en même temps parce qu'elles sont rattachées au cœur. Or celui-ci est sans cesse en mouvement. C'est pourquoi elles le sont aussi, toutes en même temps, lorsqu'il se meut.

Ainsi, la palpitation est le processus de résistance à la concentration du froid et la pulsation est [15] l'évaporation de l'humidité qui a été réchauffée.

5 (21-27)

La respiration se produit, quant à elle, avec l'augmentation de la chaleur à l'endroit où se trouve le principe nutritif. De même en effet que toutes les autres <parties> ont besoin de nourriture, celle-ci en a également besoin et plus encore que les autres, car elle est cause de la nutrition des autres parties. Il est cependant nécessaire que, lorsque <la chaleur> est plus abondante, [20] cet organe se soulève. Nous devons supposer que la constitution de cet organe est à peu près semblable aux soufflets dans les forges, car ni le poumon ni le cœur ne sont très loin d'admettre une configuration de ce type. Celle-ci est double, car il faut que <l'organe> de la nutrition se situe au milieu par rapport à la faculté de refroidissement.

[25] Quand donc il² devient plus important, il se soulève et, comme il se soulève, il est nécessaire que la partie qui l'entoure³ se soulève aussi. C'est manifestement ce que font ceux qui respirent. Ils soulèvent en effet la poitrine parce que le principe de cette partie⁴, principe qui réside dans <la poitrine>, fait la même chose. Quand <cet organe> se soulève, nécessairement [30] l'air extérieur, qui est froid, s'introduit comme dans les soufflets et, en refroidissant, [480b] atténue l'excédent de feu. Toutefois, de même qu'avec l'augmentation <de la chaleur> cette partie s'est soulevée, ainsi elle s'affaisse nécessairement quand <cette chaleur> se consume et, en s'affaissant, elle fait ressortir l'air qui était entré. L'air est froid en entrant mais chaud en sortant, à cause du contact avec la chaleur [5] qui réside dans cette partie, et cela se produit surtout chez ceux dont le poumon est irrigué de sang. En effet, <l'air> s'introduit dans les nombreuses bronches, semblables à des conduits, qui se trouvent dans le poumon. Elles sont toutes disposées le long des veines, de sorte que le poumon semble tout entier rempli de sang. Or, on appelle « respiration » la pénétration de l'air et [10] « expiration » son mouvement de sortie. Ce processus se produit en outre sans cesse et continûment, aussi longtemps que l'animal vit et meut cette partie de façon continue. C'est précisément pour cette raison que la vie consiste à inspirer et à

expirer.

C'est encore de la même manière que s'effectue chez les poissons le mouvement des branchies. En effet, quand la chaleur présente dans le sang qui parcourt [15] les parties <du corps> s'élève, les branchies se soulèvent également et laissent passer l'eau. Mais, quand <la chaleur> descend vers le cœur par les conduits et qu'elle se refroidit, <les branchies> s'affaissent et rejettent l'eau. Durant tout le temps que <la chaleur> présente dans le cœur s'élève, celui-ci la contient et, quand elle se refroidit à nouveau, il la rejette. Aussi vivre et ne pas vivre trouvent-ils leur accomplissement chez ces animaux-là dans [20] la respiration et chez ceux-ci dans l'absorption de l'eau.

Nous avons donc traité à peu près complètement de ce qui concerne la vie et la mort ainsi que des questions liées à cet examen. D'autre part, ce n'est pas seulement au médecin, mais aussi, jusqu'à un certain point, au naturaliste qu'il revient d'exposer les causes de la santé et de la maladie. Les aspects sous lesquels ils diffèrent et sous lesquels diffèrent aussi les objets qu'ils étudient [25] ne doivent pas nous échapper, bien que les faits montrent que, jusqu'à un certain point, leurs domaines respectifs ont une réelle affinité. En effet, tous les médecins cultivés et curieux disent quelque chose sur la nature et jugent convenable d'y puiser leurs principes et, parmi ceux dont l'affaire est d'étudier la nature, les plus habiles terminent en quelque sorte <leurs recherches> [30] avec les principes de la médecine.

INTRODUCTION AUX TRAITÉS ZOOLOGIQUES

Les écrits qu'Aristote a consacrés aux animaux représentent environ le quart des traités réputés « authentiques » du corpus aristotélicien. Alors qu'ils avaient été fort prisés au Moyen Âge et à la Renaissance, les interprètes modernes de la philosophie d'Aristote les ont largement ignorés, en laissant l'étude aux historiens de la zoologie. Dans la seconde moitié du ^{xx}^e siècle, à l'occasion de ce que l'on a appelé le *biological turn*, un double mouvement de reconquête s'est développé. D'abord on s'est efforcé, non sans succès, de retrouver dans les textes biologiques d'Aristote les concepts et les schèmes explicatifs à l'œuvre dans ses traités logiques et métaphysiques. Puis, par un mouvement inverse, on s'est servi des textes biologiques pour affiner notre approche du reste du corpus. Quand on saisit, par exemple, que dans sa description des processus physiques, ce sont le plus souvent des êtres vivants qu'Aristote a à l'esprit, on comprend mieux la nature de ces processus. La prise en compte de l'utilisation de la causalité dans les textes zoologiques, de même, est indispensable à la juste appréciation de l'étiologie aristotélicienne.

Le corpus zoologique proprement dit comprend trois grands traités et deux plus petits. L'*Histoire des animaux*, même si on la réduit à neuf livres, puisque le dixième, qui traite de stérilité, est sans doute apocryphe, est le plus long des ouvrages d'Aristote qui nous sont parvenus. Ce fut, jusqu'aux Temps modernes, la plus importante collection de faits relatifs aux animaux qui ait été conservée. Loin d'en avoir fait une compilation sans fil directeur, Aristote y aborde la diversité animale selon quatre points de vue : il s'agit de saisir les différences entre les animaux selon leurs genres de vie, leurs activités, leur caractère et leurs parties, cette dernière approche l'emportant de beaucoup sur les trois autres. Prenant l'homme comme parangon, puisqu'il est l'animal « le plus conforme à la nature », l'*Histoire des animaux* étudie les différentes parties des vivants, en allant des plus proches aux plus éloignés du modèle humain. Locomotion, respiration, digestion, système vasculaire, organes reproducteurs, etc., des mammifères, puis des oiseaux, des poissons, des cétacés, des insectes,

des mollusques, des crustacés, l'étendue et la minutie de l'étude laissent pantois. Les observations du comportement des animaux et de leurs traits de caractère que l'on trouve dans cet ouvrage appuient aussi la remarque de Cuvier selon laquelle Aristote n'avait laissé que « peu de choses à faire » aux zoologistes ultérieurs.

Les observations de l'*Histoire des animaux* mettent avant tout en évidence des corrélations – tout animal qui a un poumon est sanguin – et des modes de fonctionnement qui, de l'aveu même d'Aristote, trouvent leur explication, et notamment leur explication finale, ailleurs et principalement dans le traité des *Parties des animaux*. Cet ouvrage en quatre livres (dont le premier, qui est d'un ton si différent des autres qu'on ne peut guère douter qu'il en soit originairement distinct, est une sorte de discours de la méthode en biologie) constitue le cœur théorique de la zoologie d'Aristote et, par ce fait même, de sa physique, sinon de sa philosophie tout entière. Dans le livre I, Aristote s'en prend aux explications « mécanistes » de ses devanciers présocratiques, principalement Empédocle et Démocrite. Il n'est pas vrai, selon lui, que le hasard et la nécessité des lois de la nature suffisent à expliquer la formation et le fonctionnement des êtres vivants. Il faut qu'un « programme » guide le déroulement des processus. Dans le cas de la formation des êtres vivants, ce programme est présent dans la semence du père de l'animal.

Loin de tomber dans un providentialisme à la Bernardin de Saint-Pierre, Aristote montre comment chaque espèce a été pourvue des caractères et des capacités qui peuvent lui assurer une survie éternelle dans la niche écologique qui est la sienne. La mauvaise appréciation du finalisme aristotélicien qui a eu cours jusqu'à récemment tient surtout à la manière de s'exprimer choisie par Aristote. Quand il dit, par exemple, que « la nature ne fait rien en vain », ou qu'elle « réalise toujours le meilleur », ou qu'elle donne d'un côté ce qu'elle ôte de l'autre, on a l'impression qu'il s'agit d'une nature qui délibère, voire essaie et corrige, et, en tout cas, qui a des intentions. Or l'éternité des espèces animales qui va avec l'éternité du monde d'Aristote exclut que la nature *modifie* quoi que ce soit. De plus, si l'explication des traits et des actions des animaux est, dans *Les Parties des animaux*, massivement finaliste, car peu de parties ou de caractères sont « en vue de rien », comme c'est le cas de la bile, l'explication finaliste se combine toujours avec une explication « mécaniste ». La nature a, dans tel animal, réalisé le meilleur, ou en tout cas a agencé les choses de manière à ce que l'espèce puisse survivre éternellement, mais en respectant scrupuleusement ce que nous appellerions les lois physico-chimiques de la matière. Toutes les « lois » dégagées par Aristote dans ses ouvrages physiques, *De la génération et la corruption* par exemple, qui montrent comment, certaines conditions étant données, tels effets

s'ensuivent nécessairement, ne sauraient être violées. Ce sont ces processus nécessaires qui étaient invoqués par les présocratiques. Ils gardent, aux yeux d'Aristote, une évidente valeur explicative, mais ils ne suffisent pas à rendre compte des phénomènes vitaux.

La Génération des animaux, comme son titre l'indique, traite de la reproduction animale. Aristote expose sa conception avec beaucoup de détails. Si l'on excepte les animaux qui se reproduisent par génération spontanée à partir de la décomposition de matières organiques, la reproduction met en œuvre un mâle et une femelle, dont les différences sont remarquables. À l'encontre de ceux de ses devanciers qui donnaient aux deux sexes un rôle à peu près égal dans la conception, Aristote soutient que seul le mâle a une fonction vraiment génétique, parce que seul il a la chaleur interne nécessaire à l'élaboration du sperme à partir du sang, lequel est lui-même de la nourriture élaborée. La femelle, plus froide par nature, ne parvient qu'à un degré inférieur d'élaboration, ce qui donne une matière, qu'Aristote semble assimiler au sang des règles. C'est en recevant sa forme des mouvements contenus dans le sperme que cette matière constitue un embryon. Ces mouvements pris ensemble constituent un véritable programme, qu'Aristote caractérise comme une *forme*. Cela fait que l'embryon se construit dans un certain ordre, le cœur ou son analogue se formant en premier. Le mâle ne contribue donc pas *matériellement* à la conception, le liquide spermatique n'étant que le support matériel du système de mouvements qui façonnent l'embryon. Cette théorie sexiste se heurte à bien des difficultés, auxquelles Aristote apporte des réponses subtiles à défaut d'être convaincantes. Ainsi, dans une telle théorie, comment expliquer la naissance d'une femelle ou la ressemblance des petits avec leur mère ?

On voit que la cause finale, représentée, dans le processus de génération, par l'*âme* du générateur, guide tout ce processus, et Aristote a bien conscience que les théories mécanistes comme celles d'Empédocle ou des atomistes sont à la peine pour rendre compte de la régularité de la transmission des caractères spécifiques de chaque espèce. Mais, comme dans *Les Parties des animaux*, Aristote fait une place, et une place non négligeable, aux causes matérielle et efficiente. La matière fournie par la femelle, en effet, n'est pas pure passivité et joue, si l'on peut dire, son propre jeu en provoquant des *déviation*s par rapport au programme formel du mâle. D'où la naissance de femelles, mais aussi de monstres. Par ailleurs, certains caractères que les vivants possèdent de naissance, comme la couleur des yeux, dépendent d'une causalité mécanique. Aristote les étudie dans le livre V et dernier du traité.

L'étude de la locomotion animale qu'Aristote offre dans *Le Mouvement des animaux* et *La Locomotion des animaux* (l'authenticité du

premier traité ayant été mise en doute) est remarquable à plusieurs titres. Elle est d'abord minutieuse et détaillée, Aristote cherchant des schémas communs applicables à des animaux très différents. Mais le premier de ces traités propose aussi une théorie du mouvement animal englobant l'étude de la motivation humaine à travers celle du fameux « syllogisme pratique », qui explique comment le sujet humain libre se détermine à agir en appliquant des maximes générales (par exemple, tel type d'aliment est bon pour la santé) à des conditions particulières. Nous avons là un exemple remarquable de l'utilisation d'un même instrument théorique dans des domaines radicalement distincts, puisque c'est en éthique que le syllogisme pratique trouve son application la plus intéressante.

Histoire des animaux

LIVRE I

Chapitre 1

Les différentes sortes de parties

[486a5] Des parties qui composent les animaux, les unes ne sont pas composées, toutes celles qui se divisent en homéomères, par exemple les chairs qui se divisent en chairs, les autres sont composées, toutes celles qui se divisent en anoméomères, par exemple la main ne se divise pas en mains, ni le visage en visages. Parmi ces dernières, certaines sont appelées non seulement parties, mais aussi membres. Telles sont toutes celles [10] des parties qui, étant des touts, ont en elles-mêmes diverses parties, par exemple la tête, la jambe, la main, l'ensemble du bras, le thorax. Ces parties, en effet, sont elles-mêmes des touts et des parties diverses leur appartiennent. Tous les anoméomères sont composés d'homéomères, par exemple la main de chair, de tendons et d'os.

Différences entre les parties et les animaux

[15] Certains animaux ont entre eux toutes leurs parties semblables, d'autres ont des parties différentes. Il y a des parties de même forme, par exemple le nez et l'œil d'un homme par rapport au nez et à l'œil d'un autre homme, la chair par rapport à la chair et l'os par rapport à l'os. Il en est aussi de même pour le cheval et les autres animaux que nous disons identiques entre eux par la forme. [20] Car il y a la même relation entre un tout et un tout, et entre chacune des parties et chaque autre. Celles, en revanche, qui sont les mêmes, mais diffèrent par l'excès et le défaut, sont toutes d'une même famille. J'appelle une famille, par exemple, l'oiseau ou le poisson. Chacun des deux, en effet, appartient à une famille différente et il y a plusieurs formes [25] de poissons et d'oiseaux. On peut dire que la plupart des parties [486b5] diffèrent à l'intérieur des mêmes familles par des

qualités contraires, comme la couleur, la forme, du fait que les unes sont plus affectées des mêmes propriétés et les autres moins, et aussi le grand et le petit nombre, la grandeur et la petitesse et, d'une manière générale, l'excès et le défaut. En effet, certains animaux ont la chair molle, d'autres la chair dure, [10] certains ont le bec long, d'autres court, certains ont beaucoup de plumes, d'autres peu. Mais ce n'est, certes, pas toujours le cas, car même chez ces animaux <de même famille> certaines parties se trouvent chez certains animaux, par exemple les uns ont des ergots, les autres non, certains ont une crinière, d'autres non. Mais on peut dire que la plupart des parties dont [15] la masse totale de l'animal est constituée soit sont les mêmes, soit différent selon les contraires, c'est-à-dire l'excès et le défaut. On peut en effet considérer le plus et le moins comme excès et défaut.

Certains animaux n'ont leurs parties identiques ni selon la forme ni selon l'excès et le défaut, mais selon l'analogie, par exemple le rapport de [20] l'os à l'arête, de l'ongle au sabot, de la main à la pince, de la plume à l'écaille. Car ce qui est plume chez l'oiseau est écaille chez le poisson.

Telle est donc la manière dont les différents animaux sont autres et sont les mêmes selon les parties qu'ils possèdent ; et ils diffèrent aussi selon la position des parties. Beaucoup d'animaux, en effet, ont les mêmes parties, mais [25] disposées d'une manière qui n'est pas identique, par exemple les uns ont les mamelles sur la poitrine, les autres [487a] près des cuisses.

Parmi les parties homéomères, les unes sont molles et humides, les autres sèches et solides, celles qui sont humides le sont soit totalement, soit dans la mesure où cela appartient à leur nature, par exemple le sang, le sérum, la graisse, le suif, la moelle, la semence, la bile, le lait chez ceux qui en ont, la chair et [5] leurs analogues, et aussi, d'une autre manière, les résidus, par exemple le phlegme et les dépôts de l'intestin et de la vessie. Celles qui sont sèches et solides sont, par exemple, le tendon, la peau, le vaisseau, le poil, l'os, le cartilage, l'ongle, la corne (la partie a en effet le même nom que le tout dans les cas où du fait de sa forme le tout lui aussi s'appelle « corne »), et aussi toutes celles qui leur sont analogues.

Différences entre les animaux

[10] Les différences entre les animaux concernent leurs genres de vie, leurs activités, leur caractère et leurs parties ; nous en parlerons d'abord schématiquement, et, ensuite, nous en traiterons en nous arrêtant sur chaque genre. Les différences selon les modes de vie, le

caractère [15] et les activités sont les suivantes : certains animaux sont aquatiques, d'autres sont terrestres, ceux qui sont aquatiques se divisent en deux, les uns parce qu'ils passent leur vie dans l'élément liquide et en tirent leur nourriture, et aussi qu'ils l'absorbent et le rejettent et ne peuvent pas vivre quand ils en sont privés, comme cela arrive à beaucoup de poissons, alors que les autres tirent leur nourriture [20] de l'élément liquide et y passent leur temps, mais n'absorbent pas de l'eau mais de l'air et mettent bas hors de l'eau. Plusieurs animaux de ce genre ont aussi des pattes, comme la loutre, le ragondin et le crocodile, d'autres ont aussi des ailes, par exemple la mouette et le grèbe, d'autres sont aussi apodes, par exemple le serpent d'eau. Certains tirent leur nourriture de l'élément liquide et ne peuvent pas vivre en dehors, [25] mais n'absorbent ni de l'air ni de l'élément liquide, par exemple l'acalèphe et les coquillages.

Parmi les animaux aquatiques, les uns vivent dans la mer, d'autres dans les rivières, d'autres dans les étangs, d'autres dans les marécages, comme la grenouille et le triton.

Parmi les animaux terrestres, les uns absorbent et rejettent l'air, ce qu'on appelle inspirer et expirer, par exemple [30] l'être humain et tous ceux des animaux terrestres qui ont un poumon. D'autres n'absorbent pas d'air, vivent et trouvent leur nourriture sur la terre, comme la guêpe, l'abeille et les autres insectes. J'appelle insectes tous les animaux qui ont des sections sur le corps soit sur les parties ventrales, soit sur les parties ventrales et dorsales. Et parmi les animaux terrestres, [487b] beaucoup, comme on l'a dit, se procurent leur nourriture dans l'élément liquide, alors que parmi les animaux aquatiques et qui absorbent l'eau de mer, aucun ne tire sa nourriture de la terre.

Certains animaux vivent d'abord dans l'élément liquide et ensuite changent de forme et vivent en dehors, par exemple [5] les vers de rivière, car c'est d'eux que viennent les œstres.

Les modes de déplacement

De plus, certains animaux restent au même endroit, d'autres se déplacent. Ceux qui restent au même endroit vivent dans l'élément liquide, alors qu'aucun des animaux terrestres ne reste au même endroit. Dans l'élément liquide, beaucoup d'animaux vivent fixés à quelque chose, par exemple beaucoup de familles de coquillages. Il semble bien que l'éponge elle aussi ait une certaine [10] sensibilité ; un signe en est qu'elle est plus difficile à détacher, à ce qu'on dit, si l'on ne se meut pas discrètement. Il y en a aussi qui se fixent et se détachent, par exemple une famille de ce que l'on appelle l'ortie de

mer ; certains de ces animaux, en effet, se détachent la nuit pour se nourrir. Mais beaucoup, tout en étant détachés, ne se meuvent pas, par exemple les coquillages et [15] ce qu'on appelle les holothuries. Certains nagent, par exemple les poissons, les mollusques et les crustacés, par exemple les langoustes. D'autres marchent, par exemple la famille des crabes. Cette famille, en effet, tout en vivant dans l'eau, a une nature de marcheur.

Parmi les animaux terrestres, les uns ont des ailes, comme les oiseaux et les abeilles, et cela d'une manière différente les uns [20] des autres, les autres sont pédestres. Et parmi les pédestres, les uns marchent, d'autres rampent, d'autres se contractent. Aucun ne fait que voler, comme le poisson ne fait que nager. En effet, même les animaux à ailes faites de peau marchent : la chauve-souris a des pieds et le phoque des pieds mutilés. Et parmi les oiseaux, certains ont de mauvaises pattes, [25] qui, pour cette raison, sont appelés des apodes. Cette sorte de petit oiseau vole bien, et il est à peu près vrai que ceux qui lui ressemblent eux aussi volent bien et ont de mauvaises pattes, par exemple l'hirondelle et le martinet. Tous les oiseaux de cette sorte, en effet, ont les mêmes mœurs et les mêmes ailes et leur aspect est voisin l'un de l'autre. L'apode est visible en toute saison, alors que le martinet [30] l'est lorsqu'il a plu en été ; c'est alors, en effet, qu'on le voit et qu'on le capture, mais d'une manière générale, cet oiseau est rare. Beaucoup d'animaux sont à la fois marcheurs et nageurs.

Vie en groupe ou solitaire

Voici les différences concernant les modes de vie et les activités. Les uns sont grégaires, d'autres [488a] solitaires, aussi bien ceux qui marchent que ceux qui volent et ceux qui nagent, d'autres participent des deux modes de vie. Et parmi les grégaires et les solitaires, les uns sont politiques, les autres vivent séparés. Sont grégaires parmi les oiseaux la famille des pigeons, la grue, le cygne, [5] mais aucun rapace n'est grégaire, et parmi les nageurs beaucoup de familles de poissons, par exemple ceux qu'on appelle les coureurs, les thons, les *pelamys* [pélamide], les bonitons. L'être humain participe des deux. Sont politiques les animaux qui ont une œuvre unique commune à tous, et c'est précisément ce que n'a aucun des grégaires. Sont ainsi l'être humain, [10] l'abeille, la guêpe, la fourmi, la grue. Et, parmi eux, les uns sont soumis à un chef, alors que les autres ne subissent pas de pouvoir, par exemple la grue et la famille des abeilles sont soumises à un chef, alors que les fournis et d'innombrables autres ne subissent pas de pouvoir. Et parmi les grégaires aussi bien que parmi

les solitaires les uns sont sédentaires, les autres se déplacent.

Autres différences

Et certains sont carnivores, [15] d'autres frugivores, d'autres omnivores, d'autres ont une nourriture propre, par exemple la famille des abeilles et celle des araignées. La première fait du miel et d'autres substances sucrées peu nombreuses sa nourriture, alors que les araignées vivent de la chasse aux mouches. D'autres font leur nourriture de poissons. Et certains chassent, [20] d'autres font des réserves de nourriture, d'autres n'en font pas. Et certains ont des habitations, d'autres n'ont pas d'habitation : ont une habitation par exemple la taupe, la souris, la fourmi, l'abeille, n'ont pas d'habitation beaucoup d'insectes et de quadrupèdes.

De plus, concernant les lieux d'habitation, les uns vivent dans des trous, par exemple le lézard, le serpent, les autres en surface, par exemple le cheval, le chien. Et certains [25] creusent des trous, d'autres n'en creusent pas. Et certains sont nocturnes, par exemple la chouette, la chauve-souris, d'autres vivent en pleine lumière.

De plus, les animaux sont domestiques et sauvages, certains le sont toujours, par exemple l'être humain et le mulet sont toujours domestiques, d'autres sont toujours sauvages, comme la panthère et le loup. D'autres peuvent aussi être rapidement domestiqués, par exemple l'éléphant. Il y a aussi un autre mode de distinction : [30] en effet, toutes les familles qui sont domestiques existent aussi à l'état sauvage, par exemple les chevaux, les bovins, les porcs, les êtres humains, les moutons, les chèvres, les chiens.

Et certains émettent des sons, d'autres sont muets, d'autres ont une voix, et parmi ces derniers certains ont un langage, d'autres ne produisent pas de sons articulés, et certains babillent, d'autres se taisent, d'autres chantent, d'autres ne chantent pas. Mais tous ceux [488b] qui chantent et qui pépient ont en commun de le faire surtout à la saison des amours.

Et certains <oiseaux> vivent en plaine, comme le ramier, d'autres dans les montagnes, comme la huppe, d'autres avec les humains, par exemple le pigeon.

Et certains sont très portés au plaisir sexuel, par exemple les familles des perdrix et des coqs, [5] d'autres sont continents, par exemple la famille des corvidés ; ceux-ci, en effet, s'accouplent rarement.

Et parmi les animaux marins, certains vivent en haute mer, d'autres près des côtes, d'autres dans les rochers.

De plus, certains animaux sont prompts à se défendre, d'autres à se

mettre à l'abri ; sont prompts à se défendre tous ceux qui attaquent ceux qui leur font tort ou s'en défendent, [10] se mettent à l'abri tous ceux qui ont en eux-mêmes un moyen déterminé pour ne pas subir d'atteinte.

Différences de caractère

Les animaux diffèrent aussi par les différences suivantes concernant leur caractère. Certains sont doux, placides et sans obstination, par exemple le bœuf, d'autres sont irascibles, obstinés et inéducables, par exemple le sanglier, [15] d'autres sont prudents et timides, par exemple le cerf, le lièvre, d'autres sont vils et traîtres, par exemple les serpents, d'autres sont nobles, courageux et de bonne race, par exemple le lion, d'autres sont racés, sauvages et traîtres, par exemple le loup. Est de bonne race celui qui est issu d'une bonne parenté, est racé celui qui ne s'est pas écarté de [20] sa nature. Et certains sont rusés et malfaisants, par exemple le renard, d'autres ont du cœur, affectueux et caressants, par exemple le chien, d'autres sont doux et faciles à domestiquer, par exemple l'éléphant, d'autres sont réservés et sur leurs gardes, par exemple l'oie, d'autres sont jaloux et vaniteux, par exemple le paon. Mais, parmi les animaux, seul l'être humain est capable de délibération. [25] Plusieurs participent à la mémoire et à la capacité d'apprendre, mais aucun autre ne peut avoir de réminiscence, sinon l'être humain.

Mais nous parlerons avec plus d'exactitude du caractère et des modes de vie de chaque famille plus tard.

Chapitre 2

Les organes de la nutrition

Sont des parties communes à tous les animaux celles par lesquelles ils prennent la [30] nourriture et celles dans lesquelles ils la reçoivent. Ces parties sont les mêmes et différentes selon les manières qu'on a dites, en différant selon la forme, ou l'excès, ou l'analogie, ou la position. Mais, après cela, outre celles-ci, la plupart des animaux ont d'autres parties communes, celles par lesquelles est évacué le résidu de la nourriture. Car [489a] tous n'ont pas cet organe. On appelle la partie qui prend la nourriture la bouche et celle dans laquelle elle est reçue l'estomac. Le reste a plusieurs noms. Comme le résidu est de deux sortes, tous ceux qui ont des parties destinées à recevoir le résidu humide ont aussi celles qui reçoivent le résidu de la nourriture sèche, [5] alors que parmi ceux qui ont celles-ci, tous n'ont pas celles-là. C'est pourquoi tous ceux qui ont une vessie ont aussi un ventre, alors que parmi ceux qui ont un ventre, tous n'ont pas une vessie. On appelle, en effet, la partie qui reçoit la nourriture humide la vessie, et celle qui reçoit la nourriture sèche le ventre.

Chapitre 3

Différence des sexes

Pour le reste, beaucoup des animaux possèdent, outre ces parties, celle qui émet la semence. [10] Et parmi ceux qui ont la faculté d'engendrer des animaux, dans un cas l'émission a lieu dans l'animal lui-même, dans l'autre cas dans un autre. Celui chez qui l'émission a lieu en lui-même, on l'appelle femelle, et mâle celui chez qui elle a lieu en un autre. Chez certains il n'y a pas de mâle et de femelle. C'est ainsi aussi que la forme des parties dévolues à cette fonction diffère ; certains, en effet, ont une matrice, les autres un organe [15] analogue. Telles sont donc les parties les plus nécessaires aux animaux, les unes étant attribuées à tous, d'autres à la plupart d'entre eux.

L'organe du toucher

Un sens appartient à tous les animaux, le seul qu'ils aient en commun, le toucher, de sorte que la partie dans laquelle il se trouve par nature n'a pas de nom ; les uns, en effet, l'ont identique, les autres en ont un analogue.

Chapitre 4

Le sang, le toucher et autres parties

[20] Tout animal possède un liquide et, quand il en est privé, soit naturellement, soit par violence, il périt. De plus, l'endroit où il se trouve constitue une autre partie. Chez les uns, c'est le sang et le vaisseau, chez les autres leurs analogues ; mais ces parties analogues sont imparfaites, par exemple la fibre et le sérum.

Le toucher est donc situé dans une partie homéomère, à savoir la chair ou quelque chose de ce genre [25] et, d'une manière générale, dans les parties sanguines chez tous les animaux qui ont du sang. Chez les autres, il est situé dans l'analogue des parties sanguines, mais chez tous dans des parties homéomères. Les facultés actives, en revanche, sont situées dans des parties anoméomères, par exemple l'élaboration de la nourriture dans la bouche, et le mouvement local dans les pattes, les ailes ou leurs analogues.

[30] En outre, il y a des animaux qui sont sanguins, par exemple l'être humain, le cheval et tous ceux qui, une fois leur maturité atteinte, sont soit apodes, soit bipèdes, soit quadrupèdes, et les autres qui sont non sanguins, comme l'abeille, la guêpe, parmi les animaux marins la seiche et la langouste et tous les animaux qui ont plus de quatre pattes.

Chapitre 5

Modes de reproduction

Et certains animaux sont vivipares, d'autres ovipares, [35] d'autres larvipares. Sont vivipares, par exemple, l'être humain, le cheval, [489b] le phoque et tous les autres qui ont des poils, et parmi les animaux aquatiques les cétagés, comme le dauphin et ceux qu'on appelle les sélaciens. Parmi ces animaux aquatiques, les uns ont une ouverture mais pas de branchies, comme le dauphin et la baleine (le dauphin a l'ouverture le long du dos, la [5] baleine sur le front), d'autres ont des branchies découvertes, comme les sélaciens, les squales et les raies.

On appelle œuf, parmi les embryons qui sont achevés, celui à partir duquel se forme l'animal engendré, une partie donnant le principe, l'autre partie étant la nourriture du rejeton. Une larve est le tout à partir duquel est engendré le tout de l'animal, par différenciation et [10] accroissement de l'embryon.

Parmi les vivipares, certains pondent un œuf en eux-mêmes, par exemple les sélaciens, d'autres engendrent un vivant en eux-mêmes, par exemple l'être humain et le cheval. Ce qui vient au jour quand l'embryon est achevé, chez certains c'est un animal, chez d'autres un œuf, chez d'autres une larve. Parmi les œufs, certains ont une enveloppe dure et sont bicolores, par exemple ceux [15] des oiseaux, d'autres ont une enveloppe molle et ont une seule couleur, par exemple ceux des sélaciens. Parmi les larves, les unes sont dès le début mobiles, les autres sont immobiles. Mais il faudra traiter de cela avec exactitude dans le traité sur la génération.

Modes de locomotion

De plus, certains animaux ont des pattes, les autres sont apodes,

[20] et, parmi ceux qui en ont, certains en ont deux, c'est le cas seulement de l'être humain et des oiseaux, d'autres quatre, par exemple les lézards et le chien, d'autres en ont plus, par exemple la scolopendre et l'abeille. Mais tous ont les pattes en nombre pair.

Parmi tous les nageurs apodes, les uns ont des nageoires, comme les poissons, et parmi eux certains ont quatre [25] nageoires, deux en haut sur les parties dorsales et deux en bas sur les parties ventrales, par exemple la dorade et le loup, d'autres n'en ont que deux, tous ceux qui sont allongés et lisses, par exemple l'anguille et le congre. D'autres n'en ont pas du tout, par exemple la murène et tous les poissons qui se servent de la mer comme les serpents se servent de la terre, et ceux-ci nagent dans l'élément liquide de la même manière que ces poissons.

[30] Parmi les sélaciens, certains n'ont pas de nageoires, par exemple ceux qui sont plats et ont une queue, comme la raie et la pastenague, mais ils nagent grâce à leur largeur même. La grenouille de mer [baudroie], en revanche, en a, ainsi que tous ceux dont la largeur ne se rétrécit pas. Tous les animaux aquatiques qui semblent avoir des pattes, comme les mollusques, nagent à la fois avec elles et avec leurs [35] nageoires et plus vite dans le sens du sac, par exemple la seiche, le petit calmar et [490a] le poulpe, mais aucun des deux premiers ne marche comme le fait le poulpe.

Les crustacés, par exemple la langouste, nagent avec leur appendice caudal, avec la vitesse la plus grande quand ils le font du côté de la queue grâce aux nageoires qui s'y trouvent. Le triton nage avec ses pattes et sa queue ; il a une queue qui ressemble à celle du silure, [5] dans la mesure où le petit peut être comparé au grand.

Parmi les volatiles, les uns ont des plumes, par exemple l'aigle et le faucon, d'autres une membrane, par exemple l'abeille et le hanneton, d'autres des ailes de peau, par exemple le renard volant et la chauve-souris. Ceux qui ont des plumes, donc, sont tous sanguins, et il en est de même de ceux qui ont les ailes faites de peau. Ceux qui ont des membranes sont tous non sanguins, par exemple les insectes. [10] Les volatiles aux ailes en plume ou formées de peau sont tous soit bipèdes, soit apodes. On dit, en effet, qu'il y a des serpents qui sont ainsi en Éthiopie. La famille des animaux à ailes en plumes est appelée oiseau, les deux autres familles n'ont pas de nom unique.

Parmi les volatiles qui sont non sanguins, les uns sont des coléoptères (en effet, leurs ailes sont dans un élytre, [15] par exemple les hannetons et les scarabées), les autres n'ont pas d'élytres, et parmi ceux-ci certains ont deux ailes, les autres quatre ; ont quatre ailes tous qui sont grands ou tous ceux qui portent leur dard vers l'arrière, et en ont deux tous ceux qui n'ont pas cette grandeur ou tous ceux qui portent leur dard vers l'avant. Aucun coléoptère n'a de dard. Ceux qui ont deux ailes [20] ont le dard vers l'avant, par exemple la mouche,

le taon, l'œstre, le cousin.

Les non-sanguins sont tous de taille inférieure à celle des animaux sanguins, sauf quelques non-sanguins marins, comme certains mollusques. Les espèces les plus grandes de ces animaux vivent dans les régions les plus chaudes et dans [25] la mer plutôt que sur terre ou en eau douce.

Tous les animaux qui se meuvent le font par quatre points ou plus. Les sanguins n'en ont que quatre, par exemple l'être humain avec deux mains et deux pieds, l'oiseau avec deux ailes et deux pattes, et les quadrupèdes et les poissons ont les premiers quatre pattes, les seconds [30] quatre nageoires. Tous ceux qui ont deux nageoires ou pas de nageoire du tout, comme le serpent, n'en ont pas moins quatre points, car leurs flexions se font en quatre points, ou en deux avec en plus deux nageoires. Tous les non-sanguins à pattes multiples, qu'ils soient volants ou terrestres, se meuvent en plus de points, par exemple l'animal appelé éphémère qui se meut avec quatre [490b] pattes et quatre ailes ; ce qui appartient en propre à cet animal, c'est non seulement ce qui touche à la durée de sa vie, d'où il tire sa dénomination, mais aussi qu'il est à la fois ailé et quadrupède.

Tous les animaux se meuvent de la même manière, les quadrupèdes comme les multipèdes. Ils se meuvent en effet en diagonale. Les [5] animaux autres que le crabe ont deux pieds conducteurs, lui seul en a quatre.

Chapitre 6

Les différentes familles animales

Les très grandes familles en lesquelles se divisent les différents animaux sont les suivantes : une pour les oiseaux, une pour les poissons, une pour les cétacés. Tous ces animaux sont sanguins. Une autre famille [10] est celle des animaux à coquille que l'on appelle celle des coquillages, une autre celle des crustacés qui n'a pas un nom unique, par exemple les langoustes et certaines familles de crabes et de homards. Une autre famille est celle des mollusques, par exemple les petits calmars aussi bien que les grands et les seiches. Une autre famille est celle des insectes. Tous ces animaux sont non sanguins, et tous ceux qui ont des pattes [15] en ont beaucoup. Parmi les insectes, certains sont aussi ailés.

Parmi le reste des animaux il n'y a plus de très grandes familles, car une forme unique n'enveloppe pas plusieurs formes, mais parfois la forme est simple et n'a elle-même aucune différence, par exemple l'être humain, parfois les formes ont des différences, mais les espèces produites par la division n'ont pas de nom. Les quadrupèdes [20] qui ne volent pas, en effet, sont tous sanguins, mais les uns sont vivipares, les autres ovipares. Tous ceux qui sont vivipares ont des poils, tous ceux qui sont ovipares des plaques. La plaque a la même localisation que l'écaille. Apode par nature, la famille des serpents est sanguine et terrestre, et elle a des plaques. Alors que les autres [25] serpents sont ovipares, seule la vipère est vivipare. Tous les vivipares, en effet, n'ont pas de poils, car certains poissons eux aussi sont vivipares ; par contre, ceux qui ont des poils sont absolument tous vivipares. Car il faut poser aussi comme une forme de poils les barbes piquantes que portent les hérissons et les porcs-épics. Elles remplissent, en effet, la fonction [30] de poils et non de pattes, comme c'est le cas pour les oursins.

La famille des animaux quadrupèdes et vivipares a beaucoup de formes qui n'ont pas de nom <commun>, mais sont désignées en

quelque sorte d'après un individu, comme on parle de l'être humain, du lion, du cerf, du cheval, du chien et de la même manière des autres animaux, il y a pourtant une famille unique [491a] pour les animaux qu'on appelle « à queue de crin », par exemple le cheval, l'âne, le mulet, le petit mulet dégénéré et ceux qu'en Syrie on appelle les hémiones, qui sont ainsi appelés par similitude¹, bien qu'ils ne soient pas absolument de même forme, car à la fois ils s'accouplent et engendrent ensemble. C'est aussi pourquoi [5] il est nécessaire de considérer la nature de chacun en les prenant à part.

La méthode

Tout cela, présenté de cette façon, est pour l'instant de manière schématique un avant-goût de tous les sujets et de toutes les propriétés qu'il faut considérer. Nous en parlerons plus tard exactement afin d'abord de saisir [10] les attributs distinctifs et les caractères communs à tous les animaux. Après cela, il faudra s'efforcer d'en trouver les causes. C'est là, en effet, adopter la méthode conforme à la nature, une fois qu'on est en possession du résultat de la recherche sur chacun. À partir de cela, en effet, devient manifeste à la fois ce sur quoi et ce à partir de quoi la démonstration doit se faire.

Il faut avant tout saisir les [15] parties dont les animaux sont constitués. C'est, en effet, principalement et premièrement selon ces parties que les tous eux aussi diffèrent, soit du fait qu'ils les possèdent ou non, soit par leur position, soit par leur arrangement, soit selon les différences dont nous avons parlé plus haut, selon la forme, l'excès, l'analogie et la contrariété des propriétés. Mais il faut d'abord [20] saisir les parties de l'être humain, car, de même que chacun évalue une monnaie par rapport à celle qui lui est la mieux connue, de même en est-il aussi dans les autres domaines. Or l'être humain est nécessairement celui des animaux qui nous est le mieux connu.

Les parties ne sont assurément pas hors d'atteinte de la perception sensible ; cependant, pour ne rien omettre dans l'ordre d'exposition et pour [25] maintenir le raisonnement uni à l'observation sensible, il faut traiter des parties en commençant par celles qui sont des organes, pour passer ensuite aux parties homéomères.

Chapitre 7

Les parties du corps. La tête

Les principales parties en lesquelles se divise le corps pris comme ensemble sont donc les suivantes : la tête, le cou, le thorax, deux bras, deux jambes (la cavité qui va du cou jusqu'aux organes sexuels [30] est appelée « thorax »).

Des parties de la tête, celle qui est chevelue s'appelle le crâne. Ses parties sont le visage, le bregma à l'avant qui se solidifie après la naissance (car c'est le dernier os du corps à se solidifier), l'occiput à l'arrière et entre l'occiput et le bregma le sommet du crâne. Sous le bregma se trouve le cerveau, alors que [491b] l'occiput est vide. Le crâne tout entier est un os mince, arrondi et entouré d'une peau sans chair. Il a des sutures, une seule en cercle chez les femmes, la plupart du temps trois convergeant en un seul point chez les hommes. Mais on a déjà vu une tête d'homme [5] sans aucune suture. On appelle sommet du crâne la raie médiane des cheveux. Chez certains elle est double, car certains ont un double sommet, non que ce soit le fait de l'os, mais celui de la raie médiane des cheveux.

Chapitre 8

Le visage

La partie qui est sous le crâne s'appelle, chez l'être humain seul [10] parmi les différents animaux, le visage. Car on ne parle pas du visage d'un poisson ou d'un bœuf. La partie du visage qui est sous le bregma entre les yeux est le front. Ceux chez qui il est grand sont plus lents, ceux chez qui il est petit sont plus vifs, ceux chez qui il est large sont égarés, ceux chez qui il est arrondi sont emportés¹.

Chapitre 9

Les yeux et les parties qui s'y rapportent

Sous le visage il y a les sourcils [15] naturellement doubles. Des sourcils droits sont le signe d'un caractère mou, chez ceux qui les ont courbés vers le nez c'est un signe de rudesse, vers les tempes c'est le signe d'un caractère moqueur et ironique, abaissés ils sont signes d'un caractère envieux.

Au-dessous sont les yeux. Par nature ils sont deux. Les parties de chacun d'entre eux sont la paupière du haut et celle du bas. Elles ont [20] à leur extrémité des poils, les cils. L'intérieur de l'œil se compose de la partie humide, par laquelle on voit, la pupille, la partie autour d'elle, le noir, la partie qui est après celle-ci, le blanc. La partie commune des paupières du haut et du bas est formée de deux coins, l'un dirigé vers le nez, l'autre vers les tempes. Si ces coins sont grands, c'est un signe de mauvais caractère, [25] si celui qui est du côté de la narine est charnu comme des pétoncles, c'est un signe de scélératesse.

Toutes les autres familles animales, à part les animaux à coquille et toute autre famille d'animaux imparfaits qu'il peut y avoir, ont des yeux. Les vivipares en ont tous sauf la taupe. On pourrait admettre que d'une certaine manière elle en a, mais absolument parlant elle n'en a pas. D'une manière générale, en effet, [30] elle n'y voit pas et elle n'a pas d'yeux manifestement apparents, mais quand on a retiré la peau, il y a la place des yeux, la partie noire des yeux et le lieu qui est naturellement celui des yeux à l'extérieur, parce que ces parties se sont arrêtées durant le développement de l'animal et que la peau a crû autour.

Chapitre 10

Les yeux

Le blanc [492a] de l'œil est le même chez à peu près tous les animaux, alors que ce qu'on appelle le noir diffère. Chez certains, en effet, il est noir, chez d'autres tout à fait bleu, chez d'autres gris, chez d'autres couleur des yeux de chèvre. Cette couleur est le signe d'un excellent caractère et la meilleure pour l'acuité visuelle.

[5] L'être humain est le seul des animaux qui ait les yeux de plusieurs couleurs, ou c'est lui qui est ainsi au plus haut point. Les autres ont une seule sorte de couleur ; pourtant, certains chevaux ont les yeux bleus.

Les yeux sont grands, petits ou de grandeur moyenne. Ceux de grandeur moyenne sont les meilleurs. Et ils sont exorbités, enfoncés ou dans une situation moyenne. Ce sont ceux qui sont le plus enfoncés qui sont les plus perçants, chez tout [10] animal ; leur situation moyenne est le signe d'un excellent caractère. Et ils sont clignotants, fixes ou en situation moyenne, la position intermédiaire est signe d'un excellent caractère, quant aux autres, les premiers sont signe d'impudence, les seconds de manque de fermeté.

Chapitre 11

L'oreille

De plus, l'oreille est une partie de la tête par laquelle on entend, mais elle ne sert pas à respirer. Car Alcméon a tort quand il dit que les [15] chèvres respirent par les oreilles. Une partie de l'oreille n'a pas de nom, mais l'autre est le lobe. L'oreille entière est composée de cartilage et de chair. L'intérieur d'une oreille est par nature semblable aux bigorneaux, l'os qui est à l'extrémité ressemble à l'oreille, dans lequel, comme au fond d'un vase parvient le son. L'oreille n'a pas de passage vers le cerveau, mais [20] vers le palais de la bouche, et un vaisseau se dirige du cerveau vers l'oreille. Les yeux aussi aboutissent au cerveau et chacun d'eux se trouve sur un petit vaisseau. Parmi ceux qui possèdent cette partie, seul l'être humain a les oreilles immobiles. Car parmi les animaux qui ont le sens de l'ouïe les uns ont des oreilles, les autres n'en ont pas, mais leur [25] conduit est apparent, par exemple les animaux volants ou couverts de plaques. Parmi les vivipares, à part le phoque, le dauphin et tous les autres animaux de la classe des cétacés, tous ont des oreilles (en effet, les sélaciens eux aussi sont vivipares). Mais seul l'être humain ne les remue pas. Le phoque a donc des conduits apparents par lesquels il entend. Le dauphin entend, mais n'a pas d'oreilles. [30] Tous les autres animaux remuent les oreilles.

Les oreilles <des êtres humains> sont situées sur la même circonférence que les yeux, et non au-dessus comme chez certains quadrupèdes. Parmi les oreilles, certaines sont nues, d'autres poilues, d'autres entre les deux ; ce sont celles qui sont entre les deux qui sont les meilleures pour l'audition, mais cela ne signifie rien sur le caractère. Et elles sont grandes, petites, moyennes, très proéminentes, [492b] pas du tout ou moyennement. Celles qui sont dans la moyenne sont signe d'un excellent caractère, celles qui sont grandes et proéminentes sont signe de stupidité et de verbosité. La partie entre

l'œil et l'oreille et le sommet de la tête s'appelle la tempe.

Le nez

[5] De plus, le nez est la partie du visage qui est le conduit pour le passage du souffle ; c'est par lui, en effet, que l'on inspire et expire, l'éternuellement, qui est l'expulsion de souffle comprimé, se fait aussi à travers lui, seul souffle qui ait valeur de présage et de chose sacrée. En même temps l'inspiration et l'expiration se portent dans la poitrine et il est impossible [10] d'inspirer et d'expirer seulement avec les narines, du fait que l'inspiration et l'expiration se font en partant de la poitrine en suivant le gosier et non pas d'une partie quelconque de la tête. Il est d'ailleurs possible de vivre sans se servir des narines.

L'olfaction s'exerce à travers cette partie : c'est la perception de l'odeur. La narine se meut facilement, [15] contrairement à l'oreille qui n'a pas de mouvement propre. L'une des parties du nez est la séparation cartilagineuse, l'autre un passage vide ; car les narines se divisent en deux. Chez les éléphants, la narine est grande et forte et ils s'en servent comme d'une main : grâce à elle, ils attirent, saisissent et s'introduisent la nourriture, aussi bien liquide que sèche, [20] dans la bouche ; c'est le seul animal chez qui il en soit ainsi.

Les mâchoires et les autres parties de la bouche

De plus, il y a deux mâchoires. Celle qui est en avant est le menton, celle qui est en arrière la mâchoire supérieure. Tous les animaux meuvent leur mâchoire inférieure, sauf le crocodile de rivière : celui-ci ne meut que la mâchoire supérieure.

Après [25] le nez, il y a deux lèvres, charnues et facilement mobiles. La bouche est à l'intérieur des mâchoires et des lèvres. Ses parties sont le palais et le larynx.

La partie qui perçoit les saveurs est la langue ; la sensation a lieu < surtout > à son extrémité. Si l'objet est disposé sur la partie large de la langue, la sensation est moins forte. Mais elle perçoit aussi, comme elle le fait de la saveur, tout ce que perçoivent les autres parties charnues, par exemple le dur, le chaud, [30] le froid en n'importe laquelle de ses parties. La langue est large, étroite ou moyenne. Celle qui est moyenne est la meilleure et la plus discriminante. Elle est aussi déliée ou entravée, comme chez ceux qui prononcent mal ou blèsent. La langue est faite de chair peu dense et spongieuse. L'épiglotte en est une partie.

La partie de la bouche qui est double est [493a] l'amygdale, celle qui a plusieurs divisions la gencive, et ces parties sont charnues. Dans les gencives sont les dents qui sont osseuses. À l'intérieur de la bouche il y a une autre partie qui porte une grappe de raisin, une colonne entourée de vaisseaux ; si elle s'enflamme en s'amollissant on l'appelle « lulette » et il y a suffocation.

Chapitre 12

Le cou et le thorax

[5] Le cou est entre le visage et le thorax. Sa partie antérieure est le larynx, sa partie postérieure le gosier. Sa partie cartilagineuse et antérieure, par où passent la voix et le souffle, est la trachée-artère ; celle qui est charnue est le gosier, qui est à l'intérieur contre la colonne vertébrale. La partie postérieure du cou est la nuque. Telles [10] sont donc les parties jusqu'au thorax.

Les parties du thorax sont celles qui sont en avant et celles qui sont en arrière. D'abord, à la suite du cou sur l'avant, il y a la poitrine qui est double pour les mamelles. Toutes les deux ont un mamelon à travers lequel, chez les femelles, le lait filtre. La mamelle est peu dense. Chez les mâles aussi, il se produit du [15] lait, mais chez les mâles les mamelles sont denses, alors que les femmes les ont spongieuses et pleines de pores.

Chapitre 13

Le ventre

Après la cage thoracique, sur le devant, il y a le ventre, et sa racine l'ombilic. Sous la racine, il y a une partie double, les flancs, une partie simple sous l'ombilic, le bas-ventre (dont [20] l'extrémité est le pubis), la partie au-dessus de l'ombilic est l'hypocondre, la partie commune à l'hypocondre et au flanc étant la cavité abdominale.

Parmi les parties du dessous il y a une ceinture, les hanches (d'où leur nom, car elles semblent de même sorte¹), la partie qui sert à l'évacuation comprend les fesses qui sont comme un siège et la cavité dans laquelle tourne la cuisse.

Une [25] partie propre à la femelle est l'utérus, alors que le pénis est propre au mâle, qui sort à l'extérieur à l'extrémité du thorax ; son bout est charnu, toujours lisse et pour ainsi dire égal, il est appelé gland ; la peau qui l'entoure n'a pas de nom et si on la coupe elle ne se reconstitue pas, de la même manière que celle de la mâchoire ou de la paupière. L'ensemble de cette peau et du gland est le prépuce. [30] La partie restante du pénis est cartilagineuse, facilement extensible et il sort et rentre selon des positions opposées. Au-dessous du pénis, il y a deux testicules ; la peau qui est autour est appelée le scrotum. Les testicules ne sont ni identiques à de la chair ni éloignés de la chair. La [493b] façon d'être de toutes ces parties, on en parlera plus tard complètement avec précision.

Chapitre 14

Le sexe de la femme

Le sexe de la femme est au contraire de celui des mâles. En effet, la partie sous le pubis est creuse et non pas saillante comme celle du mâle. Et il y a un urètre hors de [5] l'utérus, qui est un passage pour le sperme du mâle et dans les deux sexes il y a un passage pour l'évacuation du résidu liquide.

Autres parties

La partie commune au cou et à la poitrine est la gorge ; celle qui l'est au côté, au bras et à l'épaule est l'aisselle ; celle qui l'est à la cuisse et au bas-ventre est l'aîne ; la partie interne commune à la cuisse et à la fesse est le périnée, la partie externe qui est commune à la cuisse et [10] à la fesse est le dessous de la fesse.

On a parlé des parties antérieures du thorax. La partie derrière la poitrine est le dos.

Chapitre 15

Le thorax et les membres

Les parties du dos sont deux omoplates et la colonne vertébrale, et au-dessous, à la hauteur du ventre, les hanches. La partie commune au haut et au bas du thorax, ce sont les côtes, qui sont huit de chaque côté. [15] Pour les Lignes, en effet, qu'on appelle « à sept côtes », nous n'avons encore recueilli aucune donnée digne de foi.

L'être humain a un haut et un bas, un avant et un arrière, une droite et une gauche. Les côtés droit et gauche sont à peu près semblables dans leurs parties et identiques en tout, [20] sauf que les parties gauches sont plus faibles. Les parties arrière ne sont pas semblables aux parties avant, ni les parties du bas à celles du haut, sauf en ceci que le bas du ventre est semblable au visage en ce qui concerne l'abondance ou l'absence de chair, et que les jambes correspondent aux bras : quand le haut des bras est court, les cuisses le sont aussi la plupart du temps, [25] et si les pieds sont petits, les mains le sont aussi.

Parmi les membres, il y a la paire de bras. Le bras se compose de l'épaule, du haut du bras, du coude, de l'avant-bras et de la main. La main se compose de la paume et de cinq doigts ; la partie flexible du doigt est l'articulation, la partie non flexible la phalange. Le gros doigt a une [30] seule articulation, les autres doigts en ont deux. Chez tous <les êtres humains> la flexion du bras et des doigts se fait vers l'intérieur ; le bras fléchit au coude. L'intérieur de la main est la paume, qui est charnue et divisée par des plis, chez ceux qui vivent longtemps il y en a un ou [494a] deux tout au long de la paume, chez ceux qui vivent peu il y en a deux qui ne vont pas tout au long de la paume. L'articulation de la main et du bras est le poignet. Le dos de la main est tendineux et n'a pas de nom.

Une autre paire de membres est constituée par les jambes. La jambe se compose de la [5] cuisse qui a une double tête, de la rotule qui est

mobile, du bas de la jambe qui a deux os ; du bas de la jambe, la partie antérieure est le devant de la jambe, la partie postérieure la partie ventrue de la jambe, qui est formée de chair tendineuse et parcourue de vaisseaux et qui, chez certains, ceux qui ont les hanches fortes, est tirée vers le haut vers le jarret, et chez les autres est tirée au contraire vers le bas. L'extrémité du devant [10] de la jambe est la cheville, double pour chaque jambe. La partie de la jambe qui a plusieurs os est le pied. Sa partie postérieure est le talon, la partie antérieure du pied qui est divisée en cinq doigts, la partie charnue qui est au-dessous est la plante, la partie supérieure qui a des tendons sur le devant n'a pas de nom. Un doigt comprend [15] l'ongle et l'articulation ; chez tous, l'ongle est à l'extrémité et tous les orteils n'ont qu'une seule articulation. Tous ceux chez qui l'intérieur du pied est épais et non cambré, mais qui marchent sur la totalité du pied, sont rusés. L'articulation de la cuisse et du bas de la jambe est le genou.

Disposition générale du corps humain

Telles sont donc les parties communes à la femelle et au mâle. [20] Pour ce qui est de la disposition des parties du point de vue du haut et du bas, de l'avant et de l'arrière, de la droite et de la gauche, il semble bien qu'elle soit claire quand on la saisit de l'extérieur par la perception ; il faut néanmoins en parler pour la même raison qui nous a fait dire ce que nous avons dit auparavant, pour arriver au terme des étapes de notre recherche et pour que, une fois les parties énumérées, [25] nous voyions plus clairement celles qui ne sont pas faites de la même manière chez l'être humain et les autres animaux.

C'est principalement chez l'être humain, comparé aux autres animaux, que le haut et le bas se définissent par rapport aux lieux naturels. Son haut et son bas, en effet, sont disposés selon l'ordre du haut et du bas de l'univers. Et il en va de même [30] pour l'avant et l'arrière, la droite et la gauche qui sont disposés selon la nature. Parmi les autres animaux, les uns n'ont pas cette disposition, d'autres l'ont mais ils l'ont de manière plutôt confuse. Ainsi la tête, chez tous, est en haut par rapport à leur propre corps ; mais seul l'être humain, comme on l'a dit, quand il est achevé, [494b] a cette partie en rapport avec le haut de l'univers.

Les parties de la tête aux pieds

Après la tête, il y a le cou, puis la poitrine et le dos, la première devant, le second derrière. À la suite, il y a le ventre, la hanche, le sexe, les fesses, ensuite la cuisse, le bas de la jambe, et enfin les pieds. [5] C'est vers l'avant que se fait la flexion des jambes, ce qui est aussi le sens de la marche, et de même pour la partie la plus mobile des pieds et sa flexion. Le talon appartient à l'arrière, et chacune des chevilles est placée comme l'oreille. Les bras appartiennent aux côtés droit et gauche, ils ont leur flexion en dedans, de sorte que la [10] courbure des jambes et celle des bras sont opposées, surtout chez l'être humain.

Les sens chez les humains

L'être humain a les sens et leurs organes, les yeux, les narines et la langue, de la même façon situés en avant. Il a l'ouïe et son organe, les oreilles, sur le côté, mais sur le même [15] plan circulaire que les yeux. Parmi les animaux, c'est chez l'être humain que les yeux sont les moins écartés. Le toucher est chez l'être humain le plus aigu des sens, en second vient le goût. Pour les autres sens, l'être humain le cède à beaucoup d'animaux.

Chapitre 16

Les parties internes

Les parties visibles à l'extérieur [20] sont arrangées de cette manière et comme on l'a dit : ce sont elles surtout qui ont reçu un nom et sont connues par l'usage. Pour les parties internes, c'est le contraire. En fait, ce sont surtout les parties internes de l'être humain qui sont inconnues, de sorte qu'il nous faut les considérer en nous référant aux parties des autres animaux qui ont une nature voisine.

Le cerveau

D'abord, dans la tête [25] se trouve, occupant une position à l'avant, le cerveau. Il en va de même chez tous les animaux qui possèdent cette partie. En ont un tous ceux qui ont du sang, et aussi les mollusques. Mais, à taille égale, c'est l'être humain qui a le cerveau le plus gros et le plus humide. Deux membranes l'entourent, l'une autour de [30] l'os, la plus résistante, l'autre autour du cerveau lui-même, moins résistante que la première. Le cerveau est double chez tous les animaux, et derrière lui, à l'extrémité, se trouve ce qu'on appelle le cervelet, dont la forme est différente au toucher et à la vue.

L'arrière de la tête est vide et creux chez tous les animaux, dans la mesure de la taille de chacun. [495a] Certains ont une grosse tête, la partie du visage en dessous étant plus petite, ainsi tous les animaux au visage arrondi ; d'autres ont une petite tête, de grandes mâchoires, par exemple toute la famille des animaux à queue de crin.

Le cerveau [5] est dépourvu de sang chez tous les animaux, et il n'a en lui aucun vaisseau ; il est naturellement froid au toucher. Il possède en son centre chez la plupart des animaux une petite cavité. La méninge qui l'entoure a des vaisseaux (la méninge est la membrane semblable à une peau qui entoure le cerveau). Au-dessus du cerveau,

il y a l'os [10] le plus léger et le plus faible de la tête, que l'on appelle « bregma ».

De l'œil, trois conduits partent vers le cerveau, le plus grand et le moyen vont vers le cervelet, le plus petit vers le cerveau lui-même ; le plus petit est celui qui est situé au plus près de la narine. Les plus grands sont parallèles [15] et ne se rencontrent pas, alors que les moyens se rencontrent (cela est particulièrement évident chez les poissons) ; en effet, ces conduits sont aussi plus proches du cerveau que les grands. Les plus petits, en revanche, sont très éloignés les uns des autres et ne se rencontrent pas.

L'œsophage, la trachée-artère et le poumon

À l'intérieur du cou, il y a ce que l'on appelle l'œsophage, qui tire son appellation [20] de sa longueur et de son étroitesse¹, puis la trachée-artère. Chez tous les animaux qui en ont une, la trachée-artère se situe dans une position en avant de l'œsophage ; or en possèdent une tous ceux qui ont un poumon. Par nature, la trachée-artère est cartilagineuse et peu sanguine, enveloppée de nombreux vaisseaux fins. Elle se situe, [25] en haut, près de la bouche, en dessous du passage qui va des narines à la bouche, là aussi où, quand on buvant on aspire une partie du liquide, il ressort de la bouche par les narines. Entre les deux ouvertures se trouve ce qu'on appelle l'épiglotte, capable de se replier sur l'ouverture de la trachée-artère qui donne dans [30] la bouche. L'extrémité de la langue lui est attachée. À l'autre bout, la trachée-artère descend au milieu du poumon et ensuite, de là, se scinde en deux vers chacune des parties du poumon. Le poumon, en effet, tend à être double chez tous les animaux qui en ont un. Mais chez les vivipares cette division n'est pas pareillement manifeste, elle l'est très peu [495b] chez l'être humain. Le poumon de l'être humain n'a pas plusieurs divisions, comme c'est le cas chez certains vivipares, il n'est pas non plus lisse, mais présente des irrégularités.

Chez les ovipares comme les oiseaux et tous les quadrupèdes ovipares, chacune des parties du poumon est bien séparée de l'autre, de sorte qu'ils semblent [5] avoir deux poumons. Et à partir d'une trachée-artère unique il y a deux parties qui s'étendent à chacune des deux parties du poumon. Celui-ci est attaché à la fois au grand vaisseau et à ce qu'on appelle l'aorte. Quand la trachée-artère s'est remplie d'air, le souffle se distribue dans les parties creuses du poumon. Ce sont des interstices [10] cartilagineux pointus à leur extrémité et à partir de ces interstices il y a des ouvertures qui traversent tout le poumon et qui deviennent toujours plus petites.

Le cœur lui aussi est attaché à la trachée-artère par des liens gras, cartilagineux et fibreux ; l'endroit auquel il s'y rattache est creux. Quand la trachée-artère s'est remplie d'air, chez certains animaux [15] cela passe inaperçu, mais chez les animaux les plus grands il est évident que l'air entre dans le cœur. Ainsi en va-t-il donc de la trachée-artère, elle ne fait que recevoir et expulser l'air et ne reçoit rien d'autre de sec ou de liquide, ou l'on ressent une douleur jusqu'à ce que ce qui s'y est introduit soit expulsé.

Le gosier, l'estomac et l'intestin

Le gosier est attaché [20] vers le haut à la bouche, contigu à la trachée-artère il est en continuité avec la colonne vertébrale et la trachée-artère par des liens membraneux, il finit dans l'estomac à travers le diaphragme, il a une nature charnue et possède une élasticité à la fois dans le sens de la longueur et dans celui de la largeur.

L'estomac de l'être humain est semblable à celui du chien. En effet, [25] il n'est pas beaucoup plus grand que l'intestin, mais il ressemble à une sorte d'intestin qui aurait une certaine largeur. Ensuite vient l'intestin simple avec des replis, puis un intestin large. Le gros intestin est semblable à celui du porc, car il est large et la partie qui en part vers le fondement est épaisse et courte. L'épiploon s'attache au milieu de l'estomac, [30] il a la nature d'une membrane grasse, comme aussi chez les autres animaux à un seul estomac et à double rangée de dents.

Recouvrant les intestins se trouve le mésentère ; lui aussi est membraneux et large, et il devient gras. Il est attaché au grand vaisseau et à l'aorte, et à travers lui des vaisseaux nombreux et denses [496a] s'étendent vers la région de l'intestin, du haut jusqu'en bas.

Voici ce qu'il en est du gosier, de la trachée-artère et du ventre.

Chapitre 17

Le cœur et les vaisseaux

Le cœur a trois cavités, il est situé plus [5] haut que le poumon, au point de division de la trachée-artère, et il est pourvu d'une membrane grasseuse et épaisse là où il s'attache au grand vaisseau et à l'aorte. Sa pointe est située vers l'aorte. Sa pointe est située de la même manière vers la poitrine chez tous les animaux qui en ont une. Chez tous, aussi bien ceux qui ont une poitrine que ceux qui n'en [10] ont pas, le cœur a sa pointe tournée vers l'avant, mais cela peut souvent échapper à l'observation, car la position change quand on ouvre les animaux. La partie arrondie du cœur se trouve en haut. Sa pointe est le plus souvent charnue et dense et dans les cavités il y a des tendons. Chez les animaux autres que l'être humain, le cœur se situe au milieu de la [15] poitrine, chez tous ceux qui ont une poitrine, alors que chez les êtres humains il se situe plutôt vers la gauche, déviant un peu par rapport à la ligne de division entre les seins vers le sein gauche dans la partie supérieure de la poitrine.

Le cœur n'est pas grand et sa forme totale n'est pas allongée, mais plutôt arrondie, sauf pour son extrémité qui se termine en pointe. Il a [20] trois cavités, comme on l'a dit, la plus grande est celle de droite, la plus petite celle de gauche, celle de taille moyenne est au milieu. Toutes, même les deux petites, sont reliées au poumon par des orifices ; mais ce n'est évident que dans le cas d'une seule cavité. [25] Et, en bas, au point d'attache, le cœur est relié dans la plus grande cavité au grand vaisseau, près de laquelle est le mésentère et dans la cavité du milieu à l'aorte.

Des conduits se dirigent du cœur vers le poumon et se divisent en deux de la même manière que la trachée-artère, suivant à travers tout le poumon [30] ceux qui viennent de la trachée-artère. Ceux qui viennent du cœur sont au-dessus. Aucun conduit n'est commun, mais, du fait de leur contact entre eux, les canaux venant du cœur reçoivent

le souffle et le transmettent au cœur ; car l'un des conduits va vers la cavité droite, l'autre vers la gauche. Du grand vaisseau et de l'aorte [35] en eux-mêmes, nous ferons plus tard une étude commune.

Les viscères de la cage thoracique

C'est [496b] le poumon qui a le plus de sang parmi les parties de animaux qui ont un poumon et qui sont vivipares en eux-mêmes ou extérieurement. Il est, en effet, complètement spongieux et en direction de chaque bronche des conduits amènent le sang depuis le grand vaisseau. Mais ceux qui pensent [5] que le poumon est vide se trompent complètement, parce qu'ils étudient les organes prélevés sur les animaux qu'on a ouverts, dont le sang s'est immédiatement retiré d'un coup.

Parmi les différents viscères, le cœur est le seul qui a du sang. Et si le poumon en a, ce n'est pas en lui-même mais dans les vaisseaux, alors que le cœur en a en lui-même ; il a, en effet, du sang dans chacune de ses cavités [10] et le sang le plus léger est dans la cavité du milieu.

Au-dessous du poumon, il y a le diaphragme du thorax, que l'on appelle *phrenes*, rattaché aux côtes, aux hypocondres et à la colonne vertébrale ; en son milieu il est mince et membraneux. Il a des vaisseaux qui le traversent. Les *phrenes* de l'être humain [15] sont épais par rapport à son corps.

Sous le diaphragme, à droite, est situé le foie et à gauche la rate, de la même manière chez tous les animaux qui possèdent ces parties naturellement et non de manière monstrueuse. Car on a déjà observé chez certains quadrupèdes une inversion de cet ordre. Ces organes sont rattachés [20] au ventre par l'épiploon. À la vue, la rate de l'être humain est étroite et longue comme celle du porc. Quant au foie, la plupart du temps, chez la plupart des animaux, il a une vésicule biliaire, mais chez certains il n'y en a pas. Le foie de l'être humain est arrondi et semblable à celui du bœuf. C'est aussi le cas [25] chez certaines victimes de sacrifice, par exemple en un certain endroit de Chalcis, en Eubée, les moutons n'ont pas de vésicule, alors qu'à Naxos presque tous les quadrupèdes en ont une si grosse que les étrangers qui offrent des sacrifices ont peur, pensant que ce signe leur est adressé en propre, et non qu'elle est l'effet de la nature de ces animaux. [30] Le foie est attaché au grand vaisseau, mais ne communique pas avec l'aorte ; en effet, le vaisseau qui part du grand vaisseau traverse le foie en un point que l'on appelle les portes du foie. La rate elle aussi n'est reliée qu'au grand vaisseau, car un vaisseau s'étend de lui à la rate.

Les reins et la vessie

Après ces organes viennent les reins qui sont situés près de la [35] colonne vertébrale et d'une nature semblable à celle des reins de bœuf. [497a] Celui de droite est plus haut chez tous les animaux qui ont des reins ; le droit a aussi moins de graisse et il est plus sec que le gauche. Il en va aussi de même chez tous les autres animaux. Aboutissent aux reins des canaux partant du grand [5] vaisseau et de l'aorte, mais pas dans la cavité. Car les reins ont une cavité en leur milieu, les uns plus grande, les autres plus petite, sauf ceux du phoque. Ceux-ci sont semblables à ceux des bœufs mais sont les plus solides de tous. Les canaux qui s'étendent vers les reins se perdent dans le corps des reins. Un signe qu'ils ne [10] vont pas jusqu'au bout, c'est que dans les reins il n'y a ni sang, ni coagulation. Ils renferment, comme on l'a dit, une petite cavité. De la cavité des reins deux canaux robustes partent vers la vessie et d'autres qui sont forts et continus partent de l'aorte. Au milieu de chacun des reins est attaché un vaisseau creux et tendineux [15] qui s'étend tout au long de la colonne vertébrale à travers des passages étroits. Ensuite, ce vaisseau disparaît dans chaque hanche, puis devient de nouveau visible en s'étendant sur la hanche. Ces sections de petits vaisseaux aboutissent dans la vessie.

La vessie, en effet, se situe tout au bout, elle fait corps avec les canaux qui s'étendent à partir des reins [20] contre le col de la vessie qui tend vers l'urètre, et sur presque toute sa circonférence elle est fixée par de petites membranes légères et fibreuses, qui sont en un sens semblables au diaphragme du thorax. La vessie de l'être humain est de taille modérée.

Les parties sexuelles

Au col de la vessie [25] est rattaché l'organe sexuel, l'orifice le plus à l'extérieur rencontre au même endroit un autre plus petit qui est dessous. Le dernier de ces orifices mène aux testicules, l'autre à la vessie ; <le pénis> est tendineux et cartilagineux. À cet organe sont attachés les testicules chez les mâles, dont nous caractériserons la manière dont ceux-ci les possèdent dans l'exposé général.

[30] C'est aussi de la même façon que tout se présente naturellement chez la femelle. Elle ne diffère en effet en rien sauf par l'utérus, qu'on peut connaître en regardant les schémas des anatomies, et dont la position est au-dessus de l'intestin. Au-dessus de l'utérus, il y a la vessie. Mais c'est dans ce qui suit qu'il faut traiter en général de tous les utérus [35], car il n'est ni identique ni disposé de la même

façon chez toutes.

[497b] Telles sont les parties tant externes qu'internes de l'être humain, ce qu'elles sont et leur disposition.

LIVRE II

Chapitre 1

Différences entre les animaux et leurs parties

Parmi les parties des animaux autres que l'être humain, les unes sont communes à tous, comme on l'a dit auparavant, les autres appartiennent à certaines familles. Et elles sont identiques ou différentes entre elles de la manière qu'on a souvent déjà dite. Chez presque tous les animaux, en effet, qui sont de familles différentes, la [10] plupart des parties diffèrent selon la forme, plus précisément les unes n'ont de ressemblance que par analogie et diffèrent de genre, alors que les autres sont de même genre mais différentes selon la forme ; et beaucoup de parties appartiennent à certains animaux et pas à d'autres.

Ainsi, les quadrupèdes vivipares ont une tête, un cou et [15] absolument toutes les parties qui se trouvent dans la tête, mais chacune de ces parties diffère de configuration. Exemple le lion : il a au cou un os unique et n'a pas de vertèbres, mais, une fois qu'on l'a ouvert, toutes ses parties internes sont semblables à celles du chien. Les quadrupèdes vivipares ont des jambes à l'avant en guise de bras, tous les quadrupèdes, mais [20] ceux qui ont le pied à fentes multiples les ont le plus analogues à des mains ; dans de nombreux cas, en effet, ils s'en servent comme de mains. Et les parties de gauche sont moins différenciées que chez l'être humain, à l'exception de l'éléphant. Celui-ci a par ailleurs la région des doigts de pied moins distincte et les membres antérieurs beaucoup plus grands. Il a cinq [25] doigts et aux pattes de derrière il a des chevilles courtes. Mais il a un nez d'une nature et d'une taille telles qu'il lui sert de mains. En effet, il boit et mange en portant la nourriture à sa bouche avec cet organe et fait passer les choses à son cornac qui est sur le dessus de son corps. Avec cet organe, il déracine aussi les arbres et, quand il progresse dans l'eau, il lui sert à exhaler un souffle. [30] Il se courbe à son extrémité, mais n'est pas articulé, car il est cartilagineux.

Par ailleurs, l'être humain est le seul des animaux à être ambidextre.

Tous les animaux ont une partie analogue à la poitrine humaine, mais qui n'est pas semblable. Les êtres humains, en effet, ont une poitrine large, alors que les autres animaux l'ont étroite. D'autre part, aucun animal n'a de mamelles situées sur le devant, sinon l'être humain. L'éléphant a [498a] deux mamelles, mais elles ne sont pas sur la poitrine, mais vers la poitrine.

Mouvement des membres

Les flexions des membres tant antérieurs que postérieurs ont lieu en sens opposé entre elles et opposé aux flexions de [5] l'être humain, sauf chez l'éléphant. En effet, chez les quadrupèdes vivipares, les membres antérieurs fléchissent vers l'avant et les membres postérieurs vers l'arrière, les creux de la courbure étant tournés l'un vers l'autre. Chez l'éléphant, il n'en va pas comme certains l'ont dit : il s'assied et fléchit les pattes, [10] à ceci près qu'à cause de son poids il ne peut pas fléchir les jambes des deux côtés à la fois, mais il se couche soit sur le côté gauche, soit sur le côté droit et dort dans cette position ; il fléchit par ailleurs les pattes arrière de la même manière que l'être humain.

Chez les ovipares, comme le crocodile, le lézard et tous les autres animaux de cette sorte, les deux paires [15] de pattes, aussi bien les pattes avant que les pattes arrière, fléchissent vers l'avant en penchant un peu sur le côté. Il en va de même chez les différents animaux polypodes, à ceci près que les pattes intermédiaires entre celles qui sont aux extrémités ont un mouvement qui participe des deux flexions et que leur flexion a plutôt lieu sur le côté. Chez l'être humain, la flexion des deux paires [20] de membres a lieu vers le même point, c'est-à-dire en direction contraire, car il fléchit ses bras vers l'arrière, à part un petit mouvement de l'extérieur vers le côté intérieur, et les jambes vers l'avant. Aucun animal ne fléchit ses membres antérieurs et postérieurs vers l'arrière. Mais chez tous les animaux la flexion des épaules se fait en sens contraire [25] de celle des coudes pour les membres antérieurs et, pour les membres postérieurs, celles des hanches en sens contraire de celle des genoux, de sorte que, puisque l'être humain fléchit ses membres à l'inverse de la plupart des animaux, ceux qui ont de tels membres les fléchissent à l'inverse de l'être humain.

L'oiseau a des flexions à peu près semblables à celles des quadrupèdes. Car étant bipède il fléchit les pattes vers l'arrière [30] et à la place de bras, c'est-à-dire de membres antérieurs, il a des ailes dont la flexion se fait vers l'avant.

Quant au phoque, il est comme un quadrupède atrophié. En effet, il a tout de suite après les omoplates des pieds qui sont semblables à des mains comme ceux de l'ours, car ils ont cinq doigts et chaque doigt a [498b] trois articulations et un ongle qui n'est pas grand. Leurs pattes de derrière ont aussi cinq doigts qui ont des articulations et des ongles semblables à celles de devant, mais par leur forme elles sont à peu près semblables à la queue des poissons.

[5] Les mouvements des quadrupèdes et des polypodes ont lieu en diagonale et c'est ainsi qu'ils se tiennent debout et chez tous le mouvement commence par les pattes droites. Mais le lion et les deux variétés de chameau, celui de Bactriane et celui d'Arabie, vont l'amble. « Aller l'amble », c'est quand la patte gauche ne devance pas [10] la patte droite, mais la suit.

Toutes les parties que l'être humain possède sur l'avant, les quadrupèdes les ont en dessous sur les parties ventrales et celles qui chez lui sont à l'arrière ils les ont sur le dos. La plupart d'entre eux ont une queue, car même le phoque en a une petite semblable à celle du cerf. [15] On parlera plus tard des animaux simiesques.

Les poils

Pour ainsi dire tous les quadrupèdes vivipares sont velus et ils ne sont pas comme l'être humain qui a peu de poils sauf sur la tête, mais qui est celui des animaux qui a la tête la plus velue. De plus, chez les animaux autres que les êtres humains qui ont des poils, [20] les parties dorsales sont plus velues, alors que les parties ventrales sont soit complètement lisses, soit moins velues. Chez l'être humain, c'est l'inverse. D'autre part, l'être humain a des poils aux deux paupières, sous les aisselles et au pubis, alors qu'aucun animal n'a de poils dans aucune de ces deux dernières régions, ni à la paupière inférieure, mais au-dessous de la paupière [25] certains ont naturellement de rares poils.

Parmi les quadrupèdes eux-mêmes qui ont des poils, les uns ont tout le corps velu comme le porc, l'ours, le chien, d'autres sont plus velus sur le cou partout de la même manière, par exemple tous ceux qui ont une crinière comme le lion ; d'autres ont du poil du haut du cou de la tête au [30] garrot, par exemple les animaux qui ont un toupet de poils, comme le cheval et le mulet, et, parmi les animaux sauvages ayant des cornes, le bison. L'animal appelé antilope [cheval-cerf] a aussi une crinière sur le garrot, ainsi que la bête que l'on appelle *pardion* : chacun des deux a une crinière peu fournie de la tête au garrot ; l'antilope a en propre une barbe [499a] contre le larynx. Les deux ont des cornes et le sabot fendu en deux, mais la femelle de

l'antilope n'a pas de cornes. Pour la taille, cet animal se rapproche du cerf. Les antilopes vivent en Arachosie¹, où vivent aussi les [5] buffles. Les buffles diffèrent des bœufs dans la même mesure que les sangliers diffèrent des porcs, car ils sont noirs, d'aspect vigoureux, ils ont le museau recourbé et les cornes plus recourbées vers l'arrière. Les cornes des antilopes sont à peu près semblables à celles du chevreuil.

L'éléphant est le moins velu [10] des quadrupèdes.

L'épaisseur ou la rareté des poils de la queue sont en rapport avec celles du corps chez tous ceux dont la queue est longue, car certains ont une queue très petite.

Le chameau

Les chameaux ont un caractère propre par rapport aux autres quadrupèdes, ce qu'on appelle la bosse qu'ils ont sur le dos. Les chameaux de Bactriane diffèrent [15] de ceux d'Arabie, en ce que les premiers ont deux bosses et les seconds une seule, mais ils ont une autre bosse par-dessous semblable à celle qui est au-dessus, sur laquelle, quand ils se posent sur leurs genoux, le reste de leur corps s'appuie. Le chameau a quatre tétines comme le bœuf, une queue semblable à celle de l'âne et les organes génitaux à l'arrière. Et il a un seul genou [20] à chaque jambe et n'a pas plusieurs articulations, comme le disent certains, mais cette apparence vient de la base de son ventre. Et son astragale est semblable à celui du bœuf, mais frêle et petit comparé à la grandeur de l'animal. Le chameau a le pied fendu en deux et n'a qu'une rangée de dents. Son pied est fendu de la manière suivante : de l'arrière part une petite fente qui va jusqu'à la [25] deuxième articulation des doigts ; sur le devant des quatre pieds il y a une petite fente jusqu'à la première articulation des doigts à leur extrémité. Et il y a quelque chose au milieu des fentes comme chez les oies ; le dessous du pied est charnu comme chez les ours et c'est aussi pour cela que quand ils vont à la guerre on les chausse [30] de cuir, quand leurs pieds deviennent douloureux.

Les membres

Tous les quadrupèdes ont les membres osseux, tendineux et dépourvus de chair. D'une manière générale il en est de même pour tous les autres animaux [499b] qui ont des pattes, à part l'être humain. De plus ils n'ont pas de fesses : c'est chez les oiseaux que cette propriété est encore plus visible. Pour l'être humain, c'est le contraire :

les parties pour ainsi dire les plus charnues de son corps sont les fesses, les cuisses et les jambes, car ce que [5] l'on appelle « mollet » dans la jambe est charnu.

Parmi les quadrupèdes sanguins vivipares, les uns ont le pied à fentes multiples, comme pour les mains et les pieds de l'être humain, car certains ont plusieurs doigts comme le lion, le chien, la panthère ; d'autres ont le pied divisé en deux et ont des sabots à la place des ongles, comme [10] le mouton, la chèvre, le cerf, l'hippopotame ; d'autres ont le pied sans fente, par exemple les solipèdes comme le cheval et le mulet. La famille des porcs participe des deux, car il y a en Illyrie, en Pæonie et ailleurs des porcs solipèdes. Ceux qui ont le pied divisé en deux ont deux fentes par- derrière, alors que chez les solipèdes cette partie est [15] d'une seule pièce.

Les cornes

En outre, certains animaux ont des cornes et d'autres n'en ont pas. La plupart des animaux qui ont des cornes ont naturellement le pied divisé en deux, par exemple le bœuf, le cerf, la chèvre ; et on n'a jamais vu d'animal solipède avec deux cornes. Mais il y a un petit nombre d'animaux unicornes et solipèdes, par exemple l'âne d'Inde [rhinocéros] ; l'oryx², en revanche, est unicorne et a le pied divisé en deux.

L'astragale

[20] L'âne d'Inde est aussi le seul solipède qui a un astragale. Le porc, en effet, comme on l'a dit plus haut, participe des deux et c'est pourquoi il n'a pas d'astragale bien fait. Beaucoup des animaux au pied divisé en deux ont un astragale ; en revanche, on n'a vu aucun des animaux au pied à fentes multiples avoir un tel astragale, comme pour l'être humain qui n'en a pas non plus ; cependant, le lynx a un os semblable à [25] un demi-astragale et le lion en a un qui ressemble à la forme qu'on donne à un labyrinthe. Tous ceux qui ont un astragale l'ont aux pattes de derrière. Ils ont l'astragale placé droit dans l'articulation, le dessus vers l'extérieur et le dessous vers l'intérieur ; les côtés de Cos à l'intérieur se faisant face, les côtés qu'on appelle de Chios à l'extérieur et [30] les parties saillantes vers le haut³. Telle est donc la manière dont se présente la position de l'astragale chez tous les animaux qui en ont un.

Remarques sur les cornes

Certains animaux ont à la fois le pied divisé en deux, une crinière et deux cornes recourbées sur elles-mêmes [500a], par exemple le bison qui vit en Pæonie et en Médie. Tous les animaux à cornes sont quadrupèdes, sauf quand c'est par métaphore et façon de parler que l'on dit qu'ils ont des cornes, comme le font les Égyptiens à propos des serpents de la région de Thèbes [5] qui ont une excroissance dont la taille motive l'expression. Parmi ceux qui ont des cornes, seul le cerf les a entièrement solides, alors que les autres les ont vides jusqu'à un certain point, l'extrémité étant solide. En fait, la partie creuse est plutôt naturellement formée de peau, alors que la partie solide qui l'entoure vient des os, par exemple pour les [10] cornes des bœufs. Seul le cerf perd ses cornes chaque année à partir de sa seconde année, qui ensuite repoussent. Les autres animaux les ont de manière continue, à moins qu'ils ne soient mutilés par la force.

Les mamelles

De plus, les mamelles présentent des différences contraires entre les animaux autres que l'être humain et entre eux et l'être humain, de même [15] pour les organes servant à la copulation. Les uns ont les mamelles par-devant sur la poitrine ou vers la poitrine et ont deux mamelles et deux tétines, comme l'être humain et l'éléphant, comme on l'a dit auparavant. L'éléphant, lui aussi, en effet, a deux mamelles vers les aisselles, la femelle [20] a les mamelles extrêmement petites et qui ne sont pas en rapport avec la taille de son corps, de sorte que de profil on ne les voit presque pas ; et les mâles ont aussi des mamelles comme les femelles, extrêmement petites. L'ours, quant à lui, en a quatre. Certains ont deux mamelles près des cuisses et deux tétines, comme le mouton. D'autres ont [25] quatre tétines comme le bœuf. Certains n'ont les mamelles ni sur la poitrine ni sur les cuisses, mais sur le ventre, par exemple le chien et le porc, et ils en ont plusieurs mais qui ne sont pas toutes égales en taille. Ainsi, la panthère en a quatre sur le ventre, la lionne deux sur le ventre. Le chameau a aussi deux mamelles [30] et quatre tétines, comme le bœuf. Chez les solipèdes, les mâles n'ont pas de mamelles, sauf tous ceux qui ressemblent à leur mère, ce qui arrive chez les chevaux.

Les organes génitaux

Parmi les mâles, certains ont les organes génitaux externes, par exemple l'être humain, le cheval et beaucoup d'autres ; d'autres les ont internes, comme [500b] le dauphin ; parmi ceux qui les ont externes, les uns les ont vers l'avant, comme ceux qu'on a cités, et parmi ceux-ci les uns ont le pénis et les testicules détachés, comme l'être humain, les autres ont le pénis et les testicules vers le ventre, [5] plus ou moins détachés, car cette partie n'est pas également détachée chez le sanglier et chez le cheval. L'éléphant a un pénis semblable à celui du cheval, mais petit et d'une taille sans proportion avec celle de leur corps et des testicules qui ne sont pas visibles à l'extérieur, mais qui sont internes vers les reins ; c'est pourquoi dans la copulation le retrait est [10] rapide. L'éléphante a le sexe à l'endroit où les brebis ont leur pis. Quand elle est en chaleur, elle le soulève et le tourne vers l'extérieur pour faciliter la copulation au mâle ; la plupart du temps, le sexe de la femelle s'ouvre avec une largeur suffisante. Chez la plupart des animaux, donc, les organes génitaux se présentent [15] de cette manière.

Certains animaux urinent vers l'arrière, par exemple le lynx, le chameau, le lièvre. Les mâles diffèrent donc les uns des autres, comme on l'a dit, mais les femelles urinent toutes vers l'arrière, car même la femelle de l'éléphant a les organes sexuels sous les cuisses comme le autres.

Le pénis [20] présente plusieurs différences. Certains animaux ont le pénis cartilagineux et charnu, comme l'homme, et la partie charnue ne gonfle pas, mais la partie cartilagineuse s'allonge. Certains l'ont tendineux, par exemple le chameau et le cerf, d'autres osseux, comme le renard, le loup, la fouine, la belette. La belette, en effet, a elle aussi [25] un os comme pénis.

Différences de proportion selon l'âge

Outre cela, l'être humain adulte a le haut du corps plus petit que le bas, alors que chez tous les autres animaux sanguins, c'est le contraire. Nous appelons « le haut » la région qui va de la tête jusqu'à la partie qui sert à l'évacuation du résidu et « le bas » le reste du corps qui vient ensuite. [30] Pour les animaux qui ont des pieds, donc, les pattes arrière constituent leur partie basse par rapport à leur grandeur, pour ceux qui n'en ont pas, c'est la queue, l'appendice caudal et les parties du même genre.

Les animaux adultes sont donc ainsi, mais ils présentent des différences durant leur croissance. L'être humain, en effet, a, quand il est jeune, le haut du corps plus grand que le bas, mais au fur et à mesure qu'il grandit la situation s'inverse. [501a] C'est aussi pourquoi

il est le seul à ne pas accomplir le même mouvement de locomotion quand il est jeune et quand il est adulte, mais dans le premier âge il rampe à quatre pattes. D'autres, en revanche, conservent la proportion entre leurs parties en grandissant, par exemple le chien. Certains ont d'abord le haut plus petit et le [5] bas plus grand, mais quand ils grandissent le haut devient plus grand, comme les animaux à queue à longs poils. Car aucun d'eux ne devient ensuite plus grand entre le sabot et la hanche.

Les dents

Il y a, concernant les dents, beaucoup de différences parmi les animaux autres que l'être humain, aussi bien entre eux que par rapport à celui-ci. En effet, [10] tous les quadrupèdes sanguins vivipares ont des dents, mais d'abord les uns en ont aux deux mâchoires, les autres non. Tous ceux qui ont des cornes n'ont pas de dents aux deux mâchoires, car ils n'ont pas de dents de devant à la mâchoire supérieure. Il y en a certains qui n'ont pas de dents aux deux mâchoires et qui n'ont pas de cornes, par exemple le chameau. Et [15] certains ont des dents saillantes comme les sangliers mâles, d'autres n'en ont pas. De plus, certains d'entre eux ont les dents disposées en scie, par exemple le lion, la panthère, le chien, d'autres des dents qui ne s'emboîtent pas, par exemple le cheval et le bœuf. Car les animaux qui ont les dents disposées en scie ont tous des dents aiguës qui alternent. Mais aucun animal n'a à la fois des dents saillantes et des cornes, [20] et aucun de ceux qui ont des dents aiguës n'ont des dents saillantes ou de cornes. La plupart des animaux ont les dents de devant aiguës et celles du fond larges. Le phoque, quant à lui, a toutes les dents disposées en scie parce qu'il a des points communs avec la famille des poissons ; car presque tous les poissons ont les dents disposées en scie.

Aucune famille animale ne possède une double rangée de dents sur une mâchoire. [25] Il en existe pourtant une, s'il faut en croire Ctésias. Celui-ci, en effet, dit qu'en Inde il y a une bête, appelée martichore, qui a trois rangées de dents à chacune des deux mâchoires ; sa taille est égale à celle du lion, son pelage et ses pieds sont semblables aux siens, mais sa face et ses oreilles ont forme humaine, ses yeux sont [30] bleus, sa couleur est rouge comme le cinabre, sa queue est semblable à celle du scorpion terrestre avec un dard et des pointes qu'il lance comme des traits, le son de sa voix est en même temps celui de la flûte et de la trompette, il ne court pas moins vite que le cerf [501b] et il est sauvage et anthropophage.

L'être humain perd ses dents et d'autres animaux les perdent aussi,

par exemple le cheval, le mulet, l'âne. L'être humain perd ses dents de devant, mais aucun animal ne perd ses molaires. Le porc ne perd absolument aucune [5] de ses dents.

Chapitre 2

Les dents des chiens

À propos des chiens, les avis divergent, les uns pensant qu'ils ne perdent absolument aucune dent, les autres qu'ils ne perdent que les canines. On observe qu'ils les perdent comme l'être humain, mais le phénomène nous échappe du fait qu'elles ne tombent pas avant que des dents en nombre égal poussent sous elles à l'intérieur de la bouche. Et il est vraisemblable qu'il en va aussi de même pour les autres [10] animaux sauvages, puisqu'on prétend qu'ils ne perdent que leurs canines. On distingue les jeunes chiens des vieux à leurs dents, car les jeunes les ont blanches et aiguës, alors que les chiens plus vieux les ont noires et émoussées.

Chapitre 3

Les dents des chevaux

Il se passe chez les chevaux l'inverse de ce qui se passe chez les autres animaux. [15] Les autres animaux, en effet, ont les dents qui deviennent noires au fur et à mesure qu'ils vieillissent, alors que chez le cheval elles deviennent plus blanches.

Différences entre les dents

Ce qu'on appelle les canines est une frontière entre les dents aiguës et les dents larges et participe de la forme des deux, car elles sont larges en bas et aiguës en haut.

Les mâles ont plus [20] de dents que les femelles aussi bien chez les êtres humains que chez les moutons, les chèvres et les porcs. Pour les autres, on n'a pas encore étudié la chose. Mais tous ceux qui ont plus de dents vivent la plupart du temps plus longtemps, alors que ceux qui les ont moins nombreuses et espacées vivent la plupart du temps moins longtemps.

Chapitre 4

Les dents de sagesse

Les dents qui poussent les dernières chez les humains sont les molaires, [25] que l'on appelle dents mâchelières, elles apparaissent vers les vingt ans aussi bien chez les hommes que chez les femmes. On a même déjà vu chez des femmes âgées de quatre-vingts ans des molaires qui ont poussé aux extrémités des mâchoires, provoquant une douleur au moment de leur percée, et il en est de même chez des hommes. Mais cela arrive chez ceux chez qui les mâchelières n'ont pas poussé durant la jeunesse.

Chapitre 5

Les dents de l'éléphant

L'[30]éléphant a quatre dents de chaque côté avec lesquelles il triture la nourriture (il la broie comme une farine), et à part celles-ci deux autres qui sont grandes. Le mâle, donc, a ces dernières grandes et courbées vers le haut ; la femelle, en revanche, les a petites et orientées en [502a] sens contraire à celui des mâles ; en effet, leurs dents sont tournées vers le bas. L'éléphant a des dents dès sa naissance, mais les grandes sont tout d'abord invisibles.

Chapitre 6

L'éléphant a une langue très petite et rentrée à l'intérieur, de sorte que c'est toute une affaire de la voir.

Chapitre 7

Taille de la bouche

[5] Les animaux ont aussi la bouche qui diffère en grandeur. Les uns, en effet, ont la gueule largement fendue comme le chien, le lion et tous les animaux à dents disposées en scie, les autres ont une petite bouche comme l'être humain, d'autres l'ont intermédiaire comme la famille des porcs.

L'hippopotame

L'hippopotame d'Égypte [10] a une crinière comme le cheval, il a le sabot fendu en deux comme le bœuf et, à le voir, est camus. Il a aussi un astragale comme les animaux à pied fendu en deux, des défenses apparentes, la queue du porc, la voix du cheval. Sa taille est celle de l'âne. L'épaisseur de sa peau est telle qu'on en fait des lances. Ses organes [15] internes sont semblables à ceux du cheval et de l'âne.

Chapitre 8

Les singes

Certains animaux ont une nature qui participe de celle de l'être humain et de celle des quadrupèdes, par exemple les singes, les cèbes, les cynocéphales. Le cèbe est un singe à queue ; et les cynocéphales ont la même forme que les singes, [20] à ceci près qu'ils sont plus grands et plus forts, et que leur face ressemble plus à celle d'un chien, de plus ils sont plus sauvages de mœurs et ils ont les dents plus semblables à celles du chien et plus fortes. Les singes ont le dos velu parce qu'ils sont des quadrupèdes et les parties ventrales aussi parce qu'ils sont anthropomorphes (car il en va [25] chez les humains à l'inverse de ce qu'il en va chez les quadrupèdes, comme on l'a dit précédemment), à ceci près que leur poil est épais et les singes sont très velus des deux côtés. Leur face a beaucoup de ressemblances avec celle de l'être humain. En effet, leurs narines aussi bien que leurs oreilles sont presque les mêmes et leurs dents [30] sont comme celles de l'être humain, aussi bien celles de devant que les molaires. De plus, alors que les autres quadrupèdes n'ont pas de cils aux deux paupières, le singe en a, mais très fins, surtout à la paupière inférieure, et fort petits. Les autres quadrupèdes, en effet, n'ont pas ces cils-là.

De plus, le singe a sur la poitrine deux mamelons sur des mamelles [35] petites. Il a des bras comme l'être humain, à ceci près qu'ils sont [502b] velus. Il les plie, ainsi que les jambes, comme l'être humain, les membres se courbant des deux côtés de manière opposée. Outre cela, il a des mains, des doigts et des ongles semblables à ceux de l'être humain, à ceci près que toutes ces parties ont une forme plus bestiale. [5] Ses pieds lui sont propres, car ils sont comme de grandes mains et leurs doigts sont comme ceux des mains, le médian plus long, et le dessous du pied est semblable à une main, à ceci près qu'il a une longueur plus grande que celui de la main et s'étend jusqu'aux extrémités comme une paume ; il est plus dur à son extrémité,

mauvaise et indistincte imitation [10] d'un talon. Le singe se sert de ses pieds de deux façons, comme mains et comme pieds, et il les fléchit comme des mains. Il a l'arrière-bras et la cuisse courts par rapport à l'avant-bras et la jambe. Il n'a pas le nombril saillant, mais quelque chose de dur dans la région du nombril. Il a les parties du haut [15] beaucoup plus grandes que celles du bas, comme les quadrupèdes, à peu près dans le rapport de cinq à trois. Et, du fait de cela et du fait qu'il a les pieds semblables à des mains et qu'ils sont comme un composé de main et de pied (de pied pour l'extrémité du talon, de main pour les autres parties, car même les doigts ont [20] ce qu'on appelle une paume), il passe la plupart de son temps à quatre pattes plutôt que droit. Il n'a ni fesses du fait qu'il est quadrupède, ni queue du fait qu'il est bipède, sauf une toute petite, un soupçon de queue. La femelle a des organes génitaux qui ressemblent à ceux de la femme, alors que le mâle les a qui ressemblent plutôt à ceux du chien qu'à ceux de l'homme.

Chapitre 9

Les cèbes, [25] comme on l'a dit plus haut, ont une queue. Mais tous les animaux de cette sorte ont les organes internes, à la dissection, semblables à ceux de l'être humain.

Les parties externes des vivipares se présentent donc de cette manière.

Chapitre 10

Les quadrupèdes sanguins ovipares

Les quadrupèdes ovipares sanguins (aucun animal terrestre sanguin ne pond des œufs qui n'est pas quadrupède [30] ou apode) ont une tête, un cou, un dos, les parties dorsales et les parties ventrales du corps, et aussi des membres antérieurs et postérieurs et l'analogue de la poitrine chez les quadrupèdes vivipares et une queue, longue chez la plupart, plus courte chez peu d'entre eux. Tous ces animaux sont polydactyles et ont un pied à fentes multiples. [35] Outre cela, tous ont des organes sensoriels et une langue, [503a] sauf le crocodile d'Égypte. Celui-ci ressemble à certains poissons, car d'une manière générale les poissons ont une langue couverte de piquants et non déliée, mais certains ont cet endroit tout à fait lisse et non séparé si on ne leur incline pas fortement [5] la lèvre.

Tous les animaux de cette sorte n'ont pas d'oreilles, mais seulement un conduit auditif, ni de mamelles, ni d'organe sexuel, ni de testicules extérieurs apparents, mais ils sont internes, ni de poils, mais tous sont couverts de plaques. De plus, tous ont des dents disposées en scie.

Les crocodiles de rivière ont des yeux de porc, des dents longues et [10] saillantes, des ongles robustes et une peau impénétrable formée de plaques. Ils voient mal dans l'eau, mais leur vue est très perçante hors de l'eau. Ils passent donc l'essentiel de leurs journées sur la terre et la nuit dans l'eau, car elle est plus chaude que l'air libre.

Chapitre 11

Le caméléon

[15] Le caméléon a le corps qui a la forme générale d'un lézard, mais ses côtes vont vers le bas se rejoindre près de l'hypogastre comme chez les poissons et sa colonne vertébrale fait saillie de la même manière que chez les poissons. Sa face est des plus semblables à celle du babouin. Il a une très grande queue [20] qui se termine en pointe et qui s'enroule sur une grande partie de sa longueur comme une lanière. Il se tient plus haut au-dessus du sol que les lézards, mais il a une flexion de ses membres comme celle des lézards. Chacune de ses pattes est divisée en deux parties qui ont la même position réciproque que celle de notre pouce [25] dans son opposition aux autres doigts de la main. Chacune de ces parties est divisée à son extrémité en un certain nombre de doigts : pour les pattes de devant, la partie tournée vers l'animal lui-même a trois doigts, la partie tournée vers l'extérieur, deux ; pour les pattes arrière, la partie tournée vers l'animal lui-même a deux doigts, celle tournée vers l'extérieur trois. Ces doigts ont des ongles [30] semblables à ceux des rapaces.

L'ensemble de son corps est rugueux comme celui du crocodile. Il a les yeux situés dans un creux, très grands, ronds et entourés d'une peau semblable à celle du reste du corps. En leur centre a été laissé un petit espace pour la vision par lequel [35] il voit. Cet endroit n'est jamais recouvert par une peau. Il tourne [503b] son œil circulairement et porte son regard de tous côtés, ainsi voit-il ce qu'il veut.

Son changement de couleur advient quand l'animal est gonflé de souffle. Il a une couleur noire qui n'est pas éloignée de celle du crocodile, jaune [5] comme le lézard, mouchetée de noir comme les léopards. Ce changement se produit sur tout son corps, car même les yeux changent de la même façon que le reste du corps, ainsi que la

queue. Son mouvement est excessivement lent, comme celui des tortues. Et au moment de sa mort [10] il devient jaune et reste de cette couleur une fois mort.

Son gosier et sa trachée-artère sont disposés de la même manière que chez les lézards. Mais il n'a de chair nulle part, à part quelques endroits charnus sur la tête, aux joues et à l'extrémité où s'attache la queue. Il n'a de sang qu'autour du [15] cœur, des yeux, dans la région au-dessus du cœur et dans tous les petits vaisseaux qui s'étendent à partir de ces endroits ; et la quantité qui s'y trouve est très faible.

Son cerveau se situe un peu au-dessus des yeux et en continuité avec eux. Quand la peau extérieure de l'œil est enlevée tout autour [20] il y a quelque chose de brillant qu'on voit à travers eux comme un mince anneau de bronze.

Sur presque tout son corps s'étendent des membranes nombreuses et fortes, beaucoup plus que celles qui appartiennent aux autres animaux. Il exerce encore une activité respiratoire pendant longtemps après qu'il a été ouvert tout du long : un très petit mouvement existe encore dans l'animal autour du cœur, et il y a une contraction particulièrement [25] dans la région des côtes, mais aussi dans les autres parties du corps.

Il n'a nulle part de rate visible.

Il hiberne comme les lézards.

Chapitre 12

Les oiseaux

Les oiseaux aussi possèdent certaines parties de la même manière que [30] les animaux dont on a parlé. Tous, en effet, ont une tête, un cou, un dos, des parties ventrales et l'analogue de la poitrine. Ils ont deux pattes, ce qui en fait <sur ce point> les animaux les plus semblables à l'être humain, à ceci près que la flexion se fait vers l'arrière comme chez les quadrupèdes, ainsi qu'on l'a dit. Ils n'ont ni mains ni pattes de devant, mais [35] des ailes, caractère qui leur est propre par rapport aux autres animaux. De plus, ils ont une longue hanche semblable à [504a] une cuisse et qui est attachée jusque sous le milieu du ventre, de sorte qu'une fois coupée on la prend pour une cuisse, alors que la cuisse, qui est un intermédiaire entre la hanche et la jambe, est une partie différente. Les rapaces ont les cuisses les plus grandes et la poitrine plus forte que les autres.

[5] Tous les oiseaux ont plusieurs ongles, de plus tous ont d'une certaine façon le pied fendu. Chez la plupart, en effet, les doigts sont séparés ; les nageurs ont, certes, les pattes palmées, mais ils ont les doigts articulés et séparés. Tous ceux d'entre eux qui s'élèvent en l'air ont quatre doigts. La plupart, en effet, ont trois doigts [10] vers l'avant et un disposé vers l'arrière à la place du talon ; mais certains, en petit nombre, en ont deux vers l'avant et deux vers l'arrière, comme celui qu'on appelle torcol. Celui-ci est un peu plus grand que le pinson, son aspect est bariolé et il a comme caractéristiques cette disposition des doigts et sa langue qui est semblable à celle des serpents. En effet, [15] il l'étend sur une longueur de quatre doigts et la ramène de nouveau sur elle-même. De plus, il tourne son cou vers l'arrière en gardant le reste du corps immobile, comme les serpents. Il a de grands ongles mais qui ressemblent naturellement à ceux des choucas. Sa voix est stridente.

Les oiseaux ont bien une bouche, [20] mais elle est particulière. Ils

n'ont, en effet, ni lèvres ni dents, mais un bec, ni oreilles ni narines, mais des conduits pour les sensations correspondantes, ceux des narines dans le bec, ceux des oreilles dans la tête. Tous ont des yeux et comme les autres animaux au nombre de deux, sans cils. Les oiseaux lourds ferment l'œil avec [25] la paupière inférieure, et tous clignent de l'œil par une peau qui part de l'angle de l'œil, mais les oiseaux de la famille des chouettes ferment l'œil avec la paupière supérieure. Les animaux à plaques aussi font la même chose, par exemple les lézards et les autres animaux de même famille ; tous, en effet, ferment l'œil avec la paupière inférieure, sans pourtant cligner de l'œil [30] comme les oiseaux.

De plus, les oiseaux n'ont ni plaques ni poils, mais des plumes, et toutes ces plumes ont un tuyau. Ils n'ont pas non plus de queue, mais un croupion : les oiseaux à longues pattes et ceux à pattes palmées l'ont court, ceux qui ont les caractères opposés, long. Et ceux-ci volent avec les pattes contre le ventre, alors que ceux qui ont un petit croupion [35] volent avec les pattes en extension.

Et absolument tous ont une langue, mais elle n'est pas la même pour tous : les uns [504b] l'ont longue, les autres courte. Certaines familles d'oiseaux émettent, le plus parfaitement dans le monde animal après l'être humain, des sons articulés ; tels sont surtout les oiseaux à langue large.

Aucun ovipare n'a d'épiglotte sur la trachée-artère, [5] mais ils resserrent et dilatent le conduit de manière à ce que rien de lourd ne descende vers le poumon.

Certaines familles d'oiseaux ont des ergots, mais aucun n'a à la fois des serres crochues et des ergots. Les rapaces sont parmi ceux qui volent bien, ceux qui ont des ergots parmi les oiseaux qui ont un vol pesant.

De plus, certains oiseaux [10] ont une crête : chez certains d'entre eux, elle est faite de plumes hérissées, et seul le coq en a une qui lui est propre, car elle n'est pas faite de chair, mais sa nature n'est pas loin de celle de la chair.

Chapitre 13

Les poissons

Parmi les animaux aquatiques, la famille des poissons constitue un groupe unique distinct des autres comprenant de nombreuses formes.

Ils ont une tête, [15] des parties dorsales et des parties ventrales, lieu où se trouvent leur ventre et leurs viscères. Et à l'arrière ils ont une queue qui est en continuité avec leur corps et n'est pas divisée, mais elle n'est pas la même chez tous. Aucun poisson n'a de cou, aucun n'a de membre, aucun n'a de testicule du tout, ni interne ni externe, aucun n'a de mamelles. Il n'en va d'ailleurs autrement chez absolument aucun des animaux qui ne sont pas vivipares, [20] et tous les vivipares n'ont pas de mamelles, mais seulement tous ceux qui sont directement vivipares en eux-mêmes sans être d'abord ovipares. En effet, même le dauphin est vivipare, c'est pourquoi il a deux mamelles, non pas sur le dessus du corps, mais près des organes génitaux ; mais il n'a pas les mamelons apparents comme en ont les quadrupèdes, mais deux sortes de conduits d'écoulement, un de chaque côté, [25] par lesquels le lait s'écoule, et les petits têtent leur mère en la suivant : cela a déjà été clairement vu par certains.

Comme on l'a dit, les poissons n'ont pas de mamelles ni de conduit génital visible au-dehors. Mais ils ont comme caractéristique la présence de branchies par lesquelles ils rejettent l'eau qu'ils ont ingurgitée par la bouche et des [30] nageoires, la plupart en ayant quatre, mais il y en a deux chez les poissons allongés comme l'anguille, situées toutes les deux vers les branchies. De même les mulets, par exemple ceux du lac de Sîpha¹, en ont deux, de même que le poisson appelé *tainia*. Certains poissons allongés n'ont pas de nageoires, comme la murène, ni de branchies détachées comme les [35] autres poissons.

Parmi ceux qui ont des branchies, les uns [505a] ont un opercule sur les branchies, alors que les sélaciens sont tous dépourvus

d'opercule. Et tous ceux qui ont un opercule ont les branchies sur le côté, alors que parmi les sélaciens ceux qui sont plats les ont en bas sur les parties ventrales, par exemple la torpille et la raie, alors que ceux qui [5] sont allongés les ont sur les côtés, par exemple tous les squales. La grenouille de mer les a sur le côté, mais elles ne sont pas couvertes d'un opercule épineux, comme chez les poissons n'ayant pas la forme des sélaciens, mais par un opercule ayant une forme de peau.

De plus, chez ceux qui ont des branchies, les uns ont des branchies simples, les autres doubles, mais la dernière près du corps [10] est simple chez tous. D'autre part, les uns ont peu de branchies, les autres ont les branchies en nombre, mais tous en ont un nombre égal des deux côtés. Celui qui en a le moins a une seule branchie de chaque côté, mais elle est double, comme chez le sanglier d'eau. D'autres en ont deux de chaque côté, une simple et une double, par exemple le congre et le scare, d'autres en ont quatre [15] simples de chaque côté, par exemple l'*élops* [l'esturgeon ?], la *synagris* [le dentex], la murène, l'anguille. D'autres en ont quatre disposées sur deux rangs, sauf la dernière, par exemple le labre, la perche, le silure, la carpe. Tous les squales ont eux aussi des branchies doubles, cinq de chaque côté. L'espadon a huit branchies doubles. Il en va donc ainsi pour le nombre des branchies [20] chez les poissons.

De plus, les poissons diffèrent des autres animaux par une différence autre que celle concernant les branchies. En effet, ils n'ont pas de poils comme tous les vivipares terrestres, ni de plaques comme certains quadrupèdes ovipares, ni de plumes comme la famille des oiseaux, mais la plupart d'entre eux sont [25] couverts d'écailles, certains, en petit nombre, ont la peau rugueuse, d'autres, en très petit nombre, ont la peau lisse. Parmi les sélaciens, donc, les uns ont la peau rugueuse, les autres la peau lisse : le congre, l'anguille, le thon ont la peau lisse.

Tous les poissons ont les dents disposées en scie, sauf le scare. Et tous ont les dents acérées et disposées sur plusieurs rangs, [30] certains en ont même sur la langue. Et ils ont la langue dure et piquante et tellement adhésive que parfois on pense qu'ils n'en ont pas. Pour la bouche, certains l'ont bien fendue, comme certains quadrupèdes vivipares.

Des différents organes sensoriels, aucun n'est apparent, ni lui-même, ni ses conduits, soit de l'ouïe, soit de l'olfaction [35], mais tous ont des yeux sans paupières et [505b] ils n'ont pas les yeux durs.

L'ensemble de la famille des poissons est sanguine, les uns sont ovipares, les autres vivipares, tous les poissons à écailles sont ovipares, tous les sélaciens sont vivipares, sauf la grenouille de mer.

Chapitre 14

Les serpents

[5] Parmi les animaux sanguins, il reste la famille des serpents. Elle est commune aux deux éléments : la plupart sont terrestres, mais un petit groupe, celui des serpents aquatiques, passe sa vie dans l'eau douce. Il y a même des serpents marins dont la forme est proche de celle des serpents terrestres, à part la tête qui a plutôt la forme de celle du congre. [10] Il y a plusieurs familles de serpents marins qui sont de couleurs très variées ; on ne les trouve pas dans les grandes profondeurs. Par ailleurs, les serpents sont apodes, comme la famille des poissons.

Les scolopendres

Il existe aussi des scolopendres marines, voisines par leur formes des terrestres, mais de grandeur un peu inférieure. On les trouve [15] dans les endroits rocheux. Elles sont aussi plus rouges, ont plus de pattes et leurs membres sont plus fins que les terrestres. On ne les trouve pas, comme on ne trouve pas non plus de serpents, dans les grandes profondeurs.

Le rémora

Parmi les petits poissons de roches, il en est un que l'on appelle le rémora. Certains s'en servent dans les procès [20] et les philtres. Il n'est pas comestible. Certains disent qu'il a des pattes alors qu'il n'en a pas, mais il a l'air d'en avoir parce que ses nageoires ressemblent à des pattes.

On a donc dit combien sont et ce que sont les parties externes des animaux sanguins, ainsi que les différences qu'elles ont entre elles.

Chapitre 15

Les parties internes des sanguins

[25] Comment se présentent les parties internes, il faut d'abord le dire pour les animaux sanguins. Car les plus grandes familles diffèrent du reste des autres animaux en ceci que les uns sont sanguins, les autres non sanguins. Sont sanguins l'être humain, les quadrupèdes vivipares et aussi les quadrupèdes ovipares, l'oiseau, le poisson, [30] le cétacé et tout autre groupe animal qui n'a pas de nom du fait qu'il n'est pas une famille, mais une simple forme ne s'appliquant qu'à des individus, par exemple le serpent et le crocodile.

Le gosier, la trachée-artère, le cœur, le poumon, la rate

Donc tous les quadrupèdes vivipares ont un gosier et une trachée-artère et ils sont disposés de la même manière que chez l'être humain. Il en va aussi de même pour tous [35] les quadrupèdes ovipares et chez les oiseaux. Mais [506a] ils diffèrent par les formes de ces parties. D'une manière générale, ceux qui inhalent de l'air, l'inspirent et l'expirent, ont tous un poumon, une trachée-artère et un gosier, et la position du gosier et de la trachée-artère est la même, bien que ces parties ne soient pas les mêmes, alors que pour le poumon ni [5] il n'est le même ni il n'a la même position.

De plus, tous les animaux qui ont du sang ont un cœur et un diaphragme que l'on appelle *phrenes*. Mais dans les petits animaux celui-ci n'apparaît pas de la même manière du fait de sa minceur et de sa petitesse, sauf dans la région du cœur. Il existe un caractère propre aux bœufs ; il y a, en effet, une certaine famille de bœufs, mais pas tous, qui a [10] un os dans le cœur. La famille des chevaux a aussi un os dans le cœur.

Les sanguins n'ont pas tous de poumon, par exemple les poissons n'en ont pas, ni aucun autre animal qui a des branchies. Tous ceux qui ont du sang ont aussi un foie. La plupart de ceux qui ont du sang ont une rate. Beaucoup des animaux qui ne sont pas vivipares mais ovipares ont une rate petite, [15] de sorte qu'elle échappe quelque peu à l'observation, ainsi pour la plupart des oiseaux, par exemple le pigeon, le milan, le faucon, la chouette. Le tête de chèvre, en revanche, n'en a pas du tout. Il en va de même pour les quadrupèdes ovipares, car ils ont eux aussi la rate très petite, par exemple la tortue, l'hémyde, le crapaud, [20] le lézard, le crocodile, la grenouille.

La vésicule biliaire

Parmi les animaux, certains ont avec le foie une vésicule biliaire, d'autres n'en ont pas. Parmi les quadrupèdes vivipares, le cerf n'en a pas, ni le chevreuil, ni non plus le cheval, le mulet, l'âne, le phoque et certains porcs. Parmi les biches, celles qu'on appelle d'Achaïe paraissent avoir la vésicule biliaire dans la queue, mais [25] ce qu'on appelle ainsi est bien semblable à une vésicule biliaire quant à sa couleur, mais n'est pourtant pas aussi entièrement humide, et ressemble intérieurement à la rate.

Tous <les cerfs> ont des vers vivants dans la tête ; ils naissent dans la cavité qui est au-dessous de la racine de la langue et autour de la vertèbre à laquelle est attachée la tête ; leur taille n'est pas inférieure [30] à celle des plus grands vers de pourriture. Ils naissent en masse compacte et leur nombre est d'environ vingt.

Les cerfs n'ont donc pas de vésicule biliaire comme on l'a dit, mais leur intestin est si amer que même les chiens ne veulent pas en manger, à moins que [506b] le cerf ne soit très gras. L'éléphant non plus n'a pas de bile, cependant, quand on l'ouvre, dans la région où se forme naturellement la bile chez ceux qui en ont, s'écoule en plus ou moins grande quantité une humeur ayant l'aspect de la bile.

Parmi les animaux qui absorbent l'eau de mer et ont un [5] poumon, le dauphin n'a pas de vésicule biliaire. Tous les oiseaux et tous les poissons en ont une, ainsi que les quadrupèdes ovipares et, pour le dire d'une manière générale, plus ou moins. Mais certains poissons l'ont contre le foie, par exemple les squales, le silure, l'ange, la raie lisse, la torpille et parmi les grands poissons l'anguille, l'aiguille de mer [10] et le requin marteau. Le *kalliônymos*¹ l'a aussi contre le foie et c'est celui qui a la plus grande parmi les poissons relativement à sa taille. D'autres l'ont contre les intestins et reliée au foie par des canaux très fins. Le boniton l'a étendue le long de l'intestin, d'une longueur égale à lui et souvent même elle fait un repli double. [15]

Les autres l'ont près de l'intestin à une distance plus ou moins grande, par exemple la grenouille de mer, l'*éllops*, la *synagris*, la murène, l'espadon. Souvent aussi la même famille manifeste la présence des deux dispositions, par exemple les congres dont les uns l'ont contre le foie, les autres attachée au-dessous du foie. Il en va aussi de même chez les oiseaux. [20] Les uns, en effet, ont la vésicule biliaire contre l'estomac, d'autres contre l'intestin, par exemple le pigeon, le corbeau, la caille, l'hirondelle, le moineau ; mais certains l'ont à la fois contre le foie et contre l'estomac, par exemple le tête de chèvre, d'autres à la fois contre le foie et contre les intestins, par exemple le faucon et le milan.

Chapitre 16

Les reins et la vessie

Tous les [25] quadrupèdes vivipares ont des reins et une vessie. Parmi les ovipares, aucun n'en a, ainsi l'oiseau ou le poisson, si ce n'est, parmi ceux qui sont quadrupèdes, la seule tortue de mer, qui en a d'une grandeur proportionnée aux autres parties. La tortue de mer a les reins semblables à ceux des bovins. Le rein du bœuf est comme [30] composé de plusieurs petits reins. Le bison a toutes ses parties internes semblables à celles du bœuf.

Chapitre 17

Position du cœur

La position de ces parties chez tous ceux qui les possèdent est la même, avec le cœur au milieu, sauf chez l'être humain. [507a] Celui-ci l'a plutôt à gauche, comme cela a été dit auparavant. Chez tous les animaux le cœur a aussi la pointe tournée vers l'avant, sauf à ce qu'il semblerait chez les poissons, car ils n'ont pas la pointe dirigée vers la poitrine, mais vers la tête et la [5] bouche. Par ailleurs, le haut de leur cœur s'attache là où les branchies droites et les branchies gauches se rejoignent. Il y a aussi d'autres conduits qui s'étendent du cœur vers chacune des branchies, plus grands chez les poissons plus grands, plus petits chez les plus petits. Celui qui part du haut du cœur chez les plus grands d'entre eux est [10] un tube très épais et blanc.

Le gosier et le foie

Un petit nombre de poissons ont un gosier, par exemple le congre et l'anguille, et ils l'ont petit.

Et parmi les animaux qui ont un foie, chez ceux qui l'ont non divisé il est situé complètement à droite, chez ceux qui l'ont divisé depuis son extrémité il est placé principalement à droite. Chez certains, en effet, chaque partie est détachée de l'autre [15] et ne s'attache pas à l'extrémité, par exemple, parmi les poissons, chez les squales, et il y a une certaine famille de lièvres autour du lac Bolbé dans la région appelée Sykinè¹ et ailleurs, dont on pourrait penser qu'ils ont deux foies du fait de la longueur des conduits qui se réunissent, comme c'est le cas pour le poumon des oiseaux.

La rate, la trachée-artère et le gosier

Et chez tous les animaux la rate [20] est naturellement à gauche, et les reins sont disposés de la même manière chez ceux qui en ont. On a déjà noté pour tel ou tel quadrupède que, une fois ouvert, il avait la rate à droite et le foie à gauche, mais on considère ces cas comme des monstruosités.

Chez tous les animaux la trachée-artère s'étend vers le poumon [25] (d'une manière que nous dirons plus tard), alors que le gosier s'étend vers l'estomac à travers le diaphragme, chez tous ceux qui ont un gosier, car les poissons, pour la plupart d'entre eux, comme on l'a dit auparavant, n'en ont pas, mais leur estomac est directement relié à leur bouche. C'est pourquoi souvent chez certains gros poissons qui en poursuivent de plus petits l'estomac leur tombe dans [30] la bouche.

L'estomac

Tous les animaux dont on a parlé ont un estomac et il est disposé de la même manière (car il se situe immédiatement au-dessous du diaphragme), l'intestin le suit et se termine par l'orifice de sortie de la nourriture que l'on appelle « fondement ». Mais ils ont des estomacs qui ne sont pas semblables. D'abord, en effet, tous les quadrupèdes vivipares [35] avec des cornes qui n'ont pas deux rangées de dents possèdent quatre lieux de ce genre pour la nourriture. On dit donc d'eux qu'ils ruminent. En effet, leur gosier descend vers le bas à partir de la bouche contre [507b] le poumon et va du diaphragme vers le grand estomac. Celui-ci est intérieurement rugueux et divisé. S'attache à lui à proximité du point d'où part le gosier ce qu'on appelle le filet d'après son aspect ; il est, en effet, [5] à l'extérieur semblable au grand estomac et à l'intérieur à un filet tressé. Le filet est d'une taille beaucoup plus petite que le grand estomac. À sa suite il y a le hérisson, dont l'intérieur est rugueux et avec des plis et dont la grandeur est comparable à celle du filet. Ensuite, il y a ce qu'on appelle l'*ènystron*, dont la [10] taille est plus grande que celle du hérisson et la forme plus allongée. Il a de nombreux grands plis et lisses. C'est de là que part l'intestin.

Les animaux à cornes qui n'ont pas deux rangées de dents ont donc un estomac de ce genre, et ils diffèrent les uns des autres par la forme et la grandeur de ces estomacs, ainsi que par le fait que le gosier [15] atteint l'estomac soit en son milieu, soit sur le côté. Les animaux avec deux rangées de dents, au contraire, ont un seul estomac, par exemple l'être humain, le porc, le chien, l'ours, le lion, le loup. Quant au

chacal, il a toutes ses parties internes semblables à celles du loup. Tous, donc, ont un seul estomac et à sa suite l'intestin. Mais certains ont l'estomac plus grand, par exemple le porc [20] et l'ours (et l'estomac du porc a un petit nombre de plis lisses), d'autres l'ont beaucoup plus petit, guère plus grand que l'intestin, par exemple le lion, le chien, l'être humain. Et pour les autres les formes varient d'après les estomacs des animaux mentionnés. Les uns, en effet, ont l'estomac semblable à celui du porc, d'autres à celui du chien, et il en est de même pour les animaux plus grands et pour les plus petits. [25] La différence, chez ces animaux, concerne la taille, les formes, l'épaisseur et la minceur de l'estomac, et sur la position du point de raccordement du gosier.

Les intestins

La nature des intestins diffère chez chacun des deux groupes dont on a parlé, à savoir les animaux qui n'ont pas deux rangées de dents et ceux qui ont deux rangées de dents, par la grandeur, [30] l'épaisseur et les replis. Les intestins des animaux qui n'ont pas deux rangées de dents sont tous plus grands. Tous ces animaux, en effet, sont eux-mêmes plus grands, car ceux qui sont petits ne sont pas nombreux, et il n'y a aucun animal très petit qui porte des cornes. Certains ont aussi des appendices intestinaux et aucun animal n'a l'intestin droit s'il n'a pas une double rangée de dents. L'éléphant [35] a un intestin avec des appendices, si bien qu'il paraît avoir quatre cavités ; c'est là aussi que se trouve la nourriture et il n'a pas de réceptacle distinct. Et ses viscères sont assez semblables à ceux des porcs, [508a] à ceci près que son foie est quatre fois plus gros que celui du bœuf ainsi que les autres viscères, mais que la rate est plus petite qu'elle ne devrait l'être en proportion de l'animal.

Les choses se présentent de même pour l'estomac et les intestins chez les quadrupèdes ovipares, par exemple la tortue [5] terrestre, la tortue marine, le lézard, les deux variétés de crocodiles et d'une manière générale tous les animaux de cette sorte. Ils ont, en effet, un estomac simple et unique, et semblable tantôt à celui du porc, tantôt à celui du chien.

Les serpents

La famille des serpents est identique et a presque tous ses caractères comparables à ceux des [10] lézards parmi les quadrupèdes ovipares,

pour peu qu'on les suppose allongés et sans pieds. Les serpents sont, en effet, couverts de plaques et leurs parties dorsales et ventrales sont comparables à celles des lézards, à ceci près qu'ils n'ont pas de testicules, mais, comme les poissons, deux conduits convergeant en un seul et une matrice longue et divisée en deux. Les autres parties internes sont les mêmes que celles des [15] lézards, à ceci près que, du fait de leur étroitesse et de leur longueur, tous leurs viscères sont étroits et longs, de sorte qu'on ne les distingue pas à cause de la similitude de leurs formes. Ils ont une trachée-artère très longue et le gosier encore plus long. Le point de départ de la trachée-artère est si proche de la bouche même qu'il semble [20] qu'il se trouve sous la langue elle-même. D'autre part, la trachée-artère semble avancer sur la langue du fait que la langue se rétracte et ne demeure pas à la même place comme chez les autres animaux. La langue est fine, longue et noire, et sort loin. Un caractère propre de la langue des serpents et des lézards par rapport à celle des autres animaux, c'est que [25] l'extrémité en est bifide, surtout celle des serpents, car chez eux les pointes sont fines comme des poils. Le phoque a aussi la langue fourchue.

Le serpent a un estomac qui est comme un intestin plus large, semblable à celui du chien. Ensuite vient un intestin long, fin et unique jusqu'à [30] la fin. Le cœur est contre le pharynx, il est petit et a la forme d'un rein. C'est pourquoi il pourrait parfois sembler que sa pointe ne va pas vers la poitrine. Ensuite vient le poumon qui est simple, articulé à un conduit fibreux, très allongé et bien détaché du cœur. Le foie est grand et simple, la rate petite et [35] arrondie, comme chez les lézards. Il a une vésicule biliaire semblable à celle des [508b] poissons ; les serpents d'eau l'ont contre le foie, les autres la plupart du temps contre les intestins. Tous ont les dents disposées en scie. Ils ont des côtes en nombre égal à celui des jours du mois, car ils en ont trente.

Certains disent que la même chose se passe pour [5] les serpents et les petits des hirondelles : si on crève les yeux des serpents on dit qu'ils repoussent ; de même la queue des lézards une fois coupée repousse et de même pour les serpents.

Les poissons

Il en va de même aussi pour les intestins et l'estomac des poissons. Leur estomac est unique et [10] simple, mais de formes variées. Certains, en effet, l'ont tout à fait de la forme de l'intestin, comme celui qu'on appelle le scare, lequel de ce fait semble être le seul poisson à ruminer. La longueur de l'intestin est simple, et s'il se replie

sur lui-même, il peut se déplier de nouveau en une forme unique.

Un caractère propre à la plupart des poissons et des oiseaux, c'est d'avoir des appendices < dans les intestins >, [15] mais les oiseaux les ont en bas et peu nombreux, alors que les poissons les ont en haut dans la région de l'estomac, et certains en ont beaucoup, par exemple le goujon de mer, le squal, la perche, le scorpion de mer [rascasse ?], le *kitharos* [turbot ?], le trigle [un rouget], le spare. Le mulot en a beaucoup sur un côté de l'estomac et un seul sur l'autre côté. Certains en ont beaucoup, par exemple l'*hépatos*, [20] le *glaucos*. La dorade aussi en a peu. Les membres d'une même famille diffèrent d'ailleurs les uns des autres, par exemple pour la dorade l'une en a beaucoup, une autre peu. Il y a aussi ceux qui n'en ont pas du tout, par exemple la plupart des sélaciens. Les autres en ont, les uns un petit nombre, les autres un très grand nombre. Mais tous les poissons [25] ont ces appendices près de l'estomac lui-même.

Les oiseaux

Les oiseaux diffèrent dans leurs parties internes à la fois entre eux et par rapport aux autres animaux. En effet, certains ont avant l'estomac un jabot, par exemple le coq, le ramier, le pigeon, la perdrix. Le jabot est une peau creuse et grande dans laquelle entre la nourriture à l'état premier non digérée. [30] À l'endroit où il se sépare du gosier, il est plus étroit, ensuite il s'élargit et à l'endroit où il rejoint le gosier il rétrécit. La plupart des oiseaux ont l'estomac charnu et compact et à l'intérieur une peau dure qui est séparée de la partie charnue. Certains oiseaux n'ont pas de jabot, mais à la place un gosier [35] grand et large, soit tout au long, soit là où il touche l'estomac, par exemple [509a] le choucas, le corbeau, la corneille. La caille a elle aussi le bas de l'estomac large, et le tête de chèvre et la chouette ont le bas un peu plus large. Le canard, l'oie, le goéland, le *catarracte*, l'outarde ont le gosier vaste et large [5] en entier, et il en est de même pour beaucoup d'autres oiseaux. Certains ont une partie de l'estomac qui est semblable à un jabot, par exemple la crécerelle. Il y en a qui n'ont ni gosier ni jabot large, mais un long estomac, ce sont tous les petits oiseaux, par exemple l'hirondelle et le moineau. Un petit nombre n'ont ni le jabot [10] ni le gosier larges, mais très grands, ce sont tous ceux qui ont un long cou, par exemple le *porphyryon* [une poule d'eau] ; et presque tous ces oiseaux rejettent un excrément plus humide que les autres. La caille a des parties internes qui ont un caractère propre par rapport aux autres oiseaux ; en effet, elle possède un jabot et, avant l'estomac, un gosier large et vaste. [15] Son jabot est, par rapport à la taille de l'animal, éloigné de la partie du gosier qui est avant

l'estomac.

La plupart des oiseaux ont l'intestin fin et simple quand il est déplié. Les oiseaux ont des appendices, comme on l'a dit, peu nombreux et situés non pas en haut, comme chez les poissons, mais en bas, près de l'extrémité de l'intestin. [20] Tous n'en ont pas, mais la plupart, par exemple le coq, la perdrix, le canard, le corbeau nocturne, le *lokalos*, le grand-duc, l'oie, le cygne, l'outarde, la chouette. Certains petits oiseaux en ont aussi, mais minuscules, par exemple le moineau.

LIVRE III

Chapitre 1

Les organes reproducteurs

On a donc parlé des autres parties internes, leur nombre, ce qu'elles sont et les différences qu'elles ont entre elles. Il reste à parler de celles qui concourent à la génération. [30] Chez toutes les femelles, en effet, elles sont internes, et celles des mâles ont de multiples différences.

Parmi les animaux sanguins, certains n'ont absolument pas de testicules, les autres en ont, certains les ont internes (et parmi ceux qui les ont internes les uns les ont près de la hanche, à côté des reins, les autres près de l'abdomen), d'autres les ont [35] externes. Quant au pénis de ces derniers, chez les uns il est collé [509b] à l'abdomen, chez les autres il est suspendu, comme aussi leurs testicules. Il est collé à l'abdomen de manière différente chez ceux qui urinent par-devant et chez ceux qui urinent par-derrrière.

Les testicules

Aucun poisson n'a de testicules, ni aucun autre animal qui a des branchies, ni toute la famille des serpents, [5] ni d'une manière générale aucun animal apode parmi tous ceux qui ne sont pas vivipares intérieurement. Les oiseaux ont des testicules, mais les ont à l'intérieur, près de la hanche. Et il en va de même pour tous les quadrupèdes ovipares, par exemple le lézard, la tortue, le crocodile, et, parmi les vivipares, le hérisson. Parmi ceux qui les ont à l'intérieur, il y a ceux qui les ont près de l'abdomen, par exemple parmi [10] les apodes le dauphin, et parmi les quadrupèdes vivipares l'éléphant. Les autres les ont apparents.

L'attachement des testicules au ventre et à la région adjacente présente des différences dont nous avons parlé plus haut. Chez

certains, en effet, les testicules font suite à la partie postérieure et ne sont pas détachés, par exemple dans la famille des porcs, chez les autres ils sont détachés, [15] comme chez les hommes.

Les poissons n'ont donc pas de testicules, comme on l'a dit plus haut, ni les serpents. Mais ils ont deux canaux rattachés au diaphragme de chaque côté de la colonne vertébrale, convergeant en un seul canal au-dessus de la sortie de l'excrément. Nous appelons « au-dessus » la région de l'épine dorsale. [20] Ces canaux, à la période de la copulation, se remplissent de semence et quand on les presse il sort un sperme blanc. Pour les différences que ces parties ont entre elles, il faut considérer les anatomies et nous en parlerons plus exactement plus tard dans les études particulières à chaque animal.

Tous les ovipares, qu'ils soient bipèdes ou quadrupèdes, [25] ont des testicules près de la hanche au-dessous du diaphragme, les uns plutôt blancs les autres plutôt jaunes et dans tous les cas entourés de vaisseaux très fins. À partir de chaque testicule s'étend un canal, les deux se réunissant en un seul, comme cela se produit aussi chez les poissons, au-dessus de la sortie de l'excrément. C'est ce qui forme le pénis qui chez les [30] petits animaux est invisible, mais qui, chez les plus grands, par exemple l'oie et les bêtes de ce genre, devient plus visible quand la copulation vient d'avoir lieu.

Chez les poissons et les quadrupèdes ovipares, les conduits sont attachés à la hanche au-dessous de l'estomac et des intestins, entre ceux-ci et la grande veine, de laquelle partent des canaux vers [35] chacun des testicules. Comme chez les poissons à la période [510a] de la copulation, la semence apparaît à l'intérieur des conduits et ceux-ci sont tout à fait visibles, alors que quand cette période est passée les canaux deviennent parfois invisibles, de même en est-il aussi des testicules des oiseaux. Avant l'accouplement, ils ont des testicules petits et tout à fait invisibles, mais quand ils s'accouplent [5] ils ont une très grande taille. Cela se produit de manière particulièrement évidente chez les ramiers et les perdrix, de sorte que certains pensent que ces oiseaux n'ont plus de testicules en hiver.

Parmi les animaux qui ont les testicules sur le devant, les uns les ont internes près de l'abdomen, comme le dauphin, les autres les ont externes, bien apparents, près de l'extrémité de l'abdomen. [10] Chez ceux-ci, les autres parties se présentent de la même manière, mais ils diffèrent du fait que les uns ont des testicules seuls, alors que les autres, tous ceux qui les ont à l'extérieur, les ont dans ce qu'on appelle le scrotum.

Les testicules eux-mêmes chez tous les animaux terrestres vivipares se présentent de la manière suivante. À partir de l'aorte s'étendent des canaux vasculaires jusqu'à la [15] tête de chaque testicule, et deux autres partent des reins. Ceux-ci sont pleins de sang, alors que ceux

qui viennent de l'aorte n'ont pas de sang. Depuis la tête du testicule le long du testicule lui-même il y a un conduit plus dense et plus tendineux que lui, qui se courbe dans chaque testicule vers la tête du testicule. À partir de [20] chaque tête les conduits se réunissent ensuite en un même point sur le devant au pénis. Les conduits qui se recourbent et ceux qui sont plaqués contre les testicules sont enveloppés dans la même membrane, de sorte qu'il semblerait n'y avoir qu'un seul canal, si l'on ne coupait pas la membrane. Le canal plaqué contre le testicule a aussi une humeur sanguinolente, [25] moins cependant que les canaux supérieurs venant de l'aorte. Dans les conduits qui se courbent dans le canal qui est dans le pénis, en revanche, l'humeur est blanche. Il part aussi de la vessie un conduit qui se rattache en haut dans le canal, autour duquel ce qu'on appelle le pénis est comme une enveloppe.

On verra ce que l'on vient de dire à partir [30] de la figure suivante : soit A l'origine des conduits venant de l'aorte, KK les têtes des testicules et les conduits qui en descendent, ZZ les conduits partant de ces derniers le long des testicules, BB les conduits recourbés dans lesquels se trouve l'humeur blanche, D le pénis, E la vessie, [35] YY les testicules.

Quand on sectionne ou enlève [510b] les testicules, les conduits sont tirés vers le haut. On détruit les testicules soit en les écrasant quand les animaux sont jeunes, soit en les coupant plus tard. Il est déjà arrivé qu'un taureau venant d'être châtré ait couvert une vache, se soit accouplé et ait engendré. Ainsi en va-t-il [5] des testicules des animaux.

La matrice

La matrice des animaux qui en ont une ni ne se présente de la même façon, ni n'est identique chez tous, mais elle diffère d'un animal à l'autre aussi bien chez les vivipares que chez les ovipares. La matrice est double chez tous les animaux qui l'ont près des organes génitaux, l'une [10] de ses parties allant vers la droite, l'autre vers la gauche, mais son origine est unique ainsi que son ouverture qui est comme un canal très charnu et cartilagineux chez la plupart des animaux les plus grands. L'une de ces parties est appelée la matrice ou utérus (d'où l'appellation « frères utérins »), l'autre, le canal et l'orifice [15] de la matrice, est appelée la vulve. Donc tous les quadrupèdes et les bipèdes vivipares ont la matrice au-dessous du diaphragme, par exemple chez l'être humain, le chien, le porc, le cheval, le bœuf. Et il en est de même chez tous ceux qui ont des cornes. À l'extrémité de ce qu'on appelle les cornes, la matrice possède une petite spirale [20] chez la

plupart des animaux.

Chez les ovipares qui pondent à l'extérieur, la situation n'est pas la même pour tous, mais la matrice des oiseaux se trouve près du diaphragme, celle des poissons en dessous, comme chez les vivipares bipèdes et quadrupèdes, à ceci près que celle des poissons est fine, membraneuse et allongée, si bien que chez les très petits poissons il semble que [25] chacune des parties de la matrice est un œuf unique, comme si avaient deux œufs ces poissons dont on dit que l'œuf est granuleux ; en fait, ce n'est pas un seul, mais beaucoup d'œufs qu'ils ont, et c'est pourquoi cette masse se fragmente en plusieurs parties.

La matrice des oiseaux a en bas le canal charnu et compact, alors que ses parties qui sont près du diaphragme sont membraneuses et très [30] fines, de sorte qu'on pourrait penser que les œufs sont à l'extérieur de la matrice. Chez les oiseaux plus grands, donc, la membrane est plus visible et quand on souffle dans le canal elle se soulève et se gonfle ; en revanche, chez les petits oiseaux, toutes ces parties sont plus difficiles à voir.

La disposition de la matrice est la même aussi chez les quadrupèdes ovipares, [35] par exemple chez la tortue, le lézard, les grenouilles et les autres animaux [511a] de ce genre. En effet, le canal du bas est unique et assez charnu et la partie divisée et les œufs sont en haut près du diaphragme. Tous les animaux apodes vivipares à l'extérieur mais ovipares en eux-mêmes, par exemple les squales et les autres animaux appelés sélaciens [5] (on appelle sélacien un animal qui, en étant apode et en possédant des branchies, est vivipare), ces animaux, donc, ont la matrice double et qui s'étend jusqu'au diaphragme de la même manière que cela se passe chez les oiseaux. De plus, au milieu de ses deux parties, la matrice s'étend en partant du bas jusqu'aux environs du diaphragme, et les œufs se forment là [10] en haut au commencement du diaphragme. Ensuite, s'avancant vers la partie plus large, d'œufs ils se transforment en animaux. Mais les différences des matrices entre elles chez ces poissons eux-mêmes et par rapport à celles des autres poissons, il sera plus exact de les considérer à l'aide des figures des anatomies.

La famille des serpents présente aussi des [15] différences par rapport aux animaux dont on a parlé et entre ses membres. En effet, alors que toutes les autres familles de serpents sont ovipares, la vipère seule est vivipare après avoir d'abord pondu des œufs en elle-même ; c'est pourquoi elle a les caractères de la matrice voisins de ceux des sélaciens. La matrice des serpents est allongée comme l'est leur corps, elle s'étend continûment en partant d'un conduit unique par en dessous, d'un côté et [20] de l'autre de l'épine dorsale, comme s'il y avait un canal de chaque côté, jusque dans la région du diaphragme ; les œufs s'y forment à la file et sont pondus non pas un par un mais en

bloc.

Tous les animaux vivipares, soit en eux-mêmes soit extérieurement, ont une matrice au-dessus du ventre, alors que tous les ovipares l'ont au-dessous, dans la région de la hanche. Tous ceux qui [25] sont vivipares à l'extérieur et sont ovipares en eux-mêmes participent des deux, car la partie inférieure de leur matrice, dans laquelle sont les œufs, est dans la région de la hanche et celle qui entoure l'orifice est au-dessus des intestins.

Il y a encore une différence distinguant les matrices les unes des autres. En effet, les animaux à cornes et qui n'ont pas deux rangées de dents ont des cotylédons dans [30] la matrice, quand elle contient l'embryon, et c'est aussi le cas parmi les animaux qui ont deux rangées de dents pour le lièvre, la souris et la chauve-souris, alors que tous les autres animaux avec une double rangée de dents, vivipares et pourvus de pieds ont la matrice lisse et l'attache de l'embryon est à la matrice elle-même et non à un cotylédon.

Voilà ce qu'il en est des parties anoméomères des animaux [511b] tant externes qu'internes.

Chapitre 2

Les parties homéomères

Parmi les parties homéomères, les plus communes sont le sang chez tous les animaux sanguins et la partie dans laquelle il se trouve naturellement (que l'on appelle vaisseau) ; ce sont ensuite ce qui leur est analogue, le sérum, les fibres, celle qui constitue avant [5] tout le corps des animaux, la chair et la partie qui en est l'analogue dans chaque animal, et aussi l'os et son analogue, par exemple l'arête et le cartilage. Et aussi la peau, la membrane, les tendons, les poils, les ongles et leurs homologues ; outre ces parties-là, la graisse, le suif et les résidus, c'est-à-dire les fèces, [10] le phlegme, la bile jaune et la bile noire.

Mais, puisque la nature du sang et celle des vaisseaux ressemblent à un principe, c'est de cela qu'il faut d'abord parler et cela d'autant plus que certains de nos prédécesseurs n'en ont pas traité correctement. La cause de cette ignorance, c'est la difficulté qu'il y a à les observer. Sur les animaux morts, en effet, la nature [15] des vaisseaux les plus importants est cachée du fait que ce sont principalement ces vaisseaux qui s'affaissent immédiatement quand le sang en est sorti (car il s'en écoule d'un seul coup comme d'un vase ; en effet, le sang n'existe jamais par lui-même, à part une petite quantité dans le cœur, mais il est tout entier dans les vaisseaux). Quant aux animaux vivants, il est impossible d'y examiner comment ces parties se comportent ; en effet, leur [20] nature est interne. De sorte que ceux qui observent sur des animaux morts et ouverts n'ont pas observé les principes les plus importants, alors que ceux qui observent sur des êtres humains très maigres ont déterminé les principes des vaisseaux à partir de ce qui alors apparaissait à l'extérieur.

Le système des vaisseaux selon Syennesis de Chypre et

Diogène d'Apollonie

Le médecin Syennesis de Chypre s'exprime de la façon suivante. Les vaisseaux épais [25] sont ainsi par nature : de l'ombilic dans la région de la hanche¹ à travers le dos le long du poumon sous les mamelles un vaisseau s'étend de droite à gauche et un autre de gauche à droite, celui qui part de la gauche va à travers le foie vers le rein et le testicule, celui qui part de la droite va vers la rate, le rein et le testicule ; [30] de là ils aboutissent dans le pénis.

Voici ce que dit Diogène d'Apollonie. Les vaisseaux chez l'être humain se présentent ainsi : il y en a deux très grands, ils s'étendent à travers le ventre le long de l'épine dorsale, l'un à droite, l'autre à gauche, vers les jambes chacun pour lui-même et en haut vers la tête [35] le long des clavicules à travers la gorge. De ces grands vaisseaux [512a] des vaisseaux s'étendent à tous le corps, de celui de droite vers la droite, de celui de gauche vers la gauche, les deux plus grands vers le cœur dans la région même de l'épine dorsale, d'autres un peu plus haut à travers la poitrine sous l'aisselle [5] vont vers celle des mains qui est de leur côté ; l'un est appelé vaisseau splénique, l'autre vaisseau hépatique. Chacun se divise à son extrémité, une partie allant vers le pouce, l'autre vers la paume ; à partir d'eux partent des vaisseaux fins et très ramifiés vers le reste de la main et des doigts. D'autres vaisseaux plus fins [10] s'étendent des premiers vaisseaux, de celui de droite vers le foie, de celui de gauche vers la rate et les reins. Les vaisseaux s'étendant vers les jambes se divisent à la jointure <des jambes avec le tronc> et s'étendent à travers toute la cuisse. Le plus grand s'étend derrière la cuisse et montre son épaisseur, l'autre, à l'intérieur [15] de la cuisse, est un peu moins épais que l'autre. Ensuite, ils s'étendent le long du genou vers la jambe et le pied. Et comme ceux qui vont vers les mains, ils descendent vers le tarse du pied et de là s'étendent aux orteils. À partir d'eux se divisent de nombreux vaisseaux fins, allant vers le ventre et vers le côté.

[20] Ceux qui s'étendent vers la tête à travers la gorge apparaissent comme de gros vaisseaux dans le cou. À partir de chacun d'eux, là où il se termine, de nombreux vaisseaux issus de leur division vont vers la tête, les uns de la droite vers la gauche, les autres de la gauche vers la droite et chacun se terminant près de l'oreille. Il y a un autre [25] vaisseau dans la nuque de chaque côté du grand vaisseau, un peu plus petit que celui-ci, vers lequel concourent la plupart des vaisseaux venant de la tête elle-même. Et ces deux vaisseaux s'étendent à l'intérieur à travers la gorge et de chacun d'eux des vaisseaux s'étendent sous l'omoplate vers les mains ; et d'autres vaisseaux sont visibles [30] le long des vaisseaux splénique et hépatique, un peu plus petits, que l'on incise quand on ressent une douleur sous la peau ;

si la douleur est dans la région du ventre, on incise les vaisseaux hépatique et splénique. D'autres vaisseaux s'étendent sous les mamelles à partir [512b] de ceux-ci². Il y en a d'autres, fins, qui partent de chaque côté à travers la moelle épinière jusqu'aux testicules. D'autres sous la peau et à travers la chair s'étendent jusqu'aux reins et se terminent, chez les hommes dans les testicules, chez les femmes dans [5] la matrice. Les vaisseaux venant du ventre sont d'abord plus larges, ensuite ils deviennent plus fins, jusqu'à l'endroit où ceux de droite vont vers la gauche et ceux de gauche vers la droite. On les appelle vaisseaux spermatiques.

Le sang le plus épais se forme sous les chairs³, mais quand il se déplace [10] dans ces endroits⁴ il devient subtil, chaud et écumeux.

Chapitre 3

Le système de Polybe

C'est donc ainsi que se sont exprimés Syennesis et Diogène. Voici ce que dit Polybe¹. Il y a quatre paires de vaisseaux, l'une va de l'arrière de la tête à travers l'extérieur du cou le long [15] des deux côtés de la colonne vertébrale jusqu'aux hanches vers les membres inférieurs, ensuite à travers les jambes des chevilles vers l'extérieur et les pieds. C'est aussi pourquoi contre les douleurs du dos et de la hanche on pratique la phlébotomie aux jarrets et à l'extérieur des chevilles.

D'autres vaisseaux s'étendent de la tête le long des oreilles [20] à travers le cou, qu'on appelle « jugulaires » ; chacune longe la colonne vertébrale à l'intérieur, va aux muscles lombaires et se dirige vers les testicules et les cuisses et, à travers la partie intérieure des jarrets et à travers les jambes, va vers l'intérieur des chevilles et les pieds. Et c'est pourquoi pour les douleurs [25] dans la région des muscles lombaires et des testicules on fait des phlébotomies aux jarrets et aux chevilles.

La troisième paire part des tempes et à travers le cou sous les omoplates aboutit au poumon. Les vaisseaux allant de la droite vers la gauche passent sous la mamelle et vont vers la rate et le rein, ceux partant de la [30] gauche pour aller vers la droite partent du poumon, passent sous la mamelle et le foie pour aller vers le rein. Tous les deux aboutissent au fondement.

Les vaisseaux de la quatrième paire partent de l'avant de la tête et [513a] des yeux, passent sous le cou et les clavicules ; de là ils s'étendent à travers le dessus des bras jusqu'aux coudes, ensuite à travers les avant-bras vers les poignets et l'ensemble des jointures <des doigts>, et à travers la partie inférieure des bras vers les aisselles [5] et sur le dessus des côtes, jusqu'à ce que l'un atteigne la rate et l'autre le foie ; ensuite ils passent au-dessus de l'abdomen et tous deux se terminent dans le pénis.

Voilà donc à peu près ce que les autres ont dit. Il y en a aussi, parmi

les naturalistes, qui n'ont pas entrepris [10] une approche aussi exacte des vaisseaux, mais tous ont placé leur origine dans la tête et plus précisément dans le cerveau, ce qui n'est pas juste. Comme, ainsi que nous l'avons dit, leur observation est difficile, c'est seulement sur des animaux qu'on a étouffés après qu'ils ont maigri qu'on peut apprendre suffisamment, si [15] on s'intéresse à une recherche de cette sorte.

La description d'Aristote

Voici la manière dont se présente la nature des vaisseaux. Il y a deux vaisseaux dans le thorax contre la colonne vertébrale à l'intérieur, le plus grand est situé vers l'avant, le plus petit vers l'arrière, le plus grand plutôt vers la droite, le plus petit vers la gauche, [20] celui que certains appellent « aorte » du fait que sur les cadavres aussi on voit sa partie tendineuse². Ces vaisseaux ont pour origine le cœur, car pour les autres viscères qui se trouvent là où ils s'étendent, ils les traversent en conservant totalement leur nature de vaisseaux, alors que le cœur est comme une de leurs [25] parties et surtout de celui qui est sur le devant et plus gros, du fait que ces vaisseaux sont situés en haut et en bas et le cœur en leur milieu.

Tous les cœurs ont des cavités intérieures, mais dans celui des animaux très petits la plus grande est à peine visible, chez les animaux de taille moyenne [30] la deuxième se montre aussi et les trois sont visibles chez les plus grands. La pointe du cœur étant dirigée vers l'avant, comme on l'a dit auparavant, la cavité la plus grande se trouve dans la partie droite du cœur tout en haut, la plus petite à gauche, celle qui est de taille intermédiaire entre les deux dans un endroit intermédiaire. Ces deux dernières [35] sont beaucoup plus petites que la grande. Pourtant toutes communiquent avec le poumon, mais cela ne se voit pas du fait de la petitesse des [513b] conduits, sauf en ce qui concerne un seul vaisseau.

Le grand vaisseau part donc de la plus grande cavité, celle qui est en haut à droite, ensuite, redevenu un vaisseau, il s'étend à travers la cavité médiane, comme si elle était une partie du vaisseau dans laquelle le sang s'étale. L'aorte, quant à elle, [5] part de la cavité médiane, à ceci près que ce n'est pas de la même manière, mais elle communique avec elle par un conduit beaucoup plus étroit. Et le grand vaisseau traverse le cœur et s'étend à partir du cœur vers l'aorte. Le grand vaisseau est membraneux et du genre de la peau, alors que l'aorte est plus étroite que lui et très tendineuse, et en [10] s'étendant plus loin vers la tête et les parties inférieures elle devient étroite et tout à fait tendineuse.

Les vaisseaux au-dessus du cœur

D'abord une partie du grand vaisseau s'étend vers le haut à partir du cœur vers le poumon et l'attache de l'aorte, en étant un vaisseau non divisé et gros. Elle se divise [15] en deux parties, l'une allant vers le poumon, l'autre vers la colonne vertébrale et la dernière vertèbre du cou. Le vaisseau qui tend vers le poumon, qui est lui-même double, se divise d'abord en deux, ensuite il s'étend à chaque bronche et à chaque alvéole, plus grand dans le voisinage des plus grandes, plus petit dans celui [20] des plus petites, de sorte qu'on ne peut trouver aucune partie qui ne contienne une alvéole en même temps qu'un petit vaisseau. En effet les terminaisons sont d'une taille imperceptible du fait de leur petitesse, mais c'est le poumon tout entier qui apparaît comme rempli de sang. Les conduits issus du grand vaisseau sont au-dessus des bronches qui s'étendent à partir de la trachée-artère. Et le [25] vaisseau qui s'étend vers la vertèbre du cou et la colonne vertébrale revient s'étendre le long de la colonne vertébrale, ce qu'Homère a dit dans son poème :

Il lui a tranché le vaisseau entier qui s'étend sur le dos et remonte jusqu'au cou³.

À partir de ce vaisseau s'étendent des petits vaisseaux le long de chaque flanc vers [30] chacune des vertèbres, et dans la région de la vertèbre qui est au-dessus des reins il se divise en deux.

Ces parties qui partent du grand vaisseau se divisent donc de cette manière.

Mais très au-dessus d'elles, à partir du vaisseau qui est disposé au sortir du cœur, le vaisseau entier se divise à nouveau en allant vers deux endroits. En effet, ces divisions se portent sur les côtés [35] et les clavicules et ensuite s'étendent à travers les aisselles chez les êtres humains jusqu'aux bras, chez les quadrupèdes jusqu'aux [514a] membres antérieurs, chez les oiseaux jusqu'aux ailes et chez les poissons jusqu'aux nageoires ventrales. Les points de départ de ces vaisseaux, là où ils se divisent en premier, s'appellent les vaisseaux jugulaires. Là où ils se divisent en allant vers le cou en provenance du [5] grand vaisseau, ils s'étendent le long de la trachée-artère du poumon. Quand il arrive à ces vaisseaux d'être comprimés de l'extérieur sans qu'on les étrangle, les gens tombent sans connaissance, paupières closes. S'étendant de cette manière et mettant la trachée-artère entre eux, ils vont jusqu'aux oreilles, là où se rejoignent [10] les mâchoires et la tête. Ensuite, de là, ils se divisent en quatre vaisseaux, dont l'un en revenant sur lui-même descend à travers la nuque et l'épaule et se joint à la ramification précédente du grand vaisseau près de la pliure du bras, alors que l'autre partie finit dans la main et les [15] doigts. Un vaisseau différent de chaque paire venant

de la région des oreilles s'étend vers le cerveau et se divise en beaucoup de petits vaisseaux fins dans ce qu'on appelle la méninge autour du cerveau. Le cerveau lui-même est privé de sang chez tous les animaux et aucun vaisseau, petit ou gros, n'y aboutit. Pour le [20] reste des vaisseaux qui sont des subdivisions de ce vaisseau, les uns font cercle autour de la tête, les autres se terminent dans les organes sensoriels et dans les dents par des petits vaisseaux extrêmement fins.

Chapitre 4

De la même manière, les parties du vaisseau plus petit appelé l'aorte se divisent [25] en suivant celles du grand vaisseau, à ceci près que les conduits sont plus petits et les petits vaisseaux beaucoup moins nombreux pour l'aorte que ceux du grand vaisseau.

Ainsi en va-t-il des vaisseaux qui sont au-dessus du cœur.

Les vaisseaux au-dessous du cœur

Quant à la partie du grand vaisseau qui est au-dessous du cœur, [30] elle s'étend à travers le diaphragme en étant suspendue et elle est unie à l'aorte et à la colonne vertébrale par des conduits membraneux et souples. À partir d'elle s'étend un vaisseau unique qui passe à travers le foie, court mais large, à partir duquel beaucoup de vaisseaux fins tendent vers le foie et s'y dissimulent. Deux [35] divisions sortent du vaisseau qui traverse le foie, dont l'une finit dans le diaphragme et à ce qu'on appelle les *phrenes*, et l'autre remontant à nouveau à travers l'aisselle en allant vers le bras [514b] droit converge avec les autres vaisseaux à l'articulation intérieure du coude. C'est pourquoi quand les médecins incisent ce vaisseau cela libère certaines douleurs du foie. À partir de sa gauche, un vaisseau court et épais s'étend vers la rate, [5] où les petits vaisseaux qui sortent de lui se perdent. Une autre partie qui se détache de la gauche du grand vaisseau remonte de la même manière vers le bras gauche. Seulement celui qui remonte vers le bras droit est celui qui traverse le foie, alors que celui qui remonte au bras gauche est distinct de celui qui s'étend vers la rate.

Il y a encore d'autres vaisseaux qui [10] se différencient à partir du grand vaisseau, l'un va vers l'épiploon, l'autre à ce qu'on appelle le pancréas. À partir de celui-ci beaucoup de vaisseaux s'étendent à travers le mésentère. Tous se terminent dans un grand vaisseau

unique, qui s'étend tout au long de l'intestin et de l'estomac jusqu'au gosier. Et autour de ces [15] parties beaucoup de vaisseaux se ramifient.

Jusqu'aux reins, donc, chacun d'eux formant un vaisseau unique, s'étendent l'aorte et le grand vaisseau. Mais à cet endroit ils adhèrent plus étroitement à la colonne vertébrale, et chacun se divise en deux comme un lambda, et le grand vaisseau se situe plutôt à l'arrière de l'aorte. [20] Mais c'est surtout dans la région du cœur que l'aorte adhère à la colonne vertébrale et cette adhérence se fait par des petits vaisseaux tendineux.

Quand elle sort du cœur, l'aorte a un diamètre conséquent, mais plus elle avance, plus elle devient étroite et tendineuse. De l'aorte, des vaisseaux s'étendent vers le mésentère [25] qui sont comme ceux qui partent du grand vaisseau, à ceci près qu'ils sont de taille bien moindre, car ils sont étroits et fibreux. Ils se terminent, en effet, par des vaisseaux fins, variés et fibreux. Mais aucun vaisseau ne s'étend de l'aorte vers le foie et la rate.

Les ramifications de chacun de ces vaisseaux s'étendent vers chacune des hanches, [30] et les deux viennent toucher l'os. Aboutissent aux reins des canaux qui partent du grand vaisseau et de l'aorte, seulement ils ne pénètrent pas dans la cavité, mais se perdent dans le corps des reins. À partir de l'aorte, deux autres conduits vont à la vessie, robustes et continus ; [35] d'autres aussi partent de la cavité des reins et n'ont aucun point de communication avec le grand vaisseau. Mais du milieu de chaque rein est rattaché un vaisseau creux et tendineux, s'étendant le long de la colonne vertébrale elle-même par [515a] des passages étroits. Ensuite ces vaisseaux se perdent d'abord dans chacune des hanches, puis deviennent de nouveau visibles en s'étendant contre la hanche. Leurs extrémités touchent à la vessie et au pénis chez les mâles et chez les femelles à [5] la matrice. Aucun vaisseau ne s'étend du grand vaisseau dans la matrice, mais de l'aorte il y en a beaucoup en réseau dense. Il y a aussi d'autres vaisseaux qui partent de l'aorte et du grand vaisseau là où ils se divisent : les uns vont d'abord vers l'aîne et sont grands et creux, ensuite à travers les jambes ils aboutissent [10] aux pieds et aux doigts. Et les autres, à leur tour, se portent à travers les aînes et les cuisses en se croisant de gauche à droite et de droite à gauche et rejoignent vers les jarrets les vaisseaux précédents.

De quelle manière il en va avec les vaisseaux et de quels points ils prennent [15] leur origine, c'est manifeste à partir de cela.

Dispositions diverses selon les différents animaux

Chez tous les animaux sanguins il en va ainsi pour les origines des vaisseaux et les vaisseaux les plus importants. (Car le reste du grand nombre de vaisseaux ne présente pas les mêmes caractères chez tous les animaux ; leurs parties, en effet, ne se présentent pas de la même façon et tous n'ont pas les mêmes parties.) Pourtant, cela n'est pas également évident chez tous, [20] mais principalement chez ceux qui ont beaucoup de sang et sont les plus grands. Chez ceux, en effet, qui sont petits et n'ont pas beaucoup de sang, du fait soit de la nature, soit du caractère graisseux de leur corps, il n'est pas possible de l'apprendre de la même manière. Car les conduits de ces animaux sont indistincts comme certains canaux sous beaucoup de vase, alors que les autres ont peu de vaisseaux et ce sont plutôt des [25] fibres que des vaisseaux. Le grand vaisseau, en revanche, est très apparent chez tous les animaux, même les petits.

Chapitre 5

Les tendons

Les tendons se présentent chez les animaux de la manière suivante. Pour eux aussi leur principe part du cœur, car même le cœur a des tendons dans la plus grande cavité et ce que l'on appelle [30] « aorte » est un vaisseau tendineux, ses extrémités l'étant même complètement. En effet, elles ne sont plus creuses et possèdent une élasticité semblable à celle des tendons là où elles se terminent, vers les articulations des os. Cependant, la nature des tendons n'est pas continue à partir d'un principe unique, comme c'est le cas pour les vaisseaux. Les vaisseaux, en effet, comme dans [35] les esquisses des peintres, ont la forme de l'ensemble du corps, [515b] de sorte que chez les individus très maigres toutes les parties semblent être, dans leur masse, pleines de petits vaisseaux (car les vaisseaux fins occupent le même lieu chez les individus maigres que les chairs chez ceux qui sont gras), alors que les tendons sont dispersés autour des articulations et des jointures des os. [5] D'ailleurs, si leur nature était continue, la continuité de tous les tendons deviendrait apparente chez les individus maigres.

Les principales parties comportant des tendons sont avant tout la partie qui sert à sauter (celle qu'on appelle le jarret), ensuite il y a un tendon double, le tenseur, enfin ceux qui concourent à la force, l'extenseur [10] et l'huméral. Des tendons qui n'ont pas de nom se trouvent autour de la jointure des os. Tous les os contigus qui sont articulés les uns aux autres, en effet, sont reliés par des tendons, et autour de tous les os il y a un grand nombre de tendons, à part dans la tête où il n'y en a aucun, mais où ce sont les sutures des os qui font sa continuité.

La nature du tendon [15] est d'être fissile dans sa longueur, mais insécable dans sa largeur, et d'avoir beaucoup d'élasticité. Autour des tendons il se forme une humeur muqueuse blanche et collante, qui les

nourrit et dont il semble bien qu'ils proviennent. De ce fait un vaisseau peut être cautérisé, alors qu'un tendon exposé au feu est tout entier détruit. De plus, si on le sectionne, il ne se reconstitue pas. [20] On ne constate aucun engourdissement là où dans le corps il n'y a pas de tendon¹.

La plupart des tendons se trouvent autour des pieds, des mains, des côtés, des omoplates, du cou et des bras. Ont des tendons tous les animaux qui ont du sang, mais chez ceux qui n'ont pas de flexions et n'ont ni pieds ni mains, les tendons sont fins [25] et imperceptibles. C'est pourquoi chez les poissons ceux qui sont le plus visibles sont près des nageoires.

Chapitre 6

Les fibres

Les fibres sont intermédiaires entre le tendon et le vaisseau. Certaines contiennent un liquide, le sérum, et diffèrent des tendons en penchant du côté des vaisseaux et de ceux-ci en penchant du côté des [30] tendons.

Il y a aussi une autre sorte de fibres qui se forment dans le sang, mais pas dans le sang de tout animal. Si on les enlève du sang, celui-ci ne coagule pas et si on ne les enlève pas, il coagule. On en rencontre, en fait, dans le sang de la plupart des animaux, mais celui du cerf, du chevreuil, de l'antilope et de certains autres animaux ne contient [35] pas de fibres. Et c'est pourquoi leur sang ne coagule pas de la même manière que celui des [516a] autres animaux ; celui du cerf coagule à peu près comme celui du lièvre (chez ces deux animaux, la coagulation donne une substance qui n'est pas compacte, comme chez les autres animaux, mais flasque comme la coagulation du lait dans lequel on n'a pas ajouté de la présure), alors que celui de [5] l'antilope se coagule davantage, car il se fige de la même manière, ou peu s'en faut, que celui des moutons.

Voilà ce qu'il en est du vaisseau, du tendon et de la fibre.

Chapitre 7

Les os

Chez les animaux, les os sont tous rattachés à un seul et sont en continuité les uns avec les autres comme les vaisseaux et il n'y a [10] aucun os qui soit isolé à part soi.

Chez tous les animaux qui ont des os, leur principe est la colonne vertébrale. La colonne vertébrale est composée de vertèbres et elle s'étend de la tête jusque vers les hanches. Les vertèbres sont toutes percées, et en haut l'os de la tête, qu'on appelle le crâne, est en continuité avec les dernières vertèbres. [15] Sa partie dentelée est la suture. Le crâne ne se présente pas de la même manière chez tous les animaux. Les uns, en effet, ont le crâne fait d'un seul os, comme le chien, d'autres l'ont composé, comme l'être humain, et chez ce dernier la femelle a la suture circulaire, alors que le mâle a trois sutures qui se rejoignent en haut en triangle. Mais on a déjà vu [20] même une tête d'homme sans sutures.

La tête n'est pas composée de quatre os, mais de six : il y en a deux autour des oreilles, petits par rapport aux autres. À partir de la tête s'étendent des os, les mâchoires. Chez tous les autres animaux, c'est la mâchoire inférieure qui est mobile, et seul le crocodile de rivière [25] meut sa mâchoire supérieure.

Dans les mâchoires se trouve l'ensemble des dents, chaque dent étant un os plein à un endroit et creux à un autre, et c'est le seul os impossible à ciseler.

De la colonne vertébrale, qui est une agrafe, partent à la fois les clavicules et les côtes. Le sternum est posé sur des côtes, mais [30] celles-ci se rejoignent, alors que les autres ne se rejoignent pas. Aucun animal, en effet, n'a d'os dans la région du ventre. Il y a aussi les os situés dans les épaules, qu'on appelle omoplates, et, les suivant, les os des bras et, suivant ceux-ci, les os des mains. Tous les animaux qui ont des membres antérieurs présentent la même disposition.

En bas, [35] là où finit la colonne vertébrale, après la hanche, il y a la cavité cotyloïde, et ensuite les os des jambes, ceux des cuisses et les tibias, qu'on [516b] appelle « os des membres », dont les chevilles sont une partie, et leurs malléoles chez ceux qui ont une cheville, et à leur suite les os des pieds.

Tous les vivipares sanguins terrestres ont des os qui ne diffèrent pas beaucoup, sinon seulement, chez ceux qui sont analogues¹, [5] par la dureté, la mollesse et la taille. De plus, dans le même animal, certains os ont de la moelle, d'autres non. Certains animaux pourraient sembler ne pas avoir du tout de moelle dans les os, comme le lion, du fait qu'elle est en petite quantité, ténue et présente dans un petit nombre d'os. En fait, ils en ont dans les cuisses et les pattes de devant. D'ailleurs, [10] c'est le lion qui, de tous les animaux, a les os les plus solides, car ils sont si durs qu'en les frottant les uns contre les autres on en tire du feu comme de pierres.

Le dauphin aussi a des os et non une arête. Les os des autres animaux sanguins, pour les uns ne diffèrent que peu, par exemple les os des oiseaux, pour d'autres les os sont les mêmes par analogie, par exemple chez les [15] poissons. Parmi ceux-ci, en effet, les vivipares ont des arêtes cartilagineuses, comme ceux qu'on appelle les sélaciens, alors que les ovipares ont une arête qui correspond à la colonne vertébrale des quadrupèdes. Mais ce qui est propre aux poissons, c'est que certains ont de fines arêtes isolées dans la chair. Le serpent se présente de la même manière que les poissons ; [20] en effet, sa colonne vertébrale a la nature de l'arête.

Parmi les quadrupèdes ovipares, les plus grands ont des os de nature plutôt osseuse, les plus petits les ont plutôt de la nature de l'arête. Mais tous les animaux sanguins ont une colonne vertébrale soit de la nature de l'os, soit de la nature de l'arête. Les autres parties du squelette se retrouvent chez certains et pas chez d'autres, mais [25] en ayant des parties ils ont aussi les os qui s'y trouvent. En effet, tous les animaux qui n'ont ni jambes ni bras n'ont pas non plus d'os des membres ; n'ont pas non plus les mêmes os tous les animaux qui ont les mêmes parties mais qui ne sont pas semblables, car dans ces parties les os diffèrent soit par le plus et le moins, soit par l'analogie.

[30] Voilà la manière dont se présente la nature des os chez les animaux.

Chapitre 8

Le cartilage

Le cartilage est de la même nature que les os, mais en diffère selon le plus et le moins. Et de même que l'os ne repousse pas une fois coupé, de même pour le cartilage. Chez les sanguins vivipares terrestres, [35] les cartilages ne sont pas troués et il ne se forme pas en eux de moelle, comme c'est le cas dans les os. Chez les sélaciens, cependant (car ils ont une [517a] arête cartilagineuse), on trouve chez ceux qui sont larges la partie cartilagineuse de la colonne vertébrale analogue à des os dans lesquels on trouve une humeur de la nature de la moelle. Les vivipares pédestres ont du cartilage autour des oreilles, des narines et de certaines extrémités [5] des os.

Chapitre 9

Cornes, ongles et sabots

Il y a encore d'autres familles de parties qui n'ont pas la même nature que les précédentes, mais n'en sont pas éloignées, par exemple les ongles, les sabots, les sabots fendus¹ et les cornes, et, en outre, le bec comme en ont les oiseaux, chez ceux des animaux où l'on trouve ces parties. [10] Ces parties sont flexibles et divisibles, alors que l'os n'est ni flexible ni divisible, mais friable. Et la couleur des cornes, des ongles, du sabot fendu et du sabot suit la teinte de la peau et des poils. Chez les animaux à peau noire, les cornes [15], les sabots et les sabots fendus (chez tous ceux qui ont des sabots fendus) sont noirs, et chez les animaux blancs ils sont blancs, chez ceux qui ont une couleur intermédiaire ils sont de couleur intermédiaire. Et il en va de même pour les ongles. Les dents, en revanche, se conforment à la nature des os. C'est pourquoi les êtres humains noirs, comme les Éthiopiens et les gens de cette sorte, ont les dents blanches comme les os [20] et les ongles noirs comme l'ensemble de leur peau.

La plupart des cornes sont creuses à partir du point où elles touchent l'os de la tête qui fait saillie à l'intérieur, mais elles sont pleines à leur extrémité et elles sont simples. Seules celles des cerfs sont pleines tout au long et ramifiées. Aucun des autres animaux [25] à cornes ne les perd, seul le cerf le fait chaque année, sauf s'il a été châtré, mais on parlera des animaux châtrés plus bas. Les cornes adhèrent plutôt à la peau qu'à l'os, et c'est pourquoi il y a en Phrygie et ailleurs des bœufs qui bougent leurs cornes comme [30] leurs oreilles.

Parmi les animaux qui ont des ongles (ont des ongles tous ceux qui ont des doigts, et des doigts tous ceux qui ont des pieds, sauf l'éléphant : celui-ci a des doigts qui ne sont pas séparés et qui sont très peu articulés et il n'a absolument pas d'ongles), parmi ceux qui en ont, donc, les uns ont les ongles droits [517b] comme l'être humain, les

autres les ont recourbés comme, parmi les animaux pédestres, le lion et, parmi les animaux ailés, l'aigle.

Chapitre 10

Les poils

Voici ce qu'il en est des poils, de leurs analogues et de la peau. Ont des poils tous les animaux pédestres vivipares, [5] des plaques tous les animaux pédestres ovipares et parmi les poissons des écailles, mais seulement tous ceux qui pondent un œuf granuleux ; en effet, parmi les poissons longs, le congre n'a pas ce type d'œuf, pas plus que la murène, et l'anguille n'en a pas du tout.

L'épaisseur des poils, leur finesse et leur longueur diffèrent selon les endroits [10] des parties où ils se trouvent et selon la qualité de la peau. La plupart du temps, en effet, dans les peaux épaisses on trouve des poils plus durs et plus épais, des poils plus nombreux et plus longs dans les endroits plus creux et plus humides, si l'endroit en question est tel qu'il est susceptible d'avoir des poils. Il en va de même pour les animaux à écailles et à [15] plaques. Chez tous les animaux qui ont des poils souples, une bonne nourriture les rend plus durs et chez ceux qui les ont durs elle les rend plus souples et moins fournis. Ils diffèrent aussi selon les lieux plus ou moins chauds, par exemple les poils de l'être humain sont durs dans les lieux chauds et dans les lieux froids ils sont [20] souples. De plus, les poils droits sont souples, ceux qui sont frisés sont durs.

Chapitre 11

La nature du poil est d'être fissile, mais ils diffèrent entre eux selon le plus et le moins. Certains qui ont peu à peu changé de dureté semblent ne plus être des poils mais des arêtes, par exemple ceux des hérissons ; il en va [25] de même pour les ongles, car chez certains animaux le genre des ongles ne diffère en rien de celui des os sous le rapport de la dureté.

La peau

L'être humain est de tous les animaux celui qui a la peau la plus fine par rapport à sa taille. Il y a dans toutes les peaux une viscosité muqueuse, moins abondante chez certains, plus chez d'autres, par exemple dans celles [30] des bœufs dont on fait la colle. Mais dans certains endroits on fait aussi de la colle avec du poisson. La peau est en elle-même insensible quand on la coupe. L'est surtout celle qui est sur la tête ; du fait que c'est entre elle et l'os qu'il y a le moins de chair. Là où [518a] la peau se trouve seule, quand on la coupe, elle ne repousse pas, par exemple la partie mince de la joue, le prépuce et la paupière. Chez tous les animaux, la peau appartient aux parties continues, et elle s'interrompt là où les orifices naturels laissent passer les évacuations, ainsi qu'à [5] la bouche et aux ongles. Absolument tous les animaux sanguins ont une peau, mais tous n'ont pas de poils, et il en va comme on l'a dit plus haut.

Les poils changent de couleur avec l'âge et blanchissent chez l'être humain. Cela se produit chez les autres animaux, mais pas de manière très évidente, sauf chez le cheval. Le poil blanchit à partir de sa terminaison. [10] Mais la plupart des cheveux blancs poussent directement blancs, ce qui rend aussi manifeste que la canitie n'est pas un dessèchement, comme certains le disent. Car rien ne pousse desséché dès le début. Dans l'exanthème que l'on appelle blanc, tous

les poils deviennent blancs ; il est déjà arrivé que, chez certains malades, les poils poussent blancs, et que, après leur guérison, ils tombent et [15] repoussent noirs. Les poils deviennent blancs plutôt quand ils sont couverts que quand ils sont à l'air libre. Ce qui chez l'être humain blanchit en premier, ce sont les tempes et les poils de devant avant ceux de derrière ; en dernier lieu, ce sont ceux du pubis.

L'être humain est le seul animal chez qui il existe des poils de naissance et d'autres qui viennent plus tard quand il avance en âge : [20] de naissance les cheveux, les cils et les sourcils, viennent plus tard d'abord les poils pubiens, ensuite ceux des aisselles et en troisième lieu ceux du menton. Car les endroits qui ont des poils de naissance et ceux qui en ont des plus tardifs sont en nombre égal.

Les poils qui disparaissent avec l'âge et tombent [25] sont principalement et les premiers ceux de la tête. Mais ce sont seulement ceux de devant, car nul ne devient chauve par-derrière. Quand donc le haut du crâne est lisse, on appelle cela « calvitie » ; quand ce sont les sourcils, on l'appelle « calvitie des sourcils ». Mais ni l'une ni l'autre n'arrive à quiconque ne s'est pas auparavant [30] livré à une activité sexuelle. Il n'y a pas d'enfant, de femme ou d'eunuque chauve, mais si la castration a lieu avant la puberté, les poils ultérieurs ne poussent pas et si l'opération a lieu plus tard, ces derniers seuls tombent, sauf ceux du pubis. La femme n'a pas de poils qui poussent au menton, sauf pour certaines, il en pousse quelques-uns à la ménopause, [35] c'est aussi le cas des prêtresses en Carie, ce que l'on considère comme un [518b] présage d'avenir. Les autres poils se trouvent bien chez les femmes, mais moins abondants. Il y a aussi des hommes et des femmes qui de manière innée sont dépourvus des poils poussant ultérieurement et ils sont en même temps stériles, du moins ceux à qui manquent les poils du pubis.

Les différents poils, donc, croissent en [5] proportion plus ou moins grande, principalement ceux qui sont sur la tête, ensuite ceux de la barbe, et principalement les poils fins. Chez certains, quand ils deviennent vieux, les sourcils s'épaississent, à tel point qu'il faut les tailler, du fait qu'ils se trouvent à une jointure d'os, lequel chez les gens qui vieillissent s'écartent et laissent passer plus d'humidité. Les poils des [10] paupières ne croissent pas, mais tombent quand on commence à se livrer à une activité sexuelle, et d'autant plus qu'on s'y livre plus ; mais ce sont ceux qui blanchissent le plus lentement.

Les poils que l'on arrache repoussent jusqu'à l'âge adulte, mais ensuite ils ne le font plus. Tout poil possède une humeur visqueuse à sa racine, et, aussitôt arraché, il [15] attire les objets légers avec lesquels il est en contact.

Tous les animaux qui ont des poils bariolés ont le même bariolage sur leur peau et la peau de leur langue.

Pour ce qui est du menton, il arrive que certains aient la lèvre supérieure et le menton touffus et que d'autres les aient lisses alors que les joues sont touffues. [20] Les gens à menton glabre sont moins chauves.

Les poils poussent dans certaines maladies, par exemple surtout dans les consommations et aussi dans la vieillesse et après la mort, et ils deviennent raides alors qu'ils étaient souples. La même chose se produit aussi pour les ongles.

Les poils de naissance tombent plus chez ceux qui se livrent à une activité sexuelle, [25] alors que cela fait pousser plus vite ceux qui viennent plus tard. Ceux qui ont des varices sont moins sujets à la calvitie, et s'ils en ont alors qu'ils sont déjà chauves, chez certains les cheveux repoussent.

Un poil ne pousse pas là où il a été coupé, mais il devient plus long en poussant par le bas. Les écailles des poissons deviennent plus dures et plus épaisses et [30] elles deviennent plus dures quand ils maigrissent et vieillissent. Quand les quadrupèdes vieillissent leurs poils et leur toison deviennent plus fournis, mais leur quantité diminue. Et leurs sabots, fendus ou non, s'accroissent quand ils vieillissent, de même que le bec des oiseaux. Les sabots fendus augmentent [35] comme les ongles.

Chapitre 12

Les changements de couleur des plumes et des poils

En ce qui concerne les animaux ailés, [519a] comme les oiseaux, aucun d'eux ne change de plumage avec l'âge, sauf la grue : elle est de couleur cendrée et ses plumes noircissent quand elle vieillit. Mais à cause de ce qu'ils subissent du fait des saisons, par exemple quand le temps devient plus froid, parfois [5] des oiseaux monochromes passent du plus ou moins noir au blanc, par exemple le corbeau, le moineau et les hirondelles. En revanche, on n'a jamais vu d'oiseaux de familles blanches se changer en blancs. En outre, selon les saisons, la plupart des oiseaux changent de couleur, au point que celui qui n'a pas l'habitude ne les reconnaît pas.

Certains animaux changent [10] de couleur de poils selon les changements des eaux. Car les mêmes espèces sont blanches en un endroit et noires dans un autre. En outre, en ce qui concerne la copulation, des eaux ont un tel effet en beaucoup d'endroits que les moutons qui s'accouplent après en avoir bu engendrent des agneaux noirs, comme le fait en Chalcidique [15] de Thrace, dans l'Assyritide¹, le fleuve que l'on appelle le Froid. Dans le pays d'Antandros² il y a deux fleuves, dont l'un rend les moutons blancs, l'autre noirs. Il semble aussi que le fleuve Scamandre rende les moutons jaunes. C'est pourquoi Homère au lieu de Scamandre [20] l'appelle Xanthe³.

Ainsi donc les différents animaux n'ont pas de poils intérieurs, et aux extrémités ils en ont sur le dessus et non au-dessous ; seul le lièvre a des poils à l'intérieur des joues et sous les pattes. De plus, le musculus marin⁴ n'a pas de dents dans la bouche, mais des poils semblables aux soies de porc.

[25] Les poils poussent d'en bas quand on les a coupés, et non d'en haut. Les plumes, en revanche, ne poussent ni d'en haut ni d'en bas, mais tombent. L'aile de l'abeille ne repousse pas une fois qu'on l'a arrachée, ni celle de tous les autres animaux à aile pleine. Son

aiguillon ne repousse pas non plus quand l'abeille l'a perdu, mais elle en meurt.

Chapitre 13

Les membranes

[30] Il y a aussi des membranes chez tous les animaux sanguins. La membrane est semblable à une peau dense et fine, mais elle est d'un autre genre, car elle n'est ni fissile ni élastique. Il y a une membrane autour de chaque os et de chaque viscère aussi bien chez les grands que chez les petits animaux. Mais [519b] on ne voit pas ces membranes chez les plus petits parce qu'elles sont très fines et ténues.

Les plus grandes des membranes sont d'abord les deux qui entourent le cerveau, dont celle qui est autour de l'os est plus forte et plus épaisse que celle qui est autour du cerveau ; vient ensuite la membrane qui est autour du cœur. [5] Une membrane toute seule une fois sectionnée ne se ressoude pas et les os dépouillés de membrane se gangrènent.

Chapitre 14

L'épiploon

L'épiploon est lui aussi une membrane. Tous les sanguins ont un épiploon, mais chez certains il est graisseux et chez d'autres sans graisse. Son point de départ et son point d'attache chez les vivipares [10] ayant deux rangées de dents se situent au milieu de l'estomac, là où on trouve une sorte de couture de l'estomac. Et chez ceux qui n'ont pas une double rangée de dents, il est attaché au grand estomac de la même manière.

Chapitre 15

La vessie

La vessie elle aussi a la nature d'une membrane, mais est d'un genre différent de celui de membrane, car elle est extensible. Tous les animaux n'ont pas de vessie, mais [15] tous les vivipares en ont une, alors que parmi les ovipares seule la tortue en a une. Une fois coupée la vessie ne se reconstitue pas non plus, à moins que la coupure se situe au début de l'urètre, sauf très rares exceptions, car cela s'est déjà rencontré. En fait, chez les animaux morts, la vessie ne laisse passer aucun liquide, alors que chez les vivants elle laisse passer même des matières sèches, à partir desquelles se forment les calculs chez les malades. [20] Chez certains se sont déjà constitués dans la vessie des objets que rien ne semble différencier des coquillages.

Conclusion

Voilà donc ce qu'il en est du vaisseau, du tendon, de la peau, des fibres, des membranes et aussi des poils, des ongles, des sabots fendus ou non, des cornes, des dents, du bec, [25] du cartilage, des os et des parties qui leur sont analogues.

Chapitre 16

La chair

La chair ou ce qui a une nature voisine de la chair se rencontre chez tous les sanguins entre la peau et les os ou les parties analogues aux os. En effet, ce que l'arête est à l'os, ce qui a la nature de la chair [30] chez les animaux à arêtes l'est à la chair chez ceux qui ont des os.

La chair est divisible dans tous les sens et non pas comme les tendons et les vaisseaux dans le seul sens de la longueur. Quand les animaux ont maigri, les chairs disparaissent et des vaisseaux et des fibres apparaissent. Quand, au contraire, ils ont une nourriture bonne et abondante, il se forme de la graisse à la place des chairs. Chez ceux qui ont [520a] beaucoup de chair, les vaisseaux sont plus petits, le sang est plus rouge et les viscères et l'estomac sont petits. Chez ceux, par contre, qui ont de grands vaisseaux, le sang est plus noir, les viscères et l'estomac sont grands, alors que les chairs [5] sont en moindre quantité. Chez les animaux qui ont un petit estomac, les chairs deviennent graisseuses.

Chapitre 17

La graisse et le suif

La graisse et le suif diffèrent l'un de l'autre. Le suif, en effet, est friable dans tous les sens et se solidifie en refroidissant, alors que la graisse peut fondre mais ne se solidifie pas. Et les bouillons faits avec des viandes grasses comme celles du cheval et du porc ne figent pas, alors que ceux [10] faits avec des viandes à suif comme celles du mouton et de la chèvre figent. Ils diffèrent aussi par l'endroit où ils sont, car la graisse se forme entre la peau et la chair, alors que le suif ne s'y forme pas, mais se trouve à l'extrémité des chairs. Et l'épiploon lui aussi devient gras chez les animaux gras et garni de suif chez les animaux à suif. [15] Les animaux avec deux rangées de dents ont de la graisse, ceux qui n'ont pas deux rangées de dents, du suif.

Parmi les viscères, le foie de certains animaux est gras, comme, parmi les poissons, les sélaciens. En effet, on en fait de l'huile en le faisant fondre. Mais les sélaciens eux-mêmes sont très peu chargés [20] de masses de graisse séparées dans leur chair et leur ventre. Par ailleurs, le suif des poissons est de nature grasse et il ne se fige pas.

Tous les animaux contiennent de la graisse soit dans les chairs, soit à l'état séparé. Tous ceux qui n'ont pas leur graisse à l'état séparé sont moins gras que l'épiploon et de l'estomac, par exemple l'anguille, car elle n'a qu'un peu de suif [25] autour de l'épiploon. La plupart des animaux deviennent gras dans la région de l'abdomen, et cela surtout chez ceux des animaux qui ne prennent que peu de mouvement.

Le cerveau des animaux gras est huileux, par exemple celui du porc, alors que celui des animaux à suif est desséché.

Les viscères qui sont autour des reins sont ceux où les animaux deviennent les plus gras, mais le rein droit est toujours [30] le plus dépourvu de graisse, et même si les reins sont très gras, il y a toujours un endroit en leur centre où la graisse manque. Ce sont plutôt les

animaux à suif qui en ont les reins enveloppés, et plus que tous les autres le mouton, car il meurt quand ses reins sont complètement recouverts de suif. Les reins présentent de tels amas du fait de la [520b] bonne nourriture, comme dans la région de Léontium, en Sicile. Et c'est pourquoi on ne les mène paître que tard dans la journée pour qu'ils prennent moins de nourriture.

Chapitre 18

La partie qui, dans les yeux, entoure la pupille est commune à tous les animaux. Ont en effet cette partie de la nature du suif [5] tous les animaux qui ont une partie du genre de la pupille dans les yeux et ne les ont pas durs.

Tous les animaux gras ont plus de difficultés à procréer, aussi bien les mâles que les femelles.

Les animaux engraisent plutôt quand ils sont plus vieux que quand ils sont plus jeunes, et surtout quand ils possèdent leur taille en largeur et en longueur et croissent en épaisseur.

Chapitre 19

Le sang

[10] Voici ce qu'il en est du sang. C'est ce qu'il y a de plus nécessaire et de plus commun à tous les sanguins, et il ne leur est pas accessoire, mais appartient à tous ceux qui ne sont pas atteints par la corruption. Tout le sang se trouve dans un récipient, dans ce qu'on appelle le vaisseau, il n'y en a pas ailleurs, sauf dans le seul cœur. Le sang ne possède la sensation [15] du contact chez aucun animal, tout comme le résidu se trouvant dans l'estomac. D'ailleurs, le cerveau et la moelle n'ont pas non plus de sensibilité au toucher. Si on coupe la chair d'un vivant en quelque endroit, cela donne du sang, à moins que la chair soit corrompue. Le sang a par nature une saveur douce, s'il [20] est sain, et il est de couleur rouge. Le sang vicié, soit par nature, soit par maladie, est plus noir. Le meilleur sang n'est ni trop épais ni trop subtil, s'il n'est pas vicié soit par nature soit par maladie. À l'intérieur de l'animal, il est toujours liquide et chaud, mais quand il en est sorti le sang de tous les animaux coagule, sauf celui du cerf, du chevreuil et éventuellement de tout autre [25] animal de cette nature. Tout autre sang coagule, si on n'en enlève pas les fibres. Celui qui coagule le plus vite de tous est celui du taureau.

Les sanguins vivipares à la fois en eux-mêmes et à l'extérieur ont plus de sang que les sanguins ovipares. Les individus qui vont bien soit par nature soit du fait qu'ils ont [30] une bonne hygiène n'ont ni trop de sang, comme en ont les animaux qui viennent juste de boire, ni peu de sang, comme en ont les animaux trop gras. Les individus gras, en effet, ont un sang pur mais en petite quantité, et plus ils engraisent, moins ils ont de sang. Car la matière grasse n'a pas de sang. Et [521a] la matière grasse ne se putréfie pas, alors que le sang et les parties sanguines se putréfient très vite, et en particulier celles qui sont autour des os.

C'est l'être humain qui a le sang le plus subtil et le plus pur, alors

que, parmi les vivipares, les sangs les plus épais et les plus noirs sont ceux du taureau et de l'âne. Et dans les [5] parties inférieures le sang est plus épais et plus noir que dans les parties supérieures. Le sang bat partout en même temps dans tous les vaisseaux chez les animaux, et c'est le seul liquide se trouvant dans l'ensemble du corps des animaux et toujours tant qu'ils vivent. Le sang est ce qui se forme en premier dans le cœur [10] des animaux, avant que l'ensemble du corps se différencie. Si l'animal est privé de son sang parce qu'il s'écoule au-dehors en grande quantité, il s'évanouit, et si la quantité est trop grande, il meurt. Si le sang est trop liquide, l'animal tombe malade, car il prend la forme du sérum et il devient séreux au point que parfois certains suent une sueur sanguine. Et chez certains le sang sorti du corps [15] ne coagule pas du tout, ou le fait en parties distinctes et séparées. Chez ceux qui dorment, le sang est en quantité moindre dans les parties externes, de sorte que si on les pique elles ne saignent pas de la même manière que pendant la veille.

Par coction le sang vient du sérum et la graisse du sang. C'est d'un sang malsain que viennent les hémorragies à la fois du nez et du [20] fondement, ainsi que les varices. Le sang qui se putréfie dans le corps donne du pus et du pus se forme une concrétion.

Le sang des femelles diffère de celui des mâles. Il est, en effet, plus épais et plus noir chez les femelles à santé et âge égaux et il y a moins de sang dans les parties superficielles chez les femelles et [25] plus de sang dans les parties internes. Parmi les femelles, c'est la femme qui a le plus de sang. Quant à ce qu'on appelle les règles, parmi les animaux c'est chez les femmes qu'elles sont les plus abondantes. Le sang des règles, quand il est malsain, s'appelle un « écoulement ». Les femmes sont moins sujettes aux maladies sanguines que les hommes. Peu d'entre elles ont des varices, des hémorragies [30] et des saignements de nez. Si l'un de ces symptômes se produit, c'est que les règles ne sont pas bonnes.

La quantité et la qualité du sang varient aussi selon l'âge. Chez les très jeunes gens, en effet, il a la nature du sérum et est plus abondant, alors que chez les vieux il est épais, noir et peu abondant ; chez les gens dans la force de l'âge, il est dans un état moyen. Et [521b] chez les vieillards il coagule vite, même dans les parties superficielles du corps, alors que cela n'arrive pas chez les jeunes gens.

Le sérum est du sang non cuit, soit qu'il n'ait pas encore été cuit, soit qu'il soit devenu séreux.

Chapitre 20

La moelle

Traitions de la moelle, car c'est aussi l'un des liquides qui appartiennent à certains [5] animaux sanguins. Tous les liquides qui sont par nature dans le corps sont dans des récipients : de même que le sang est dans un vaisseau, la moelle est dans les os et les autres sont dans des membranes, des peaux et des cavités.

Chez les individus jeunes, la moelle est complètement sanguine, mais quand ils vieillissent, chez [10] ceux qui ont de la graisse elle devient grasseuse et de la nature du suif chez ceux qui ont du suif. Les os, cependant, n'ont pas tous de la moelle, mais seulement ceux qui sont creux, et parmi ceux-ci certains n'en ont pas. Les os du lion, en effet, soit n'en ont pas du tout, soit en ont peu ; c'est pourquoi certains disent qu'il n'y a absolument pas de moelle chez les lions, comme [15] on l'a dit plus haut. De même dans les os des porcs il y en a peu, et chez certains d'entre eux il n'y en a même pas du tout.

Ces liquides, en tout cas, sont presque toujours congénitalement présents chez les animaux, alors que le lait et la semence se forment plus tard. De ceux-ci, le lait, quand il est présent, est séparé chez tous les animaux, alors que la [20] semence ne l'est pas chez tous, mais chez certains il y a ce qu'on appelle laitance, comme chez les poissons.

Le lait

Tous les animaux qui ont du lait l'ont dans les mamelles. Ont des mamelles tous les vivipares qui le sont aussi bien en eux-mêmes qu'extérieurement, par exemple tous ceux qui ont des poils, comme l'être humain et le cheval, ainsi que les cétacés, comme le dauphin, le marsouin et la baleine, car ces derniers aussi ont des mamelles [25] et du lait. Tous ceux, en revanche, qui ne sont vivipares

qu'extérieurement ou qui sont ovipares n'ont ni mamelles ni lait, comme le poisson et l'oiseau.

Le lait contient toujours un sérum aqueux qu'on appelle petit-lait et une partie corporelle qu'on appelle caséine. Celui qui a le plus de caséine est le lait le plus épais.

Quoi qu'il en soit, le lait des animaux qui n'ont pas une double rangée de dents coagule [30] (et c'est pourquoi, avec celui de ceux d'entre eux qui sont domestiques, on fait du fromage), alors que celui des animaux qui ont une double rangée de dents ne coagule pas, pas plus que leur graisse, et il est léger et doux. Le plus léger est celui de la chamelle, en deuxième vient le jument et en troisième l'ânesse. Le plus épais est celui de la vache. Le lait ne coagule pas sous l'action du froid, mais devient plutôt séreux. [522a] Sous l'action du feu, par contre, il coagule et épaissit.

La plupart du temps, le lait ne se forme chez aucun animal avant la maternité. Quand vient la maternité, il se forme du lait, mais il est d'abord inutilisable et l'est aussi plus tard. Dans certains cas où il n'y a pas de maternité, un peu de lait se forme avec [5] certains aliments, néanmoins même des femelles déjà âgées en produisent si on les tète, et chez certaines suffisamment pour nourrir un bébé.

Les gens de la région de l'Oeta¹, dans le cas de toutes leurs chèvres qui ne supportent pas la saillie, leur frottent avec force les mamelles avec des orties, parce que cela est douloureux. Alors la première [10] traite donne un liquide sanguinolent, ensuite on a un liquide avec du pus, et enfin un lait qui n'est en rien inférieur à celui des femelles qui ont été saillies.

Quant aux mâles, aussi bien chez les autres animaux que chez l'homme, la plupart du temps aucun n'a de lait, quoiqu'il s'en forme chez certains, puisqu'à Lemnos des mamelles d'un bouc, qui sont deux près du pénis, [15] on traitait du lait en quantité suffisante pour faire du fromage et la même chose se produisait à son tour pour un bouc qui était issu du premier. Mais les phénomènes de ce genre sont pris pour des présages, puisque, à l'homme de Lemnos qui l'avait consulté, le dieu rendit l'oracle que son patrimoine augmenterait. Chez certains hommes après la puberté il [20] sort un peu de lait, et chez certains chez qui on le traite il en vient alors beaucoup.

Il se trouve dans le lait quelque chose de gras qui, dans les laits caillés, forme quelque chose d'huileux. On mélange le lait de chèvre au lait de brebis en Sicile et là où le lait de brebis est gras. Le lait qui caille le mieux est non seulement celui qui a le plus de caséine, mais aussi celui dont la caséine est la plus [25] desséchée.

Certains animaux ont plus de lait qu'il n'en faut pour nourrir leurs petits et il est utile pour faire du fromage que l'on met en réserve, surtout le lait de brebis, de chèvre et ensuite celui de vache. Le lait de

jument et celui d'ânesse sont mélangés pour faire le fromage de Phrygie. Mais il y a plus de fromage dans le lait de vache que dans celui de chèvre ; [30] les bergers, en effet, disent que d'une amphore² de lait de chèvre on tire dix-neuf fromages frais d'une obole, mais trente si c'est du lait de vache.

D'autres n'ont que la quantité suffisante pour leurs petits, et n'en ont pas en grande quantité ni qui puisse servir à faire du fromage, par exemple tous les animaux qui ont plus de [522b] deux mamelles. Aucun d'eux, en effet, n'a une grande quantité de lait, et leur lait ne donne pas de fromage.

Font cailler le lait le suc de figuier et la présure. Le suc de figuier est exprimé sur de la laine, et quand la laine a été rincée on la met dans un peu de lait. Ce lait mélangé à du lait le fait [5] cailler. Quant à la présure, c'est du lait, car elle se forme dans l'estomac des animaux qui tètent encore.

Chapitre 21

Lait et fromage (suite)

La présure est donc du lait qui contient du feu qui vient de la chaleur de l'animal une fois que le lait a été cuit < dans l'estomac >. Tous les ruminants ont de la présure, et, parmi ceux qui ont une double rangée de dents, le lièvre. La présure est d'autant meilleure qu'elle [10] est plus ancienne. Car c'est surtout celle-ci et celle du lièvre qui servent en cas de diarrhée. La meilleure de toutes est celle du faon.

Il y a une différence et de plus et de moins dans la production de lait chez les animaux qui ont du lait selon la grandeur de leur corps et les variétés de leurs aliments, par exemple sur les bords du Phase il y a de [15] petites vaches dont chacune produit beaucoup de lait, et les grandes vaches d'Épire en donnent chacune une amphore et demie par paire de mamelles. Celui qui le traite se tient droit, légèrement penché, du fait qu'il ne pourrait pas parvenir aux mamelles en étant assis. D'ailleurs, à part l'âne, les autres [20] quadrupèdes sont grands en Épire, les plus grands étant les bovins et les chiens. Les grands animaux ont besoin de plus de fourrage, mais le pays possède beaucoup de bons pâturages appropriés et à chaque saison le bétail trouve des endroits convenables. Les plus grands des bœufs et des moutons sont appelés pyrrhiques, tirant leur appellation [25] du roi Pyrrhus.

Certains aliments tarissent le lait, par exemple l'herbe de Médie¹, et cela principalement chez les ruminants. D'autres en produisent beaucoup, par exemple le cytise et les vesces, à ceci près que le cytise en fleur ne sert à rien (car il brûle) et que les vesces ne servent à rien aux femelles pleines (car elles mettent bas plus [30] difficilement). D'une manière générale, ceux des quadrupèdes qui peuvent manger < beaucoup >, de même que cela est bon pour leur reproduction, de même produisent-ils beaucoup de lait quand ils ont de la nourriture.

Certains aliments qui donnent des flatulences produisent du lait, par exemple une grande quantité de fèves pour la brebis, la chèvre, la vache [523a] et la chevrette, car cela leur allonge les tétines. Et c'est un signe que l'on traita beaucoup de lait quand, avant qu'elles mettent bas, leurs tétines pendent vers le bas. Le lait est présent longtemps chez tous les animaux qui en ont si on les tient à l'écart de l'accouplement et si elles ont la nourriture qu'il faut, surtout, [5] parmi les quadrupèdes, chez la brebis. Sa traite, en effet, dure huit mois.

D'une manière générale, les ruminants donnent beaucoup de lait et il est utile pour en extraire du fromage. Autour de Torônè², les vaches cessent de produire du lait peu de jours avant de mettre bas, mais tout le reste du temps elles en ont. Chez les femmes, le lait foncé est meilleur pour les nourrissons que le [10] blanc, et les brunes ont le lait plus sain que celles qui ont le teint clair. Le lait le plus nourrissant est celui qui contient le plus de fromage, mais celui qui en contient le moins est plus sain pour les petits enfants.

Chapitre 22

Le sperme

Tous les animaux qui ont du sang émettent du sperme. En quoi il contribue à la génération et comment, on en traitera ailleurs. [15] C'est l'homme qui en émet le plus en proportion de son corps. Il est visqueux chez les animaux qui ont des poils, chez les autres il n'a pas de viscosité. Il est blanc chez tous, et Hérodote s'est trompé en écrivant que les Éthiopiens émettent une semence noire. Le sperme est blanc et épais quand il sort, s'il est sain, [20] une fois dehors, il devient léger et noir. Au moment des gelées, il ne fige pas, mais devient tout à fait léger et semblable à de l'eau par sa couleur et sa consistance. Soumis à la chaleur, en revanche, il fige et s'épaissit. Et quand il ressort après être resté un certain temps dans la matrice, il sort plus épais et parfois sec et compact. [25] Celui qui est fécond, mis dans l'eau, tombe au fond, alors que celui qui est stérile s'y dissout. Est aussi faux ce que Ctésias a écrit sur la semence des éléphants¹.

LIVRE IV

Chapitre 1

Les animaux non sanguins

En ce qui concerne les animaux sanguins, donc, quelles sont toutes les parties qui leur sont communes et toutes celles qui sont propres à chaque famille, tant pour les parties anoméomères qu'homéomères, quelles sont toutes celles qui sont externes et toutes celles qui sont internes, on l'a dit [523b] plus haut. Il faut maintenant parler des non-sanguins.

Il en existe plusieurs familles, dont l'une est celle de ceux qu'on appelle les mollusques. Ce sont tous ceux qui, étant non sanguins, ont leur partie charnue à l'extérieur et leur partie solide, s'ils en ont une, à l'intérieur, comme c'est le cas pour les animaux sanguins ; exemple : la [5] famille de seiches. Une autre famille est celle des crustacés ; ce sont tous ceux qui ont la partie solide à l'extérieur et la partie molle et charnue à l'intérieur. Leur partie dure n'est pas friable, mais cassable en morceaux, telles sont par exemple la famille des langoustes et celle des crabes. Il y a, de plus, les animaux à coquille : les animaux de ce genre ont leur partie charnue à l'intérieur et à l'extérieur leur partie solide qui est friable et broyable, mais n'est pas [10] cassable en morceaux. Telles sont la famille des escargots et celle des huîtres. La quatrième famille est celle des insectes, laquelle comprend des formes d'animaux nombreuses et dissemblables. Sont des insectes tous les animaux qui, comme leur nom l'indique, ont des sections sur la partie ventrale, sur la partie dorsale [15] ou sur les deux, et ils n'ont ni partie osseuse ni partie charnue séparées, mais un intermédiaire entre les deux. Leur corps, en effet, est pareillement dur à l'intérieur et à l'extérieur. Il y a des insectes aptères, comme le mille-pattes et la scolopendre, d'autres ailés comme l'abeille, le hanneton et la guêpe, et la même famille peut être [20] ailée et aptère, comme les fourmis qui sont ailées et aptères et ceux qu'on appelle les vers luisants.

Les mollusques

Les animaux, donc, qu'on appelle mollusques ont à l'extérieur les parties suivantes : d'abord ce qu'on appelle les pieds, deuxièmement, à leur suite, la tête, troisièmement la cavité qui enveloppe les parties internes et que certains appellent la tête, [25] appellation inexacte. Il y a aussi les nageoires disposées en cercle autour de la cavité. Chez tous les mollusques, la tête se trouve entre les pieds et le ventre. Tous ont huit pieds, lesquels ont deux rangées de ventouses, à part une famille de poulpes. Il appartient en propre aux seiches, aux calmars petits [30] et grands d'avoir deux longs tentacules pourvus à leur extrémité de deux rangées de ventouses rugueuses, par lesquels ils attirent leur nourriture et la portent à leur bouche, et que, par gros temps, ils lancent sur un rocher pour s'y fixer comme par des ancrs. [524a] Avec ce qui leur sert de nageoires, qui sont autour de la cavité, ils nagent. Aux pieds, tous ont des ventouses.

Le poulpe, donc, se sert de ses tentacules comme de pieds et de mains. Il attire <sa nourriture> avec les deux qui sont au-dessus de la bouche. [5] Le dernier tentacule, qui est le plus pointu, qui est le seul à être blanchâtre et dont l'extrémité se divise en deux (cette fourche fait suite au rachis, et on appelle rachis la partie lisse qui est opposée aux ventouses), ce tentacule sert à la copulation. À l'avant de la cavité au-dessus des tentacules, les poulpes ont un [10] tuyau creux par lequel ils rejettent l'eau de mer qu'ils ont reçue dans la cavité en prenant quelque chose dans leur bouche. Ils le dirigent tantôt à droite, tantôt à gauche et c'est avec lui qu'ils lancent leur encre.

Le poulpe nage obliquement, du côté de ce qu'on appelle la tête, en étendant ses pieds. En nageant ainsi, il arrive à voir [15] devant lui (car ses yeux sont sur le dessus), et à avoir la bouche en arrière. Tant qu'il vit, il a la tête dure comme si elle était gonflée. Il touche et retient ses proies avec le dessous de ses tentacules, et la membrane qui est entre ses pieds est toute distendue. Mais s'il s'échoue sur le sable, il ne peut [20] plus retenir sa proie.

Il y a une différence entre les poulpes et les autres mollusques dont on a parlé. La cavité des poulpes, en effet, est petite et leurs pieds sont grands, alors que chez les autres la cavité est grande et leurs pieds sont courts, à tel point qu'ils ne leur servent pas à se déplacer. Comparés les uns aux autres, le calmar est plus grand [25] et la seiche plus large. Parmi les calmars, ceux qui sont appelés grands calmars sont beaucoup plus grands ; il y en a dont la taille atteint même cinq coudées¹. Certaines seiches atteignent deux coudées, et les tentacules des poulpes ont parfois cette taille et même plus. La famille [30] des grands calmars est réduite. La famille des petits calmars

diffère du grand calmar par la configuration : la pointe du grand calmar est plus large et, de plus, sa nageoire fait un cercle autour de sa cavité entière, alors que chez le petit calmar il y a un vide. Ce dernier est un animal de haute mer, comme le grand calmar.

Après les pieds se trouve, chez tous, la tête [524b] située au milieu des pieds appelés tentacules. De cette tête une partie est la bouche dans laquelle se trouvent deux dents ; au-dessus d'elles il y a deux grands yeux, entre lesquels se trouve un petit cartilage qui renferme un petit cerveau. Dans la bouche il y a une petite partie charnue : [5] aucun d'eux n'a de langue, mais cette partie tient lieu de langue. Après la tête, à l'extérieur, on peut voir ce qui semble être une cavité. Sa chair se divise, non pas en ligne droite mais en cercle ; tous les mollusques ont une peau autour de cette chair. Après la bouche ils ont un œsophage long et étroit, à la [10] suite duquel est un jabot volumineux et rond à la manière de celui des oiseaux. Celui-ci est suivi par l'estomac qui est comme un « final » ; sa configuration est semblable à celle de la spirale des buccins. Partant de cet estomac vers le haut, revient en direction de la bouche un mince intestin, mais l'intestin est plus épais que l'œsophage.

Aucun mollusque n'a de viscères, mais seulement ce qu'on [15] appelle un *mytis* et au-dessus de lui la poche à encre. C'est la seiche qui a le plus d'encre et la plus grande poche. Tous crachent leur encre quand ils ont peur, mais surtout la seiche. Le *mytis*, donc, se situe sous la bouche et l'œsophage s'étend à travers lui. Là où l'intestin tend vers le haut se trouve le bas de la poche à encre et l'animal a le conduit de cette poche enveloppé dans la même membrane [20] que l'intestin, et c'est par le même endroit qu'il rejette son encre et son résidu. Ces animaux ont aussi une sorte de poils sur le corps.

Chez la seiche, le petit calmar et le grand calmar, les parties solides sont à l'intérieur sur la région dorsale de leur corps ; on les appelle l'os de seiche et l'épée. Mais il y a une différence : l'os de seiche [25] est fort et large, intermédiaire entre l'arête et l'os et a en lui-même une consistance granuleuse et spongieuse, alors que celui des calmars est fin et plutôt cartilagineux. Ils diffèrent les uns des autres par la configuration, comme c'est aussi le cas des cavités.

Les poulpes n'ont aucune partie solide de ce genre, mais un cartilage autour de la tête, [30] qui devient dur quand l'animal prend de l'âge.

Les femelles diffèrent des mâles, car les mâles ont un conduit qui se situe sous l'œsophage, s'étendant du cerveau en direction du bas de la cavité ; ce vers quoi il tend ressemble à une mamelle. [525a] Chez les femelles, en revanche, il y a deux de ces organes situés en haut. Chez les deux sexes, sous ces organes se trouvent aussi des petits corps rouges.

Le poulpe a un œuf unique, irrégulier à l'extérieur et volumineux. Le

liquide intérieur, entièrement monochrome et lisse, est de couleur blanche. [5] La masse de l'œuf est telle qu'il pourrait remplir un récipient plus grand que la tête du poulpe. La seiche, quant à elle, a deux cavités avec beaucoup d'œufs à l'intérieur, semblables à des grêlons blancs. Mais la disposition de chacune de ces parties doit être étudiée dans les figures des planches anatomiques.

Tous les mâles chez ces animaux [10] diffèrent des femelles, et surtout chez la seiche. En effet, la partie dorsale de leur cavité, qui est plus foncée que la partie ventrale, est plus rugueuse chez le mâle que chez la femelle ; le male a aussi sa partie dorsale bariolée de raies et son extrémité postérieure est plus pointue.

Il y a plusieurs familles de poulpes, l'une composée principalement de ceux qui nagent en surface et sont les plus grands (ceux qui [15] sont près de la côte sont beaucoup plus grands que ceux de haute mer), il y en a aussi d'autres qui sont petits, bariolés et non comestibles. Il y en a en outre deux autres sortes, celle que l'on appelle *heledônè* [poulpe musqué], qui se différencie des autres par la longueur de ses pieds et par le fait que seul parmi les mollusques il n'a qu'une seule rangée de ventouses (car tous les autres en ont deux rangées), et celle qu'on appelle tantôt *bolitaine*, tantôt *ozolis*. [20] Il y a encore deux autres sortes qui vivent dans des coquilles. L'un est appelé nautilé ou pontile par certains et œuf de poulpe par quelques autres. Sa coquille est comme celle d'un pétoncle sans l'autre moitié de la coquille. Cette variété vit souvent près du rivage, ensuite les flots le roulent sur la terre ferme et, une fois que sa coquille s'est détachée, il est perdu [25] et meurt sur la terre. Ces animaux sont petits et ont une forme semblable à celle des *bolitaines*. Une autre est aussi dans une coquille comme un escargot, il ne sort pas de sa coquille mais y reste comme l'escargot et projette parfois ses tentacules au-dehors.

On a donc parlé des mollusques.

Chapitre 2

Les crustacés

[30] Parmi les crustacés, une famille est celle des langoustes, une autre proche de celle-ci est celle des homards ; ceux-ci diffèrent des langoustes par les pinces et quelques autres différences peu nombreuses. Une autre est celle des crevettes, et une autre celle des crabes.

Il y a de nombreuses familles de [525b] crevettes et de crabes. Les crevettes comprennent les bouquets, les cranges et la variété des petites crevettes (celles-ci, en effet, ne deviennent pas plus grandes) ; la famille des crabes comprend plus de sortes et on ne peut pas bien les dénombrer. Le plus grand est ce qu'on appelle l'araignée de mer ; [5] en second viennent les crabes pagures, les crabes héracléotiques et les crabes de rivière. Les autres sont plus petits et portent plus rarement un nom. En Phénicie, on trouve sur la grève des crabes qu'on appelle des chevaux du fait qu'ils courent si vite qu'il est difficile de les attraper. Une fois ouverts, ils se révèlent vides du fait qu'ils n'ont pas de nutriment. Il y a [10] aussi une famille d'animaux de petite taille comme les crabes et qui ont une forme semblable à celle des homards.

Tous ces animaux, donc, comme on l'a dit plus haut, ont la partie solide et du genre de la coquille à l'extérieur à l'emplacement de la peau, et la partie charnue à l'intérieur, avec beaucoup de plaques sur la partie ventrale sur lesquelles les femelles déposent leurs œufs.

[15] Les langoustes ont cinq pattes de chaque côté, avec des pinces aux extrémités, et il en est de même pour les crabes, qui ont aussi dix pattes, y compris les pinces. Parmi les crevettes, les bouquets ont cinq pattes de chaque côté, celles qui sont près de la tête étant pointues, et cinq autres de chaque côté sur le ventre qui ont les extrémités [20] larges. Elles n'ont pas de plis sur la partie ventrale, mais leur partie dorsale est semblable à celle des langoustes. La crange, en revanche,

est tout autre ; elle possède quatre premières pattes de chaque côté, puis à leur suite trois pattes fines de chaque côté, alors que la plus grande partie du corps, celle qui reste, est apode. Tous ces animaux fléchissent [25] leurs pattes obliquement comme les insectes, alors que les pinces, chez ceux qui ont des pinces, fléchissent vers l'intérieur. La langouste a aussi une queue et cinq nageoires. La crevette bouquet a une queue et quatre nageoires. La crange aussi a des nageoires de chaque côté sur la queue. La partie médiane [30] de la queue de ces deux espèces est épineuse, à ceci près que chez la crange elle est large, alors que chez le bouquet elle est pointue. Le crabe est le seul des animaux de cette sorte à ne pas avoir de queue, et le corps des crevettes et des langoustes est allongé, alors que celui des crabes est arrondi.

Chez la langouste, le mâle diffère de la femelle. En effet, chez la femelle, la première [526a] patte est divisée, alors qu'elle est d'un seul tenant chez le mâle, et les nageoires sont grandes chez la femelle et s'imbriquent jusqu'au cou, alors que chez le mâle elles sont plus petites et ne s'imbriquent pas. De plus, chez le mâle, il y a sur les pattes postérieures comme de grands [5] ergots pointus, alors que la femelle les a petits et lisses. Tous les deux ont également deux antennes devant les yeux, longues et rugueuses, et au-dessous d'autres petites antennes lisses.

Pour la vision, tous ces animaux ont les yeux durs qui se meuvent à la fois vers l'extérieur, vers l'intérieur et [10] obliquement. La plupart des crabes ont les mêmes capacités et même davantage.

Le homard est dans l'ensemble de couleur blanchâtre avec des taches sombres. Les pattes arrière qu'il possède jusqu'aux grandes sont au nombre de huit et, après elles, les grandes¹ sont beaucoup plus grosses, plus larges à leur extrémité [15] que celles des langoustes et inégales. La pince droite est large, allongée et mince à son extrémité, la gauche épaisse et arrondie. Chacune est fendue à son extrémité, comme une mâchoire avec des dents en bas et en haut, à ceci près que celle de droite les a petites et disposées en scie, et celle de [20] gauche les a disposées en scie à l'extrémité et celles de l'intérieur comme des molaires ; parmi ces dernières, celles qui sont sur la partie inférieure sont au nombre de quatre et soudées, celles d'en haut, trois et non soudées. Les deux pinces ont leur partie supérieure mobile et elle se presse contre celle d'en bas. Elles ont l'une et l'autre une position incurvée, comme cela est naturel pour prendre et serrer. [25] Au-dessus des grosses pinces, il y en a deux autres qui sont velues, un peu au-dessous de la bouche, et au-dessous d'elles des sortes de branchies autour de la bouche, velues et nombreuses. L'animal les agite sans cesse ; il plie et ramène ces deux pattes velues vers sa bouche. Les pattes [30] qui sont près de la bouche ont aussi de fines

excroissances.

Le homard a deux dents comme la langouste et au-dessus de longues cornes, beaucoup plus courtes et plus fines que celles de la langouste, et il y en a quatre autres de même forme que les premières, mais plus courtes et [526b] plus fines. Au-dessus d'elles, il a des yeux petits et peu saillants, et non pas grands comme ceux de la langouste. La partie piquante et rugueuse qu'il a au-dessus des yeux comme un front est plus grande que celle de la langouste. D'une manière générale l'avant de la tête est plus pointu, le thorax [5] beaucoup plus vaste que ceux de la langouste, et l'ensemble du corps plus charnu et plus mou. Parmi ses huit pattes, quatre ont l'extrémité divisée en deux et quatre ne l'ont pas. La région autour de ce qu'on appelle le cou se divise en cinq parties extérieures, la sixième étant la partie plate finale qui a cinq plis. [10] Les parties intérieures, où les femelles déposent leurs œufs, sont quatre et velues. Sur chacune des parties dont nous avons parlé, le homard a, tourné vers l'extérieur, un piquant court et droit. L'ensemble du corps et les parties autour du thorax sont lisses, et non pas comme chez la langouste qui les a rugueux, mais sur ses grandes pattes il y a extérieurement de plus grands piquants. [15] Il n'y a aucune différence apparente entre la femelle et le mâle, car mâle et femelle ont l'une des deux pinces, n'importe laquelle, plus grosse, mais jamais aucun des deux sexes n'a les deux égales.

Chez tous les animaux de ce genre, l'entrée de l'eau de mer se fait par une partie à côté de la bouche, les crabes la rejetant en petite quantité en obturant cette partie, [20] alors que les langoustes la rejettent à côté de leurs sortes de branchies ; or les langoustes ont beaucoup de ces sortes de branchies.

Tous ces animaux ont des points communs. Ils ont tous deux dents (car les langoustes ont les dents de devant au nombre de deux) et dans la bouche ils ont une partie plus charnue qui tient lieu de langue, ensuite ils ont un estomac directement à la suite de la bouche, [25] à ceci près que les langoustes ont un petit gosier avant l'estomac, ensuite, sortant de l'estomac, un intestin droit. Celui-ci se termine chez les animaux de la forme des langoustes et chez les crevettes en suivant une ligne droite jusqu'à la queue, là où le résidu est rejeté et les œufs pondus, chez les crabes là où ils ont un repli, au milieu de ce repli, là où [30] ils pondent leur œufs (car eux aussi pondent à l'extérieur). De plus, leurs femelles ont près de l'intestin un espace pour leurs œufs. Et ces animaux ont plus ou moins ce qu'on appelle le *mytis* ou le *mêkôn*.

Différences propres à chacun des crustacés

Mais il faut maintenant étudier les différences propres à chacun de

ces animaux. [527a] Les langoustes, comme on l'a dit, ont deux grandes dents creuses, dans lesquelles se trouve une humeur semblable au *mytis*, et entre les dents une partie charnue qui a la forme d'une langue. Après la bouche, elles ont un œsophage court et à sa suite un estomac [5] membraneux, lequel a, du côté de la bouche, trois dents, deux face à face et une plus bas. Sur le côté de l'estomac part un intestin simple et d'épaisseur uniforme sur toute sa longueur jusqu'à la sortie de l'excrément. Tous ces organes se trouvent chez les langoustes, les crevettes et les [10] crabes, car les crabes aussi ont deux dents.

De plus, les langoustes ont, quant à elles, un canal partant de la poitrine et s'étendant jusqu'à la sortie de l'excrément. Ce canal sert d'utérus à la femelle et de conduit séminal au mâle. Ce canal est contre la courbure concave de la chair, de sorte que la chair a une position intermédiaire, [15] car l'intestin est situé contre la partie convexe, alors que le canal est situé contre la partie concave, disposition semblable à celle qui existe chez les quadrupèdes. Il n'y a pas de différence entre le conduit du mâle et celui de la femelle. Tous les deux sont fins, blancs et contiennent un liquide jaune pâle, et, de plus, tous les deux sont rattachés à la poitrine.

[20] Voici comment se présentent l'œuf et les circonvolutions chez les crevettes. Le mâle possède en propre relativement à la femelle dans la chair de sa poitrine deux corps blancs séparés et semblables par leur couleur et leur consistance aux tentacules de la seiche. Ces corps sont spiralés comme le *mêkôn* du buccin. Leur origine [25] se trouve dans les cavités qui sont au-dessous des dernières pattes. À cet endroit il y a une chair rouge et de couleur sanglante, mais qui, au toucher, est visqueuse et ne ressemble pas à de la chair. Partant de cette partie en forme de buccin sur la poitrine, il y a une autre circonvolution qui a l'épaisseur d'une ficelle. Au-dessous de ces parties, il y a deux [30] organes séminaux granuleux attachés à l'intestin. Telles sont donc les parties du mâle. La femelle a des œufs de couleur rouge, qui poussent sur l'estomac et sur les deux côtés de l'intestin jusqu'à la partie charnue, et sont enveloppés d'une fine membrane.

Telles sont donc toutes les parties internes et externes [35] de ces animaux.

Chapitre 3

[527b] Il se trouve que chez les animaux sanguins les parties internes ont des noms. Ils ont tous, en effet, les viscères internes. Ce n'est le cas, en revanche, pour aucun des non-sanguins, mais ils n'ont en commun avec tous les sanguins que l'estomac, la bouche et l'intestin.

Les crabes

Pour les crabes, en ce qui concerne leurs [5] pinces, qu'ils en ont et comment ils les ont, on l'a dit plus haut. La plupart du temps tous ont la pince droite plus grosse que la gauche. On a aussi dit plus haut à propos de leurs yeux que la plupart voient sur le côté. Le tronc de leur corps forme une unité indivise, comprenant la tête [10] et éventuellement une autre partie. Ils ont des yeux, les uns sur le côté vers le haut juste au-dessous du dos et très séparés, d'autres les ont au milieu et rapprochés l'un de l'autre, par exemple les crabes héracléotiques et les araignées de mer. La bouche est au-dessous des yeux et contient deux dents comme chez la langouste, à ceci près que ces dents ne sont pas arrondies [15] mais longues. Et au-dessus de ces dents il y a deux opercules entre lesquels se trouve quelque chose de semblable à ce que la langouste a auprès des dents. Le crabe absorbe donc l'eau à côté de sa bouche en la poussant avec ses opercules, puis l'expulse par les canaux qui sont au-dessus de la bouche, en obturant avec ses opercules l'orifice par où elle est entrée. Ces orifices se [20] trouvent juste sous les yeux. Et quand il a absorbé l'eau, il obture sa bouche avec ses deux opercules, puis, de cette manière, il recrache l'eau de mer avec force.

À la suite des dents se trouve le gosier qui est fort court, de sorte qu'on a l'impression que l'estomac fait immédiatement suite à la bouche. Et l'estomac qui lui fait suite [25] est divisé en deux et de son

milieu part l'intestin qui est simple et mince. L'intestin va finir sous l'opercule extérieur, comme on l'a aussi dit plus haut. [Entre ses opercules il a quelque chose de semblable à ce que la langouste a auprès des dents.]

Dans l'intérieur du tronc se trouve un liquide jaune pâle et certaines petites parties allongées blanches [30] et d'autres qui sont tachetées de rouge feu. Le mâle diffère de la femelle par la taille, la largeur et l'opercule ; chez la femelle ce dernier est plus grand, plus détaché et plus enveloppé de poils comme chez les langoustes femelles.

Pour les parties des crustacés, voilà donc ce qu'il [35] en est.

Chapitre 4

Les animaux à coquille

Ceux des animaux qui sont à coquille, par exemple les escargots, [528a] les bigorneaux et tous ceux qu'on appelle les huîtres, et aussi la famille des oursins, ont la partie charnue, pour tous ceux qui ont des chairs, disposée de la même manière que chez les mollusques (car elle est interne), alors que la coquille est externe et qu'ils n'ont rien de dur à l'intérieur. Ces animaux ont entre eux [5] beaucoup de différences concernant à la fois les coquilles et la chair qui est à l'intérieur.

Certains d'entre eux, en effet, n'ont aucune chair, par exemple l'oursin, d'autres ont de la chair, mais elle est interne et tout entière invisible, à part celle de la tête, par exemple les escargots terrestres et ceux que certains appellent les *kokalia*, et, parmi ceux qui vivent dans la [10] mer, les murex, les buccins, les bigorneaux et les autres animaux à coquille en colimaçon. Parmi les autres, certains sont bivalves, d'autres univalves. J'appelle « bivalves » ceux qui sont enfermés dans deux coquilles, et « univalves » ceux qui le sont dans une seule ; chez ceux-ci, la partie charnue affleure, comme chez le *lepas* [patelle ?]. Parmi les bivalves, certains peuvent s'ouvrir, par exemple [15] les pétoncles et les moules ; tous ceux qui sont ainsi, en effet, sont soudés d'un côté et séparables de l'autre, si bien qu'ils peuvent se fermer et s'ouvrir. D'autres sont bivalves, mais sont fermés de la même manière des deux côtés comme les couteaux. Il y en a qui sont entièrement enveloppés par leur coquille et qui n'ont aucune partie de chair à nu à l'extérieur, [20] par exemple les ascidies.

De plus, les coquilles elles-mêmes présentent des différences entre elles. Certains animaux, en effet, ont la coquille lisse comme le couteau, la moule et certaines conques qu'on appelle les *galakes*, les autres ont la coquille rugueuse, par exemple les huîtres de lagon, les pinnes, certaines familles de conques et les buccins. Parmi ceux-ci,

[25] les uns ont la coquille striée, par exemple le pétoncle et une certaine espèce de conques, les autres l'ont sans stries, par exemple les pinnes et une autre espèce de conques.

Ils diffèrent aussi par l'épaisseur et la minceur de leur coquille, de leur coquille tout entière ou de ses parties, par exemple les bords. Il y en a en effet qui ont des bords minces, comme les moules, d'autres des bords épais, comme [30] les huîtres de lagon. De plus, certains d'entre eux se déplacent, comme le pétoncle (car certains disent même que les pétoncles volent, parce que souvent ils sautent de l'instrument avec lequel on les attrape), les autres sont immobiles du fait qu'ils adhèrent à quelque chose, comme la pinne. Tous les [528b] animaux à coquille en colimaçon se meuvent en rampant, et même le *lepas* se détache pour se nourrir. Un point commun à ces animaux et aux autres animaux à coquille dure, c'est d'avoir la coquille lisse à l'intérieur.

La partie charnue chez les univalves et chez les bivalves adhère si fort à la coquille qu'on ne [5] l'en détache qu'avec effort, mais chez les animaux à coquille en colimaçon elle se détache plus facilement. Une particularité qui appartient à tous ceux-ci concernant leur coquille, c'est que l'extrémité de celle-ci opposée à la tête a une forme spiralée. De plus, tous ont de naissance un opercule. D'autre part, tous les animaux à coquille en colimaçon ont la coquille à droite et ils se meuvent, non pas dans le sens de la spirale, [10] mais en sens inverse.

Telles sont les différences présentées par les parties externes de ces animaux. Pour les parties internes, tous les ont, d'une certaine manière, de nature voisine, et surtout les animaux à coquille en colimaçon (car ils se distinguent les uns des autres par la grandeur, c'est-à-dire par des caractères différant selon le plus et le moins), il n'y a d'autre part pas beaucoup de différences non plus entre la plupart des univalves [15] et des bivalves. En effet, ils n'ont qu'une faible différence entre eux, mais une plus grande avec les coquillages qui ne se meuvent pas. Cela deviendra plus clair par la suite.

Les animaux à coquille en colimaçon

La nature des animaux à coquille en colimaçon est la même chez tous, tout en différant, comme on l'a dit, par le plus et le moins (chez les plus grands, en effet, les parties sont plus grandes et plus apparentes, [20] chez les plus petits, c'est le contraire), elle diffère aussi par la dureté et la mollesse et les autres propriétés de cette sorte. Tous, en effet, ont la partie charnue à l'extrémité de l'ouverture de la coquille compacte, plus chez les uns, moins chez les autres. De son

milieu sortent la tête et deux cornes. Celles-ci sont grandes chez les plus grands [25] et tout à fait petites chez les plus petits. La tête sort chez tous de la même façon, et si l'animal est effrayé par quelque chose, il la rétracte à l'intérieur. Certains ont une bouche et des dents, comme l'escargot, aiguës, petites et fines. Ils ont aussi une trompe, comme en ont aussi les mouches, laquelle a [30] la forme d'une langue. Les buccins et les murex en ont une compacte, et comparée à celles des taons et des œstres qui percent la peau des quadrupèdes sa force est encore plus grande ; ils percent, en effet, la coquille des animaux avec lesquels on les amorce. [529a] Leur estomac vient immédiatement après la bouche. L'estomac des bigorneaux est semblable au jabot d'un oiseau. En dessous il a deux appendices blancs compacts, semblables à des mamelles, comme ceux qui se trouvent aussi chez les seiches, à ceci près que celles-ci les ont plus compacts. De l'estomac [5] part un long œsophage simple jusqu'au *mêkôn*, qui est au fond de leur cavité. Ces parties apparentes, donc, à la fois chez les murex et chez les buccins sont situées dans la spire de la coquille.

En continuité avec l'œsophage il y a l'intestin [– l'œsophage et l'intestin sont continus –] qui est complètement simple jusqu'à l'orifice anal. L'origine de [10] l'intestin se trouve vers la spire du *mêkôn* et, en cet endroit, il est plus large (car la plus grande partie du *mêkôn* est une sorte de résidu chez tous les coquillages), ensuite il se courbe et se porte vers le haut vers la partie charnue, et l'intestin se termine près de la tête, là où le résidu est évacué, de la même manière chez tous les [15] animaux à coquille en colimaçon, terrestres comme marins. Chez les gros bigorneaux, partant de l'estomac, bordant l'œsophage et enveloppé d'une petite membrane se trouve un long canal blanc de même couleur que les appendices en forme de mamelles situés plus haut. Ce canal comporte des sections comme l'œuf de la langouste, sauf que celui-là est de couleur blanche, [20] alors que celui-ci est rouge. Ce canal n'a ni sortie ni passage, mais il est dans une fine membrane et a en lui-même un creux étroit. À partir de l'intestin s'étendent vers le bas des matières noires et rugueuses, comme il y en a aussi chez les tortues, à part qu'elles sont moins noires. Les bigorneaux de mer en ont aussi, ainsi que les blanches, [25] à ceci près qu'elles sont plus petites chez les plus petits.

Univalves et bivalves

Les univalves et les bivalves sont sur certains points semblables aux animaux à coquille en colimaçon et sur d'autres points différents. Ils ont, en effet, une tête, de petites cornes, une bouche et une partie en forme de langue, mais chez ceux qui sont plus petits elles sont

invisibles du fait de leur petite taille, et certaines ne sont même pas visibles chez les animaux <plus grands> morts ou qui ne bougent pas. Tous ont un *mêkôn*, [30] mais pas au même endroit, ni égal, ni pareillement visible, mais les *lepas* l'ont en bas dans le creux de la coquille, alors que les bivalves l'ont à la charnière. Et tous ont des sortes de poils disposés en cercles, [529b] comme en ont aussi les pétoncles. Ce qu'on appelle un œuf, chez ceux qui en ont un, quand ils l'ont, se trouve dans l'une des moitiés de leur circonférence, comme le blanc des bigorneaux, car ceux-là ont une partie identique.

Mais toutes ces [5] parties, comme on l'a dit, sont visibles chez les grands animaux, et chez les petits elles ne le sont pas du tout ou le sont à peine. C'est pourquoi c'est chez les grands pétoncles qu'elles sont surtout visibles, ceux qui ont l'une de leurs valves plate comme un couvercle. La sortie du résidu chez les autres coquillages a lieu sur le côté, car il y a un conduit par lequel [10] le résidu sort. [En effet, le *mêkôn*, comme nous l'avons dit, est chez tous un résidu dans une membrane.] Ce que l'on appelle un œuf n'a de sortie chez aucun de ces animaux, mais est un gonflement de la chair elle-même. Et il ne se trouve pas du même côté que l'intestin : l'œuf est à droite, l'intestin à gauche. Telle est, chez les autres coquillages, la [15] sortie du résidu, alors que chez le *lepas* sauvage, que certains appellent oreille de mer, le résidu sort par le bas de la coquille, car sa coquille est percée. On voit aussi son estomac situé après la bouche et les parties en forme d'œufs. De quelle manière toutes ces parties sont disposées, il faut l'étudier à partir des anatomies.

Le bernard-l'hermite et la nérîte

Quant à [20] ce qu'on appelle le bernard-l'hermite, il appartient d'une certaine façon à la fois aux crustacés et aux animaux à coquille. Car en lui-même il est par sa nature identique aux animaux ayant la forme des langoustes, et il naît tel qu'en lui-même ; mais le fait qu'il s'introduit dans une coquille pour y vivre le rend semblable aux animaux à coquille, de sorte que, pour cela, il semble bien participer des deux familles. Sa [25] forme est pour ainsi dire identique à celle des araignées, sauf que sa partie située sous la tête et le thorax est plus grande que la leur. Il a deux petites cornes fines et rouge feu et au-dessous deux gros yeux qui ne sont pas rétractiles et ne s'inclinent pas, comme le font ceux des crabes, mais sont droits. Sous les yeux [30] se trouve la bouche et autour d'elle comme certaines sortes de poils en grand nombre, à leur suite deux pattes divisées en deux, avec lesquelles il attire vers lui et, de chaque côté, deux autres pattes et une troisième qui est petite. Le bas du [530a] thorax est tout entier mou

et, quand on l'a ouvert, l'intérieur est jaune. La bouche a un conduit unique qui va jusqu'à l'estomac, mais le conduit d'évacuation du résidu n'est pas visible. Ses pattes et son thorax sont durs, mais moins que ceux des crabes. Ces animaux n'adhèrent pas [5] à leur coquille comme les murex et les buccins, mais peuvent s'en libérer facilement. Ceux qui sont dans des coquilles d'animaux à coquille en colimaçon sont plus longs que ceux qui sont dans des coquilles de nérîtes. C'est d'ailleurs une autre famille que celle qui loge dans les nérîtes, proche des autres, qui a la patte divisée en deux, celle de droite petite et celle de gauche grande, et qui effectue [10] sa progression plutôt avec celle-ci. On prend aussi un animal de ce genre dans les conques, dont l'adhérence est voisine de celle qui a lieu dans les autres coquilles. On l'appelle le boíteux.

La nérîte a une coquille lisse, grande et arrondie, elle est voisine par sa forme des buccins, à part qu'elle n'a pas comme ceux-ci [15] le *mêkôn* noir mais rouge. Elle adhère fortement à sa coquille vers le milieu.

Par temps calme, ces animaux se détachent pour se nourrir, mais quand il fait du vent, les bernard-l'hermite restent au repos contre les pierres et les nérîtes se fixent comme les *lepas*. Il en va de même pour les hémorréides [?] et toute [20] cette famille. Ils adhèrent aux rochers en inclinant leur opercule, car celui-ci semble être une sorte de couvercle. Les bivalves ont une double coquille là où, chez les animaux à coquille en colimaçon, l'opercule sert de seconde partie. Leur intérieur est charnu et c'est là que se trouve la bouche. Il en va de même pour les hémorréides, les [25] murex et tous les animaux de ce genre.

Tous les animaux <logeant dans des coquilles étrangères> qui ont la patte gauche plus grande ne se rencontrent pas dans les animaux à coquille en colimaçon, mais se rencontrent dans les nérîtes. Il y a certains bigorneaux qui renferment eux-mêmes des animaux semblables à de petits homards qui se trouvent aussi dans les rivières. Ils en diffèrent par le fait [30] que ce qu'ils ont à l'intérieur de la coquille est mou. Pour en connaître la forme, il faut l'étudier dans les anatomies.

Chapitre 5

Les oursins

Les oursins n'ont pas de partie charnue et c'est là un caractère qui leur est propre. [Tous, en effet, en sont privés et n'ont aucune chair à l'intérieur.] Tous, par contre, ont des matières noires. Il existe plusieurs familles [530b] d'oursins, dont l'une est comestible, celle dans laquelle se forment ce qu'on appelle les œufs, qui sont gros et comestibles, aussi bien chez les grands que chez les petits oursins. Car même quand ils sont encore petits ils ont tout de suite des œufs. Mais il y a deux autres familles, celle des spatangues et celle [5] de ceux qu'on appelle les brysses ; ce sont des variétés de haute mer et qui sont rares. Il y a aussi ceux que l'on appelle les oursins-matrices, qui sont les plus grands de tous. Outre ces familles, il y en a une autre, de petite taille, mais avec des piquants grands et durs, qui se trouve en mer à une profondeur de plusieurs brasses, dont certains se servent contre les [10] rétentions d'urine. Autour de Torônè il y a des oursins de mer dont la coquille, les piquants et les œufs sont blancs et qui sont plus longs que les autres. Leurs piquants ne sont ni grands ni forts mais plutôt mous, et les matières noires qui partent de la bouche sont plus nombreuses et sont en contact avec le canal qui va vers l'extérieur, mais n'ont pas [15] de contact entre elles : l'animal est comme divisé par elles. Ceux qui se meuvent le mieux et le plus souvent sont les oursins comestibles. Un signe en est qu'ils ont toujours quelque chose sur les piquants.

En fait, tous les oursins ont des œufs, mais certains les ont très petits et non comestibles. Il se trouve que l'oursin a ce qu'on appelle sa tête et sa bouche [20] en dessous, et l'endroit où sort le résidu sur le dessus. C'est la même chose pour tous les animaux à coquille en colimaçon et les *lepas*. En effet, leur pâture vient du bas, de sorte que la bouche est disposée en rapport avec la pâture, et le résidu est expulsé vers le haut sur les parties dorsales de la coquille. L'oursin a

cinq dents creuses à l'intérieur et, au [25] milieu des dents, un corps charnu en guise de langue. À sa suite il y a l'œsophage, ensuite l'estomac divisé en cinq parties et plein de résidu. Tous les replis de l'estomac convergent en un seul vers la sortie du résidu, là où la coquille est percée. Sous l'estomac, dans une autre membrane, il y a ce qu'on appelle [30] les œufs, qui sont en nombre impair égal chez tous (à savoir au nombre de cinq). Au-dessus, les matières noires sont attachées à la racine des dents, elles sont amères et non comestibles. Chez beaucoup d'animaux, on trouve une partie de ce genre ou son analogue ; c'est en effet le cas chez les tortues, les crapauds, les grenouilles, [531a] les animaux à coquille en colimaçon et les mollusques, mais la couleur est différente, et chez tous ces animaux ces matières sont soit complètement, soit plutôt immangeables. Ainsi donc l'oursin a une bouche dont le commencement et la fin sont en continuité, mais sa surface n'est pas continue, [5] mais est semblable à une lanterne qui n'aurait pas la peau qui l'entoure. L'oursin se sert de ses piquants comme pattes, car il s'appuie dessus et en bougeant il change de lieu.

Chapitre 6

Les ascidies

Parmi tous ces animaux à coquille, ceux qu'on appelle les ascidies ont la nature la plus extraordinaire. Elles seules ont le corps entier caché dans leur [10] coquille, laquelle est intermédiaire entre peau et coquille, c'est pourquoi elle se déchire comme le cuir durci. L'animal adhère aux rochers par cette espèce de coquille et il possède deux conduits éloignés l'un de l'autre, très petits et difficiles à voir, par lesquels il rejette et absorbe le liquide. Il ne se présente, en effet, aucun résidu [15] comme on en voit dans les autres animaux à coquille, les uns ressemblant à l'oursin, les autres à ce qu'on appelle le *mêkôn*. Une fois l'animal ouvert, on trouve d'abord une membrane tendineuse tapissant son espèce de coquille. C'est dans cette membrane que se trouve la partie charnue de l'ascidie, qui n'est en rien semblable à celle des autres coquillages, chair qui est toutefois la même chez toutes les ascidies. Cette partie charnue adhère [20] en deux endroits à la membrane et à la peau sur le côté, et là où elle adhère elle est plus étroite des deux côtés aux endroits où elle s'étend vers les conduits allant à l'extérieur à travers la coquille, là où l'animal absorbe et rejette la nourriture et l'eau, l'un étant comme une bouche, l'autre comme un orifice d'évacuation. Et l'un de ces conduits est [25] plus épais, l'autre plus mince. À l'intérieur, il y a une cavité de chaque côté, cavités séparées par quelque chose de petite taille et de continu. Dans l'une des cavités se trouve le liquide. Cet animal n'a aucune autre partie, ni organique, ni sensorielle, ni pour l'évacuation, comme on en trouve chez les autres coquillages, ainsi qu'on l'a dit plus haut. Les ascidies sont de couleur [30] jaune ou rouge.

Les acalèphes

Il existe aussi le genre spécial des acalèphes. Car elles adhèrent aux rochers comme certains animaux à coquille, mais s'en détachent parfois. Elles n'ont pas de coquille, mais [531b] tout leur corps est charnu. Elles sont sensibles et quand on avance la main vers elles, elles s'en saisissent et s'y fixent, comme le poulpe avec ses tentacules, au point de faire enfler la chair. L'acalèphe a une bouche au milieu du corps et vit en se servant du rocher [5] comme d'une coquille. Et si un petit poisson se jette dans sa direction, elle l'attrape comme elle le fait pour la main. Ainsi, si quelque chose de comestible pour elle se jette dans sa direction, elle le mange. Il y a d'ailleurs une famille d'acalèphes qui se détache et qui mange les oursins et les pétoncles qui se jettent dans sa direction. L'acalèphe ne semble avoir aucun résidu et être sur ce point semblable aux [10] plantes.

Il y a deux familles d'acalèphes, les unes plus petites et plus comestibles, les autres grandes et dures, comme celle de la région de Chalcis. L'hiver, elles ont la chair compacte (c'est pourquoi on les pêche et les mange), en été, en revanche, elles perdent cette qualité, car elles deviennent flasques et, si on les [15] touche, elles se déchirent rapidement et on ne peut pas les arracher en entier, et comme elles souffrent de la chaleur, elles vont de préférence dans les rochers.

On a traité des mollusques, des crustacés et des animaux à coquille, de toutes leurs parties externes et [20] internes.

Chapitre 7

Les insectes

Il faut traiter des insectes de la même manière. Il s'agit d'une famille qui comprend beaucoup de variétés ; certaines, bien que proches les unes des autres, n'ont pas été rassemblées sous un nom commun, par exemple l'abeille, le frelon, la guêpe et tous les animaux de cette sorte, et, par ailleurs, tous ceux qui ont l'aile dans un élytre, comme [25] le hanneton, le cerf-volant, la cantharide et tous les autres animaux de cette sorte.

Tous les insectes ont trois parties en commun : la tête, la cavité autour du ventre et, en troisième lieu, la partie intermédiaire entre les deux, qui est comme la poitrine et le dos des autres animaux. Chez beaucoup d'insectes, cette partie est d'une seule pièce, mais chez tous ceux qui sont grands et ont beaucoup de pattes, elle possède presque [30] autant d'intervalles qu'ils ont de segmentations.

Tous les insectes restent vivants après avoir été coupés, sauf ceux qui sont trop froids, ou qui se refroidissent vite du fait de leur petitesse, pourtant même les guêpes vivent une fois coupées. Quand ils sont unis à la partie médiane, aussi bien la tête que le [532a] ventre vivent, mais sans elle la tête ne vit plus. Tous ceux qui sont grands et ont plusieurs pattes vivent longtemps une fois qu'on les a coupés et la partie sectionnée se meut vers l'une ou l'autre extrémité, et elle avance en direction de la coupure aussi bien qu'en direction de la queue, comme chez l'animal appelé [5] scolopendre.

Parties externes

Absolument tous ont des yeux, mais aucun autre organe sensoriel n'est apparent, sauf chez certains une sorte de langue (que possèdent aussi tous les animaux à coquille), grâce à laquelle ils goûtent et

aspirent en eux la nourriture. Cette partie est molle chez certains, alors que d'autres l'ont d'une grande force, comme chez les murex. Les taons [10] et les œstres l'ont forte, ainsi qu'en gros la plupart des autres insectes. En effet, chez tous ceux qui n'ont pas de dard à l'arrière, elle est pour chacun une arme. Par ailleurs, tous ceux qui en ont une n'ont pas de dents, à l'exception de quelques cas, puisque c'est en le mettant en contact < avec la peau > que les mouches aspirent le sang et que les moustiques s'en servent pour piquer.

Certains [15] insectes ont aussi un dard. Certains l'ont à l'intérieur, comme les abeilles et les guêpes, d'autres à l'extérieur, comme le scorpion. Celui-ci est d'ailleurs le seul insecte à longue queue. Il a aussi des pinces, tout comme l'insecte en forme de scorpion qui naît dans les livres.

Les insectes volants ont, en plus des autres [20] parties, des ailes. Les uns ont deux ailes, comme les mouches, les autres quatre, comme les abeilles. Aucun insecte qui n'a que deux ailes n'a de dard à l'arrière. De plus, parmi les insectes volants, les uns ont des élytres sur leurs ailes, comme le hanneton, les autres n'ont pas d'élytres, comme l'abeille. Chez absolument tous [25] le vol se fait sans l'aide d'une queue et leur aile n'a ni tuyau ni divisions. De plus, certains ont des antennes devant les yeux, par exemple les papillons et les cerfs-volants.

Parmi les insectes sauteurs, certains ont les pattes arrière plus grandes, d'autres ont des « gouvernails » qui se plient vers l'arrière comme les membres [30] des quadrupèdes.

Tous ont les parties dorsales différentes des parties ventrales, comme c'est aussi le cas pour les autres animaux. La chair de leur corps n'est ni du genre de la coquille, ni comme l'intérieur des coquillages, ni du genre de la chair, mais intermédiaire. C'est pourquoi ils n'ont ni arêtes, ni [532b] os, ni quelque chose de comparable à l'os de seiche, ni coquille les entourant. Par lui-même, en effet, leur corps se protège par sa propre dureté et ne nécessite pas d'autre soutien. Ils ont, certes, une peau, mais elle est très fine.

Parties internes

Telles sont donc les parties externes des insectes et leurs propriétés. [5] À l'intérieur, immédiatement après la bouche, la plupart ont un intestin qui est droit et simple jusqu'au point de sortie du résidu, mais chez un petit nombre d'entre eux il forme des replis. Aucun insecte n'a de viscère ni de graisse, comme non plus aucun animal non sanguin. Certains ont aussi un estomac, et à sa suite le reste de l'intestin, soit simple, soit [10] replié, comme les criquets.

La cigale

La cigale est le seul des animaux de ce genre et même des autres animaux à ne pas avoir de bouche, mais à avoir, comme les insectes qui ont un dard à l'arrière, une partie en forme de langue qu'elle a grande, homogène et sans division et qui lui sert à se nourrir uniquement de rosée. Il ne se trouve aucun résidu dans son ventre. Il y a plusieurs sortes de cigales qui [15] diffèrent par la grandeur ou la petitesse et par le fait que celles qu'on appelle les sonores ont une division sous le corselet et une membrane apparente, alors que les cigales n'en ont pas.

Animaux singuliers

Il existe aussi dans la mer certains animaux singuliers que, du fait de leur rareté, il n'est pas possible de ranger dans une famille. En effet, parmi les [20] pêcheurs expérimentés, certains disent avoir vu dans la mer des animaux semblables à des morceaux de bois, noirs, arrondis et d'une épaisseur uniforme ; d'autres, des animaux semblables à des boucliers, de couleur rouge et ayant des nageoires formant des ensembles compacts, et d'autres animaux semblables au sexe de l'homme quant à la forme et à la grandeur, sauf qu'au lieu de testicules ils ont deux [25] nageoires, qui ont été un jour capturés avec une ligne à plusieurs hameçons.

Telle est donc la manière dont sont constituées les parties d'absolument tous les animaux, partie externes comme internes, propres à chaque famille ou communes.

Chapitre 8

Les organes des sens

Il faut maintenant parler des organes des sens. Car ils ne [30] se présentent pas de la même manière chez tous les animaux, mais certains les ont tous, d'autres en moins grand nombre. Ils sont au maximum (et à côté de ceux-là il n'y en a manifestement aucun autre qui soit caractérisé) au nombre de cinq : vue, ouïe, odorat, goût, toucher.

En ce qui concerne l'être humain et les vivipares terrestres, [533a] et, en plus, tous les sanguins ovipares, ils les possèdent manifestement tous, sauf si une famille déterminée a subi une mutilation, par exemple celle des taupes, car cette famille ne possède pas la vue. Elle n'a, en effet, pas d'yeux apparents, mais si on enlève [5] de la tête la peau épaisse à l'emplacement extérieur des organes de la vision, on trouve à l'intérieur les yeux atrophiés, ayant toutes les mêmes parties que des yeux véritables. Ils ont, en effet, l'iris, l'intérieur du noir que l'on appelle la pupille et la graisse qui l'entoure, [10] toutes ces parties étant cependant plus petites que dans les yeux visibles. Mais aucune ne se manifeste à l'extérieur du fait de l'épaisseur de la peau, comme si la nature avait été arrêtée dans son développement. [En effet, partant du cerveau là où il touche la moelle, il y a deux conduits tendineux et forts qui s'étendent le long des orbites des yeux et finissent [15] dans les dents saillantes du haut¹.]

Les autres animaux ont à la fois la sensation des couleurs, des sons et aussi de l'odeur et des saveurs. Quant au cinquième sens, appelé le toucher, tous les autres animaux le possèdent.

Chez certains animaux, les organes sensoriels sont très apparents, mais c'est surtout le cas pour les yeux. [20] En effet, l'emplacement des yeux est bien défini, ainsi que celui de l'ouïe, car certains ont des oreilles, d'autres les conduits auditifs apparents. Il en va de même à propos de l'odorat, car certains ont des narines, d'autres les conduits

de l'olfaction, par exemple la famille des oiseaux. Il en va de même avec l'organe de perception [25] des saveurs, la langue.

Le goût chez les poissons

Les animaux aquatiques qu'on appelle les poissons possèdent bien l'organe de perception des saveurs, la langue, mais indistincte. Elle est, en effet, osseuse et n'est pas déliée. Mais chez certains poissons le palais est charnu, par exemple parmi les poissons de rivière les carpes, de sorte que si [30] on ne regarde pas soigneusement il semble que l'on a là une langue. Que les poissons possèdent le sens du goût est manifeste, car beaucoup d'entre eux sont attirés par des saveurs particulières et ils mordent surtout à l'appât fait avec le boniton ou des poissons gras, comme s'ils avaient un plaisir gustatif à manger de tels appâts.

L'ouïe des poissons

Pour l'ouïe et [533b] l'odorat, ils n'ont aucun organe sensoriel apparent, car ce qui pourrait sembler l'être chez certains dans la région des narines ne se termine pas vers le cerveau, mais chez certains ce sont des conduits bouchés, chez d'autres des conduits qui mènent jusqu'aux branchies. Que, en revanche, ils entendent et [5] perçoivent des odeurs, c'est manifeste. On voit clairement, en effet, qu'ils fuient les bruits violents, par exemple celui des rames des trirèmes, de sorte qu'on les capture facilement dans leurs retraites. Car un bruit extérieur, même s'il est léger, pour tous ceux qui l'entendent sous l'eau apparaît pénible, fort et lourd. C'est ce qui [10] arrive aussi dans la pêche aux dauphins. En effet, quand on les a rassemblés en les encerclant avec de petits bateaux, en faisant du bruit de ces bateaux dans l'eau on les fait s'échouer en masse dans leur fuite vers la terre, alors on les capture tout étourdis par le bruit. Et pourtant les dauphins ne semblent pas posséder un organe de l'ouïe. [15] De plus, lors de la pêche aux poissons, ceux qui participent à l'expédition font spécialement attention aux bruits des rames et des filets. Quand ils s'avisent que beaucoup de poissons sont rassemblés en un endroit donné, ils jettent leurs filets d'un point qu'ils estiment assez éloigné, pour que ni le bruit du filet, ni celui du mouvement de la [20] barque ne parviennent jusqu'au lieu où se trouvent les poissons. Ils ordonnent à tous les marins de naviguer le plus possible en silence, jusqu'à ce que les poissons soient encerclés. Parfois, quand ils veulent que les

poissons se rassemblent, ils font la même chose que pour la pêche aux dauphins : ils font du bruit avec des pierres pour que, effrayés, ils se réunissent dans [25] le même endroit, et ils les attrapent ainsi avec leurs filets. Et avant qu'ils ne soient entourés, comme on l'a dit, ils interdisent de faire du bruit, et quand ils sont encerclés, ils ordonnent de pousser des cris et de faire du bruit, car les poissons, en entendant le bruit et le tumulte, tombent dans les filets parce qu'ils ont peur.

De plus, quand des pêcheurs voient de très loin [30] beaucoup de poissons assemblés cherchant leur nourriture en nageant à la surface par mer calme et beau temps, et qu'ils veulent voir quels sont leur nombre et leur espèce, s'ils naviguent sans bruit, ils ne sont pas aperçus et ils les prennent alors qu'ils sont encore en surface, mais s'il se trouve que quelqu'un a d'abord fait du bruit, on voit les poissons s'enfuir.

De plus, dans les [534a] rivières il y a des petits poissons que certains appellent des cottes. Comme ils se dissimulent dans les rochers, on les pêche en frappant ces rochers avec des pierres ; en quittant leur retraite, ils tombent dans les filets, ce qui montre qu'ils entendent les bruits et en sont étourdis.

Que donc [5] les poissons entendent, c'est manifeste à partir de faits de ce genre. Certains disent même que les poissons sont ceux des animaux qui ont l'ouïe la plus fine, et cela parce que ces gens vivent au bord de la mer et rencontrent beaucoup de cas de ce genre. Les poissons qui ont l'ouïe la plus fine sont le mulot, le loup, la saupe et l'ombrine et les autres poissons de cette [10] sorte. Les autres ont l'ouïe moins fine, c'est pourquoi ils passent plutôt leur vie au fond de la mer.

L'odorat des poissons

Il en est de même aussi pour l'odorat. En effet, la plupart des poissons ne veulent pas toucher aux appâts qui ne sont pas frais, et tous ne mordent pas aux mêmes appâts, mais à des appâts spécifiques, [15] qu'ils distinguent par l'olfaction. Certains, en effet, mordent à des appâts infects, la saupe par exemple aux excréments. De plus, beaucoup de poissons vivent dans des anfractuosités profondes : quand les pêcheurs veulent les attirer hors de celles-ci pour les pêcher, ils enduisent l'entrée de l'anfractuosité avec de la salaison odoriférante, vers laquelle les poissons sortent [20] à toute vitesse. C'est aussi de cette manière que l'on prend l'anguille : on dispose un vase de salaison en mettant à son embouchure ce qu'on appelle un tamis. Et d'une manière générale tous les poissons sont plutôt portés vers les odeurs de graillon. Et on fait griller la chair des seiches pour

appâter les poissons avec, [25] car ils s'en approchent plus facilement. On dit que l'on fait frire les poulpes que l'on met dans les nasses pour aucune autre raison que le fait qu'ils sentent le gaillon.

De plus, les poissons qui se déplacent en bancs, quand on jette l'eau où l'on a lavé des poissons, ou quand on jette l'eau de la sentine, s'enfuient comme s'ils sentaient leurs odeurs. On dit même qu'ils [534b] sentent très rapidement l'odeur de leur propre sang ; ce qui le montre, c'est qu'ils prennent la fuite à une grande distance quand il y a < dans l'eau > du sang de poisson. Et, d'une manière générale, si l'on appâte la nasse avec un appât pourri, ils ne veulent pas y entrer ni s'en approcher ; si, en revanche, on utilise un [5] appât frais et qui sent le gaillon, ils arrivent tout de suite même de loin et entrent dans la nasse.

Mais ce que nous avons dit est au plus haut point manifeste chez les dauphins. Ils n'ont, en effet, aucun organe de l'ouïe visible, mais on les prend parce qu'ils sont étourdis par le bruit, comme on l'a dit plus haut. Ils n'ont pas non plus d'organe de [10] l'olfaction apparent, mais ils ont l'odorat fin.

Les sens chez les non-sanguins

Que ces animaux < sanguins > possèdent tous les sens, c'est manifeste. Les familles restantes d'animaux se divisent en quatre familles qui englobent la multitude des animaux qui restent : les mollusques, les crustacés, [15] les animaux à coquille et les insectes.

Parmi eux, les mollusques, les crustacés et les insectes ont tous les sens : de fait, ils ont la vue, l'odorat et le goût. En effet, les insectes perçoivent de loin, aussi bien ceux qui sont ailés que ceux qui sont aptères, par exemple les abeilles et les petites fourmis pour le [20] miel : elles le perçoivent de loin parce qu'elles le reconnaissent à son odeur. Et beaucoup d'insectes périssent à l'odeur du soufre. De plus, les fourmis quittent leurs fourmilières quand on les saupoudre d'origan et de soufre, et la plupart des insectes fuient la fumée de la corne de cerf brûlée. Mais ils sont surtout mis en [25] fuite par les fumigations d'encens.

De plus les seiches, les poulpes et les langoustes se prennent avec des appâts. Les poulpes adhèrent si fortement aux rochers qu'on ne peut les en arracher et qu'ils y demeurent même une fois coupés, mais si on leur présente de la conyse, dès qu'ils la sentent, ils lâchent prise.

Il en est de même pour le [535a] goût. Ces animaux, en effet, recherchent une nourriture différente et tous ne prennent pas plaisir aux mêmes saveurs. L'abeille, par exemple, ne s'approche de rien de pourri, mais de ce qui est sucré, pour le moustique c'est de rien qui est

sucré, mais de ce qui est acide.

Quant au sens du toucher, [5] on l'a dit plus haut, il appartient à tous les animaux.

Les animaux à coquille possèdent l'odorat et le goût, ce qui est manifeste par les appâts, par exemple pour le murex, car on l'appâte avec des matières pourries et il se dirige vers un tel appât parce qu'il le perçoit de loin. Et qu'ils perçoivent aussi les saveurs, [10] c'est manifeste à partir des mêmes faits, car tout ce qu'un animal choisit en raison de son odeur, il l'aime aussi pour sa saveur. De plus, tous ceux qui ont une bouche éprouvent du plaisir et du déplaisir par le contact des saveurs.

Concernant la vue et l'ouïe <chez les coquillages>, il n'y a rien de ferme ni de suffisamment manifeste. Il semble que les couteaux, quand on [15] fait du bruit, s'enfoncent sous le sable et qu'ils s'enfuient encore plus loin quand ils sentent le fer approcher (car seule dépasse une petite partie d'eux-mêmes, l'autre partie étant comme dans une chambre) et les pétoncles, si l'on approche le doigt, s'entrebâillent et se referment comme si elles voyaient. Et ceux qui pêchent les nérîtes ne pêchent pas en allant dans le sens du [20] vent quand ils les pêchent à l'appât et ils ne font pas de bruit, mais restent silencieux, pensant que les nérîtes sentent et entendent : s'il y a du bruit, disent-ils, ils s'enfuient. Les animaux à coquille qui semblent avoir le moins d'odorat sont, parmi ceux qui se déplacent, les oursins, parmi ceux qui restent immobiles, les ascidies et les [25] anatifes.

Chapitre 9

Son et voix

C'est donc ainsi que se présentent les organes des sens chez tous les animaux. Voici ce qu'il en est pour la voix des animaux.

Voix et son sont deux choses différentes et la parole en est une troisième. Aucune autre partie que le larynx ne produit de voix. [30] C'est pourquoi tous ceux qui n'ont pas de poumon n'émettent pas non plus de son. Quant à la parole, c'est l'articulation de la voix par la langue. Ainsi donc, les voyelles sont émises par la voix et le larynx, les consonnes par la [535b] langue et les lèvres. C'est d'elles qu'est constituée la parole. C'est pourquoi tous les animaux qui n'ont pas de langue ou chez qui elle n'est pas déliée ne prononcent pas de paroles. Mais il est possible d'émettre un son avec d'autres parties aussi. Ainsi les insectes n'ont ni voix ni parole, mais ils émettent des sons au moyen de l'air intérieur [5] et non de celui qui est à l'extérieur. Aucun d'eux, en effet, ne respire, mais les uns bourdonnent comme l'abeille et les insectes ailés de ce genre, d'autres sont dits chanter comme les cigales. Tous ces animaux émettent des sons avec la membrane qu'ils ont sous le corselet, tous ceux qui sont segmentés, comme une famille de cigales par le frottement de l'air. Et les mouches, les [10] abeilles et tous les autres le font durant leur vol en étendant et en repliant les ailes. Car le son est un frottement de l'air interne. Les criquets produisent un son en frottant leur gouvernail.

Sons émis par les poissons

Aucun mollusque ne fait de bruit ni n'émet de son naturel, aucun crustacé non plus. Les poissons n'ont pas de voix [15] (car ils n'ont ni poumon, ni trachée-artère, ni larynx), mais certains émettent des sons et de petits cris, qu'on appelle leur voix, par exemple la lyre ou

l'ombrine (ces poissons émettent comme un grognement), ainsi que le sanglier de l'Achéloüs, ou la chalcis et le coucou. Celle-là, en effet, émet comme un sifflement, celui-ci [20] un son proche du chant du coucou, d'où le fait qu'il en porte aussi le nom. Tous ces animaux émettent ce qui semble être une voix, les uns par le frottement de leurs branchies (car ce sont des régions qui ont la nature du piquant), d'autres au moyen des parties internes qui sont autour du ventre. Chacun d'eux, en effet, a en lui de l'air et il produit des sons en le frottant et le mouvant. Certains sélaciens [25] semblent aussi pousser de petits cris. Mais il n'est pas exact de dire que ces animaux ont une voix : ils émettent des sons. En effet, quand les pétoncles se meuvent en s'appuyant sur l'eau, ce qu'on appelle voler, ils émettent un grincement, et il en est de même pour les exocets, car ces derniers volent haut sans toucher la mer, ayant des nageoires [30] larges et longues. De même donc que quand les oiseaux volent le son qui est produit par leurs ailes n'est pas une voix, de même le son produit par ces poissons n'en est pas une.

Le dauphin pousse des cris aigus et grogne [536a] quand il est à l'extérieur, à l'air libre, mais ce n'est pas la même chose que dans les cas précédents, car dans son cas il s'agit d'une voix. Il a, en effet, un poumon et une trachée-artère, mais il n'a pas la langue déliée et il n'a pas de lèvres, de sorte qu'il ne peut émettre de voix articulée.

Cris des quadrupèdes ovipares

Parmi les animaux qui ont une langue et un poumon, [5] tous les quadrupèdes ovipares émettent une voix, mais qui est faible, chez certains un sifflement, par exemple les serpents, d'autres ont la voix grêle et faible, d'autres émettent un sifflement faible, par exemple les tortues. La grenouille a une langue particulière : sa partie antérieure adhère, comme chez les poissons, [10] alors qu'elle est déliée chez les autres animaux <qui émettent une voix>, la partie qui est près du larynx est déliée et repliée, et grâce à elle la grenouille émet le son caractéristique de sa voix. Ce sont les grenouilles mâles qui coassent dans l'eau, quand ils appellent les femelles pour la copulation. Chaque animal a, en effet, un son vocal particulier pour l'union [15] sexuelle, par exemple les boucs, les verrats, les béliers. La grenouille coasse en mettant sa mâchoire inférieure au niveau de l'eau et en distendant sa mâchoire supérieure. Ses mâchoires deviennent alors transparentes sous l'effet de la tension et ses yeux brillent comme des lampes, car la plupart des accouplements ont lieu [20] la nuit.

Cris des oiseaux

La famille des oiseaux émet des sons vocaux, et ceux qui possèdent la parole sont principalement tous ceux qui ont la langue large et tous ceux qui ont la langue fine. Chez certains, les femelles et les mâles émettent le même son, chez d'autres des sons différents. Les petits oiseaux émettent des sons plus variés et gazouillent plus que les grands. [25] C'est surtout à la saison des amours que chacun des oiseaux se met à chanter. Certains émettent des sons en se battant, comme la caille, d'autres pour se défier avant de se battre, ou quand ils ont gagné, comme les coqs. Chez certains, le mâle et la femelle chantent aussi bien l'un que l'autre, par exemple chez le rossignol le mâle comme la femelle chantent, à ceci près que [30] la femelle s'arrête quand elle couve et a des petits. Chez certains, ce sont plutôt les mâles qui chantent et les femelles ne chantent pas, comme chez les coqs et les cailles.

Les quadrupèdes vivipares

Les quadrupèdes vivipares [536b] émettent un son vocal différent pour chacun, mais ne possèdent pas la parole, laquelle est un propre de l'être humain. Car tous ceux qui possèdent la parole ont aussi la voix, mais parmi ceux qui ont la voix tous n'ont pas la parole. Par ailleurs, tous les sourds de naissance sont aussi tous muets : ils émettent [5] des sons vocaux, mais n'ont aucune parole. Les petits enfants, de même qu'ils ne contrôlent pas leurs autres parties, ne le font pas non plus, au début, pour leur langue, laquelle est imparfaite et c'est plus tard qu'elle se délie, de sorte que beaucoup d'entre eux prononcent mal et blèsent.

Les sons vocaux et les paroles varient selon les lieux. Quant à la voix, [10] elle se manifeste surtout par l'aigu et le grave, mais les sons ne diffèrent pas de forme à l'intérieur des mêmes familles. Pour les sons articulés, en revanche, que l'on pourrait considérer comme une parole, ils diffèrent chez les différents animaux à la fois à l'intérieur de la même famille selon les lieux, par exemple chez les perdrix les unes caquètent, les autres poussent de petits cris. Et certains des petits oiseaux [15] ne chantent pas avec la même voix que leurs parents s'ils ont été élevés loin d'eux et qu'ils ont écouté le chant d'autres oiseaux. On a même vu un rossignol apprendre à chanter à un oisillon, ce qui montre que la parole et la voix ne sont pas la même chose par nature et que la première peut être modelée. Les humains émettent eux aussi une voix [20] identique, mais leur

parole n'est pas la même.

L'éléphant, quand il émet un son vocal sans l'aide de sa trompe et avec sa seule bouche, qui est une sorte de souffle comme celui d'un être humain qui expire de l'air et respire bruyamment, mais émis avec l'aide de sa trompe, il est semblable au son rauque d'une trompette.

Chapitre 10

Le sommeil et la veille

Quant au sommeil et à la veille chez les animaux, l'expérience montre manifestement que tous [25] les animaux terrestres sanguins dorment et veillent. Tous ceux, en effet, qui ont des paupières, les ferment quand ils s'endorment. De plus, il semble bien que rêver ne soit pas réservé aux êtres humains, mais s'applique aussi aux chevaux, aux chiens, aux bœufs et même aux moutons, aux chèvres et à la famille entière des vivipares [30] quadrupèdes. L'abolement des chiens le montre bien. Pour les ovipares, la chose n'est pas évidente, mais qu'ils dorment, c'est clair.

De même pour les animaux aquatiques comme les poissons, les [537a] mollusques, les crustacés, les langoustes et les animaux de cette sorte. Tous ces animaux dorment peu, mais il est manifeste qu'ils dorment. La preuve n'en vient pas de leurs yeux (car aucun d'eux n'a de paupières), mais de leur immobilité.

[5] En effet, on prend les poissons < quand ils dorment > : s'ils ne sont pas affectés de poux et de ce qu'on appelle les pucerons, on peut même les prendre facilement, comme à la main. Mais, en fait, s'ils demeurent longtemps immobiles, ces parasites, en nombre considérable, leur tombent dessus pendant la nuit et les dévorent. Ils naissent au fond de la mer et leur nombre est si grand qu'ils dévorent même l'appât [10] fait de poisson, pour peu qu'il reste au fond. Et souvent les pêcheurs retirent autour de l'appât une sorte de boule faite de leur agglomération.

Mais voici des preuves encore plus fortes que les poissons dorment. Il est en effet souvent possible de tomber sur eux à l'improviste, au point de les prendre à la main ou [15] de les prendre en les harponnant. Dans une telle circonstance, ils restent complètement immobiles et ne bougent pas du tout, sauf un léger mouvement de leur queue. Il devient évident qu'ils dorment aussi d'après leurs

déplacements si le mouvement de quelque chose les trouble, car ils s'élancent comme s'ils sortaient du sommeil. De plus, dans la pêche aux flambeaux, on les prend parce qu'ils dorment. Souvent aussi ceux qui guettent les thons [20] les enferment dans des filets quand ils dorment : la preuve en est qu'on les prend alors qu'ils sont immobiles et qu'ils montrent leur côté blanc. Les poissons dorment plutôt la nuit que le jour, au point qu'on peut lancer les filets sans les réveiller. La plupart dorment sur le fond ou sur le sable ou appuyés sur une pierre au fond de la mer ou cachés à l'abri d'un [25] rocher ou d'un banc de sable, et les poissons plats dorment sur le sable : on les reconnaît à la forme que prend le sable et on les prend en les frappant avec un trident. On prend aussi souvent le loup, la dorade et le mullet et tous les poissons de cette sorte avec un trident en plein jour parce qu'ils dorment ; autrement, il semble bien qu'aucun de tels poissons [30] ne pourrait être pris au trident. Les sélaciens dorment parfois si profondément qu'on peut les prendre à la main. Le dauphin et la [537b] baleine et tous les animaux à évent dorment en tenant au-dessus de la mer cet évent par lequel ils respirent en remuant doucement leurs nageoires. Certains ont même entendu ronfler le dauphin.

Les mollusques dorment aussi de la même manière que [5] les poissons, et il en est de même pour les crustacés.

Les insectes appartiennent aussi aux animaux à qui il arrive de dormir, comme cela est manifeste par les preuves suivantes. Il est clair qu'ils se reposent en restant tranquilles. C'est surtout chez les abeilles que cela est évident, car elles se reposent et cessent de bourdonner durant la nuit. Mais c'est aussi évident [10] surtout chez les insectes que nous avons sous la main, car ce n'est pas seulement parce qu'ils ne voient pas distinctement qu'ils restent en repos la nuit (en effet tous les animaux aux yeux durs ne voient pas distinctement), mais on constate que même à la lumière des lampes ils ne restent pas moins en repos.

De tous les animaux, c'est l'être humain qui rêve le plus. Chez les jeunes et notamment les petits enfants, il n'y a pas encore [15] de rêve du tout, mais cela commence chez la plupart d'entre eux vers quatre ou cinq ans. On a déjà rencontré des hommes et des femmes qui n'ont jamais eu aucun rêve. Mais il est arrivé à des gens de ce genre de se mettre à rêver en avançant en âge, et, après cela, qu'en ce qui concerne leur corps ils subissent un changement qui mène les uns à la mort, [20] les autres à un état de faiblesse.

Voilà ce qu'il en est concernant la sensation ainsi que le sommeil et la veille.

Chapitre 11

Les caractères liés au sexe

Les fonctions du mâle et de la femelle se rencontrent chez certains animaux, mais pas chez d'autres, mais c'est en vertu d'une similitude que l'on dit que ces derniers portent des petits et mettent bas. Il n'y a pas de mâle ni de femelle chez les animaux immobiles [25], ni, d'une manière générale, chez les animaux à coquille. Chez les mollusques et les crustacés, il existe un mâle et une femelle, ainsi que chez les animaux terrestres bipèdes comme quadrupèdes et chez tous ceux qui par copulation engendrent un animal vivant, un œuf ou une larve. Ainsi, dans les autres familles c'est absolument le cas qu'il y a ou qu'il n'y a pas distinction des sexes, par exemple [30] chez tous les quadrupèdes il y a femelle et mâle, alors que chez les animaux à coquille il n'y en a pas, mais comme chez les plantes [538a] qui sont soit fécondes soit stériles, il en est de même pour ces animaux. Chez les insectes et chez les poissons, en revanche, certains ne présentent absolument aucune distinction entre les deux sexes, par exemple l'anguille n'a ni mâle ni femelle et elle n'engendre rien à partir d'elle-même, mais ceux qui [5] disent qu'on en voit parfois certaines avec des sortes de poils ou de vers adhérent à elles, n'ayant pas considéré suffisamment l'emplacement de ces phénomènes, parlent de manière irréflechie. En effet, aucun des animaux de cette sorte ne donne naissance à un petit vivant sans avoir au préalable produit un œuf, or on n'a jamais vu aucune anguille avec un œuf. Par ailleurs, tous les vivipares ont leurs petits dans l'utérus et ils y sont attachés, et non pas dans [10] le ventre, car ils y seraient digérés comme de la nourriture. Dire que la différence entre mâle et femelle chez l'anguille tient à ce que celui-là a la tête plus grosse et plus longue et la femelle plus petite et plus creuse, ce n'est pas parler d'une différence entre la femelle et le mâle, mais d'une diversité au sein de la famille.

Il existe des poissons qu'on appelle épitraigues [« sur-bouc »], qui

sont des [15] poissons de rivière de la sorte à laquelle appartiennent la carpe et le barbeau. Ces poissons n'ont jamais ni œufs ni laitance, mais tous sont fermes et gras, ont un petit intestin et sont considérés comme très bons.

De plus, de même que chez les animaux à coquille et les plantes il y a ce qui conçoit et engendre, mais non ce qui féconde, de même [20] chez les poissons de la famille de la plie, de celle des rougets ainsi que les serrans, car tous les poissons de cette sorte ont manifestement des œufs.

En tout cas, chez la plupart des sanguins terrestres qui ne sont pas ovipares, les mâles sont plus grands et vivent plus longtemps que les femelles, à l'exception des muets chez qui ce sont les femelles qui vivent [25] plus longtemps et sont plus grandes. Mais chez les ovipares et les larvipares, comme chez les poissons et les insectes, les femelles sont plus grandes que les mâles, par exemple chez les serpents, les tarentules, les stellions et les grenouilles. Et parmi les poissons il en est de même, par exemple chez les petits sélaciens, la plupart des poissons qui vivent en bancs et tous les poissons de roches. Que les femelles [538b] des poissons vivent plus longtemps que les mâles, c'est évident par le fait que l'on prend plus de femelles assez âgées que de mâles.

Chez tous les animaux, les parties supérieures et antérieures des mâles sont plus fortes, plus vigoureuses et mieux armées, tandis que pour les femelles ce sont celles qu'on peut appeler postérieures et [5] inférieures. Cela est vrai pour l'être humain et pour tous les animaux terrestres vivipares. Et la femelle a les tendons moins forts et les articulations moins solides, elle a le poil plus fin chez tous les animaux qui ont des poils, et chez ceux qui n'ont pas de poils cela est vrai de leur analogue. Et les femelles [10] ont la chair plus molle que les mâles, leurs genoux plus enclins à s'entrechoquer et leurs jambes plus fines. Leurs pieds sont plus délicats chez les animaux qui en possèdent.

Concernant la voix, toutes les femelles l'ont plus faible et plus aiguë, chez tous ceux qui ont une voix, à l'exception des bovins, car les femelles des bovins poussent des cris plus graves [15] que les mâles.

Pour les parties servant naturellement à la défense, comme les dents, les défenses, les cornes, les ergots et toutes les parties de cette sorte, dans certaines familles les mâles les possèdent alors que les femelles en sont absolument dépourvues, par exemple la biche n'a pas de cornes et parmi certains oiseaux [20] qui ont des ergots les femelles n'en ont absolument pas. De la même manière, les laies n'ont pas de défenses. Dans certaines familles, ces parties appartiennent aux deux sexes, mais elles sont plus fortes et plus développées chez les mâles, par exemple les cornes des taureaux sont plus fortes que celles des vaches.

LIVRE V

Chapitre 1

La génération

Toutes les parties, donc, que possèdent tous les animaux, tant internes qu'externes, et aussi les sensations, la voix, le sommeil, les propriétés des femelles et celles des mâles, [539a] toutes ces questions ont été traitées dans ce qui précède. Il reste à définir ce qui se rapporte à leurs formes de génération, en commençant par le commencement.

Ces formes sont nombreuses et d'une grande variété et, si d'un certain point de vue elles sont dissemblables, d'un autre point de vue elles sont d'une certaine manière très voisines. Puisqu'on a déjà divisé les animaux en familles, [5] il faut s'efforcer de mener cette étude de la même manière, à ceci près que nous avons adopté comme point de départ l'examen des parties en partant de l'être humain, alors que maintenant c'est en dernier qu'il faut en parler, du fait que c'est lui qui demande l'étude la plus développée.

Commençons d'abord par les animaux à coquille, ensuite [10] il faudra traiter des crustacés et à la suite des autres familles de la même manière. Il s'agit des mollusques, des insectes et à leur suite de la famille des poissons, aussi bien vivipares qu'ovipares, ensuite de la famille des oiseaux. À la suite de cela, il faut parler des animaux pédestres, tous ceux qui sont ovipares et tous ceux qui sont vivipares. Sont vivipares [15] certains quadrupèdes, et parmi les bipèdes l'être humain est le seul à l'être.

Il y a en tout cas un caractère commun qui appartient aux animaux aussi bien qu'aux plantes : celles-ci, en effet, tantôt viennent de la semence d'autres plantes, tantôt naissent spontanément, s'il se forme un principe possédant le caractère d'une semence ; et parmi elles certaines prennent leur nourriture de la terre, les autres [20] se développent dans d'autres plantes, comme on l'a dit dans l'étude sur les plantes. De même aussi chez les animaux, les uns naissent

d'animaux qui leur sont apparentés par la forme, les autres spontanément, et non de parents : certains viennent de la terre en putréfaction et de plantes, comme c'est le cas pour beaucoup d'insectes ; d'autres naissent à l'intérieur même d'animaux [25] à partir de résidus qui se trouvent dans leurs parties. Pour ceux dont la génération vient d'animaux parents et chez qui il y a une distinction entre mâle et femelle, ils naissent d'une copulation. Pourtant, dans la famille des poissons, il en naît certains qui ne sont ni mâles ni femelles, et, tout en étant de même famille que d'autres poissons, en diffèrent par la forme, [30] alors que certains sont complètement à part. Certains n'ont que des femelles et pas de mâles, et donnent naissance à ce qui, chez les oiseaux, est des œufs clairs. Chez les oiseaux ces œufs sont tous inféconds, car leur nature ne peut aller plus loin que la formation de cet œuf, à moins que [539b] d'une autre manière il y ait chez eux union avec les mâles. Ce point deviendra plus précisément clair plus bas. Mais chez certains poissons, quand les œufs sont produits par génération spontanée, il arrive aussi que des animaux vivants en naissent, seulement certains font cela par eux-mêmes, alors que chez d'autres [5] cela n'a pas lieu sans l'intervention d'un mâle. Ce mode de génération s'éclairera dans ce qui suit, car il se trouve que le procédé est à peu près semblable à ce qui se passe aussi chez les oiseaux.

Tous les êtres qui naissent spontanément, que ce soit dans des animaux, dans la terre, dans des plantes ou dans leurs parties et qui ont des mâles et des femelles, en s'accouplant donnent naissance à un produit qui n'est identique [10] à aucun des deux, mais qui est imparfait ; ainsi de l'accouplement des poux viennent ce qu'on appelle des lentes, de celui des mouches viennent des larves et de celui des puces des larves ovoïdes : de ces accouplement ne naissent ni des générateurs, ni aucun autre animal, mais seulement les êtres que nous avons dits.

Il faut donc parler d'abord de la copulation, quels sont tous les animaux qui s'accouplent, [15] ensuite nous traiterons des autres chacun à son tour, des cas particuliers et des attributs communs.

Chapitre 2

Les quadrupèdes vivipares et les oiseaux

Les animaux qui s'accouplent sont ceux chez qui existe la distinction entre femelle et mâle, mais la copulation n'est pas identique chez tous et ne se fait pas de la même façon. En effet, chez ceux des sanguins qui sont vivipares et terrestres, [20] tous les mâles possèdent des organes pour l'activité reproductrice, mais ils ne s'accouplent pas de la même manière, mais les animaux qui urinent vers l'arrière s'accouplent par l'arrière, par exemple les lions, les lièvres et les lynx, mais chez les lièvres il arrive aussi souvent que la femelle monte la première sur le mâle. La plupart des autres [25] animaux procèdent de la même manière : la plupart des quadrupèdes pratiquent l'accouplement qui leur est possible, le mâle montant sur la femelle, et la famille entière des oiseaux fait ainsi et ne fait qu'ainsi. Il y a néanmoins certaines différences entre les oiseaux, car chez certains la femelle s'accroupit par terre [30] et le mâle lui monte dessus, comme chez les outardes et les coqs, chez d'autres la femelle ne s'accroupit pas, par exemple chez les grues : chez elles le mâle s'accouple en sautant sur la femelle et ils s'unissent aussi rapidement que les moineaux.

Parmi les quadrupèdes, les ourses [540a] restent couchées et pratiquent la copulation de la même manière que les autres animaux qui, eux, restent sur leurs pattes, les parties ventrales du mâle s'appliquant sur les parties dorsales de la femelle. Les hérissons restent droits, se tenant ventre contre ventre.

Chez les vivipares de grande taille, [5] les biches ne supportent l'approche des mâles que rarement, de même pour les vaches à l'égard des taureaux à cause de la raideur de leur pénis, et c'est en se séparant d'eux que les femelles reçoivent la semence. Car on voit aussi cela se passer chez les cerfs, mais ceux qui sont apprivoisés. Le loup pratique l'accouplement actif et passif de la même manière que le [10] chien.

Les chats ne s'unissent pas par-derrière, mais le mâle se tient droit et la femelle se place sous lui ; les chattes sont d'un naturel lascif et elles excitent les mâles à la copulation et crient pendant l'accouplement. Les chameaux s'unissent la femelle étant assise et le mâle la saillit en l'enfourchant, non pas par l'arrière, [15] mais comme les autres quadrupèdes. Ils passent toute la journée, à saillir pour l'un, à être saillie pour l'autre. Ils se retirent dans la solitude quand ils s'accouplent et ils ne peuvent être approchés que par celui qui les nourrit. Le chameau a un pénis qui est un tendon tellement fort qu'on en fait de la corde à arc. Les [20] éléphants s'accouplent dans la solitude, surtout près des cours d'eau où ils ont l'habitude de passer leur vie. La femelle s'accroupit en écartant les pattes et le mâle la saillit en lui montant dessus. Le phoque s'accouple comme les animaux qui urinent par-derrière, et sa copulation dure [25] longtemps, comme chez les chiens ; les phoques mâles eux aussi ont un grand pénis.

Chapitre 3

Les quadrupèdes ovipares

Les quadrupèdes terrestres ovipares s'accouplent de la même façon. Certains, en effet, se montent dessus comme les vivipares, par exemple les tortues aussi bien marines que [30] terrestres. Ils ont un organe dans lequel les conduits se réunissent et par lequel ils s'unissent dans la copulation, comme le crapaud, les grenouilles et toute cette famille.

Chapitre 4

Les apodes

Les animaux apodes et allongés, comme les serpents et les [540b] murènes, s'enlacent ventre contre ventre. Les serpents, en vérité, s'enroulent si étroitement l'un l'autre qu'ils semblent former le corps entier d'un seul serpent bicéphale. Il en va de même pour la famille des lézards, car c'est en s'enlaçant de la même manière [5] qu'ils s'accouplent.

Chapitre 5

Les poissons : les sélaciens

Absolument tous les poissons, à l'exception des sélaciens qui sont plats, pratiquent le coït en s'approchant ventre contre ventre. Les poissons plats qui ont une queue, comme la raie, la pastenague et les poissons de cette sorte, non seulement s'approchent, mais les mâles [10] montent sur les femelles en mettant leurs parties ventrales sur leurs parties dorsales, pour ceux qui n'en sont pas empêchés par leur queue qu'ils ont excessivement épaisse. Les anges, et tous les poissons de cette sorte qui ont une queue importante, s'accouplent en se frottant ventre contre ventre. Il y a des gens qui disent qu'ils ont vu certains sélaciens s'unir par-derrrière comme les [15] chiens.

Chez tous les poissons de la forme des sélaciens, la femelle est plus grande que le mâle, et d'ailleurs chez presque tous les autres poissons les femelles sont plus grandes que les mâles. Les sélaciens comprennent les poissons cités, ainsi que le bœuf marin [raie cornue], la lamie [grand requin], l'aigle marin, la torpille, la grenouille de mer et tous les poissons de la forme des squales. Tous les sélaciens ont été vus par [20] beaucoup de gens copuler des manières que l'on a dites. En effet l'enlacement chez tous les vivipares est plus long que chez les ovipares.

Même mode chez les dauphins et tous les cétacés, car le mâle copule avec la femelle en s'approchant, leur accouplement n'étant ni court, ni trop long. Chez certains [25] des poissons sélaciens, les mâles diffèrent des femelles en ce qu'ils ont certains organes qui pendent, au nombre de deux près de la sortie du résidu, alors que les femelles n'en ont pas, comme chez les poissons ayant la forme des squales, car ce qui vient d'être dit s'applique à tous ces poissons. En tout cas, aucun poisson ni aucun autre animal apode n'a de testicules, mais chez les [30] serpents et les poissons les mâles ont deux conduits, qui deviennent pleins de semence à la saison des amours et émettent tous

un liquide laiteux. Ces conduits se réunissent en un seul organe, comme chez les oiseaux. Car les oiseaux ont des testicules intérieurs [541a] ainsi que tous les autres ovipares qui ont des pattes. Et cet organe s'allonge et pénètre dans l'espace qui sert de réceptacle à la femelle.

Les vivipares terrestres ont le même conduit pour le sperme et pour l'excrément liquide [5] et qui va à l'extérieur, alors qu'à l'intérieur il y a un autre conduit, comme on l'a dit auparavant en examinant la différence des parties. Chez ceux qui n'ont pas de vessie, le même conduit sert aussi à l'évacuation à l'extérieur du résidu sec. À l'intérieur les deux canaux sont voisins. Chez les animaux en question, cette disposition est identique chez les mâles et les femelles, car ils n'ont pas de vessie, à part la tortue, [10] mais chez elle la femelle a un canal unique, bien qu'elle ait une vessie ; par ailleurs, les tortues sont ovipares.

Les poissons ovipares

Chez les poissons ovipares, la copulation se manifeste avec moins de clarté, c'est pourquoi la plupart des gens pensent que leurs femelles deviennent pleines après avoir ingéré la laitance des mâles. En effet, on est souvent témoin de ceci : à la saison [15] des amours, les femelles suivent les mâles et font ce qu'on vient de dire, et elles frappent sur le ventre des mâles avec leur bouche, pour que l'émission soit plus rapide et plus abondante. Au moment du frai, ce sont les mâles qui suivent les femelles et, quand elles ont pondu, ils avalent les œufs. C'est de ceux qui restent que viennent les poissons. En Phénicie [20] on pêche les uns avec les autres, car les mulets mâles attirent les femelles que l'on entoure de filets après les avoir rassemblées, de même des femelles pour les mâles. Comme cela a souvent été constaté, la croyance s'est imposée que la copulation avait lieu comme on l'a dit, mais, en fait, cela arrive même chez les quadrupèdes. En effet, à la saison des amours [25] les mâles aussi bien que les femelles ont des écoulements et se flairent réciproquement les parties génitales. Chez les perdrix, si les femelles se trouvent sous le vent des mâles, elles sont fécondées. Souvent cela se produit même si elles n'entendent que la voix du mâle quand elles sont en chaleur, et même il suffit qu'elles sentent l'odeur des mâles qui les survolent. La femelle comme le [30] mâle gardent la bouche ouverte et tirent la langue pendant la copulation.

Mais le véritable coït des poissons ovipares n'est que rarement observé du fait de la rapidité avec laquelle ils se séparent après s'être unis. Il a cependant été constaté que la copulation a bien lieu aussi

chez ces animaux de la façon qu'on a dite.

Chapitre 6

Les mollusques

[541b] Les mollusques comme les poulpes, les seiches et les calmars s'accouplent ensemble tous de la même façon : ils s'enlacent par la bouche, appliquant leurs tentacules les uns contre les autres. Le poulpe, une fois qu'il a appuyé ce qu'on appelle [5] sa tête sur le fond de la mer et déplié ses tentacules, l'autre y adapte le déploiement de ses tentacules et ils font entrer leurs ventouses en contact. Certains disent que le mâle a un organe en forme de pénis dans l'un de ses tentacules, celui où se trouvent les deux ventouses les plus grosses, [10] un tel organe étant comme un tendon, adhérant complètement au tentacule jusqu'à son milieu, avec lequel il pénétrerait dans la cavité de la femelle. Les seiches et les calmars, quant à eux, nagent ensemble après s'être enlacés, ils adaptent leurs bouches et leurs tentacules l'un en face de l'autre et ils nagent en sens inverse. Ils adaptent aussi [15] ce qu'on appelle leur cavité à la cavité de l'autre. La nage s'effectue pour l'un vers l'arrière, pour l'autre dans le sens de la bouche. La femelle pond par ce qu'on appelle l'évent, organe qui, selon certains, sert à la copulation.

Chapitre 7

Les crustacés

Les crustacés, par exemple les langoustes, les [20] homards, les crevettes et les animaux de cette sorte, s'accouplent comme les quadrupèdes qui urinent par-derrière, quand l'un soulève sa queue et que l'autre y applique la sienne. L'accouplement s'effectue au début du printemps près du rivage (car on voit à ce moment-là la copulation de tous les animaux de cette sorte), parfois au moment où les figues commencent à mûrir.

Les [25] homards et les crevettes s'accouplent de la même façon. Les crabes, en revanche, s'unissent par leurs parties antérieures, rapprochant leurs replis imbriqués réciproques. D'abord, le crabe le plus petit monte sur l'autre par-derrière, quand il est monté, le plus grand se tourne sur le côté. Par ailleurs la femelle ne diffère en rien du mâle, sinon que le repli de la femelle est plus grand, plus détaché de son corps et plus velu, et c'est par là qu'elle pond et que le résidu est évacué. Mais ils ne s'introduisent aucune partie l'un dans l'autre.

Chapitre 8

Les insectes

Les insectes s'unissent par-derrière, après quoi le plus petit monte [542a] sur le plus grand, le plus petit étant le mâle. C'est la femelle qui introduit par en dessous son conduit dans le mâle qui est sur elle et non le mâle qui s'introduit dans la femelle, comme chez les autres animaux. Et cette partie chez certains se révèle être trop grande par [5] rapport à la taille du corps entier, même chez des femelles très petites, alors que chez d'autres il est moins grand. Ceci est manifeste si on sépare les mouches accouplées. Elles se détachent l'une de l'autre avec peine, car l'union des animaux de cette sorte dure longtemps. Cela est évident chez les insectes que nous avons sous la main, comme les mouches et les cantharides. Tous ces animaux [10] s'accouplent de cette manière, les mouches, les cantharides, les spondyles [punaises ?], les tarentules et tout autre animal de cette sorte qui s'accouple. Les tarentules pratiquent la copulation ainsi, du moins toutes celles qui tissent des toiles : quand la femelle placée au milieu de la toile tire les fils tendus, le mâle à son tour [15] tire en sens inverse ; ayant fait cela plusieurs fois, ils en arrivent à se rencontrer et à s'unir par l'arrière, car du fait de la rotondité de leur ventre, c'est le mode de copulation qui leur convient.

Les époques de l'accouplement

Telle est donc la manière dont s'effectue l'accouplement de tous les animaux ; quant à l'époque et à l'âge auxquels il s'effectue, il est déterminé pour chacun [20] des animaux. Chez la plupart des animaux, la nature veut que cette union sexuelle se fasse à la même époque, quand on passe de l'hiver à l'été, c'est-à-dire à l'époque du printemps pendant lequel la plupart des animaux, ailés, terrestres et

nageurs, ressentent une impulsion à s'unir. Certains pratiquent le coït [25] et mettent bas aussi bien en automne qu'en hiver, par exemple certaines familles d'animaux aquatiques et ailés. Mais c'est surtout l'être humain qui s'accouple à toute époque de l'année, de même que beaucoup des animaux partageant la vie de l'homme, du fait de la chaleur et de la bonne nourriture, et leur période de gestation est brève, comme pour le porc et le chien, et tous ceux des animaux ailés qui [30] pondent souvent. Beaucoup d'animaux aussi, ayant en vue les besoins de nourriture de leurs petits, s'accouplent à la saison propice. Chez les humains, le désir sexuel est plus fort [542b] en hiver chez l'homme et en été chez la femme.

Dans la famille des oiseaux, comme on l'a dit, la plupart s'accouplent et pondent pendant le printemps et au début de l'été, à l'exception de l'alcyon. L'alcyon, quant à lui, pond vers le solstice [5] d'hiver. Et c'est pourquoi, quand il fait beau temps au moment du solstice, on appelle « alcyoniens » les sept jours qui précèdent et les sept jours qui suivent le solstice, comme Simonide lui aussi le dit : « Chaque fois que Zeus en plein hiver fait quatorze jours de beau temps, cette période de calme, les terriens la nomment la nourrice sacrée [10] de l'alcyon bigarré¹. » Il fait beau quand il se trouve que les vents du sud soufflent au solstice, une fois qu'ils ont soufflé au nord au moment des Pléiades². On dit que l'alcyon met sept jours pour construire son nid et que pendant les sept jours restants il pond et nourrit ses petits. Dans nos régions, il n'arrive pas toujours [15] qu'il y ait des jours alcyoniens au moment du solstice, alors que dans la mer de Sicile c'est presque toujours le cas. L'alcyon pond autour de cinq œufs.

Chapitre 9

L'époque de l'accouplement chez les oiseaux, les insectes et certaines bêtes

La mouette et les goélands pondent dans les rochers au bord de la mer des œufs au nombre de deux ou trois, mais le goéland pendant l'été et la mouette au début du printemps [20] juste après le solstice d'hiver et elle couve comme les autres oiseaux. Mais aucun des deux ne se tapit dans un trou. Celui qu'on voit le plus rarement de tous est l'alcyon, car on le voit presque seulement vers le coucher des Pléiades¹ et le solstice d'hiver, et quand les navires sont au mouillage, il se contente de voler autour du navire et s'en va aussitôt, c'est aussi pourquoi [25] Stésichore rappelle cette particularité. Le rossignol pond aussi au début du printemps ; il pond cinq à six œufs ; il se tapit dans un trou de l'automne au printemps.

Les insectes eux aussi s'accouplent et naissent en hiver, quand les jours sont doux et que les vents sont au sud, du moins tous ceux qui ne se tapissent pas dans un trou, comme les mouches et [30] les fourmis.

La plupart des bêtes sauvages mettent bas une fois par an, du moins toutes celles qui ne sont pas sujettes à la superfétation, comme les lièvres.

Les poissons

De la même manière, la plupart des poissons pondent une fois l'an, par exemple ceux [543a] qui vont en groupe (on appelle « qui vont en groupe » ceux que l'on entoure avec un filet), le thon, la *pélamys*, le mullet, les chalcis, les maquereaux colias, l'ombrine, la plie et les poissons de cette sorte, sauf le loup. Celui-ci est le seul d'entre eux à pondre deux fois, le second frai étant plus faible. [5] La sardine et les

poissons de roches se reproduisent deux fois l'an, mais le trigle est le seul qui le fasse trois fois, si on se fie à son frai, car ce frai apparaît trois fois dans certains endroits. Le scorpion de mer fraie deux fois, le sargue deux fois également au printemps et à l'automne, la saupe une fois à l'automne. La femelle du thon fraie une fois, mais du fait qu'elle pond parfois tôt, parfois [10] tard, elle semble le faire deux fois. Le premier frai arrive au mois de Posidéon² avant le solstice, le second au printemps. Le thon mâle diffère de la femelle en ce qu'elle a une nageoire sous le ventre que l'on appelle « aphareus ».

Chapitre 10

L'époque de l'accouplement chez les poissons

Parmi les sélaciens, seul l'ange fraie deux fois l'an, car il fraie à la fois [15] au commencement de l'automne et au coucher des Pléiades, mais le frai de l'automne est plus réussi. Un seul frai produit autour de sept à huit petits. Il semble que certains squales, comme l'étoilé, fraient deux fois par mois, mais cela vient du fait que tous ses œufs n'arrivent pas à maturité en même temps.

Certains fraient en toute saison, par exemple la [20] murène. Elle pond beaucoup d'œufs et ses rejetons, de petite taille au début, augmentent rapidement de taille, comme ceux de l'hippure [?], car ceux-ci de très petits deviennent très rapidement très grands, à ceci près que la murène fraie en toute saison, alors que l'hippure fraie au printemps. Il y a, par ailleurs, une différence entre le smure et la murène, en effet la [25] murène est bigarrée et plus faible, alors que le smure est unicolore et fort, sa couleur est semblable à celle du pin et il a des dents au-dedans et au-dehors. On dit, comme dans d'autres cas, que celui-ci est le mâle et celle-là la femelle. Ces poissons sortent de l'eau sur la terre ferme où on les prend souvent.

Il se [30] trouve que presque tous les poissons croissent rapidement de taille, et parmi les petits poissons le corbeau de mer n'est pas le moindre exemple de cela. Il fraie [543b] près de la terre et dans des endroits pleins d'algues touffues. L'orpe [mérout ?] aussi passe rapidement d'une petite à une grande taille. Les *pélamys* et les thons fraient dans le Pont et pas ailleurs ; les mulets, les dorades et les loups principalement à l'embouchure des fleuves. Les [5] *orkys* [thons blancs ?], les scorpions de mer et beaucoup d'autres familles fraient en haute mer.

Chapitre 11

La plupart des poissons fraient pendant les mois de Munychion, Thargélion et Scirophorion¹ ; un petit nombre en automne, comme la saupe, le sargue et tous les poissons de cette sorte fraient un peu avant l'équinoxe d'automne, ainsi que la torpille et l'ange. Certains [10] fraient en hiver et en été, comme on l'a dit plus haut, par exemple pour l'hiver le loup, le mulot, l'aiguille de mer, pour l'été pendant le mois d'Hécatombéon² vers le solstice d'été la femelle du thon. Elle pond une sorte de sac dans lequel se trouvent beaucoup de petits œufs. Les poissons qui se déplacent en bancs fraient aussi en été.

Parmi les mulots, commencent à pondre [15] au mois de Posidéon les muges, le sargue, celui appelé morveux et le mulot gris. Leur gestation est de trente jours. Certains mulots ne sont pas le produit d'une copulation, mais naissent de la vase et du sable.

Le plus souvent, donc, la plupart des poissons conçoivent au printemps ; pourtant, comme [20] on l'a dit, certains le font en été, en automne ou en hiver. Mais il n'en est pas de même pour absolument tous, ni d'une manière générale, ni à l'intérieur de chaque famille, alors que le frai de printemps, lui, se rencontre chez la plupart d'entre eux. De plus, le produit du frai n'est pas aussi abondant dans les autres saisons. D'une manière générale, il ne faut pas perdre de vue que, si pour les végétaux et les [25] animaux quadrupèdes les contrées font une grande différence non seulement pour le bon état du corps, mais aussi pour la fréquence de l'accouplement et de la reproduction, de même aussi pour les poissons les lieux font une grande différence pour leur taille et la qualité de leur nutrition, mais aussi pour le frai [30] et l'accouplement, les mêmes poissons se reproduisant en plus grand nombre ici, et en moins grand nombre là.

Chapitre 12

L'époque de reproduction des mollusques et des coquillages

[544a] Les mollusques aussi se reproduisent au printemps, et parmi les premiers des animaux marins, la seiche. Elle se reproduit en toute saison et la période de gestation est de quinze jours. Quand les œufs sont pondus, le mâle qui suit la femelle les arrose de sa semence, et ils deviennent [5] compacts. Les seiches vont par couple, le mâle est plus bigarré que la femelle et il a le dos plus foncé.

Le poulpe s'accouple en hiver, pond au printemps et reste alors tapi dans un trou environ deux mois. Il pond un œuf en forme de vrille de vigne, semblable au fruit du peuplier blanc. Cet animal est prolifique, [10] car de ce qui a été pondu vient un nombre infini de petits. Le mâle se distingue de la femelle par le fait qu'il a la tête plus allongée et par l'organe appelé pénis par les pêcheurs, qui est dans le tentacule et qui est blanc. Il couve après avoir pondu, et c'est pourquoi ils deviennent plus mauvais, parce qu'à cette occasion ils ne cherchent pas de nourriture.

[15] Les murex naissent aussi vers le printemps et les buccins à la fin de l'hiver. Et, d'une manière générale, c'est au printemps et en automne que les animaux à coquille se révèlent avoir ce qu'on appelle des œufs, à l'exception des oursins comestibles : ils ont bien des œufs en ces saisons-là, ils en ont aussi néanmoins en tout temps, [20] et particulièrement par temps de pleine lune et par temps chauds, sauf ceux du détroit de Pyrrha. Ces derniers sont meilleurs en hiver. Ils sont petits, mais pleins d'œufs. Il est manifeste que tous les escargots eux aussi se reproduisent durant cette saison¹.

Chapitre 13

Époque de reproduction des oiseaux

[25] Chez les oiseaux sauvages, on l'a dit, la plupart s'accouplent et pondent une seule fois l'an, mais l'hirondelle et le merle pondent deux fois. La première couvée du merle est détruite par l'hiver (car c'est lui qui pond le plus tôt de tous les oiseaux), mais il réussit à nourrir la seconde. Quant à ceux qui sont apprivoisés ou [30] qui peuvent s'apprivoiser, ils se reproduisent plusieurs fois, par exemple les pigeons qui le font tout l'été, et la famille des poules. En effet, les coqs couvrent les poules et celles-ci sont couvertes et pondent en toute saison, sauf pendant les jours du solstice d'hiver.

Les [544b] colombrins ont plusieurs familles : le pigeon commun est différent du biset. Le biset est plus petit et le pigeon commun se domestique plus facilement. Par ailleurs, le biset est noir, petit, a des pattes rouges et rugueuses, et c'est pourquoi [5] personne ne l'élève. Le plus grand des oiseaux de cette sorte est le ramier, ensuite c'est le pigeon vineux. Ce dernier est légèrement plus grand que le pigeon commun ; le plus petit est la tourterelle. Les pigeons communs pondent et nourrissent leurs petits en toute saison, s'ils disposent d'un lieu ensoleillé et de ce qu'il leur faut, sinon ils ne le font qu'en été. Les [10] couvées de printemps sont meilleures, et aussi celles de l'automne ; celles de l'été et des chaleurs sont les pires.

Chapitre 14

L'âge de procréation

Les animaux diffèrent aussi concernant l'âge où ils s'accouplent. D'abord, chez beaucoup d'animaux, la production de sperme et la capacité d'engendrer ne commencent pas en même temps, mais celle-ci ne vient qu'après. [15] En effet, chez tous les animaux, le premier sperme des jeunes est stérile, et s'ils sont féconds, leur progéniture est plus faible et plus petite. Cela est évident au plus haut point chez les êtres humains, les quadrupèdes vivipares et les oiseaux, car les uns ont une progéniture plus petite et les oiseaux des œufs plus petits.

L'âge des animaux qui s'accouplent entre eux [20] est dans la plupart des familles à peu près le même, si l'un des partenaires ne prend pas d'avance du fait de quelque état pathologique ou d'un vice de nature.

En ce qui concerne les êtres humains, cette période est marquée par un changement dans la voix, les parties sexuelles, non seulement quant à leur taille mais aussi quant à leur forme, et [25] de la même manière pour les mamelles, mais surtout la pilosité du pubis. L'homme commence à avoir du sperme vers quatorze ans, mais il ne devient capable d'engendrer que vers vingt et un ans. Chez les autres animaux, le pubis ne devient pas poilu (certains, en effet, n'ont pas de poils du tout, alors que d'autres n'en ont pas sur les parties ventrales, ou en tout cas moins que sur les parties dorsales), mais que la voix [30] subisse une transformation chez certains, c'est évident. Chez d'autres, ce sont d'autres parties du corps qui signalent le début de la production de sperme et dès lors de la capacité à engendrer.

D'une manière générale, chez la plupart des animaux, la femelle a la voix plus aiguë, de même pour les jeunes par rapport aux animaux plus âgés ; [545a] c'est ainsi que les cerfs ont un cri plus grave que leurs femelles. Les mâles poussent des cris quand c'est l'époque de la copulation, les femelles quand elles ont peur. Le brâme de la femelle

est court, alors que celui du mâle se prolonge. [5] Chez les chiens aussi, la voix devient plus grave quand ils avancent en âge. Chez les chevaux aussi, la voix diffère : dès le début, les femelles ont une voix grêle et faible, alors que les mâles l'ont faible, mais néanmoins plus forte et plus grave que celle des femelles, et quand le temps passe elle devient plus forte. [10] Après qu'ils ont atteint deux ans et ont commencé à s'accoupler, le mâle émet un cri fort et grave, et chez la femelle la voix devient plus forte et plus éclatante qu'auparavant, cela la plupart du temps jusqu'à vingt ans. Après cette période, les mâles aussi bien que les femelles ont une voix plus faible.

La plupart du temps, donc, [15] comme nous l'avons dit, les voix des mâles et des femelles diffèrent en ce que les mâles émettent des sons plus graves que les femelles, chez tous les animaux qui ont un cri qui se prolonge. Pourtant, ce n'est assurément pas le cas chez tous, mais chez certains c'est le contraire, par exemple chez les bovins. Chez eux, en effet, la femelle émet un son plus grave que le mâle et les veaux [20] plus grave que les adultes. C'est aussi pourquoi les bovins châtrés ont la voix qui change en sens inverse des autres, car les animaux châtrés changent en direction de la femelle.

L'âge de l'accouplement

Voici maintenant, en ce qui concerne l'âge, le temps où les animaux s'accouplent. La brebis et la chèvre de l'année sont couvertes et [25] conçoivent, surtout la chèvre, et les mâles saillissent au même âge. Mais les rejets des mâles sont différents chez ces animaux âgés d'un an et chez les autres, car les mâles deviennent meilleurs générateurs dans leur deuxième année, quand ils ont mûri. Le porc est sailli et saillit dès le huitième mois et la femelle met bas à l'âge d'un an (c'est [30] la période de gestation qui fait cette différence). Mais si le mâle peut engendrer à huit mois, ses rejets sont cependant défectueux jusqu'à ce qu'il ait un an. Mais, comme on l'a dit, l'âge adéquat ne se trouve pas être partout le même. En certains endroits, [545b] en effet, les porcs sont saillis et saillissent à quatre mois, si bien qu'ils mettent bas et nourrissent les petits à six mois ; en d'autres endroits les sangliers commencent à s'accoupler à dix mois et y sont bons jusqu'à trois ans. Les chiens, la plupart du temps, sont saillis et saillissent à l'âge d'un an, [5] mais parfois il arrive que cela se passe à huit mois, mais ce sont plutôt les mâles que les femelles à qui cela arrive. La gestation est de soixante et un, soixante-deux ou, au maximum, soixante-trois jours, mais pas moins de soixante jours, ou si la naissance a lieu, les petits ne sont pas élevés jusqu'au bout. Quand une chienne a mis bas, [10] elle peut être couverte à nouveau après

cinq mois et pas avant.

Le cheval commence à saillir et à être sailli à deux ans et peut alors engendrer. Cependant, la progéniture engendrée à cet âge est plus petite et plus faible. La plupart du temps, il saillit et est sailli à trois ans. Et cela donne sans cesse une meilleure capacité à engendrer une progéniture [15] jusqu'à l'âge de vingt ans. Le cheval mâle peut saillir jusqu'à l'âge de trente-trois ans, et la femelle est saillie jusqu'à quarante ans, de sorte qu'il se trouve que leur activité sexuelle couvre toute leur vie. En effet, ils vivent la plupart du temps, pour le mâle trente-cinq ans et la femelle plus de quarante. [20] Mais un cheval a déjà vécu soixante-quinze ans.

L'âne saillit et est sailli à trente mois, cependant, la plupart du temps ils n'engendrent pas avant trois ans ou trois ans et six mois. Mais une ânesse a déjà conçu à un an et a nourri son petit. Une vache aussi a été pleine à un an et a nourri son petit, et il atteint la grandeur médiocre [25] qu'on pouvait attendre, mais pas plus. Voici donc ce qu'il en est du début de l'activité génésique pour ces animaux.

Âge limite de la reproduction

Chez l'être humain, l'homme engendre au plus jusqu'à soixante-dix ans et la femme jusqu'à cinquante ans. Mais la chose est rare, car il y a peu de gens qui ont des enfants à cet âge. La plupart du temps, [30] la limite est de soixante-cinq ans et quarante-cinq ans.

La brebis met bas jusqu'à huit ans, et même onze si elle est bien soignée. En fait, il se trouve que [546a] mâle et femelle s'accouplent durant presque toute leur vie. Les boucs quand ils sont gras sont moins féconds (c'est d'après eux que l'on dit des vignes qui ne produisent pas qu'elles « font le bouc »), mais une fois qu'ils ont maigri ils engendrent quand ils saillaient. Les béliers saillaient d'abord les brebis les plus [5] vieilles et ne recherchent pas les jeunes. Et, comme on l'a dit plus haut, les jeunes brebis mettent bas des rejetons plus petits.

Le sanglier est bon reproducteur jusqu'à l'âge de trois ans et la progéniture de géniteurs plus âgés est moins bonne, car il ne se développe plus et n'a plus de force. Il a coutume de saillir quand il est repu [10] et quand il n'a pas couvert une autre laie, autrement la copulation est trop brève et la progéniture est plus petite.

Chez la truie, c'est la première portée qui est la plus petite. La deuxième est dans toute sa force ; quand elle vieillit, elle engendre de la même manière, mais elle s'accouple plus brièvement. À quinze ans, elles ne sont plus fécondes et deviennent sauvages. [15] Si elle est bien nourrie, elle est plus facilement portée à s'accoupler, aussi bien quand elle est jeune que quand elle est vieille. Si elle engraisse trop

une fois pleine, elle a moins de lait après qu'elle a mis bas. La progéniture est la meilleure en ce qui concerne l'âge des parents quand ils sont dans la force de l'âge, et en ce qui concerne les saisons quand elle naît au début de l'hiver. La pire est celle de l'été : les porcelets sont [20] en effet petits, chétifs et flasques. Le mâle, s'il est bien nourri, est capable de s'accoupler à tout moment du jour et de la nuit, sinon c'est plutôt le matin ; en vieillissant, il l'est sans cesse moins, comme on l'a dit plus haut. Souvent, les mâles devenus impuissants par l'effet de l'âge ou par faiblesse ne sont pas capables de s'accoupler rapidement, [25] la femelle se couche parce que la station droite la fatigue, et ils s'unissent allongés côte à côte. Ce qui montre surtout que la truie a été fécondée, c'est que, étant en chaleur, elle baisse les oreilles, si ce n'est pas le cas, elle devient de nouveau en rut.

Les chiennes ne sont pas saillies toute leur vie, mais jusqu'à un certain point de maturité. En fait, la plupart du temps, c'est jusqu'à douze ans [30] qu'il leur arrive de s'accoupler et de concevoir. Il est pourtant déjà arrivé à certains chiens, aussi bien femelles que mâles, d'être saillies pour les unes et de saillir pour les autres à l'âge de dix-huit et vingt ans. Mais la vieillesse leur enlève le pouvoir d'engendrer et de concevoir, comme c'est aussi [546b] le cas pour les autres animaux.

La chamelle est un animal qui urine par-derrière et elle est saillie comme on l'a dit plus haut. L'époque de l'accouplement se situe, en Arabie, vers le mois de Maimactérion¹. La gestation dure douze mois et il naît un seul petit, car c'est un animal unipare. La femelle [5] commence à s'accoupler à trois ans et le mâle également à trois ans. Après avoir engendré, la femelle laisse passer un an avant d'être saillie.

L'éléphant femelle commence à être couverte au plus tôt à dix ans et au plus tard à quinze. Le mâle monte la femelle à cinq ou six ans. La saison de l'accouplement est le printemps. Il ne saillit à nouveau [10] que la troisième année après la copulation, mais quand il a fécondé une femelle il n'y touche plus. La femelle porte pendant deux ans et met au monde un seul petit, car elle est unipare. L'embryon est aussi gros qu'un veau de deux ou trois mois.

Chapitre 15

Les coquillages

Pour l'accouplement des animaux qui s'accouplent, [15] voilà ce qu'il en est. Mais il faut traiter de la génération aussi bien de ceux qui s'accouplent que de ceux qui ne s'accouplent pas, et d'abord des animaux à coquille. Cette famille est en effet la seule qui pour ainsi dire dans sa totalité ne s'accouple pas.

Les murex se réunissent au printemps en un même lieu et y font ce qu'on appelle leur rayon de miel. C'est une [20] sorte de cellule de cire, à ceci près qu'il n'est pas aussi délicat, mais est comme un agrégat de cosses de pois blancs. Aucune de ces cosses n'a de canal ouvert et ce n'est pas d'elles que naissent les murex, mais ils viennent comme les autres animaux à coquille de la vase en décomposition. Elles sont en fait comme [25] le résidu d'une purification aussi bien chez les murex que chez les buccins, car les buccins font aussi de cette cire. Ainsi donc, ceux des animaux à coquille qui font de la cire naissent de la même manière que les autres animaux à coquille, en plus grand nombre cependant là où leurs congénères les ont précédés. En effet, quand ils commencent à faire leur cire, ils sécrètent une viscosité muqueuse, de [30] laquelle se constituent les sortes de cosses. Absolument toutes celles-ci se dissolvent et laissent aller ce qu'elles contiennent sur le fond, et à cet endroit naissent sur le fond des petits murex agglomérés, que les murex que l'on pêche ont fixés sur eux, et dont certains n'ont pas encore [547a] une forme distincte. Et si les murex sont pêchés avant qu'ils aient produit leur cire, ils la produisent parfois dans les paniers, non pas n'importe où, mais dans un endroit ils se rassemblent comme ils le font dans la mer, et, du fait de l'étroitesse de l'espace, il se forme comme une grappe de raisin.

Il y a beaucoup de familles de murex, certains [5] sont grands, comme ceux des environs de Sigée et de Lektron¹, d'autres petits, comme ceux qui sont dans l'Euripe² et aux environs de la Carie, et

ceux qui sont dans les golfes sont grands et rugueux et la fleur de la plupart d'entre eux est noire, mais certains l'ont rouge et petite. Certains des gros pèsent une mine³. Ceux qui [10] sont sur les grèves et autour des promontoires sont de petite taille et ont une fleur rouge. De plus, elle est la plupart du temps noire chez ceux qui sont dans les régions tournées vers le nord et rouge chez ceux des régions tournées vers le sud. On les pêche au printemps quand ils font leur cire, mais pendant la canicule on ne les pêche pas, parce qu'ils ne cherchent pas leur nourriture mais se [15] cachent en se tapissant dans des trous. Ils ont leur fleur entre le *mêkôn* et le cou et ce qui les réunit est dense, sa couleur apparaît comme celle d'une membrane blanche et c'est cela qu'on enlève. Une fois écrasée, elle teinte la main de couleur. Une sorte de vaisseau la traverse : c'est cela qu'on pense être la fleur. [20] Une autre de ses propriétés c'est d'agir comme un astringent. Quand les murex font leur cire, c'est alors qu'ils ont la fleur la plus mauvaise. Les petits murex sont broyés avec leur coquille, car il n'est pas facile de les en extraire, pour les plus grands on les enlève de leur coquille et on extrait la fleur. C'est aussi pourquoi on sépare le cou du *mêkôn*, car l'intermédiaire entre les [25] deux, c'est la fleur, au-dessus de ce qu'on appelle l'estomac. Quand, donc, on enlève la fleur, cette séparation est nécessaire. On s'efforce de les écraser quand ils sont encore vivants, car s'ils sont morts avant, ils rejettent en même temps leur fleur. C'est pourquoi on les garde dans des nasses, jusqu'à ce qu'on en ait une masse et qu'on ait le temps de les traiter. Les anciens ne disposaient pas les nasses sous les appâts et ne les y reliaient pas, [30] si bien qu'il arrivait, alors qu'il était déjà sorti de l'eau, que le murex y retombât. Les gens d'aujourd'hui relient les nasses et l'appât afin que, s'il retombe, on ne le perde pas. Il retombe surtout quand il est rassasié, mais s'il est vide il est difficile de le détacher de l'appât. Telles sont donc les [547b] propriétés propres des murex.

Les buccins naissent de la même manière que les murex et à la même saison. Ils ont aussi absolument tous des opercules au même endroit dans les deux cas, comme les autres animaux à coquille en colimaçon, et cela de naissance. Ils se nourrissent en [5] levant ce que l'on appelle leur langue de dessous leur opercule. Le murex a une langue plus grande qu'un doigt, par laquelle il se nourrit et il perce les petits coquillages et la coquille de ses congénères. Le murex aussi bien que le buccin vivent tous les deux longtemps, car le murex vit environ six ans, et chaque année [10] sa croissance se manifeste par des intervalles de la spire de sa coquille.

Les moules elles aussi font de la cire.

Pour ce qu'on appelle les huîtres de lagon, c'est là où il y a de la bourbe qu'elles se forment d'abord. Les conques, les chames, les couteaux et les pétoncles se constituent dans les fonds sablonneux.

[15] Les pinnes poussent droites au fond de la mer dans les endroits sablonneux et boueux. Elles ont à l'intérieur d'elles-mêmes des pinnophylax, qui sont pour les unes une petite crevette, pour les autres un petit crabe, et si elles en sont privées elles meurent rapidement. D'une manière générale, tous les coquillages naissent dans la vase et par génération spontanée et diffèrent selon la diversité de la vase, [20] les huîtres dans la bourbe, les conques et les coquillages dont nous avons parlé dans le sable, dans les anfractuosités rocheuses les ascidies, les anatifes et ceux qui flottent à la surface, comme les *lepas* et les *nérites*. Absolument tous les animaux de cette sorte ont une croissance rapide, principalement les murex et les pétoncles. [25] Ceux-ci, en effet, atteignent leur plein développement dans l'année.

Il se forme aussi dans certains animaux à coquille des crabes blancs, très petits, le plus grand nombre dans les moules qui ont une forme d'auge, et ensuite dans les pinnes, ce qu'on appelle les pinnotères. Il y en a aussi dans les pétoncles et les huîtres de lagon. Ces animaux ne prennent [30] aucun accroissement évident. Les pêcheurs disent que ces parasites se forment en même temps que les animaux avec lesquels ils vivent. Pendant un certain temps, les pétoncles disparaissent dans le sable, comme les murex.

Les coquillages naissent donc comme on l'a dit, les uns [548a] dans les bas-fonds, d'autres sur les grèves, d'autres dans des endroits boueux, d'autres dans des endroits rocailleux et rugueux, d'autres sur le sable. Et certains changent de lieu, d'autres non. Parmi ceux qui ne changent pas de lieu, les [5] pinnes sont fixées par des racines, alors que les couteaux et les conques sont fixés sans racines ; quand on les arrache, ils ne peuvent plus vivre.

Ce qu'on appelle l'étoile de mer est si chaude par nature que, si elle saisit quelque chose, même si elle le relâche sur-le-champ, il se trouve cuit à point. On dit aussi que cet animal est un très grand fléau dans le détroit de [10] Pyrrha. Sa forme est semblable à celle des étoiles qu'on dessine.

Ceux qu'on appelle les « poumons » [méduses] sont eux aussi produits par génération spontanée.

La coquille dont les peintres se servent l'emporte beaucoup sur les autres en épaisseur et sa fleur se forme à l'extérieur de la coquille. Les coquillages de ce genre se trouvent surtout sur les rivages de la Carie.

Le bernard-l'hermite [15] trouve son origine dans la terre vaseuse, ensuite il entre dans des coquilles vides et quand il a grandi il change alors pour une coquille plus grande, par exemple celle d'une *nérite*, du bigorneau et des autres animaux de cette sorte, souvent même celle de petits buccins. Une fois qu'il y est entré, il la porte [20] avec lui et, de nouveau, s'y nourrit. Et quand il a grandi, de nouveau, il entre dans une autre coquille plus grande.

Chapitre 16

Orties de mer et éponges

De la même manière que les animaux à coquille se fait la génération des animaux qui n'ont pas de coquille, comme les orties de mer et les éponges, dans les anfractuosités des rochers. Il y a deux familles d'orties de mer. [25] Les unes vivent dans les creux des rochers et ne s'en détachent pas, les autres vivent sur des rochers lisses et plats, s'en détachent et se déplacent. Les *lepas* eux aussi se détachent et se déplacent.

Dans les cavités des éponges naissent des pinnophylax. Il y a alors au-dessus de ces cavités comme une toile d'araignée que ces parasites ouvrent et [30] ferment pour attraper des petits poissons, l'ouvrant pour les faire entrer, la fermant quand ils sont entrés. Il y a trois familles d'éponges, l'une est relâchée, l'autre dense, [548b] une troisième que l'on appelle l'Achilléenne qui est la plus fine, la plus dense et la plus solide, que l'on met sous les casques et les jambières pour diminuer le bruit des coups. Mais elle est la plus rare. Parmi les éponges denses, celles qui sont très dures et rugueuses [5] sont appelées « boucs ». Les éponges poussent toutes sur un rocher, ou sur les bancs de sable, mais elles se nourrissent dans la vase. Une preuve en est que quand on les a prises elles paraissent pleines de vase, ce qui arrive aussi à tous les autres êtres qui poussent en tirant leur nourriture de là où ils adhèrent. Les éponges denses sont plus faibles que les éponges relâchées du fait que leur [10] surface d'adhérence est moindre.

L'éponge a aussi, à ce qu'on dit, de la sensibilité. Une preuve en est que, si elle sent qu'on va l'arracher, elle se rétracte et il est difficile de la détacher. Elle fait de même quand il y a un grand vent et de la houle, pour ne pas être emportée. Mais il y en a qui contestent ce fait, comme [15] les gens de Toroné.

Elle se nourrit d'animaux qui sont en elle, vers et autres animaux de

cette sorte que les petits poissons de roches mangent en même temps que les résidus des racines de l'éponge, quand l'éponge a été arrachée. Mais si on arrache l'éponge en la déchirant, elle repousse à partir de la partie restante et redevient complète.

Les éponges relâchées sont les plus grandes et la plupart se trouvent sur les côtes [20] de Lycie, les éponges denses sont les plus molles, car les Achilléennes sont plus compactes qu'elles. D'une manière générale, dans les profondeurs et dans les eaux calmes, les éponges sont plus molles, car le vent et le gros temps les durcissent, comme tous les autres êtres qui poussent, et suspendent leur croissance. C'est aussi pourquoi celles de l'Hellespont sont rugueuses [25] et denses et, d'une manière générale, celles qui sont au-delà du cap Maléa¹ et celles qui sont en-deçà diffèrent par la mollesse et la dureté. Mais il ne leur faut pas non plus trop de chaleur, parce qu'elles pourrissent comme tout ce qui pousse. C'est pourquoi celles qui sont contre les falaises sont les meilleures si elles sont en eau profonde, car du fait de la profondeur elles profitent d'un bon mélange des deux températures extrêmes. Quand on ne les a pas [30] lavées et qu'elles sont vivantes, on les voit noires. Elles n'adhèrent ni par un seul point ni par leur surface entière, car des canaux vides ménagent des intervalles. Une sorte de membrane est tendue sur leur partie inférieure, [549a] et l'adhérence se fait par plusieurs points. Au-dessus, les autres canaux sont bouchés, mais quatre ou cinq sont bien visibles ; c'est pourquoi certains disent que c'est par eux que l'éponge reçoit sa nourriture.

Il y a une autre famille d'éponges qu'on appelle « non lavables », parce qu'on ne peut pas les laver. [5] Elle a de grands canaux, mais tout le reste est dense. Quand on l'a coupée, elle est plus dense et plus visqueuse que l'éponge ordinaire et l'ensemble a l'aspect d'un poumon. C'est surtout à propos de cette famille entre toutes qu'on s'accorde à dire qu'elle possède la sensibilité et qu'elle vit longtemps. Elles se distinguent dans la mer des [10] autres par le fait que les autres éponges sont blanches, bien que la vase soit attachée, alors qu'elles sont toujours noires.

Voilà donc pour les éponges et la génération des animaux à coquille.

Chapitre 17

Les langoustes

Parmi les crustacés, les langoustes, après la copulation, [15] conçoivent et portent leurs œufs environ trois mois, ceux de Scirophorion, Hécatombéon et Métagitnion¹. Après cela, elles les pondent d'abord dans les replis qu'elles ont sous le ventre, et leurs œufs croissent comme les larves. C'est la même chose pour les mollusques et tous les poissons ovipares. [20] Car leur œuf à tous continue à se développer. L'œuf des langoustes, donc, devient granuleux et il se divise en huit parts. En effet, sur chacun des replis naturels qui sont sur le côté, il y a un organe cartilagineux auquel l'œuf s'attache et l'ensemble constitue comme une grappe de raisin. Chacun de ces organes cartilagineux, en effet, se divise en plusieurs [25] parties. Ces différents éléments deviennent visibles quand on les sépare, mais à première vue ils semblent être un ensemble. Et deviennent les plus gros, non pas ceux qui sont près du canal, mais ceux qui sont vers le milieu, alors que sont les plus petits ceux qui sont aux extrémités. La taille des petits œufs est égale à celle de grains de figue. Les œufs ne sont pas directement en continuité avec le canal, mais [30] au milieu de l'animal. De chaque côté, en effet, vers la queue et vers le thorax, se trouvent deux espaces <sans œufs> très visibles, car les replis sont naturellement disposés ainsi. Ces replis qui partent du côté ne peuvent pas entourer complètement les œufs, mais, en se posant dessus, le dernier repli les cache tous et leur est comme un couvercle. Il semble [549b] qu'en pondant ses œufs elle les amène vers ces organes cartilagineux grâce à la largeur de sa queue qu'elle replie, elle les presse dès leur sortie et c'est en se cambrant qu'elle pond ses œufs. Les organes cartilagineux s'accroissent à cette occasion et deviennent capables de recevoir les œufs. Car les langoustes [5] pondent sur les organes cartilagineux, comme le font les seiches sur les morceaux de bois et les débris. C'est donc de cette façon que la

langouste pond. Après les avoir couvés à cet endroit pendant vingt jours, elle les expulse comme un ensemble unifié, comme on les voit une fois qu'ils sont dehors. Ensuite, au bout de [10] quinze jours environ, il en vient des langoustes, et on en prend souvent qui sont plus petites que le doigt. Ainsi donc, la première ponte a lieu avant le lever d'Arcturus² et après ce lever elle les expulse. Chez les crevettes bouquets, la gestation est d'environ quatre mois.

Les langoustes naissent en des endroits rugueux et pierreux, alors que pour les homards ce sont des endroits lisses. Mais [15] aucun des deux ne naît dans des endroits boueux. C'est aussi pourquoi les homards se trouvent dans l'Hellespont et sur les côtes de Thasos, alors que c'est près de Sigée et du mont Athos qu'on trouve des langoustes. Les pêcheurs détectent les endroits rugueux et boueux à la nature des rivages et d'autres signes de cette sorte, quand ils veulent pêcher [20] en haute mer. En hiver et au printemps, les langoustes et les homards se trouvent de préférence sur les rivages et en été en haute mer, cherchant dans un cas la chaleur, dans l'autre la fraîcheur.

Celles qu'on appelle les ourses pondent à une époque comparable à celle des langoustes. C'est aussi pourquoi elles sont les meilleures en hiver et avant la ponte, [25] et les plus mauvaises quand elles ont pondu.

Les crustacés se dépouillent de leur carapace au printemps, comme les serpents de ce qu'on appelle leur vieille peau, aussi bien dès leur naissance que plus tard, chez les crabes comme chez les langoustes. Toutes les langoustes vivent longtemps.

Chapitre 18

Les mollusques

Les mollusques, à la suite de l'accouplement et de la copulation, [30] ont un œuf blanc, lequel, avec le temps, devient granuleux comme les œufs des crustacés. Le poulpe pond dans sa retraite, dans un tesson ou dans quelque autre endroit creux un œuf semblable à la vrille d'une vigne en fleur et au fruit du peuplier blanc, comme on l'a dit auparavant. Les œufs sont suspendus autour de l'orifice quand [550a] il a pondu. Le nombre des œufs est tel que quand on les a extraits on peut en remplir un vase beaucoup plus grand que la tête qui les contient.

Pour les poulpes, donc, se forment en environ cinquante jours des petits poulpes, qui sortent des œufs déchirés : [5] ils rampent au-dehors, comme les tarentules, en grand nombre. On ne distingue pas encore la nature de leurs membres pris individuellement, mais la forme globale est visible. Du fait de leur petitesse et de leur faiblesse, il en meurt beaucoup. On en a déjà vu de tellement petits qu'ils étaient indistincts et se mouvaient quand on les touchait.

[10] Les seiches pondent et leurs œufs sont semblables à de grosses baies de myrte noires et quand ils sont en contact les uns avec les autres, l'ensemble est comme une grappe de raisin, agglomérés qu'ils sont à un seul d'entre eux et peu faciles à séparer. Le mâle, en effet, projette sur eux une humeur muqueuse qui les rend gluants. Et ces œufs se développent, [15] et si au début ils sont blancs, quand le mâle a émis sa semence, ils deviennent plus gros et noirs. Quand la petite seiche se développe, à l'intérieur elle est entièrement formée de la substance blanche et une fois celle-ci déchirée elle en sort. Dès que la femelle a pondu, il se constitue comme un grêlon. En effet, c'est à partir de cette substance que la petite seiche pousse par la tête, de la même manière que les oiseaux [20] adhèrent à une telle substance par le ventre. La nature de cette adhérence ombilicale n'a pas encore

été observée : on sait seulement que, quand la petite seiche se développe, la substance blanche devient sans cesse plus petite et à la fin, comme pour le jaune de l'œuf chez les oiseaux, chez elle la substance blanche disparaît. Les parties qui semblent d'abord les plus grandes, comme aussi chez les autres animaux, ce sont [25] chez elle les yeux. Soit A l'œuf, BC les yeux, D la petite seiche elle-même.

La seiche porte son frai au printemps et pond après quinze jours. Quand elle a pondu ses œufs, en quinze autres jours ils deviennent comme des grains de raisin, dont le déchirement expulse les petites seiches. Si on [30] fait une incision autour de l'œuf alors que les petites seiches ont déjà été formées, elles projettent un excrément et leur couleur change et de blanches deviennent plus rouges sous l'effet de la peur.

Les crustacés, donc, [550b] couvent leurs œufs en les plaçant sous eux, alors que le poulpe, la seiche et les autres animaux de ce genre, quand ils ont pondu, couvent leurs œufs là où ils se trouvent, notamment la seiche, car on la voit souvent son sac posé par terre. La femelle du poulpe tantôt [5] reste sur ses œufs, tantôt se tient à l'entrée de sa retraite en étendant ses tentacules. La seiche, quant à elle, pond près du fond parmi les algues et les roseaux et sur toute sorte de détritüs, comme les morceaux de bois ou les pierres. Et les pêcheurs placent à dessein des morceaux de bois et les seiches y pondent [10] un ensemble d'œufs long et continu, qui ressemble à la vrilte des vignes.

La seiche pond et répand ses œufs en plusieurs fois, comme si l'expulsion était pénible. Les calmars pondent en haute mer et leur frai, comme celui de la seiche, est pondu en un ensemble continu. Le grand calmar aussi bien que la seiche ne vivent pas longtemps : ils ne dépassent pas un an, sauf [15] de rares exceptions. Il en va de même pour les poulpes. D'un œuf naît une petite seiche et il en est de même pour les calmars.

Le calmar mâle diffère de la femelle ; en effet, la femelle, si on l'ouvre pour observer sa barbe branchiale à l'intérieur, présente deux corps rouges qui ressemblent à des mamelons, ce que le mâle n'a pas. La seiche présente [20] aussi cette différence que le mâle est plus bariolé que la femelle, comme on l'a dit plus haut.

Chapitre 19

Les insectes

On a dit plus haut que chez les insectes le mâle est plus petit que la femelle et qu'il monte sur son dos, comment a lieu leur copulation et qu'ils se séparent difficilement. Une fois [25] qu'ils se sont accouplés, la ponte intervient rapidement dans la plupart des cas.

Tous les insectes qui copulent produisent des larves, sauf une famille de papillons qui produit quelque chose de dur semblable à une graine de carthame qui est rempli d'une humeur. Mais à partir des larves l'animal ne se forme pas à partir d'une certaine partie, comme dans le cas des œufs, mais la larve entière s'accroît et, en se différenciant, [30] produit l'animal.

La génération spontanée

Certains insectes viennent d'animaux congénères, par exemple les tarentules et les araignées viennent de tarentules et d'araignées, de même pour les attelabes, les criquets et les cigales. D'autres viennent, [551a] non pas d'animaux mais par génération spontanée, les uns de la rosée tombant sur les feuilles, ce qui est naturel au printemps mais arrive souvent aussi en hiver quand le temps est beau et que le vent du sud souffle pendant longtemps, d'autres naissent de la boue et d'excréments putréfiés, d'autres [5] dans du bois, les uns dans du bois sur pied, les autres dans du bois déjà sec, d'autres dans les poils d'animaux, d'autres dans les chairs d'animaux, d'autres dans leurs résidus, et parmi ces derniers les uns dans des résidus qui ont été expulsés, les autres dans ceux qui sont encore à l'intérieur des animaux, comme ce qu'on appelle les vers. Il y a trois familles de ces derniers : celle des vers qu'on appelle plats, ceux qui sont ronds [10] et, en troisième lieu, les ascarides. De ces derniers rien ne naît, alors

que le ver plat est le seul à s'attacher à l'intestin où il pond ce qui ressemble à une graine de citrouille, signe auquel les médecins reconnaissent que l'on a ce ver.

Les papillons

Ceux qu'on appelle les papillons viennent des chenilles qui naissent sur les feuilles [15] vertes, notamment du raifort, que certains appellent le chou. Elles sont d'abord moins grosses qu'un grain de mil, puis elles deviennent de petites larves qui grandissent, ensuite, en trois jours, de petites chenilles. Ensuite de quoi, une fois qu'elles se sont développées, elles restent immobiles et changent de forme et on les appelle des chrysalides : [20] elles ont une enveloppe dure et bougent si on les touche. Elles sont attachées par des conduits arachnéens, n'ayant ni bouche, ni aucune autre partie visible. Au bout de peu de temps, l'enveloppe se déchire et il en sort des animaux ailés que l'on appelle des papillons. Tous d'abord, donc, quand [25] ils sont des chenilles, ils se nourrissent et rejettent un résidu, mais quand ils sont devenus des chrysalides, ils n'ingèrent rien et ne rejettent pas de résidu. Il en va de même pour tous les autres animaux qui viennent de larves, que ces larves proviennent d'un accouplement d'animaux, ou toutes sans copulation. En effet, les larves des abeilles, des [30] frelons et des guêpes, quand elles sont jeunes, se nourrissent [551b] et ont de toute évidence un résidu. Quand, en revanche, elles passent de l'état de larves à leur forme achevée, on les appelle des nymphes et elles ne prennent pas de nourriture et n'ont pas d'excrément, mais elles sont emprisonnées et sans mouvement jusqu'à ce qu'elles aient fini leur croissance. Alors [5] elles sortent après avoir déchiré ce par quoi leur cosse est couverte.

Les *hypères* et les *pénies* [?] se forment de certaines autres chenilles de même sorte, qui ont une marche ondulante et avancent par une partie de leur corps et en courbant le reste. Chacun de ces produits prend sa couleur propre d'après celle de sa chenille.

D'une certaine larve [10] de grande taille, qui a comme des cornes et diffère des autres, se forme d'abord, quand la larve se transforme, une chenille, ensuite vient la *bombyle*, dont sort un *nécydale*. Toutes ces métamorphoses ont lieu en six mois. Et ce sont les cocons de cet animal que des femmes détruisent en les dévidant, [15] pour ensuite les tisser. On dit que la première qui entreprit ce tissage est Pamphile, une femme de Cos, fille de Platès.

Des larves qui se trouvent dans les bois secs viennent de la même manière les cerfs-volants : d'abord des larves sans mouvement, puis l'enveloppe se déchire et les cerfs-volants sortent. [20] Des cerfs-

volants viennent des courtilières qui ont elles aussi des ailes.

Des petites bêtes plates qui se déplacent à la surface des rivières viennent les œstres. Et c'est pourquoi ils sont très nombreux près des eaux où se trouvent des animaux de cette sorte.

De certaines chenilles noires et velues qui ne sont pas grandes viennent d'abord des vers luisants [25] qui n'ont pas d'ailes, lesquels à leur tour se transforment et il en vient des animaux ailés, que l'on appelle « boucles de cheveux ».

Les cousins viennent des vers de rivière. Les vers de rivière viennent de la vase de puits et là où se produit un afflux d'eau ayant un dépôt terreux. Au début, donc, [30] cette boue en se putréfiant prend une couleur blanche, puis [552a] noire, et enfin couleur de sang. Quand elle est devenue telle, il naît d'elle comme des algues très petites et rouges. Pendant un certain temps, elles remuent tout en demeurant attachées, puis elles se détachent et sont emportées au fil de l'eau : c'est ce qu'on appelle les [5] vers de rivière. Après peu de jours, ils se tiennent droits sur l'eau, sans bouger et rigides, puis, l'enveloppe s'étant déchirée, le cousin s'établit dessus, jusqu'à ce que le soleil ou le vent le mette en mouvement. Alors il s'envole. Et pour toutes les autres larves, ainsi que pour les animaux venant de larves par déchirement de leur enveloppe, [10] le principe de leur génération vient du soleil ou du vent. Les vers de rivière se développent plus et plus vite dans les endroits qui ont un dépôt de n'importe quelle sorte, par exemple ils se développent dans les cuisines et les champs labourés, car en de tels endroits le pourrissement a lieu plus vite. Et ces vers se multiplient en automne, car il se trouve alors que l'humidité [15] est moindre.

Les tiques naissent du chiendent, les hannetons des larves qui sont dans les bouses de vache ou le crottin d'âne. Les scarabées roulent en boule l'excrément dans lequel ils se terrent pendant l'hiver et où ils pondent de petites larves dont naissent des scarabées. Il naît aussi de larves qui sont dans [20] les légumes des animaux ailés de la même façon que celle que nous avons dite.

Les mouches viennent de larves qui sont dans le fumier dont une partie a été séparée¹. C'est aussi pourquoi ceux qui sont en charge de ce travail s'ingénient à séparer la partie qui est bien mélangée et ils disent alors que le fumier a été élaboré. Le principe des petites larves [25] est petit, car c'est d'abord un rougeoiement qui se manifeste là et d'immobile qu'il était il prend un mouvement comme s'il lui était naturel. Ensuite, une petite larve en sort immobile, puis elle bouge et plus tard redevient de nouveau immobile. De cela une mouche arrive à son plein développement et se met en mouvement s'il y a du vent ou du soleil. Les taons naissent de morceaux de bois. Les [30] mordelles viennent de petites larves qui se métamorphosent, et ces petites larves

naissent dans les tiges de choux. Les [552b] cantharides viennent de chenilles qui sont sur les figuiers, les poiriers et les pins (car sur tous ces arbres se forment des larves), ainsi que de celles de l'églantier. Elles se portent vers les choses nauséabondes du fait qu'elles sont nées d'une matière de ce genre. Les [5] moustiques viennent de larves qui naissent dans la lie du vinaigre. En effet, même dans les corps qui semblent les moins corruptibles, il naît des animaux, par exemple dans la neige ancienne. Quand elle est ancienne, la neige devient plus rouge, et c'est pourquoi les larves y ont cette couleur et elles sont velues. Celles qui viennent de la neige de Médie sont grandes et blanches ; toutes ont [10] du mal à se mouvoir. À Chypre, là où l'on fond le minerai de cuivre, quand on entrepose ce minerai plusieurs jours, il se forme des bêtes dans le feu, petites mais plus grandes que les grosses mouches, qui ont des ailes et qui se déplacent en marchant à travers le feu. Ces larves meurent quand elles sont séparées les unes du feu, les autres [15] de la neige. Qu'il soit possible à certains animaux d'être constitués de façon à ne pas être brûlés, le cas de la salamandre le montre clairement. Celle-ci, en effet, à ce qu'on dit, éteint le feu en s'y déplaçant.

Le fleuve Hypanis dans la région du Bosphore Cimmérien au solstice d'été charrie au fil de l'eau du fleuve des sortes de sacs [20] plus gros que des grains de raisin, desquels, quand ils se déchirent, sort un animal ailé à quatre pattes. Il vit et vole jusqu'au soir et quand le soleil baisse il dépérit et il meurt au coucher du soleil, ayant vécu une seule journée, c'est pourquoi on l'appelle l'éphémère.

La plupart des animaux qui naissent de chenilles ou de larves sont [25] d'abord enserrés dans des fils arachnéens.

C'est ainsi que naissent les insectes.

Chapitre 20

Les ichneumons

Les guêpes que l'on appelle ichneumons, qui sont plus petites que les autres, portent les tarentules qu'elles ont tuées dans un trou de mur ou un creux de ce genre et, l'ayant complètement enduit de boue, elles y pondent et il en naît [30] les guêpes ichneumons. Certains coléoptères et certains animaux de petite taille et n'ayant pas de nom se font avec de la boue de petits refuges [553a] contre les pierres tombales ou les murs et y pondent leurs petites larves.

La durée de la génération du début à la fin est pour la plupart des insectes de trois à quatre semaines. Pour les larves et ce qui a la forme d'une larve, en tout cas, [5] dans la plupart des cas elle est de trois semaines et chez les ovipares, la plupart du temps, de quatre semaines. Chez ceux-ci, la formation de l'œuf a lieu sept jours après l'accouplement et, durant les trois autres semaines, ils couvent leurs œufs et le produit de la semence écote, comme chez l'araignée et les autres animaux de ce genre. Les transformations [10] se produisent dans la plupart des cas en trois ou quatre jours, comme cela arrive aussi pour les crises des maladies.

Tel est le mode de génération des insectes. Ils meurent une fois que leurs parties se sont recroquevillées, comme les animaux plus grands meurent quand ils sont vieux. Chez tous ceux qui ont des ailes, leurs ailes se [15] contractent vers l'automne. Chez les taons, les yeux s'emplissent aussi d'eau.

Chapitre 21

Les abeilles

Tout le monde n'est pas d'accord sur la génération des abeilles. Certains, en effet, disent que les abeilles ne pondent pas et ne copulent pas, mais qu'elles apportent la semence, et [20] pour les uns elles l'apportent de la fleur de callyntre [?], pour d'autres de la fleur du roseau, pour d'autres de la fleur de l'olivier et ils en donnent pour preuve que, quand il y a foison d'olives, c'est alors qu'il sort le plus d'essaims. Selon d'autres, c'est la semence des faux-bourçons qu'elles prennent dans les matières que nous avons dites, alors que [25] celle des abeilles est produite par leurs chefs. Il y a deux familles de chefs : la meilleure est couleur de feu, l'autre noire et plus bariolée ; leur taille est double de celle d'une ouvrière. La longueur de leur partie sous le corselet est à peu près une fois et demie celle du reste, et certains les appellent des « mères » sous prétexte qu'ils [30] engendreraient. Ils en donnent comme preuve que la semence des faux-bourçons apparaît même quand il n'y a pas de chef, alors que celle des abeilles n'apparaît pas. D'autres disent qu'elles copulent et que les mâles sont [553b] les faux-bourçons et les femelles les abeilles.

La génération des abeilles autres que les chefs a lieu dans les cavités du rayon de cire, alors que les chefs, eux, naissent en dessous du rayon de cire où ils sont suspendus à part des autres au nombre de six ou sept, et ils se développent de manière différente du reste de la semence.

Les abeilles [5] ont un dard, alors que les faux-bourçons n'en ont pas. Les rois ou chefs ont bien un dard, mais ne frappent pas avec, c'est pourquoi certains croient qu'ils n'en ont pas.

Chapitre 22

Mœurs des abeilles

Voici les variétés d'abeilles : la meilleure est petite, arrondie et bariolée, une autre est grande et semblable aux frelons, une troisième est celle qui est appelée [10] « voleuse », qui est noire et a l'abdomen large, une quatrième est le faux-bourdon, dont la taille est plus grande que celle d'absolument toutes les autres, mais qui n'a pas de dard et est indolent. C'est pourquoi certains tressent une enveloppe autour des essaims pour que les abeilles puissent entrer, mais pas les faux-bourdons parce qu'ils sont trop gros.

Il y a deux sortes de chefs, comme on l'a dit [15] plus haut. Il y a dans chaque essaim plusieurs chefs et non un seul. L'essaim périt si les chefs ne sont pas en nombre suffisant (non pas tant que cela engendre l'anarchie, mais parce que, à ce qu'on dit, les chefs contribuent à la génération des abeilles), ou si les chefs sont en grand nombre, parce qu'ils se disputent.

Quand [20] le printemps est tardif, que le temps est sec et que la nielle est là, le couvain est réduit : quand il fait sec, les abeilles travaillent plutôt au miel, alors que quand il pleut elles s'occupent du couvain. C'est aussi pourquoi c'est en même temps qu'il y a foison d'olives et d'essaims.

Le miel

Les abeilles travaillent d'abord au rayon de cire, ensuite elles y déposent la semence, au dire de certains [25] (tous ceux qui prétendent qu'elles l'apportent du dehors) par la bouche ; puis de la même manière elles déposent le miel qui est la nourriture : miel d'été et miel d'automne, mais le miel d'automne est meilleur. Le rayon de cire est fait avec des fleurs et elles tirent la propolis des larmes des

arbres, quant au miel il vient de l'air, principalement lors du [30] lever des étoiles et quand l'arc-en-ciel s'appuie sur la terre. D'une manière générale, il n'y a pas de miel avant le lever des Pléiades¹.

L'abeille fait donc son rayon de cire avec des fleurs, comme on l'a dit. Mais elle ne [554a] fait pas le miel, mais elle transporte celui qui est tombé <sur les plantes>. En voici une preuve : les apiculteurs trouvent leurs ruches peines de miel en un jour ou deux. De plus en automne il y a des fleurs, mais pas de miel quand on l'a enlevé de la ruche. Une fois donc qu'on a enlevé le miel qui avait été produit, [5] et que les abeilles n'ont pas de nourriture, ou en ont peu, il serait produit du miel si elles le faisaient à partir des fleurs.

Le miel devient consistant en mûrissant, car au début il est comme de l'eau et pendant quelques jours il est liquide (c'est pourquoi si on le retire durant ces jours-là il n'est pas épais), mais en à peu près vingt jours il prend de la consistance. [10] Le miel venant du suc des fleurs se reconnaît immédiatement, car il diffère par sa douceur et son épaisseur. L'abeille l'emporte de toutes les fleurs non encore développées et de toutes les autres si elles ont une saveur douce, sans jamais endommager le fruit. Elle transporte les sucres après les avoir recueillis avec un organe semblable à une langue. [15] On presse les essaims à l'époque où apparaît la figue sauvage. Les abeilles font leurs meilleures larves quand elles travaillent au miel. Elles portent la cire et l'érythaque² autour de leurs pattes, quant au miel elles le recrachent dans l'alvéole. Lorsqu'elle a déposé sa semence, l'abeille la couve comme le fait un oiseau. Dans la cire se situe la petite larve, sur le [20] côté, plus tard elle se redresse d'elle-même et se nourrit, et elle a un contact si étroit avec la cire qu'elle lui est comme attachée.

La semence des abeilles et des faux-bourçons est blanche et c'est d'elle que viennent les petites larves qui en grandissant deviennent des abeilles et des faux-bourçons. La semence des rois, en revanche, est d'une couleur [25] rougeâtre, et elle est légère comme du miel épais. Son volume est immédiatement à peu près égal au roi qui en sortira. Il ne naît pas une larve avant ce produit, mais apparaît immédiatement une abeille. Quand la semence est déposée dans le rayon de cire, elle a du miel en face d'elle. Il pousse des pattes et des ailes à la larve [30] quand elle est couverte de cire. Quand elle a atteint le terme de son développement, elle déchire la membrane [554b] et s'envole. L'abeille produit des excréments tant qu'elle est une petite larve et plus tard elle n'en produit plus, sauf si elle n'est pas sortie de son état larvaire, comme on l'a dit plus haut.

Si l'on enlève la tête des larves avant qu'elles aient des ailes, les abeilles les mangent, et si [5] après avoir enlevé une aile à un faux-bourçon on le lâche, les abeilles elles-mêmes mangent les ailes des autres faux-bourçons. Les abeilles vivent six ans, certaines d'entre elles

vivent jusqu'à sept ans. Si un essaim dure neuf ou dix ans, on s'estime heureux d'une telle durée.

Il y a dans le Pont des abeilles très blanches qui font du miel deux fois par mois. Celles de Thémiskyra³ [10] auprès du fleuve Thermodon, font des rayons de cire aussi bien dans la terre que dans les ruches qui n'ont pas de cire ou pas beaucoup, mais dont le miel est épais. Leur cire est lisse et unie. Elles ne font pas tout le temps du miel, mais pendant l'hiver, car le lierre est abondant dans le Pont et il fleurit à cette saison, [20] et c'est de lui qu'elles tirent leur miel. À Amisos⁴ on descend des hauteurs un miel blanc et très épais que les abeilles font sans rayon de cire dans les arbres. Un miel de cette sorte est produit ailleurs dans le Pont.

Il y a aussi des abeilles qui font des rayons de cire triples dans la terre : ces rayons contiennent du miel, mais [25] n'ont pas de larves. Mais les rayons de cire ne sont pas tous de cette sorte et toutes les abeilles n'en font pas de cette sorte.

Chapitre 23

Les frelons et les guêpes

Les frelons et les guêpes font des rayons de cire pour leur couvain. Quand ils n'ont pas de chef et qu'ils errent sans en trouver, les frelons les mettent dans quelque lieu élevé, les guêpes [30] dans des trous ; quand ils ont un chef, ils les mettent sous la terre. Leurs rayons de cire ont tous cinq côtés, comme ceux des abeilles, et ils ne sont pas composés de cire, ou plutôt leur cire est composée d'une matière qui a la forme de l'écorce et qui ressemble à une toile d'araignée. Le rayon de cire des frelons est beaucoup plus délicat que celui des guêpes. Ils déposent [35] leur semence comme les abeilles, de la taille d'une goutte contre le côté [555a] de l'alvéole, et elle reste attachée à la paroi. Mais il n'y a pas de la semence en même temps dans toutes les alvéoles, mais dans certaines se trouvent des individus déjà grands au point de pouvoir voler, dans d'autres des nymphes et dans d'autres ce qui est encore des larves. Il n'y a d'excrément qu'avec les larves, comme [5] aussi chez les abeilles. Et aussi longtemps que ces insectes sont à l'état de nymphes, ils restent immobiles et leur alvéole est cimentée. En face du couvain dans l'alvéole il y a du miel de la quantité d'une goutte, dans les rayons du frelon.

Les larves de ces insectes ne naissent pas au printemps, mais en automne. Leur croissance est [10] au plus haut point évidente aux moments de pleine lune. La semence et les larves ne sont pas attachées en bas de l'alvéole mais sur le côté.

Chapitre 24

Les bourdons

Certains insectes de la forme des bourdons façonnent un nid de forme pointue contre une pierre ou quelque autre chose de cette sorte avec de l'argile qu'ils couvrent d'une sorte de salive. Il est [15] très épais et très dur : on le transperce avec peine avec une lance. C'est là qu'ils pondent et que naissent de petites larves blanches dans une membrane noire. À part de la membrane, dans l'argile, on trouve aussi de la cire et cette cire est d'un jaune beaucoup plus pâle que celle des abeilles.

Chapitre 25

Les fourmis

Les fourmis aussi copulent et engendrent des petites larves, [20] qui ne sont attachées à rien. En grandissant, de petites et arrondies qu'elles étaient d'abord elles deviennent grandes et différenciées. Leur reproduction a lieu au printemps.

Chapitre 26

Les scorpions

Les scorpions terrestres engendrent aussi beaucoup de petites larves en forme d'œufs et ils les couvent. Quand elles ont atteint leur plein développement, les parents sont chassés [25] et tués par leurs progénitures, comme cela se passe pour les araignées, car les petits sont souvent autour de onze.

Chapitre 27

Les araignées

Les araignées copulent toutes de la manière qu'on a dite et engendrent d'abord des petites larves. Elles accomplissent, en effet, leurs transformations entièrement et non partiellement, puisqu'elles sont [30] de forme arrondie dès le début. Quand elle a pondu, l'araignée couve et en [555b] trois jours les petits se différencient. Toutes pondent dans une toile, mais celle-ci est, chez les unes, fine et petite, chez d'autres épaisse, et certaines pondent entièrement dans un sac de forme arrondie, d'autres ne sont enveloppées par la toile que jusqu'à un certain point.

Les araignées ne naissent pas toutes en même temps. [5] Tout de suite elles bondissent et tissent une toile. Il y a la même humeur dans les larves que l'on a écrasées et dans les jeunes araignées elles-mêmes, épaisse et blanche.

Les araignées des prés pondent d'abord dans une toile dont la moitié tient à elles-mêmes et dont l'autre moitié leur est extérieure, et c'est dans cette toile qu'en couvant elles font sortir des petits vivants. Les [10] tarentules pondent dans une corbeille épaisse qu'elles ont tressée où elles couvent. Les araignées lisses pondent un nombre moins grand de larves, les tarentules un grand nombre. Et quand les petites tarentules ont grandi, elles encerclent leur génitrice et la tue en l'expulsant, et elles en font souvent autant au mâle si elles l'attrapent. En effet, il [15] couve avec la femelle. Parfois il y a jusqu'à trois cents petits autour d'une seule tarentule. Les araignées passent de l'état de petits à leur plein développement en quatre semaines environ.

Chapitre 28

Les criquets

Les criquets copulent de la même façon que les autres insectes, le plus petit montant sur le plus grand (le [20] mâle, en effet, est plus petit). Ils pondent dans la terre après y avoir enfoncé la tarière que les femelles ont à leur queue et que les mâles n'ont pas. Ils pondent une masse compacte au même endroit, au point d'avoir une ressemblance avec un rayon de cire. Ensuite, après qu'ils ont pondu, il s'y forme des larves ovoïdes qui sont entourées d'une couche légère de terre qui fait comme [25] une membrane. C'est dans celle-ci qu'elles arrivent à maturité. Les produits de la ponte sont tellement mous que si on les touche on les écrase. Ils ne se trouvent pas à la surface, mais un peu sous terre. Quand les larves éclosent, se trouvent expulsés de l'enveloppe terreuse de petits criquets noirs. Ensuite leur peau se déchire [30] et ils deviennent tout de suite plus grands.

Ils pondent à la fin de l'été [556a] et quand la ponte est terminée, ils meurent. En effet, en même temps les pondeuses ont des larves qui se développent autour de leur cou. Et les mâles meurent vers la même époque. Les petits sont expulsés de la terre au printemps. Il n'y a pas de criquets dans les montagnes, ni dans les pays stériles, [5] mais en plaine et sur des sols fendus, car c'est dans les fentes qu'ils pondent. Les œufs restent dans la terre pendant l'hiver ; avec l'été les produits de la ponte de l'année précédente deviennent des criquets.

Chapitre 29

Les attelabes

Les attelabes pondent aussi de la même manière et meurent une fois qu'ils ont pondu. Leurs œufs sont détruits par les pluies [10] d'automne quand elles sont abondantes. Si, au contraire, le temps est sec, alors les attelabes naissent en plus grand nombre du fait que leurs œufs ne sont pas détruits de la même manière, puisqu'il semble bien que leur destruction se fasse sans règle et soit le fruit du hasard.

Chapitre 30

Les cigales

Il y a deux variétés de cigales, les petites qui [15] se montrent les premières et meurent les dernières, et les grandes, les chanteuses, qui apparaissent plus tard et meurent plus tôt. De la même manière, parmi les petites et les grandes, les unes ont une division au corselet, ce sont celles qui chantent, les autres n'en ont pas, ce sont celles qui ne chantent pas. On appelle les grosses [20] qui chantent les « sonores » et les petites, les « cigalletes ». Celles de ces dernières qui ont la division en question chantent un peu.

Il n'y a pas de cigales là où il n'y a pas d'arbres. C'est pourquoi à Cyrène il n'y en a pas dans la plaine, mais beaucoup autour de la ville, surtout là où il y a des oliviers, car ils ne donnent pas trop d'ombre. En effet, là où il fait frais, il n'y a pas de cigales, [25] c'est pourquoi il n'y en a pas dans les forêts obscures.

Elles copulent de la même manière, les grandes et les petites, en s'accouplant ventre contre ventre. Le mâle émet sa semence dans la femelle, comme chez les autres insectes. La femelle a un organe génital fendu en deux, une femelle étant l'animal dans lequel le mâle émet sa semence. Elles pondent dans les [30] terres incultes, en perçant un trou avec l'organe pointu qu'elles ont à l'arrière, comme les [556b] attelabes, car les attelabes eux aussi pondent dans les terres incultes, c'est pourquoi il y en a beaucoup dans la région de Cyrène. Les cigales pondent aussi dans les roseaux sur lesquels on appuie les vignes, en perçant ces roseaux, et dans les tiges des scilles. Les produits [5] de la ponte se répandent dans la terre.

Il naît beaucoup de cigales quand le temps est pluvieux. La larve, en se développant dans la terre, devient une cigale-mère : c'est aussi alors qu'elles sont les meilleures, avant que leur enveloppe soit brisée. Quand arrive l'époque du solstice, elles sortent la nuit et aussitôt l'enveloppe se déchire et des [10] cigales sortent de la cigale-mère qui

sont tout de suite noires, dures et plus grandes, et qui chantent. Ce sont les mâles qui chantent dans les deux variétés, les autres sont des femelles. Ce sont d'abord les mâles qui sont les meilleurs, puis, après la copulation, les femelles, car elles sont pleines d'œufs blancs. En s'envolant quand on les chasse devant soi, [15] elles émettent une humeur semblable à de l'eau, ce qui fait dire aux paysans qu'elles urinent, qu'elles ont un résidu et qu'elles se nourrissent de rosée. Si on remue le doigt en avançant le bout, l'étendant et le repliant, les cigales demeurent en place plus que si on l'étendait d'un seul coup, et elles montent sur le doigt. Du fait de leur vue défectueuse, [20] en effet, elles croient qu'elles montent sur une feuille qui bouge.

Chapitre 31

Les parasites, et notamment les poux

Tous les insectes qui ne sont pas carnivores mais vivent des humeurs produites par une chair vivante, comme les poux, les puces et les punaises, engendrent tous par copulation ce qu'on appelle des lentes, mais de ces dernières ne naît rien d'autre.

Parmi eux, [25] les puces naissent de la moindre putréfaction (car là où se trouve un excrément desséché, il se forme des puces), les punaises viennent de la sécrétion humide des animaux qui se condense à l'extérieur du corps et les poux naissent de chairs. Il se forme, quand ils vont apparaître, comme de petits boutons qui n'ont pas de pus ; si on les perce, [30] il en sort des poux. Chez certains êtres humains c'est là [557a] une maladie qui advient quand il y a une humidité abondante dans le corps. Et certains en sont déjà morts, par exemple, à ce qu'on dit, le poète Alcman et Phérécyde de Syros. Et dans certaines maladies il y a formation de beaucoup de poux.

Il y a une variété de poux que l'on [5] appelle sauvages qui sont plus durs que ceux qui se présentent dans la plupart des cas, et ils sont plus difficiles à arracher de l'épiderme. En tout cas, chez les enfants, la tête se remplit de poux, moins chez les hommes. Les femmes ont plus de poux que les hommes. En revanche, tous ceux qui ont des poux dans la tête [10] souffrent moins de la tête.

Les poux se développent aussi chez beaucoup d'autres animaux. En effet, même les oiseaux en ont, et ceux qu'on appelle faisans, s'ils ne se roulent pas dans la poussière, meurent par les poux. De même pour tous les animaux qui ont des plumes avec un tuyau et pour ceux qui ont des poils, à l'exception de l'âne qui n'a ni [15] poux ni tiques. Les bœufs ont les deux, alors que les moutons et les chèvres ont des tiques, mais pas de poux. Les porcs ont des poux gros et durs. Chez les chiens, on trouve ce qu'on appelle les tiques du chien. Tous les poux chez les animaux qui en ont naissent de ces animaux mêmes. Les poux se

développent [20] surtout chez tous les animaux qui ont des poux et qui se baignent quand ils changent d'eau pour se laver.

Dans la mer, des poux se développent sur les poissons, mais ils ne viennent pas des poissons eux-mêmes, mais de la vase. Leur aspect est celui des cloportes, sauf qu'ils ont la queue plate. Il n'y a qu'une espèce [25] de poux de mer et ils se développent partout, notamment sur les trigles. Tous ces parasites ont plusieurs pattes, n'ont pas de sang et sont sectionnés. L'œstre du thon se développe autour des nageoires, il ressemble au scorpion et sa taille est celle d'une araignée. Dans la mer qui va de Cyrène [30] à l'Égypte, il y a un poisson qui reste autour du dauphin et que l'on appelle « pou » ; c'est celui de tous qui devient le plus gras du fait qu'il profite d'une nourriture abondante grâce à la chasse faite par le dauphin.

Chapitre 32

Teignes, mites et autres petits animaux

[557b] Il se forme encore d'autres petits animaux, comme on l'a dit plus haut, certains dans les laines et tout ce qui est fait de laine, comme les mites, qui pullulent notamment quand la laine tombe en poussière, et surtout quand il y a une araignée dedans, car [5] en absorbant l'humidité qui y est, elle l'assèche. Cette larve naît aussi dans un fourreau. Il naît aussi de telles bestioles dans de la vieille cire, ainsi qu'un animal dans le bois, qui semble assurément être le plus petit de tous les animaux et qu'on appelle acari ; il est blanc et petit. D'autres naissent aussi dans les livres : les uns ressemblent à ceux que l'on trouve dans les vêtements, [10] d'autres à des scorpions sans queue très petits. Et, d'une manière générale, il s'en forme dans pour ainsi dire toutes les matières sèches quand elles s'humidifient et les matières humides quand elles sèchent, toutes celles du moins qui peuvent entretenir leur vie.

Il existe aussi une petite larve qu'on appelle perce-bois qui n'est pas moins étrange qu'aucun autre animal. En effet, sa tête qui sort de l'enveloppe est [15] bigarrée, il a des pattes à l'extrémité du corps comme les autres larves, dans son fourreau arachnéen se trouve le reste du corps et tout autour de lui des brindilles qu'il semble avoir ramassées en se déplaçant. Elles sont en fait naturellement unies à son fourreau : l'ensemble est à la larve ce que la coquille est à l'escargot, et ces brindilles ne tombent pas, mais doivent être arrachées [20] comme appartenant naturellement à l'animal. Et si on le dépouille de son fourreau, l'animal meurt et devient aussi vain qu'un escargot privé de sa coquille. Avec le temps, cette larve devient une chrysalide, comme les chenilles, et elle vit en restant immobile. Mais quel animal ailé en sort, on ne l'a pas encore [25] observé.

Les fruits du figuier sauvage ont ce qu'on appelle les psènes. Cet insecte est d'abord une petite larve, ensuite, en déchirant sa peau, le

psène, ayant laissé cette peau, s'envole, puis il s'introduit dans les figues domestiques et ses piqûres font que les figues ne tombent pas. C'est pourquoi les paysans attachent [30] des figues sauvages près des figues domestiques et plantent des figuiers sauvages près des figuiers domestiques.

Chapitre 33

La tortue, le lézard et le crocodile

Parmi les quadrupèdes sanguins ovipares, la [558a] génération se fait au printemps, mais la copulation ne se fait pas pour tous à la même saison, mais pour les uns au printemps, pour d'autres en été, pour d'autres vers l'automne, afin que, pour chacun d'eux, la saison qui vient soit favorable à la naissance des petits.

La tortue pond des œufs à coquille dure [5] et bicolores comme ceux des oiseaux, et quand elle les a pondus, elle les enfouit et dame le sol au-dessus. Quand elle a fait cela, elle va souvent au-dessus d'eux les couvrir. Les œufs éclosent l'année suivante. L'hémyde sort de l'eau pour pondre, elle creuse un trou en forme de tonneau, y pond ses œufs et les abandonne. Les ayant laissés ainsi moins de trente jours, [10] elle les déterre, les fait éclore rapidement et emmène tout de suite ses petits dans l'eau. Les tortues marines aussi pondent des œufs à terre, semblables à ceux des oiseaux domestiques et, les ayant enfouis, elles les couvrent la nuit. Elles pondent une grande quantité d'œufs : elles en pondent jusqu'à cent.

Les lézards et les [15] crocodiles, tant terrestres qu'aquatiques, pondent aussi leurs œufs à terre. Ceux des lézards éclosent automatiquement dans la terre, le lézard, en effet, ne vit pas plus d'un an, car on dit que la vie d'un lézard dure six mois. Le crocodile de rivière pond beaucoup d'œufs, la plupart du temps environ soixante, de couleur blanche, qu'il couve pendant [20] soixante jours (car sa vie elle aussi est longue) et d'œufs qui sont très petits naît un animal très grand. En effet, l'œuf n'est pas plus gros que celui de l'oie, et le petit qui en vient a une taille proportionnelle à celle de l'œuf ; mais quand il a grandi il atteint dix-sept coudées. Certains disent qu'il grandit aussi longtemps qu'il vit.

Chapitre 34

Les serpents

[25] Parmi les serpents, la vipère est vivipare à l'extérieur, mais elle est d'abord ovipare en elle-même. Son œuf, comme celui des poissons, est monocolore et sa coquille est molle. Le petit se forme en haut de l'œuf et n'est pas entouré d'une écorce de la nature de la coquille, comme ce n'est pas non plus le cas chez les poissons. Elle pond de petites vipères dans des membranes qui se déchirent [30] après trois jours. Parfois aussi, les petits de l'intérieur sortent après les avoir mangées. La vipère pond en un seul jour ses petits un par un et elle en fait plus de vingt.

[558b] Les autres serpents sont ovipares à l'extérieur, leurs œufs sont en contact les uns avec les autres, comme dans les colliers des femmes. Quand ils ont pondu dans la terre, ils couvent leurs œufs. Ils éclosent eux aussi l'année suivante.

LIVRE VI

Chapitre 1

La génération des oiseaux

La génération des serpents, des insectes et aussi des quadrupèdes ovipares s'effectue donc de cette manière.

[10] Les oiseaux, quant à eux, sont absolument tous ovipares, mais la saison de leur copulation et celle de la ponte ne sont pas les mêmes pour tous. Les uns, en effet, copulent et pondent pour ainsi dire à toute époque, comme la poule, le pigeon : la poule pond toute l'année, à l'exception de deux mois au solstice d'hiver. Certaines, même des [15] poules de race, pondent une grande quantité d'œuf avant de les couvrir, jusqu'à soixante. Pourtant, les poules de race sont moins prolifiques que celles qui ne le sont pas. Les poules d'Adria sont de petite taille, mais pondent tous les jours. Elles sont de caractère difficile et tuent souvent leurs petits. Elles ont des couleurs très variées.

Certaines [20] poules domestiques pondent deux fois par jour, et on en a déjà vu mourir rapidement d'avoir trop pondu.

Les poules, donc, pondent de manière continue, comme on l'a dit. Le pigeon commun, le ramier, la tourterelle, le pigeon vineux pondent deux œufs, mais les pigeons communs pondent jusqu'à dix fois par an.

La plupart des oiseaux [25] pondent au printemps et certains sont prolifiques, et prolifiques de deux façons, les uns parce qu'ils pondent souvent, comme les pigeons, d'autres parce qu'ils pondent beaucoup d'œufs, comme les poules. Les rapaces sont tous peu prolifiques, à part la crécerelle ; c'est elle qui pond le plus parmi les rapaces : on lui a vu jusqu'à [30] quatre œufs et elle en pond même davantage.

Les autres oiseaux pondent dans des nids, alors que ceux qui ne volent pas ne pondent jamais dans un nid, par exemple les [559a] perdrix et les cailles, mais sur la terre, et ils recouvrent leurs œufs de branches. Et il en est de même pour l'alouette et le *tetrix* [coq de bryère ?]. Les oiseaux qui font des nids les font à l'abri du vent.

L'oiseau que les Béotiens appellent le guêpier est le seul qui nidifie en s'enfonçant dans des trous dans la terre. [5] Les grives font leur nid comme les hirondelles, avec de la boue sur le haut des arbres, et elles les font les uns contre les autres se touchant, de sorte que cette continuité est comme une file de nids. La huppe est la seule parmi les oiseaux qui nidifient dans un nid à eux à ne pas faire un nid : s'introduisant dans les [10] cavités de troncs, elle y pond, sans rien apporter avec elle. Le ***¹ niche dans les maisons et dans les pierres. Le *tetrix*, que les Athéniens appelle *ourax*, ne fait son nid ni par terre ni dans les arbres, mais sur des plantes peu élevées.

Chapitre 2

L'œuf

[15] L'œuf d'absolument tous les oiseaux a pareillement une enveloppe dure, s'il a été fécondé et n'est pas gâté (certaines poules, en effet, pondent des œufs mous) et les œufs des oiseaux ont deux couleurs, blancs du côté de l'extérieur et jaunes intérieurement.

Il y a une différence entre les œufs des oiseaux de rivière et de marais [20] et ceux des oiseaux de terre ferme. Les oiseaux d'eau ont le jaune proportionnellement plus grand que le blanc. Et la couleur <extérieure> des œufs varie selon les familles d'oiseaux, car certains ont des œufs blancs, comme le pigeon et la perdrix, les autres les ont jaunes, comme les oiseaux de marais, d'autres les ont [25] mouchetés, comme les pintades et les faisans. Ceux de la crécerelle sont rouges comme du vermillon.

L'œuf, par ailleurs, présente une différence. Il est, en effet, pointu d'un côté et plus large de l'autre. C'est le côté large qui se présente à la ponte. Les œufs longs et pointus donnent des femelles, ceux qui sont arrondis et ont la pointe circulaire, [30] des mâles.

Les œufs, en tout cas, arrivent à maturité quand les oiseaux les couvent, [559b] encore qu'ils puissent le faire spontanément dans la terre, comme en Égypte où on les enfouit dans le fumier. Et à Syracuse, dit-on, un ivrogne qui avait posé des œufs dans la terre sous sa natte, but de manière ininterrompue jusqu'à ce qu'ils éclosent. On a déjà vu [5] des œufs placés dans des vases chauffés au soleil venir à maturité et éclore spontanément. La semence de tous les oiseaux est blanche, comme l'est aussi celle des autres animaux. Au moment de l'accouplement, la femelle la reçoit en haut près du diaphragme. En premier lieu, il apparaît un petit point blanc, ensuite il devient rouge sang, en [10] augmentant il devient complètement jaune et même jaune foncé. Quand il s'est déjà beaucoup développé, il se différencie, avec intérieurement le jaune et du côté de l'extérieur le blanc. Quand

il a atteint son plein développement, l'œuf se détache et sort au moment même où de mou il devient dur, de sorte qu'il sort alors qu'il n'est pas encore solidifié et qu'en sortant [15] il est immédiatement solide et devient dur, s'il n'est pas expulsé dans un état pathologique. On a déjà mis en évidence quelque chose comme un œuf à un certain moment de son développement (il est alors, en effet, complètement jaune, comme plus tard le vitellus) dans un coq ouvert sous le diaphragme, là où les femelles ont leurs œufs : l'apparence est celle d'objets complètement jaunes, leur [20] taille est celle des œufs. On met cela au nombre des monstruosité.

Ceux qui disent que les œufs clairs sont un reliquat des œufs formés par une copulation précédente ont tort. On a déjà suffisamment vu, en effet, des poules et des oies jeunes qui n'ont pas été cochées avoir des œufs clairs. Ceux des œufs qui sont clairs sont de taille plus [25] petite, moins agréables et plus humides que ceux qui ont été fécondés, mais ils sont en plus grand nombre. Quand on les place sous un oiseau, leur humidité n'épaissit pas, mais le jaune et le blanc demeurent comme ils sont. Les œufs clairs sont pondus par beaucoup d'oiseaux, par exemple la poule, la perdrix, le pigeon, le paon, le tadorne.

Les œufs [30] des femelles qui couvent en été éclosent plus vite que ceux couvés en hiver. En été, en effet, [560a] les œufs de poules éclosent en dix-huit jours, alors qu'en hiver il faut parfois vingt-cinq jours.

Les oiseaux diffèrent aussi entre eux par le fait qu'ils couvent plus ou moins.

S'il tonne pendant la couvée, les œufs sont gâtés.

[5] Ceux que certains appellent des cynosoures¹ et des œufs sérieux se forment plutôt pendant l'été. Certains appellent les œufs clairs « zéphyriens », parce que c'est au printemps qu'il est manifeste que les oiseaux femelles reçoivent les vents et elles font de même quand on les palpe avec la main d'une certaine manière.

Les œufs clairs deviennent féconds et ceux qui [10] provenaient déjà d'une copulation changent d'une race à une autre si, avant que le jaune ne se change en blanc, la femelle copule alors qu'elle contient des œufs clairs ou des œufs fécondés par la semence d'un autre oiseau. Et les œufs clairs deviennent féconds et ceux qui avaient été précédemment fécondés sont de la race du dernier oiseau qui a coché.

[15] Si, en revanche, le passage du jaune au blanc est en train d'avoir lieu, ni il n'y a changement des œufs clairs en œufs fécondés, ni les œufs fécondés ne prennent la race du mâle qui a coché en dernier. Et si la copulation s'interrompt alors que les œufs sont petits, ceux qui étaient formés n'augmentent pas, mais s'il y a de nouveau copulation, [20] leur taille s'accroît rapidement.

Le jaune et le blanc de l'œuf sont de nature contraire, non seulement pour ce qui est de la couleur, mais aussi de leur puissance. Le jaune, en effet, s'épaissit sous l'action du froid, alors que le [25] blanc ne s'épaissit pas mais devient plus liquide ; le feu, en revanche, épaissit le blanc et n'épaissit pas le jaune mais il reste mou, à moins qu'il ne soit complètement brûlé et il est plus consistant et plus sec bouilli que rôti.

Les deux parties sont séparées l'une de l'autre par une membrane. Les chalazes qui sont à l'extrémité du jaune ne contribuent en rien à la génération, comme certains le supposent. Ils sont [30] deux, celui du haut et celui du bas. À propos du jaune et du blanc, il se produit aussi ceci : quand, après les avoir sortis de leur coquille, on en a mélangé [560b] plusieurs dans un récipient et qu'on les cuit doucement et non pas à grand feu, tout le jaune se porte vers le milieu, alors que le blanc forme un cercle autour.

Chez les poules, les jeunes sont les premières à pondre, juste au début du printemps, et [5] elles pondent plus que les poules plus âgées, mais les œufs des jeunes sont de taille inférieure.

D'une manière générale, si les oiseaux ne couvent pas, ils dépérissent et tombent malades. Quand elles ont été couvertes, les femelles hérissent leurs plumes, les secouent et souvent projettent autour d'elles des brins de paille (elles font parfois la même chose aussi quand elles ont pondu), [10] les pigeonnnes traînent leur croupion par terre, tandis que les oies plongent dans l'eau.

Les gestations d'œufs féconds et la conception d'œufs clairs se produisent rapidement chez la plupart des oiseaux, par exemple la perdrix quand elle veut copuler, car si elle se tient sous le vent du mâle elle est fécondée et devient immédiatement impropre [15] à la chasse². Car la perdrix est connue pour avoir un odorat remarquable.

La genèse de l'œuf après la copulation et, ensuite, la genèse du petit oiseau à partir de l'œuf incubé ne se produisent pas dans les mêmes délais chez tous les oiseaux, mais diffèrent en fonction de la taille des géniteurs. L'œuf de la poule prend de la consistance et arrive [20] à son terme la plupart du temps dix jours après l'accouplement, et pour la pigeonne en un peu moins de temps. Les pigeonnnes peuvent en outre retenir leur œuf alors qu'il est déjà en cours d'expulsion. Si, en effet, on cause quelque trouble soit en tournant autour du nid, soit en lui arrachant une plume, ou si quelque chose d'autre lui donne de la douleur ou du désagrément, la femelle retient son œuf et ne le pond pas [25] alors qu'elle allait le faire.

Voici encore ce qui se trouve être propre à l'accouplement chez les pigeons. Ils se becquettent mutuellement quand le mâle est sur le point de monter sur la femelle qui, autrement, ne se laisserait pas couvrir. Le pigeon âgé le fait la première fois, mais ensuite monte sur la femelle sans l'avoir becquetée ; les jeunes, en revanche, s'accouplent

toujours après l'avoir fait. Ce comportement leur est donc propre. De plus, les femelles se montent les unes sur les autres quand il n'y a pas de mâle, après s'être becquetées comme le font les mâles, et sans rien émettre [561a] l'une dans l'autre, elles pondent des œufs plus nombreux que les œufs fécondés, desquels ne sort aucun rejeton : de tels œufs sont tous clairs.

Chapitre 3

L'œuf de la poule

La genèse à partir de l'œuf se fait chez les oiseaux de la [5] même manière pour tous, mais le temps nécessaire à leur maturité est différent, comme on l'a dit.

Chez les poules, c'est après trois jours et trois nuits qu'apparaît un premier signe, chez les oiseaux plus grands il faut plus de temps et chez les plus petits moins de temps. Durant cette période, le jaune se forme [10] en remontant vers la pointe de l'œuf, là où se trouve le principe de l'œuf et où l'œuf éclot, et de la grosseur d'un point sanguinolent le cœur apparaît dans le blanc. Et ce point palpite et se meut comme un être animé, et à partir de lui deux conduits en forme de vaisseaux remplis de sang et spiralés se dirigent, quand l'embryon augmente de volume, vers chacune des deux enveloppes [15] qui l'entourent. Et une membrane qui comporte des fibres sanguines entoure déjà à ce moment-là le jaune à partir des conduits en forme de vaisseaux. Peu après, le corps du poussin devient déjà distinct, d'abord très petit et blanc. Mais la tête est visible et dans celle-ci les yeux qui font fortement saillie. Et cet état de fait [20] dure un bon moment, car c'est bien après qu'ils rapetissent et se contractent. La partie inférieure du corps n'apparaît pas d'abord comme une véritable partie en comparaison de la partie supérieure. Des conduits qui s'étendent à partir du cœur, l'un se dirige vers l'enveloppe qui encercle l'embryon, l'autre vers le jaune comme s'il était un cordon ombilical. Le principe [25] du poussin vient du blanc, et il reçoit sa nourriture du jaune par le cordon ombilical.

Au dixième jour, le poussin est déjà totalement visible, ainsi que toutes ses parties. De plus, il a la tête plus grosse que le reste du corps et les yeux plus gros que la tête, ne possédant pas encore la vue. À ce moment les yeux, [30] quand on les a extraits, sont plus gros que des fèves et noirs. Quand on a enlevé la peau, il y a à l'intérieur un liquide

blanc et froid, absolument brillant au grand jour, mais sans rien de solide. C'est donc ainsi que [561b] les yeux et la tête sont disposés.

À ce moment, l'embryon a déjà des viscères visibles, et plus précisément la région de l'estomac et la nature des intestins, et les vaisseaux qui du cœur se dirigent manifestement vers le cordon [5] ombilical existent déjà. Du cordon ombilical s'étendent un vaisseau vers la membrane qui enveloppe le jaune (le jaune à ce moment-là est déjà liquide, plus qu'il ne l'est dans son état naturel), et un autre vaisseau vers la membrane qui enveloppe ensemble la membrane dans laquelle est le poussin et la membrane du jaune, [10] ainsi que le liquide qui est entre elles. En effet, quand le poussin grandit, peu à peu une partie du jaune va vers le haut, une autre vers le bas et le liquide blanc se trouve au milieu. Le blanc de l'œuf se trouve sous la partie inférieure du jaune, comme c'était le cas en premier lieu. Après dix jours, le blanc se place à l'extrémité, étant déjà en petite quantité, visqueux, [15] épais et jaunâtre. Chacune des parties, en effet, est disposée de la manière suivante : d'abord, à l'extrémité, contre la coquille la membrane de l'œuf, non pas la membrane de la coquille, mais celle qui est dessous. À l'intérieur de la membrane en question se trouve un liquide blanc, ensuite le poussin et autour de lui une membrane qui le sépare du reste, de façon que le poussin ne soit pas dans le liquide. Sous le [20] poussin il y a le jaune, auquel aboutit l'un des vaisseaux, alors que l'autre va dans le blanc qui l'entoure. Une membrane entoure l'ensemble avec un liquide qui a l'aspect du sérum. Ensuite vient une autre membrane autour de l'embryon lui-même, comme on l'a déjà dit, qui le sépare du liquide. Au-dessous de cette membrane on trouve le jaune qui est enveloppé dans une autre membrane, vers lequel [25] tend le cordon ombilical qui vient du cœur et du grand vaisseau, de sorte que l'embryon ne se trouve dans aucun des deux liquides.

Autour du vingtième jour, le poussin crie déjà en bougeant à l'intérieur si on le remue après avoir cassé la coquille, et il est déjà duveteux quand après le vingtième jour se produit l'éclosion de l'œuf. Il a [30] la tête au-dessus de la cuisse droite près du flanc et l'aile sur la tête. Et à ce moment-là sont visibles la membrane qui ressemble au chorion¹ qui vient après la membrane dernière avant la coquille [562a] vers laquelle s'étend l'un des cordons ombilicaux (c'est précisément dans cette membrane que se trouve alors le poussin tout entier), et l'autre membrane qui ressemble aussi au chorion, laquelle se trouve autour du jaune vers lequel va l'autre cordon ombilical, les deux cordons, on l'a vu, étant rattachés au cœur et au grand [5] vaisseau. Mais à ce moment-là le cordon ombilical qui s'étend vers le chorion extérieur se détache de l'animal en se contractant, et celui allant vers le jaune se trouve en contact avec l'intestin grêle du

poussin, et à l'intérieur du poussin il y a déjà beaucoup de jaune et un dépôt jaune dans son estomac. Et à ce [10] moment, le poussin expulse un résidu vers le chorion extérieur et en a aussi dans l'estomac. Le résidu expulsé vers le chorion extérieur est blanc et il se forme une substance blanche à l'intérieur. Le jaune qui est devenu toujours plus petit finit par se résorber progressivement tout à fait et est incorporé dans le poussin, de sorte que, dix jours après [15] l'éclosion, si on ouvre le poussin, il reste encore un peu de jaune contre son intestin, mais qui s'est détaché du cordon ombilical et il n'y en a pas dans l'intervalle, mais il s'est complètement résorbé.

Autour de la période dont on a parlé, le poussin dort, est éveillé, regarde en remuant et crie. Et son cœur [20] palpite en même temps que le cordon ombilical, comme quand on respire. C'est ainsi que se produit la génération des oiseaux à partir d'un œuf.

Les femelles pondent aussi certains de leurs œufs stériles, même s'ils résultent d'une copulation, et bien qu'elles les couvent il n'en sort aucun rejeton. On a principalement observé cela chez les pigeons.

Les œufs doubles [25] ont deux jaunes, les uns séparent par un interstice léger les jaunes du blanc pour qu'ils ne se mélangent pas, les autres n'ont pas un tel interstice, mais les jaunes se touchent. Il y a certaines poules qui pondent tous leurs œufs doubles, et c'est sur eux qu'on a jusqu'ici observé ce qu'il en est du jaune. C'est ainsi [30] qu'une poule a fait éclore dix-huit œufs, tous doubles, qu'elle avait pondus, sauf tous ceux qui étaient séreux. Les autres ont été féconds (à ceci près que l'un [562b] des jumeaux est plus gros que l'autre), mais le dernier était monstrueux.

Chapitre 4

Les pigeons

Tous les colombins pondent le plus souvent deux œufs, par exemple le ramier et la tourterelle, et au maximum trois. [5] La pigeonne, comme on l'a dit, pond en toute saison, la tourterelle et le ramier au printemps et pas plus de deux fois, mais ils pondent une seconde fois quand les premiers œufs pondus ont été détruits. Car beaucoup de femelles d'oiseaux détruisent elles-mêmes leurs œufs. Elles pondent, comme on l'a dit, parfois même trois œufs, mais [10] il n'en sort jamais plus de deux poussins, parfois même un seul, et l'œuf qui reste est toujours séreux.

Dans la plupart des cas, les oiseaux ne produisent rien la première année. Mais absolument tous les oiseaux, une fois qu'ils se sont mis à pondre, ont des œufs pour ainsi dire jusqu'à la fin de leur vie, mais chez certains il n'est pas facile de les voir du fait de leur petitesse.

La pigeonne fait la [15] plupart du temps un mâle et une femelle, et parmi eux le plus souvent elle fait le mâle en premier. Une fois qu'elle l'a pondu, elle laisse passer un jour et ensuite pond l'autre. Le mâle lui aussi couve à son tour, à savoir dans la journée, mais la nuit c'est la femelle. L'œuf pondu le premier arrive à maturité et éclot après vingt jours. [20] La mère perce l'œuf la veille de l'éclosion. Les parents réchauffent ensemble leurs poussins, tous les deux à tour de rôle, comme ils le faisaient aussi en couvant les œufs. La femelle est plus méchante que le mâle dans la période de l'élevage des petits, comme chez les autres animaux après qu'ils ont mis bas. Les femelles pondent dix fois par an [25] et on en a déjà vu pondre onze fois, et les femelles d'Égypte jusqu'à douze fois. La copulation du pigeon peut avoir lieu la première année et, en fait, mâle et femelle s'accouplent à six mois.

Certains prétendent que les ramiers et les tourterelles s'accouplent et engendrent à trois mois et en donnent pour preuve leur très grand

nombre. Ils portent [30] leurs œufs quatorze jours et les couvent quatorze autres jours ; après quatorze jours de plus, les petits volent suffisamment pour qu'il [563a] soit difficile de les attraper. Le ramier, dit-on, vit jusqu'à quarante ans, les perdrix plus de seize ans. La pigeonne, après une première couvée, pond de nouveau après trente jours.

Chapitre 5

Le vautour

[5] Le vautour fait son nid sur des rochers inaccessibles. C'est pourquoi il est rare de voir un nid et une couvée de vautour. C'est aussi la raison pour laquelle Hérodote <d'Héraclée>, le père du sophiste Bryson, dit que les vautours viennent d'une autre terre, inconnue de nous, donnant pour preuve de ce fait que personne n'a vu une nichée de vautours et qu'il [10] en apparaît subitement beaucoup qui suivent les armées. Or il est difficile d'en voir, mais on en a pourtant vu.

Les vautours pondent deux œufs. De toute façon, on ne voit pas les oiseaux carnassiers pondre plus d'une fois par an, néanmoins seule parmi les carnassiers l'hirondelle niche deux fois. Si on crève les yeux des petits de l'hirondelle [15] quand ils sont tout jeunes, ils guérissent et recouvrent plus tard la vue.

Chapitre 6

L'aigle

L'aigle pond trois œufs, dont deux éclosent, comme il est dit dans ces vers que l'on attribue à Musée :

Celui qui pond trois œufs, en fait éclore deux et ne se soucie que d'un seul.

[20] C'est, de fait, ce qui se produit dans beaucoup de cas, mais on a déjà vu des nichées de trois petits. Quand ils grandissent, la mère expulse l'un des petits, ayant du mal à les nourrir. On dit aussi qu'en même temps à ce moment la mère reste sans se nourrir, pour ne pas s'emparer des petits des bêtes sauvages. Pour quelques jours ses serres se retournent [25] et ses plumes blanchissent, si bien qu'elle devient alors méchante pour ses petits. L'aiglon expulsé du nid est recueilli et nourri par l'orfraie.

L'aigle couve autour de trente jours, et la durée de la couvée chez les autres oiseaux de grande taille est de cet ordre, par exemple l'oie et l'outarde. Pour les oiseaux de taille moyenne, elle dure autour [30] de vingt jours, par exemple chez le milan et le faucon. Le milan pond dans la majorité des cas deux œufs, mais parfois il produit trois petits. L'oiseau nommé *aigôlios* [chevêche ?] en fait parfois même quatre. Le corbeau ne pond [563b] pas seulement deux œufs, comme certains le disent, mais encore davantage. Le corbeau couve autour de vingt jours et expulse ses petits du nid. D'autres oiseaux font de même, car souvent tous ceux qui pondent plusieurs œufs expulsent un petit.

Toutes les [5] familles d'aigles n'en usent pas de même avec leurs petits, mais le pygargue est méchant, les aigles noirs s'occupent bien de la nourriture de leurs petits, alors qu'il est vrai que pour ainsi dire tous les rapaces, aussitôt que leurs petits sont capables de voler, les expulsent en les poussant hors du nid. Et parmi les autres, on l'a dit, la plupart [10] ou presque font de même et ne s'occupent plus du tout de leurs petits une fois qu'ils les ont nourris, sauf la corneille. Celle-ci s'en occupe quelque temps, car, alors qu'ils volent déjà, elle les nourrit

en volant avec eux.

Chapitre 7

Le coucou et le faucon

Le coucou, à ce que disent certains, viendrait [15] d'un faucon, parce que le faucon qui lui ressemble disparaît à ce moment-là. De fait, il n'est presque pas possible de voir les autres faucons non plus aussitôt que le coucou chante, sauf pendant quelques jours. Et le coucou ne se montre que peu de temps l'été et disparaît l'hiver. Et le faucon est un rapace [20] alors que le coucou n'en est pas un, de plus sa tête ne ressemble pas à celle du faucon, mais il a les serres et la tête plutôt comme celles du pigeon. Il n'y a que par la couleur qu'il ressemble au faucon, à ceci près que les bigarrures du faucon sont comme des lignes et celles du coucou comme des points. Pourtant, sa grosseur et son vol sont [25] semblables à ceux du plus petit faucon qui, la plupart du temps, ne se montre pas à l'époque où le coucou apparaît, bien qu'on ait déjà vu les deux ensemble. On a même vu un coucou mangé par un faucon, alors que les oiseaux de la même famille ne font point cela. On dit aussi que personne n'a vu de petits du coucou. Or le coucou [30] pond, mais ne fait pas de nid, mais parfois il pond dans le nid d'oiseaux plus petits que lui après en avoir mangé les œufs, surtout dans les nids des petits ramiers, dont ils [564a] ont aussi mangé les œufs. Il pond rarement deux œufs, le plus souvent un seul. Il pond aussi dans le nid du pouillot, qui amène ses petits à maturité en les nourrissant. C'est surtout à ce moment-là que le coucou est gras et le meilleur. Les petits des faucons [5] deviennent eux aussi savoureux et gras. Une variété niche au loin sur des rochers inaccessibles.

Chapitre 8

Pigeons, corneilles et perdrix

De nombreux oiseaux couvent, comme on l'a dit des pigeons, les mâles relayant les femelles, mais chez certains cela ne se fait que pendant le temps où la femelle quitte le nid pour se procurer [10] sa nourriture. Chez les oies, seules les femelles couvent et elles demeurent tout le temps assises sur les œufs dès qu'elles ont commencé à le faire. Les nids de tous les oiseaux d'étang se trouvent dans des endroits marécageux et herbeux, et c'est aussi pourquoi ils peuvent, tout en restant au repos sur leurs œufs, se procurer leur propre nourriture [15] et ne pas rester complètement sans manger.

Chez les corneilles aussi, seules les femelles couvent en restant tout le temps sur leurs œufs. Ce sont les mâles qui les nourrissent, leur apportant la nourriture et la leur faisant ingurgiter. La femelle du petit ramier commence à couvrir le soir et y reste toute la nuit [20] jusqu'à l'heure de son premier repas, le mâle couvant le reste du temps.

Les perdrix font deux parties à leur nid pour leurs œufs, la femelle couve dans l'une et le mâle dans l'autre et après l'éclosion chacun élève sa couvée. Et la première fois que les petits sortent du nid, le mâle les couvre.

Chapitre 9

Le paon

[25] Le paon vit autour de vingt-cinq ans, et c'est environ à trois ans qu'il engendre, époque à laquelle aussi ses plumes prennent leur bariolage. L'éclosion des œufs a lieu en trente jours ou un peu plus. Il ne pond qu'une fois par an. Il pond douze œufs ou un peu moins. Il pond avec des intervalles de deux ou trois [30] jours et non de manière continue. La première couvée est d'environ huit œufs. Les paons pondent aussi des œufs clairs. Ils s'accouplent au printemps et la naissance a lieu juste après l'accouplement. Il perd ses plumes [564b] en même temps que les premiers arbres perdent leurs feuilles et ses plumes commencent à repousser au moment de la croissance des feuilles. Les éleveurs mettent les œufs de paon à couvrir sous des poules, parce que le mâle en volant sur la femelle qui est en train de le faire brise [5] les œufs. C'est pour cette raison que, parmi certains oiseaux sauvages, les femelles pondent et couvent en fuyant les mâles. Mais on ne met sous la poule qu'au plus deux œufs, car c'est seulement ce nombre qu'elle peut couvrir et mener à terme. On veille à ce qu'elle ne s'éloigne pas et, quitte ainsi la couvée en posant de la nourriture près d'elle.

[10] Les oiseaux ont à l'époque de l'accouplement les testicules [évidemment] plus gros, c'est plus évident chez ceux qui se livrent le plus à l'accouplement, par exemple les coqs et les perdrix, et moins évident chez ceux qui ne s'y livrent pas de manière continue.

Chapitre 10

Les poissons

Voilà donc ce qu'il en est de la gestation et de la génération des oiseaux. Pour les poissons, on a dit précédemment qu'ils ne sont pas tous [15] ovipares. Les sélaciens, en effet, sont vivipares, alors que la famille des autres poissons est ovipare. Les sélaciens sont vivipares après avoir d'abord pondu des œufs en eux-mêmes, et ils nourrissent leurs petits en eux-mêmes, à l'exception de la grenouille de mer.

Les poissons ont aussi, comme on l'a dit plus haut, des utérus différents. En effet, ceux qui pondent des œufs [20] ont l'utérus divisé en deux et situé en bas, alors que celui des sélaciens est plus semblable à celui des oiseaux. Mais il se distingue de l'utérus des oiseaux par le fait que chez certains sélaciens les œufs ne sont pas attachés au diaphragme, mais au milieu du côté de la colonne vertébrale, et ils quittent leur emplacement quand ils grossissent.

L'œuf : comparaison des poissons et des oiseaux

Chez tous les poissons, l'œuf n'est pas bicolore mais monocolore, plutôt blanc que [25] jaune, aussi bien avant qu'après que le petit s'y est formé. Il y a une différence dans la genèse d'un petit à partir d'un œuf de poisson et d'un œuf d'oiseau, en ce que les poissons n'ont pas de cordon ombilical qui s'étend vers la membrane située sous la coquille. Des deux conduits que l'on trouve chez les oiseaux, les poissons n'ont que celui qui chez les oiseaux s'étend vers le jaune. Mais ensuite tout le reste de la genèse [30] est le même que ce soit à partir de l'œuf des oiseaux ou de celui des poissons. Cette genèse part de l'extrémité de l'œuf et les vaisseaux s'étendent de la même manière d'abord à partir du cœur ; la tête, les yeux et les [565a] parties du haut sont d'abord les plus grosses. Et, de la même manière, le petit se

développant continûment, l'œuf diminue et finit par disparaître et par être absorbé dans l'embryon, comme chez les oiseaux ce qu'on appelle le poussin. De plus, le cordon ombilical adhère au ventre un peu au-dessous de la bouche. [5] Quand les petits sont jeunes, le cordon ombilical est long, quand ils grandissent il diminue et à la fin il est petit jusqu'à ce qu'il rentre, comme on l'a dit à propos des oiseaux. L'embryon et l'œuf sont entourés d'une membrane commune, sous laquelle il y a une autre membrane qui entoure en propre l'embryon. Entre les deux membranes, il y a un [10] liquide. Et la nourriture qui se trouve dans l'estomac des petits poissons est identique à celle qui se trouve dans les poussins, elle est en partie blanche et en partie jaune.

Les sélaciens

Ce qu'il en est de la forme de l'utérus doit être observé dans les dissections. Les utérus des poissons diffèrent chez les uns et chez les autres, par exemple les squales entre eux et d'avec les poissons plats. Chez certains, [15] en effet, les œufs adhèrent au milieu de l'utérus autour de la colonne vertébrale, comme on l'a dit, par exemple chez les roussettes. Mais en grossissant ils quittent cet endroit. Étant donné que leur utérus est double et adhère au diaphragme, comme chez les autres animaux de ce genre, les œufs migrent dans chacune des deux parties de l'utérus. Leur utérus, [20] comme celui des autres squales, possède, s'avancant un peu au-dessus du diaphragme, comme des mamelons blancs qu'on n'y trouve pas quand il n'y a pas de rejetons dans l'utérus. Les roussettes et les raies femelles ont < autour de leurs œufs > des sortes de coquilles dans lesquelles se trouve un liquide de la nature de l'œuf. La forme de cette coquille est semblable à celle des anches des hautbois, [25] et des conduits capillaires adhèrent aux coquilles. Chez les roussettes, que certains appellent « squales tachetés », les petits naissent quand la coquille se déchire et tombe ; chez les raies, quand elles ont pondu, une fois que la coquille s'est déchirée, le petit sort. Le squalé épineux a ses œufs près du diaphragme [30] au-dessus des mamelons. Quand l'œuf est descendu, le petit naît une fois qu'il a fini de s'en détacher. C'est de la même manière [565b] que se produit la génération chez le renard de mer.

Les squales qu'on appelle « lisses » ont leurs œufs au milieu de l'utérus de la même manière que les roussettes ; allant dans chacune des deux parties de l'utérus, ils descendent et les petits naissent [5] en ayant le cordon ombilical contre l'utérus, de sorte qu'une fois que les œufs ont disparu les petits présentent le même état que les embryons des quadrupèdes. Le cordon ombilical, qui est long, adhère contre la partie inférieure de l'utérus (chaque cordon y étant suspendu comme à

un cotylédon) et à l'embryon en son milieu dans la région du foie. La nourriture qu'on y voit quand on a [10] ouvert l'embryon, même s'il n'y a plus d'œuf, a la nature de l'œuf. Un chorion et des membranes qui lui sont propres se trouvent autour de chaque embryon, comme c'est le cas chez les quadrupèdes. Quand ils sont jeunes, les embryons ont la tête en haut, quand ils ont grossi et qu'ils sont arrivés à leur stade final, ils l'ont en bas. Il se forme aussi bien des mâles dans la partie gauche de l'utérus et des femelles dans sa partie droite, que du [15] même côté des femelles et des mâles ensemble. Et une fois qu'on a ouvert les embryons, on voit que, comme chez les quadrupèdes, tous les viscères qu'ils possèdent sont gros, par exemple le foie, et pleins de sang.

Tous les sélaciens ont en même temps en haut près du diaphragme des œufs nombreux, les uns plus gros et les autres plus petits, et en bas [20] déjà des embryons. C'est pourquoi beaucoup pensent que les poissons de cette sorte pondent et copulent chaque mois, parce que leurs petits ne sortent pas tous en même temps, mais souvent et sur un long temps. Les œufs qui sont dans le bas de l'utérus mûrissent et viennent à terme en même temps.

Les autres squales, donc, expulsent leurs petits et les reprennent en eux-mêmes, [25] aussi bien les anges que les torpilles (on a déjà vu une grosse torpille avoir en elle quatre-vingts embryons) ; le squalé épineux, en revanche, est le seul des squales à ne pas reprendre ses petits à cause de leur épine.

Parmi les poissons plats, la pastenague et la raie ne reçoivent pas leurs petits en elles du fait de la rugosité de leur queue. La grenouille de mer ne reprend pas en elle [30] ses petits non plus du fait de la grosseur de leur tête et de leurs épines. C'est par ailleurs le seul de ces poissons qui n'est pas vivipare, comme on l'a dit précédemment.

Voici [566a] donc comment se présentent les différences de ces poissons entre eux et comment se fait leur génération à partir de leurs œufs.

Chapitre 11

Les sélaciens (suite)

Les mâles, autour de l'époque de l'accouplement, ont les canaux remplis à tel point de semence que, quand on les presse, le sperme s'écoule à l'extérieur, blanc. Il y a des canaux doubles [5] ayant leur principe dans le diaphragme et la grande veine. Vers cette époque, donc, les canaux des mâles sont faciles à distinguer de l'utérus des femelles, mais quand ce n'est pas la saison en question, ils sont moins faciles à distinguer pour qui manque d'habitude. Chez certains poissons, en effet, ces canaux sont parfois absolument invisibles, comme on l'a dit à propos des [10] testicules des oiseaux. Mais les canaux spermatiques et les canaux de l'utérus ont d'autres différences, notamment que les premiers adhèrent à la hanche, alors que les canaux des femelles sont libres de leurs mouvements et fixés par une fine membrane. Il faut aussi observer comment sont disposés les canaux des mâles à partir des [15] schémas des anatomies.

Les sélaciens sont sujets à la superfétation, et leur gestation dure au plus six mois. Celui qui pond le plus souvent est celui qu'on appelle le squalé étoilé, car il pond deux fois par mois. Ils commencent à s'accoupler au mois de Maimactérion. Les autres squalés pondent deux fois par an, à l'exception de la roussette : celle-ci le fait une fois [20] par an. Ils pondent au printemps, mais l'ange de mer pond ensuite en automne au coucher d'hiver des Pléiades¹, alors que sa première ponte a lieu au printemps. La seconde ponte est la plus vigoureuse. Quant aux torpilles, elles pondent à la fin de l'automne.

Les sélaciens pondent près de la terre, après être revenus de la haute mer et des [25] eaux profondes, pour avoir chaud et par crainte pour leurs petits.

Chez les autres poissons, on ne voit jamais d'accouplement autrement qu'entre individus de la même espèce, seul l'ange et la raie, semble-t-il, font l'inverse. Il existe, en effet, un poisson qu'on appelle

« ange-raie » car il a la tête et les parties antérieures de la raie et **[30]** les parties postérieures de l'ange, comme s'il venait des deux.

Les squales et les poissons qui ont la forme du squal, comme le renard de mer et le chien de mer, ainsi que les poissons plats, comme la torpille, la raie, la raie lisse **[566b]** et la pastenague sont vivipares après avoir pondu des œufs de la manière qu'on a dite.

Chapitre 12

Les cétacés

Le dauphin, la baleine et les autres cétacés, qui tous ont non pas des branchies mais un évent, sont vivipares, comme aussi le poisson-scie et le bœuf marin. Il est, en effet, manifeste qu'aucun d'eux n'a d'œufs, mais immédiatement un [5] fœtus, duquel, quand il se différencie, vient un animal, comme chez l'être humain et les quadrupèdes vivipares. Le dauphin fait le plus souvent un seul petit et parfois jusqu'à deux. La baleine en fait deux, ce qui est le cas le plus fréquent et le maximum, ou un. Et le marsouin fait comme le dauphin, et, en effet, il ressemble à un petit dauphin qu'on trouve [10] dans le Pont. Pourtant, le marsouin diffère du dauphin : il est de taille inférieure, il a le dos plus large et il est bleu foncé. Beaucoup disent que le marsouin est une variété de dauphins.

Tous les animaux qui ont un évent respirent, c'est-à-dire qu'ils reçoivent de l'air, car ils ont un poumon. Et, de fait, on a vu que le dauphin, [15] quand il dort, sort le museau de l'eau et ronfle en dormant. Le dauphin et le marsouin ont du lait et allaitent leurs rejetons et les prennent en eux quand ils sont petits. La croissance des petits du dauphin se fait rapidement, car ils atteignent leur plein développement en dix ans. Le dauphin porte ses petits dix [20] mois. Il met bas en été et en aucune autre saison. Et il arrive qu'il disparaisse durant la canicule pour une trentaine de jours. Ses petits le suivent pendant longtemps et il est un animal qui aime ses petits. Il vit de nombreuses années : on en a vu vivre plus de vingt-cinq [25] ans et certains même trente ans. Car, après leur avoir coupé la queue, les pêcheurs en laissent aller pour connaître ainsi leur âge.

Le phoque

Le phoque fait partie des animaux qui participent de deux genres, car il ne reçoit pas l'eau, mais il respire, il dort et met bas sur la terre ferme près de la grève comme s'il était un animal terrestre, [30] mais il passe le plus clair de son temps dans la mer et en tire sa nourriture, et c'est pourquoi il faut en parler avec les animaux aquatiques. Il est directement vivipare en lui-même et fait des petits vivants et expulse le chorion [567a] et le reste comme un mouton. Il a un ou deux petits, au plus trois. Il a deux mamelles et allaite ses petits comme les quadrupèdes. Comme l'être humain, il peut mettre bas en toute saison de l'année, mais plutôt au moment de la naissance des [5] premiers chevreaux. Il mène ses petits d'une douzaine de jours à la mer plusieurs fois par jour pour les habituer progressivement. Il dévale les lieux en pente, mais ne marche pas, du fait qu'il n'est pas capable de s'appuyer sur ses pieds. Il se ramasse et se contracte sur lui-même, parce qu'il est charnu et mou et que ses os [10] sont cartilagineux. Il est difficile de tuer un phoque par des coups, à moins de le frapper à la tempe, parce que son corps est charnu. Il émet une voix semblable à celle du bœuf. La femelle a le même organe génital qu'une raie, mais pour tout le reste elle ressemble à une femme.

[15] C'est donc de cette manière que les animaux aquatiques qui sont vivipares soit en eux-mêmes soit extérieurement se reproduisent et en usent envers leur progéniture.

Chapitre 13

Les poissons ovipares

Les poissons ovipares ont l'utérus divisé en deux et placé en bas, comme on l'a dit précédemment (sont ovipares tous les poissons à écailles, comme le loup, le mulot, le mulot gris, [20] *l'etelis* [?]) et tous ceux qu'on appelle les poissons blancs, ainsi que les poissons lisses, à l'exception de l'anguille) et leurs œufs forment un ensemble granuleux. Ceci semble être dû au fait que leur utérus est complètement plein d'œufs, de sorte que chez les petits poissons il ne semble y avoir que deux œufs. En effet, du fait de sa petitesse et de sa finesse, leur utérus est indiscernable.

[25] On a parlé précédemment de l'accouplement de tous les poissons. Chez la plupart des poissons, il y a des mâles et des femelles, mais pour le rouget et le serran la question se pose, car tous ceux que l'on prend ont du frai. Chez les poissons qui s'accouplent, les œufs se forment donc après qu'ils aient copulé, mais ils en produisent aussi sans copulation. [30] Certains poissons de rivière le montrent, car pour ainsi dire immédiatement après leur naissance, les vairons ont du frai. Ils répandent leurs œufs et, à ce qu'on dit, les mâles en dévorent beaucoup et d'autres périssent dans l'eau. Tous ceux [567b] qui ont été pondus dans les endroits où il faut les pondre sont sauvés, car si tous étaient sauvés, chacune de leurs familles serait pléthorique. Et parmi ces œufs beaucoup ne sont pas féconds, mais tous ceux que le mâle a arrosés de sa semence, car quand la femelle a pondu, [5] le mâle qui la suit arrose les œufs de sa semence et tous ceux qui ont été arrosés donnent tous naissance à de petits poissons, alors que les autres sont abandonnés au hasard.

La même chose se produit aussi chez les mollusques, car le mâle chez les seiches, quand la femelle a pondu, arrose les œufs. Il est logique qu'il en soit de même [10] pour les autres mollusques, mais ce n'est que chez les seiches qu'on l'a effectivement constaté.

Les poissons pondent près de la terre. Les goujons de mer pondent près de pierres, eux qui ont un frai large et granuleux, les autres poissons font de même, car les lieux proches de la terre sont chauds, offrent plus de nourriture et les petits [15] n'y sont pas mangés par des animaux plus gros. C'est pourquoi dans le Pont c'est à l'embouchure du fleuve Thermodon¹ que la plupart des poissons pondent. Cet endroit, en effet, est abrité, chaud et a des eaux douces. Les poissons ovipares pondent une fois par an, à l'exception des phycis de petite taille, lesquels pondent [20] deux fois. Le mâle du phycis se distingue de la femelle par le fait qu'il est plus noir et a des écailles plus grandes.

Les autres poissons, donc, se reproduisent par le biais d'une semence et expulsent des œufs, mais celui que certains appellent l'aiguille de mer, quand est venu le moment de se reproduire, se déchire et expulse ainsi ses œufs. Ce poisson a, en effet, une [25] fente sous le ventre et le bas-ventre, comme les serpents aveugles : une fois qu'il a pondu, la continuité se rétablit.

Les œufs des poissons

La génération à partir d'un œuf se produit de la même manière chez les ovipares, qu'ils le soient intérieurement ou extérieurement. L'embryon se forme à partir de l'extrémité de l'œuf et est enveloppé d'une membrane, et la première chose que l'on distingue ce sont les yeux qui sont [30] gros et sphériques. Ceci montre d'ailleurs bien que, contrairement à ce que disent certains, les poissons ne se forment pas comme les animaux qui viennent de larves. Chez ceux-ci, en effet, il se produit l'inverse : les parties inférieures sont d'abord plus grosses, les yeux et la tête ne se développant qu'ensuite. Quand [568a] l'œuf a été consommé < par l'embryon >, il se forme des sortes de têtards qui, ne prenant d'abord aucune nourriture, grandissent à partir du liquide contenu dans l'œuf. Plus tard, jusqu'à ce qu'ils aient grandi, ils se nourrissent de l'eau des fleuves.

Quand le Pont est purifié, une substance [5] qu'on appelle fucus est transportée dans l'Hellespont ; elle est jaune. Certains disent que c'est la fleur du fucus, d'où le fard est extrait. Elle se forme au début de l'été. En ces endroits, les coquillages et les petits poissons s'en nourrissent. Certains disent même que c'est d'elle que le murex tire [10] sa fleur.

Chapitre 14

Les poissons d'eau douce

Les poissons d'étang et les poissons de rivière portent des embryons la plupart du temps à l'âge de cinq mois, et absolument tous pondent autour de la fin de leur première année. Comme les poissons de mer, eux non plus n'expulsent pas en même temps, ni [15] les femelles tous leurs œufs, ni les mâles leur semence, mais ils ont toujours plus ou moins, les unes des œufs, les autres de la semence. Ils pondent à une époque définie, la carpe cinq ou six fois (elle fait surtout son frai au lever des astres), la chalcis pond trois fois, tous les autres une seule fois par an. Ils pondent [20] dans les marais formés par les rivières et les étangs près de roseaux, par exemple les vairons et les perches. Les silures et les perches expulsent un frai continu, comme les grenouilles ; leur frai est enroulé de manière si continue que, dans les étangs, les pêcheurs, du fait de sa largeur, au moins dans le cas de la perche, [25] le dévident en le détachant des roseaux. Les plus gros silures pondent dans les profondeurs, certains à la profondeur d'une brasse¹, alors que les plus petits pondent dans des eaux moins profondes, principalement près des racines d'un saule ou d'un autre arbre, près des roseaux ou de la mousse. Ils s'unissent [30] parfois entre eux, même un très grand avec un petit, et font coïncider entre eux leurs canaux, que certains appellent « cordons [568b] ombilicaux », par lesquels ils émettent leur semence : l'une expulse un œuf, l'autre une laitance. Tous les œufs qui ont été mélangés à de la laitance paraissent immédiatement, pour ainsi dire le jour même, plus blancs et plus grands. Peu de temps après, les yeux du poisson deviennent visibles. Car ils sont [5] chez tous les poissons, comme aussi chez les autres animaux, la partie qui est tout de suite la plus visible et apparaît la plus grande. Tous les œufs que la semence n'a pas touchés, comme aussi chez les poissons de mer, ne servent à rien et sont inféconds. Des œufs fécondés, quand les petits poissons

grandissent, se détache comme une gaine. [10] C'est une membrane qui entoure l'œuf et le petit poisson. Quand la semence se mélange à l'œuf, leur composé constitue quelque chose de très collant aux racines ou aux endroits où la ponte a eu lieu. Là où le plus d'œufs ont été pondus, le mâle garde les œufs, alors que la femelle s'en va une fois qu'elle a pondu. Parmi les œufs, ceux qui ont le développement [15] le plus lent sont ceux des silures, c'est pourquoi le mâle demeure sur place quarante et même cinquante jours, pour que les petits poissons qui passent par hasard ne mangent pas sa progéniture. En second, du point de vue de la lenteur, vient le développement de la carpe, cependant leur progéniture qui a été sauvée s'enfuit rapidement. Chez certains poissons plus petits, au bout [20] de trois jours, des petits poissons sont déjà formés. Quand la semence les a touchés, les œufs augmentent et grossissent encore après. L'œuf du silure a la taille d'une graine de vesce, les œufs des carpes et autres poissons de cette sorte celle d'un grain de mil.

C'est donc de cette manière que ces poissons pondent et se reproduisent, mais le chalcis pond dans les profondeurs des œufs [25] compacts et qui restent groupés, et le poisson qu'on appelle *tilôn* [?] pond près de la grève dans des lieux abrités, lui aussi a un frai qui reste groupé. La carpe, le *baleros* et pour ainsi dire tous les autres poissons ont l'habitude d'aller dans les profondeurs pour faire leurs petits et souvent une seule femelle est suivie de treize ou quatorze mâles. Et [30] quand la femelle expulse ses œufs et s'en va, ceux qui la suivent les arrosent de leur semence. La plupart de ces œufs périssent. [569a] Du fait, en effet, que la femelle pond en s'en allant, les œufs qui sont pris dans un courant et ne tombent pas sur quelque chose de solide s'éparpillent. Car, à part le silure, les autres poissons ne surveillent pas leurs œufs, sauf la carpe si elle tombe sur son propre frai à l'état compact. On [5] dit qu'alors elle surveille ses œufs. Tous les mâles ont une semence, sauf l'anguille, laquelle n'a ni œufs ni semence. Les mulets remontent de la mer vers les étangs et les rivières, alors qu'au contraire les anguilles en descendent vers la mer.

Chapitre 15

Génération spontanée chez les poissons

[10] Comme on l'a dit, donc, la plupart des poissons se reproduisent à partir d'œufs. Pourtant, certains naissent aussi de la vase et du sable, même parmi les familles qui se reproduisent en s'accouplant et par des œufs, dans certaines eaux stagnantes, comme celles qui se trouvaient, dit-on, jadis vers Cnide, qui se desséchaient au moment de la canicule, la [15] vase devenant entièrement sèche de l'eau commençait à revenir avec les pluies : des petits poissons y apparaissaient avec l'arrivée de l'eau. C'était une variété de mulets qui ne venait pas par ailleurs d'un accouplement, de la taille d'une petite mendole. Aucun d'entre eux n'avait d'œuf ni de semence. Il y a aussi dans les rivières d'Asie qui [20] ne se jettent pas dans la mer, de tout petits poissons, de la taille d'une friture, différents des précédents mais qui se forment de la même manière. Certains prétendent même que, d'une manière générale, tous les mulets se forment de cette manière, mais ils ont tort. Car il est manifeste et que leurs femelles ont des œufs et leurs mâles de la semence. Mais il existe une variété de mulets qui présente la caractéristique de naître dans la vase [25] et le sable.

Que donc certains poissons naissent spontanément, ni d'un œuf ni par copulation, c'est clair d'après ce qui a été dit. Ceux qui ne sont ni ovipares ni vivipares, viennent tous les uns de la vase, les autres du sable et de la pourriture qui se forme à leur surface, par exemple, dans le menu fretin, le poisson appelé écume naît de la terre sablonneuse. [30] Et ce menu fretin ne grossit pas et est stérile, et quand [569b] il a vécu un temps assez long il périt, mais un autre se forme à nouveau, c'est pourquoi, en dehors d'un court espace de temps, il se forme pour ainsi dire en toute autre saison, car il demeure du lever d'Arcturus à l'automne jusqu'au printemps. Voici une preuve qu'il s'élève parfois du fond : [5] les pêcheurs n'en pêchent pas quand il fait froid, mais si le temps est doux, ils en prennent, comme si ces poissons remontaient du

fond vers la chaleur. Et en tirant un grand nombre de fois un filet qui racle le fond, il y en a du plus abondant et du meilleur. Les autres sortes de fretin sont moins bonnes du fait que leur croissance est rapide.

Ces poissons naissent dans les [10] endroits ombragés et marécageux, quand, parce que le temps est beau, le sol s'échauffe, par exemple près d'Athènes, à Salamine, près du monument de Thémistocle et à Marathon, car c'est en ces endroits que se forme le poisson nommé écume. Mais il se montre dans des endroits de ce genre et dans des conditions de beau temps identiques, mais il s'en forme parfois quand [15] il est tombé beaucoup d'eau du ciel, dans l'écume produite par l'eau de pluie, et c'est pourquoi on l'appelle « écume ». Parfois, l'écume est transportée à la surface de la mer, quand il fait beau, dans un tourbillon, comme les vers dans du fumier, de même pour l'écume à l'endroit de la surface où elle s'est formée. C'est pourquoi bien [20] des fois ce fretin est apporté du large. Ils sont en grand nombre et on en prend beaucoup quand l'année est humide et chaude.

Une autre sorte de fretin est la semence des poissons, l'une appelée « goujonne » est celle de petits goujons de mer de mauvaise qualité qui se cachent dans le sol. Du fretin qui est dans la région de Phalère viennent [25] les *membras* [sorte d'anchois] et de ceux-ci des *trichis*, et des *trichis* des sardines ; d'un seul fretin, par exemple celui qui est dans le port d'Athènes, provient ce qu'on appelle les anchois. Il y a un autre fretin qui est la semence des mendoles et des mulets.

Le poisson écume, qui est stérile, est humide et vit peu de temps, comme on l'a dit [30] précédemment. À la fin, en effet, il n'en reste que la tête et les yeux. Pourtant, [570a] les pêcheurs ont maintenant trouvé un moyen pour le transporter ; en effet, quand on l'a salé, il dure plus longtemps.

Chapitre 16

Les anguilles

Les anguilles ne proviennent pas d'une copulation et ne sont pas ovipares, et on n'en a jamais pris qui ait aucune semence ni aucun œuf, ni [5] qui, quand on les a ouvertes, aient des canaux ou spermatiques ou utérins. Mais cette famille d'animaux sanguins tout entière ne naît ni d'une copulation ni d'œufs. Il est manifeste qu'il en est ainsi, car dans certains étangs marécageux, une fois que toute l'eau a été vidée et la vase raclée, il naît à nouveau des anguilles quand il tombe de l'eau [10] de pluie, alors que par temps sec il ne s'en forme pas, ni dans les étangs stagnants. Les anguilles, en effet, tirent leur nourriture vitale de l'eau de pluie. Que donc elles ne naissent ni d'une copulation ni d'œufs, c'est manifeste.

Certains pourtant sont d'avis qu'elles engendrent parce que dans certaines anguilles se trouvent des petits vers. C'est en effet à partir de ceux-ci qu'ils pensent que naissent [15] les anguilles. Or cela n'est pas vrai, mais elles naissent de ce qu'on appelle les « entrailles de la terre », animaux qui se forment spontanément dans la boue et la terre humide. Et on en a déjà vu naître de ces animaux, et d'autres sont visibles dans ces vers quand on les ouvre en les déchirant. C'est dans la mer et les [20] rivières que les vers de cette sorte se forment, quand la putréfaction est maximale, dans la mer près des endroits où il y a du fucus, dans les rivières et les étangs près des bords. C'est là, en effet, que la chaleur a la force de faire pourrir.

Voilà donc ce qu'il en est de la reproduction des anguilles.

Chapitre 17

La saison du frai

[25] Les poissons ne font pas tous leurs petits à la même saison et de la même manière, et leur gestation n'est pas non plus de même durée.

Avant la copulation, il se forme des troupes de mâles et de femelles, mais quand c'est le temps de la copulation et de la parturition, ils se mettent par couples. Chez certains d'entre eux, la gestation ne dépasse pas trente jours, chez d'autres [30] la durée est moindre, mais tous ont une période de gestation d'un nombre de jours divisible par sept. Ceux qui ont la gestation la plus longue sont ceux qu'on appelle les *marinos* [un mulot gris ?]. Le sargue est fécondé vers le [570b] mois de Posidéon et sa gestation dure trente jours. Celui des mulots que certains appellent « muge » ainsi que le « morveux » ont du frai à la même saison que le sargue et pour une période égale.

Tous les poissons souffrent de la gestation, c'est pourquoi c'est surtout durant cette période qu'ils sortent de l'eau, [5] car ils se portent furieusement vers la terre. Et d'une manière générale ils demeurent en mouvement durant cette période, jusqu'à ce qu'ils pondent. Parmi les poissons, c'est surtout le mulot qui fait cela. Mais, une fois qu'ils ont pondu, ils restent en repos. Beaucoup de poissons mettent un terme à leur frai quand ils ont de petites larves qui se forment dans le ventre, car [10] il s'en forme de petites qui sont animées et chassent les embryons.

Chez les poissons qui se déplacent en bancs, la reproduction a lieu au printemps et chez la plupart d'entre eux autour de l'équinoxe de printemps. Les autres ne fraient pas à la même époque de l'année, mais les uns l'été, les autres à l'équinoxe à la fin de l'automne. Le premier des poissons de cette sorte à pondre est [15] l'*athérine* (elle pond près de la terre), alors que le mulot gris pond en dernier ; cela est clair par le fait que le frai de celle-là apparaît en premier et chez

celui-ci en dernier. Le mulot lui aussi fraie dans les premiers et la sape la plupart du temps au début de l'été, mais parfois en automne. L'*aulôpias*, que certains appellent *anthias*, fraie lui aussi en été. [20] Après eux viennent la dorade, le loup, le mormyre et d'une manière générale tous les poissons qu'on dit migrateurs. Les derniers à frayer parmi les poissons qui vivent en bancs sont le trigle et le corbeau de mer : ils fraient vers l'automne. Le trigle fraie dans la boue et c'est pourquoi il fraie tard, parce que la boue reste froide longtemps. Le corbeau de mer fraie plus tard [25] que le trigle en s'en allant dans le fucus, parce qu'il vit dans des endroits rocheux. Sa gestation dure longtemps. Les mendoles fraient après le solstice d'hiver. Parmi tous les autres poissons, beaucoup de ceux qui vivent en haute mer fraient l'été. Un signe en est qu'on n'en prend pas durant cette période.

Le plus prolifique des [30] poissons est la mendole, et des sélaciens la grenouille de mer. Mais ces poissons sont rares parce qu'ils sont facilement détruits. En effet, ils pondent en une masse et près de la terre. D'une manière générale, les sélaciens sont moins prolifiques [571a] du fait qu'ils sont vivipares, mais ils sont le mieux préservés du fait de leur grande taille. Ce qu'on appelle l'aiguille de mer se reproduit tard et chez la plupart, avant la ponte, les femelles sont déchirées par leurs œufs, lesquels se remarquent non pas tant par leur nombre que par leur grosseur. Et comme les [5] tarentules, l'aiguille de mer a ses petits autour d'elle, car elle pond contre elle-même et si on touche les petits, ils s'enfuient. L'athérine pond en frottant son ventre contre le sable.

Les thons aussi se déchirent sous l'effet de leur graisse, et ils vivent deux ans. Une preuve de cela est apportée par les pêcheurs : quand il se trouve que les jeunes thons [10] manquent une année, l'année suivante les thons adultes manquent aussi. Ils semblent que ceux-ci soient d'un an plus âgés que les *pélamys*.

Les thons et les maquereaux s'accouplent vers la fin du mois d'Élaphébolion¹, et ils pondent vers le début du mois d'Hécatombéon. Ils pondent leurs œufs dans ce qui est comme un sac. La croissance des [15] jeunes thons est rapide. Quand, en effet, les poissons ont pondu dans le Pont, il sort de l'œuf ce qu'on appelle des scordyles et les Byzantins des auxides du fait qu'ils augmentent de grosseur en peu de jours, et ils s'en vont à la fin de l'automne avec les femelles des thons et reviennent au printemps étant déjà des *pélamides*. Et presque [20] tous les autres poissons prennent rapidement du développement et tous ceux qui sont dans le Pont encore plus rapidement. En effet, les bonitons grandissent de jour en jour de manière très évidente. D'une manière générale, il faut se mettre dans l'esprit que les mêmes poissons, quand ils ne sont pas dans les mêmes lieux, n'ont la même saison ni pour s'accoupler, ni pour porter leur frai, ni pour pondre

[25] leurs petits, ni pour trouver des conditions favorables, puisque ceux qu'on appelle les corbeaux de mer pondent même parfois au moment de la récolte du blé. Mais c'est à ce qui arrive la plupart du temps que s'applique ce que l'on a dit.

Les congres eux aussi portent des fœtus, mais il est évident que ce n'est pas de la même manière en tous lieux et le fœtus n'est pas parfaitement visible à cause de la **[30]** graisse. Le frai, en effet, se présente allongé comme chez les serpents. Mais le poser sur le feu le rend visible, car la graisse s'évapore et fond et les œufs bondissent et s'écrasent avec bruit. De plus, si on les tâte et les frotte avec les doigts, le suif semble lisse et l'œuf rugueux. Certains congres **[571b]** ont du suif mais aucun œuf, d'autres, au contraire, n'ont pas de suif mais des œufs de la manière qu'on a dite à l'instant.

Chapitre 18

Les vivipares

À propos des différents animaux qui volent, qui nagent et des terrestres ovipares, on a traité de presque tous [5] sous le rapport de l'accouplement, de la gestation et des autres fonctions du même genre qui leur appartiennent. À propos de tous les animaux terrestres qui sont vivipares et chez l'être humain il faut parler de la même manière de ce qui se produit.

En ce qui concerne la copulation, on a dit ce qu'elle avait de particulier à chacun et de commun à tous. Ce qui est commun à tous les animaux, c'est le transport par l'envie du plaisir [10] et surtout du plaisir sexuel. Les femelles sont d'humeur difficile après qu'elles ont mis bas et les mâles dans la période de copulation. Les chevaux, en effet, mordent leurs congénères et démontent leurs cavaliers et les poursuivent. Les sangliers eux aussi sont les plus agressifs, alors même qu'ils sont affaiblis en cette période [15] du fait de l'accouplement, et ils se livrent entre eux à des batailles spectaculaires, se faisant à eux-mêmes une cuirasse, en rendant à dessein la peau la plus épaisse possible en se frottant contre les arbres et en se roulant souvent dans la boue puis en se faisant sécher. Ils se battent entre eux en s'élançant de leur bauge [20] avec une telle violence que souvent les deux y laissent la vie. Il en va de même pour les taureaux, les béliers et les boucs, car, alors qu'auparavant ils paissaient ensemble, au moment du rut chacun se sépare des autres et ils se battent. Le chameau mâle lui aussi a un caractère difficile au moment du rut, si un [25] homme ou un chameau l'approche. Pour le cheval, en effet, il est d'une manière générale toujours en guerre avec le chameau.

Il en va de même pour les animaux sauvages, car les ours, les loups et les lions deviennent de caractère difficile envers ceux qui les approchent à cette époque, mais ils se battent moins entre eux parce que aucun des animaux de ce genre ne vit en groupe. [30] Les ourses

elles aussi sont de caractère difficile si leurs petits sont là, comme la chienne avec ses chiots.

Les éléphants aussi deviennent sauvages au moment de la copulation, et c'est pourquoi on dit qu'aux Indes ceux qui les élèvent ne les laissent pas couvrir les femelles, car, devenus furieux en ces moments-là, ils [572a] renversent leurs maisons, lesquelles sont mal construites, et font beaucoup d'autres dégâts. On dit aussi qu'une abondance de nourriture les rend plus doux. En introduisant d'autres éléphants parmi eux, on les châtie et on les asservit en chargeant [5] les nouveaux venus de les frapper.

Ceux qui pratiquent souvent la copulation et non pas à une période unique, par exemple ceux qui vivent en compagnie de l'homme (les porcs et les chiens) présentent moins ce caractère du fait de la fréquence de leurs accouplements.

Les femelles

Parmi les femelles qui sont ardemment portées à l'accouplement il y a plus que toutes la jument, ensuite [10] la vache. Les juments, donc, désirent les chevaux avec fureur. C'est pourquoi on se sert de leur nom, et c'est le seul animal dans ce cas, de manière injurieuse pour la femme qui est érotiquement dérégulée. On prétend aussi que les juments sont fécondées par le vent à cette époque, c'est pourquoi en Crète on ne sépare pas les étalons des femelles. Quand [15] elles se trouvent dans cet état, elles courent loin des autres chevaux. C'est justement cet état que l'on appelle, quand il s'agit de porcs, le « rut porcin ». Elles ne courent ni vers le levant, ni vers le couchant, mais vers le nord ou le sud. Quand cet état leur arrive, elles ne permettent à personne de les approcher, jusqu'à ce qu'elles y renoncent à cause de la fatigue ou qu'elles aient atteint la mer. Alors elles [20] évacuent quelque chose qu'on appelle aussi « hippomane », comme ce qui se trouve sur le poulain nouveau-né. Cet écoulement est semblable à la *kapria* et les femmes qui font des philtres la recherchent plus que tout.

Vers l'époque de la copulation, elles se penchent les unes vers les autres plus qu'auparavant, elles remuent sans cesse la queue et elles émettent un cri [25] qui est différent de ce qu'il est à d'autres moments. Il leur coule des organes génitaux une humeur semblable à de la semence, mais beaucoup plus ténue que la semence du mâle. Et c'est cela que certains appellent « hippomane », et non pas l'excroissance des poulains. On dit qu'elle est difficile à recueillir, parce qu'elle coule par petites doses. Elles urinent souvent quand elles sont [30] en chasse du mâle et elles jouent entre elles. Voici ce qu'il en est des chevaux.

Quant aux vaches, elles se conduisent comme des taureaux : elles sont si violemment possédées par l'état de rut que les bouviers ne peuvent ni les maîtriser ni les saisir. [572b] Ce qui montre que les juments aussi bien que les vaches ont le désir de copuler, c'est à la fois le gonflement de leurs organes génitaux et le fait qu'elles urinent sans cesse, les vaches comme les juments. De plus, les vaches montent sur les taureaux, les suivent toujours et restent à leurs côtés. [5] Ce sont les jeunes femelles qui éprouvent les premières le désir de copuler aussi bien chez les chevaux que chez les bovins. Et, quand le temps est beau et que leur corps va bien, elles le désirent plus.

Les juments, quand on les tond, perdent beaucoup de leur ardeur et se montrent abattues. Les étalons reconnaissent [10] à leurs odeurs les femelles qui sont leurs compagnes de pâture, même s'ils ne se sont trouvés mélangés ensemble ailleurs que peu de jours avant l'accouplement ; ils chassent les autres femelles en les mordant et ils paissent à l'écart, chacun avec ses femelles. On donne à chacun une trentaine de femelles ou un peu plus. Quand un mâle s'approche, l'étalon rassemble ses femelles [15] en un même lieu en courant en cercle autour d'elles, puis s'avance pour se battre. Et si l'une bouge, il la mord et l'empêche de bouger.

Le taureau, au moment du rut, va paître <avec les femelles> et se bat avec les autres taureaux, alors qu'auparavant ils étaient ensemble ; c'est ce qu'on appelle « mépriser le troupeau ». Car souvent, du moins en Épire, ils ne [20] s'y montrent pas pendant trois mois.

D'une manière générale, les mâles, dans tous les cas ou dans la plupart d'entre eux, ne paissent pas avec les femelles avant la période de copulation, mais restent à part quand ils ont atteint l'âge adulte, et les mâles et les femelles se nourrissent à part.

Les truies, quand elles sont possédées du désir de copulation, ce qu'on appelle le « rut porcin », [25] s'en prennent même aux hommes. Chez les chiennes, cet état s'appelle « être en chasse ».

Il se produit un gonflement des parties génitales des femelles quand elles désirent l'accouplement et cette région devient humide. Les juments laissent aussi couler une humeur blanche en cette occasion. Les femelles ont des purgations [30] menstruelles, mais parmi les femelles de tous les autres animaux aucune n'en a plus que les femmes. Chez les brebis et les chèvres, dès que vient l'époque de la copulation, cela se manifeste avant l'accouplement, et dès qu'elles ont été couvertes, ces signes apparaissent, pour ensuite disparaître, jusqu'à ce qu'elles [573a] aillent mettre bas. Ils apparaissent alors de nouveau, et c'est ainsi que les bergers savent qu'elles vont engendrer. Dès qu'elles ont engendré, la purgation devient abondante, au début pas très sanguinolente et beaucoup ensuite. Chez la vache, l'ânesse, la jument, elle est plus importante [5] du fait de leur taille, mais

proportionnellement moins abondante. De fait, la vache, quand elle désire l'accouplement, se libère d'une brève purgation d'un demi cotyle¹ ou un peu plus. Le moment le plus opportun pour l'accouplement est celui de cette purgation. La jument est celle d'absolument tous les quadrupèdes qui met bas le plus facilement et qui se [10] purge le mieux des lochies, c'est aussi celle qui émet l'écoulement sanguin le plus faible, proportionnellement à la taille de son corps.

Chez les vaches et les juments, les menstrues apparaissent principalement tous les deux, quatre et six mois. Mais il n'est pas facile de s'en apercevoir quand on ne suit pas les animaux et qu'on n'est pas très habitué à eux, c'est pourquoi certains pensent que ces femelles n'ont pas [15] de menstrues.

La femelle du mulet n'a pas de flux menstruel, mais son urine est plus épaisse que celle d'une autre femelle. D'une manière générale, le résidu de la vessie est plus épais chez les quadrupèdes que chez les êtres humains et chez les brebis et les chèvres il est plus épais encore que celui du mâle. [20] Chez l'âne l'urine est plus légère chez les femelles et chez le bœuf celle du mâle est plus âcre que celle de la femelle. Après la parturition chez tous les quadrupèdes sans exception, l'urine est plus épaisse, et ce d'autant plus que l'écoulement menstruel est plus faible.

Le lait devient semblable à du pus quand les femelles commencent à être couvertes, mais il devient utilisable dès que, plus tard, elles mettent [25] bas. Quand elles sont pleines, les brebis et les chèvres deviennent plus grasses et mangent davantage, et de même pour la vache et tous les autres quadrupèdes.

Les animaux sont, dans presque tous les cas, plus portés à l'accouplement durant la saison printanière. Pourtant, ils n'ont certes pas le même moment opportun pour s'accoupler, mais [30] cela dépend des périodes qui sont adaptées au nourrissage des petits.

Les truies domestiques portent pendant quatre mois et mettent bas vingt petits au maximum ; seulement si elles ont une portée nombreuse, elles ne peuvent pas nourrir tous leurs petits. Une fois devenues vieilles, elles mettent bas de la même manière, mais elles sont plus lentes à être couvertes. Elles se trouvent grosses à la suite d'une seule saillie, mais [573b] on les fait couvrir plusieurs fois, parce qu'après la copulation elles expulsent ce que certains appellent *kapria*. Cela se produit chez toutes, mais certaines rejettent le sperme en même temps. Celui des petits qui, pendant la gestation, a été abîmé ou a subi un retard de croissance, [5] s'appelle un « tard venu ». Il se forme dans n'importe quel endroit de l'utérus. Quand elle a mis bas, la truie donne son premier mamelon au premier-né.

Quand une truie est en chaleur, il ne faut pas la faire couvrir tout de

suite, avant même qu'elle baisse les oreilles, sinon elle entre de nouveau en chaleur. Mais si on la fait monter quand elle est en rut, une seule copulation, comme on l'a dit, suffit. [10] Il est utile de donner de l'orge au verrat qui copule et à la truie qui a mis bas de l'orge bouillie. Il y a des truies qui ont de beaux rejetons immédiatement, alors que pour d'autres, c'est quand elles ont grandi qu'elles engendrent des petits, à savoir des porcelets, de bonne qualité. Certains disent que si une truie a un œil crevé elle meurt le plus souvent rapidement [15]. La plupart des truies vivent autour de quinze ans, certaines arrivent même à atteindre pas loin de vingt ans.

Chapitre 19

Brebis et chèvres

Les brebis sont pleines au bout de trois ou quatre accouplements, mais s'il pleut après l'accouplement, elles avortent. Il en est de même pour les chèvres. La plupart des brebis mettent bas [20] deux petits, parfois même trois ou quatre. La brebis aussi bien que la chèvre a une gestation de cinq mois. C'est pourquoi en certains endroits au climat tempéré et où les animaux ont une bonne vie et une nourriture qui ne leur est pas comptée, elles mettent bas deux fois par an.

La chèvre vit autour de huit ans, le mouton dix, mais la plupart vivent moins, à part les chefs des troupes de moutons : ils atteignent [25] même quinze ans. Dans chaque troupeau on établit l'un des mâles comme chef, qui prend la direction du troupeau quand le berger l'appelle par son nom. On les habitue à faire cela dès leur enfance. Les moutons d'Éthiopie vivent douze ou treize ans, et les chèvres, dix ou onze. Mâles et femelles s'accouplent [30] tant qu'ils vivent. Aussi bien les moutons que les chèvres ont des jumeaux quand leur pâturage est bon et si le bélier, ou le bouc, ou la mère étaient des jumeaux. Ils donnent des femelles ou des mâles en fonction des eaux, car certaines font produire des femelles, d'autres des mâles, et également en fonction des conditions de l'accouplement : ceux [57 4a] qui s'accouplent par vents du nord font plutôt des mâles, par vents du sud des femelles. Mais ceux qui produisent des femelles peuvent changer et produire des mâles : il faut pour cela que pendant l'accouplement ils regardent vers le nord. Les femelles qui sont habituées à s'accoupler le matin, si on les fait couvrir le soir, ne supportent pas le bélier.

[5] Les petits naissent blancs ou noirs selon que les veines sous la langue du bélier sont blanches ou noires : ils sont blancs si elles sont blanches, noirs si elles sont noires et des deux couleurs si elles sont des deux couleurs. Ils sont roux si elles sont rousses. Les brebis qui

boivent de l'eau salée s'accouplent les premières ; il faut leur donner du sel avant qu'elles mettent bas et [10] dès qu'elles ont mis bas, et aussi au printemps.

Les bergers n'établissent pas de chef pour les chèvres, du fait que leur nature n'est pas stable, mais vive et facilement changeante. Si ce sont les plus âgées des brebis qui sont saisies du besoin de s'accoupler à la saison adéquate, les bergers disent que c'est le signe d'une bonne année pour les moutons, [15] mais si ce sont les plus jeunes, les moutons ne prospéreront pas.

Chapitre 20

Les chiens

Il y a plusieurs races de chiens. Le chien et la chienne de Laconie s'accouplent à huit mois, alors qu'à cet âge certains chiens urinent < tout juste > en levant déjà la cuisse. La chienne devient grosse à la première saillie, ce qui est surtout visible chez [20] ceux qui s'accouplent à la dérobee, car les femelles sont pleines en étant couvertes une seule fois.

La chienne de Laconie porte ses petits un sixième de l'année, c'est-à-dire soixante jours, même s'il y a parfois un, deux ou trois jours de plus ou un jour de moins. Ses chiots sont aveugles à leur naissance pendant douze jours. Quand elle a mis bas, elle s'accouple de nouveau [25] au bout de six mois et pas avant. Certaines chiennes portent leurs petits un cinquième de l'année, c'est-à-dire soixante-douze jours et leurs petits sont aveugles pendant quatorze jours. D'autres portent le quart de l'année, c'est-à-dire trois mois entiers, et leurs petits sont aveugles [30] pendant dix-sept jours. Il semble que la chienne soit en chasse du mâle pendant une durée égale < à celle de leur grossesse > .

Les menstrues chez les chiennes durent sept jours ; en même temps, il se produit un gonflement de leurs organes génitaux. À cette époque, elles ne se livrent pas à la copulation, mais dans [574b] les sept jours qui suivent. Il semble, en effet, que toutes sont en chasse de mâle la plupart du temps pendant quatorze jours, cependant chez certaines cet état existe même autour de seize jours. L'expulsion de l'arrière-faix qui suit l'enfantement a lieu en même temps qu'elles donnent naissance aux chiots, [5] et l'humeur en est épaisse et semblable au phlegme, et sa quantité, quand elles mettent bas, est maigre comparée à la masse de leur corps.

Les chiennes présentent du lait avant de mettre bas, la plupart du temps cinq jours avant ; chez certaines, cependant, il s'en forme sept jours avant ou même quatre jours. Leur lait est immédiatement

utilisable [10] dès qu'elles ont mis bas. La chienne de Laconie en a trente jours après l'accouplement. Le lait est d'abord épais et avec le temps il devient plus léger. Le lait des chiennes l'emporte en épaisseur sur celui des autres animaux, après celui de la truie et de la hase.

Il y a aussi un signe indiquant l'époque où la chienne peut être couverte : [15] comme chez les humains, les femelles ont les mamelles qui manifestent un gonflement et prennent la consistance du cartilage. C'est cependant une affaire malaisée de le remarquer quand on n'a pas l'habitude, car ce signe est mince.

Voilà donc ce qui se passe pour la femelle. Chez le mâle, il n'y a rien de tel. Les mâles urinent en levant la cuisse [20] la plupart du temps quand ils ont six mois. Mais certains le font même plus tard, quand ils ont déjà huit mois, d'autres encore avant d'avoir six mois : en bref, ils le font quand ils commencent à être en pleine force. Toutes les femelles urinent accroupies. Mais il arrive que certaines lèvent la cuisse pour uriner.

La chienne met bas [25] au maximum douze chiots, la plupart du temps cinq ou six. Il est arrivé qu'une chienne n'en fasse même qu'un. Les chiennes de Laconie en ont la plupart du temps huit. Les femelles sont couvertes et les mâles saillissent tout au long de leur vie. Mais les chiens de Laconie ont un caractère propre : ceux qui ont travaillé ont une capacité de saillie plus grande que ceux qui ne font rien.

Chez [30] le chien de Laconie, le mâle vit autour de dix ans et la femelle de douze, alors que chez les autres chiens la plupart des femelles vivent quatorze ou quinze ans, certaines même vingt ans. C'est pourquoi certains pensent qu'Homère a eu raison [575a] de faire mourir le chien d'Ulysse à vingt ans¹. Pour les chiens de Laconie, donc, du fait que les mâles peinent plus, les femelles vivent plus longtemps que les mâles. Pour les autres, la chose n'est pas très visible, cependant les mâles vivent plus longtemps que les [5] femelles.

Les chiens ne perdent pas leurs dents, sauf celles qu'on appelle les canines ; ils perdent ces dernières à l'âge de quatre mois, les femelles comme les mâles. Du fait qu'ils ne perdent que celles-ci, certains soulèvent une difficulté : les uns, du fait que les chiens ne perdent que deux dents, disent qu'ils n'en perdent pas du tout (car il est difficile de tomber par hasard sur elles), d'autres, quand ils les ont vu tomber, [10] sont d'avis que, d'une manière générale, les autres tombent aussi. On détermine l'âge des chiens d'après leurs dents, car chez les jeunes elles sont blanches et pointues, chez les vieux noires et émoussées.

Chapitre 21

Les bovins

Le bovin mâle féconde la femelle par une seule copulation, mais il la monte si vigoureusement que la vache ploie sous lui. Si sa pulsion manque son but, [15] la femelle ne se prête à l'accouplement qu'après avoir laissé passer vingt jours. Les taureaux assez âgés ne montent pas plusieurs fois la même femelle le même jour, sinon après avoir laissé un intervalle de temps. Les plus jeunes, en revanche, forcent la même femelle plusieurs fois et en montent plusieurs, du fait qu'ils sont en pleine force. [20] Le taureau est le moins lascif des mâles, mais c'est le vainqueur des autres taureaux qui s'accouple ; mais, quand sa lascivité l'a laissé sans force, le vaincu revient à la charge et souvent l'emporte. Les mâles commencent à saillir et les femelles à être couvertes à un an, avec pour résultat l'engendrement. Cependant, la plupart du temps ils ont un an et huit [25] mois et l'âge le plus communément admis est de deux ans.

La vache porte neuf mois et met bas le dixième. Mais certains affirment péremptoirement qu'elle porte dix mois jour pour jour. Ce qui vient à terme avant le délai indiqué est un avorton qui ne peut pas vivre. Ses sabots, en effet, sont mous et inachevés. La vache met bas la plupart [30] du temps un petit, rarement deux. Elle met bas et s'accouple tout au long de sa vie.

Les femelles vivent la plupart du temps autour de quinze ans, les mâles aussi si on les a châtrés ; certains vivent même vingt ans et encore plus si leur corps présente une bonne constitution. En effet, [575b] on dresse les bœufs châtrés et on les établit comme chefs des troupeaux de bovins, comme avec les moutons, et ils vivent plus que les autres du fait qu'ils ne prennent pas de peine et broutent une herbe fraîche. Ils sont au sommet de leur force à cinq ans, et c'est pourquoi [5] certains disent qu'Homère a eu raison de dire aussi bien « un mâle de cinq ans » et « un bœuf de neuf ans », car cela signifie la même

chose.

Le bœuf perd ses dents à deux ans et, comme le cheval, ne les perd pas toutes en même temps. Il ne perd pas ses sabots quand il a la goutte, mais il a les pieds qui enflent beaucoup.

Le lait, [10] quand la vache a mis bas, est utilisable. Auparavant, elle n'a pas de lait. Le premier lait formé, quand il se caille, devient dur comme une pierre ; cela arrive si on ne l'a pas mélangé d'eau.

Les vaches de moins d'un an ne sont pas couvertes, sauf cas pathologique. Mais il y a déjà eu des femelles couvertes et des mâles qui saillissent à dix mois. [15] Les vaches commencent, dans la plupart des cas, à s'accoupler vers le mois de Thargélion et Scirophorion¹. Cependant, certaines sont fécondées jusqu'à l'automne. Quand il y a beaucoup de vaches à être pleines et à accepter la copulation, on pense que c'est un signe fort de mauvais temps et de pluie. Les menstrues ont lieu chez les [20] vaches comme chez les juments, mais en moindre quantité.

Chapitre 22

Les chevaux

Chez le cheval, le mâle peut commencer à saillir à deux ans, la femelle à être couverte à deux ans aussi. Mais de tels accouplements sont peu nombreux et leurs produits sont plus petits et plus faibles. La plupart du temps, les chevaux commencent à saillir et les juments à être couvertes à trois ans, [25] et les produits que cela donne deviennent sans cesse meilleurs jusqu'à l'âge de vingt ans. La jument porte onze mois et met bas au douzième. Le cheval ne féconde pas la femelle en un nombre déterminé de jours, mais parfois en un, deux ou trois, parfois plus. L'âne féconde plus rapidement que le cheval la femelle qu'il monte. Mais l'accouplement [30] des chevaux n'est pas pénible comme l'est celui des bovins. Et les chevaux, femelles et mâles, sont les plus lascifs après les êtres humains. L'accouplement des jeunes se produit en dehors de l'âge requis quand leur nourriture est de bonne qualité et abondante. La plupart du temps, [576a] le cheval est unipare, mais il met quelquefois bas jusqu'à deux petits au maximum. Il est déjà arrivé qu'une jument donne naissance à deux mulets, ce que l'on pense appartenir aux monstruosité.

Le cheval saillit même à trente mois, mais il peut être considéré comme apte à engendrer quand ses dents ont cessé de tomber (il s'en est pourtant déjà trouvé, [5] à ce qu'on dit, pour remplir des femelles tout en perdant leurs dents), s'il ne se trouve pas qu'il soit stérile par nature. Il a quarante dents et il perd les quatre premières à trente mois, deux en haut et deux en bas. Dès qu'il s'est écoulé une année, il en perd quatre autres de la même manière, deux en haut et deux en [10] bas, et, de nouveau, dès qu'il s'est écoulé une année, quatre autres de la même manière. Quand quatre ans et six mois sont passés, il n'en perd plus aucune. Il y en a eu un qui, la première fois, a immédiatement perdu toutes ses dents ensemble, et un autre qui les a toutes perdues au moment où il aurait dû perdre les dernières, mais de

tels cas ne se présentent que rarement. De sorte que [15] ce qui se produit presque toujours, c'est que quand il a quatre ans et six mois, c'est alors que le cheval est le plus apte à se reproduire. Ce sont les chevaux plus âgés qui sont les meilleurs reproducteurs, tant parmi les mâles que parmi les femelles. Les chevaux montent même leurs mères et leurs filles, et on est d'avis qu'un [20] haras est parfait quand les chevaux saillissent leurs propres rejetons.

Les Scythes montent les juments qui sont pleines dès que l'embryon s'est retourné, et on dit que la délivrance en est facilitée. Les autres quadrupèdes mettent bas en étant couchés, et c'est pourquoi chez tous le fœtus sort sur le côté. La jument, en revanche, au moment où [25] la délivrance est proche, expulse son petit en se tenant debout.

Les chevaux vivent dans la plupart des cas autour de dix-huit ou vingt ans, certains vingt-cinq ou trente ans. Mais si on les soigne avec attention leur vie peut s'étendre jusqu'à cinquante ans. Mais chez la plupart la durée de vie la plus longue est le plus souvent de trente ans. La femelle vit la plupart du temps [576b] vingt-cinq ans, mais il y en a déjà eu qui ont vécu jusqu'à quarante ans. Les mâles vivent moins longtemps que les femelles à cause des copulations, et ceux qui sont élevés tout seuls moins longtemps que ceux qui le sont dans les haras. La femelle, donc, atteint sa longueur et sa hauteur finales en cinq ans, [5] le mâle en six ans. Ensuite, pendant cinq autres années, leur corps prend du volume et continue jusqu'à vingt ans. Les femelles parviennent au terme de leur croissance avant les mâles, mais dans le ventre de la mère les mâles croissent plus vite que les femelles, comme chez les êtres humains. La même chose se produit chez [10] tous les autres animaux qui portent plusieurs petits.

On dit que la jument allaite le mulot pendant six mois, et ensuite ne le laisse plus approcher parce qu'il la tire et lui fait mal ; mais elle allaite le poulain plus longtemps.

Le cheval et le mulot sont au sommet de leur force après la chute de leurs dents. Mais quand ils les ont toutes perdues, il n'est pas facile de connaître leur âge. C'est aussi pourquoi on dit [15] qu'ils ont une marque quand ils n'ont pas perdu leurs dents, mais quand ils les ont perdues, ils n'en ont pas. Cependant, on reconnaît surtout son âge [après la chute des dents] à ses canines. Chez les chevaux que l'on monte, en effet, elles deviennent petites par frottement (car c'est sur elles qu'est placé le mors), alors que chez ceux qui ne sont pas montés elles sont grandes mais détachées, et chez les jeunes elles sont [20] aiguës et petites.

Le mâle saillit en toute saison et tant qu'il vit. La femelle est saillie tant qu'elle vit, mais pas en toute saison, à moins qu'on ait employé un lien ou quelque autre contrainte ; mais il n'y a aucune saison déterminée qui les empêche d'être saillies et de saillir. Pourtant,

assurément, si la saillie a lieu à n'importe quel moment, [25] ils ne peuvent pas élever les petits qu'ils ont engendrés. À Opunte¹, il y avait dans un haras un cheval qui saillissait encore à quarante ans, mais il avait besoin qu'on l'aide à lever les pattes de devant.

Les juments commencent à être saillies au printemps. Quand la jument a mis bas, elle ne peut pas être remplie aussitôt après, mais elle laisse passer du temps, et elle engendre [30] un meilleur rejeton quatre ou cinq ans après sa délivrance. Il est [577a] absolument nécessaire de la laisser une année en la traitant comme en jachère.

La jument donc, comme on l'a dit, ne met bas qu'à intervalle, alors que l'ânesse le fait continuellement.

Parmi les juments, certaines sont complètement stériles, alors que d'autres conçoivent mais ne mènent pas leur fruit à terme. Un signe, [5] dit-on, qu'elles sont dans ce cas, c'est que leur embryon, une fois disséqué, possède d'autres organes en forme de rein autour des reins, de sorte qu'il semble avoir quatre reins. Quand la jument a mis bas, immédiatement elle mange le chorion et elle mange en l'enlevant l'excroissance qui pousse sur le front des poulains et qu'on appelle hippomane. C'est quelque chose [10] d'un peu plus petit qu'une figue sèche, d'aspect plat, arrondi et noir. Si on la devance pour l'enlever, et qu'elle en sent l'odeur, la jument est mise hors d'elle-même et en fureur par cette odeur. Et c'est pourquoi les faiseuses de philtres le recherchent et le conservent.

Si une jument qui a été saillie par un cheval l'est par un âne, l'embryon qu'elle portait est détruit. [15] Les éleveurs de chevaux ne dressent pas un cheval comme chef comme on le fait pour les bovins, du fait que la nature de ceux-là n'est pas stable, mais vive et facilement changeante.

Chapitre 23

Les ânes

L'âne saillit et est sailli à trente mois, en même temps qu'il perd ses premières dents. Les deuxièmes tombent huit mois après, [20] et de même pour les troisièmes et les quatrièmes. On appelle celles-ci, les quatrièmes, les marques. Mais il y a déjà eu une ânesse d'un an qui a porté un petit qui fut même nourri. Quand elle a été couverte, l'ânesse expulse la semence en urinant si on ne l'en empêche pas ; c'est pourquoi immédiatement après l'accouplement on la frappe et on la poursuit. Elle met bas le dixième mois. Elle met bas [25] dans de nombreux cas un seul petit, car elle est unipare par nature. Mais parfois aussi, elle en porte deux.

L'âne qui monte une jument détruit le fœtus du cheval, comme on l'a dit, alors que le cheval ne détruit pas celui de l'âne quand la jument a été saillie par l'âne. L'ânesse présente du lait quand elle est au dixième mois de sa gestation. Quand elle a mis bas, elle peut être couverte le septième jour, et [30] c'est quand elle a été montée ce jour-là qu'elle reçoit le mieux la semence, mais elle la reçoit aussi plus tard. Si elle n'a pas conçu avant de perdre sa marque, elle ne reçoit plus la semence et n'est plus fécondée pour le reste [577b] entier de sa vie. Elle ne veut pas mettre bas quand quelqu'un la voit ou en pleine lumière et on la mène dans l'obscurité quand elle va mettre bas. Elle met bas toute sa vie si elle a mis bas avant de perdre sa marque. L'âne vit plus de trente ans et la femelle plus d'années [5] que le mâle.

Quand un cheval saillit une ânesse ou un âne une jument, il y a plus souvent avortement que quand il y a union d'animaux de même espèce, à savoir cheval et jument, âne et ânesse. Quand un cheval et un âne s'unissent, la durée de la gestation dépend du mâle, j'entends qu'elle dure le même temps que si elle avait lieu entre animaux de la même famille que le mâle. [10] En revanche, la grandeur, la forme et

la force du produit sont plutôt à la ressemblance de la femelle. Mais si l'on unissait ces animaux de manière continue et sans leur laisser d'intervalle de temps dans de tels accouplements, la femelle deviendrait rapidement stérile. C'est pourquoi ceux qui s'occupent d'eux ne les unissent pas continûment de cette manière, mais leur laissent [15] un certain intervalle de temps. Et la jument ne reçoit pas l'âne, ni l'ânesse le cheval s'il n'est pas arrivé à l'âne <et à l'ânesse> d'avoir tété une jument. C'est, en effet, à dessein que l'on met sous les juments des ânes que l'on appelle « nourrissons de jument ». Les ânes saillissent dans les pâturages en dominant les femelles par la force, comme le font les chevaux.

Chapitre 24

Les mulets

Le mulet monte et saillit après la première [20] chute de dents ; quand il a sept ans, il peut même remplir une femelle et un petit mulet est déjà né après qu'un mulet a monté une jument. Mais plus tard il ne monte plus. Pour les mules, il y en a déjà eu de pleines, sans toutefois qu'elles aient mené leur petit à terme. Les hémiones de Syrie, au-dessus de la Phénicie, sont couvertes et engendrent, mais le rejeton est d'une espèce [25] à la fois semblable et différente.

Ceux qu'on appelle les petits mulets naissent d'une jument quand il y a eu maladie pendant la gestation, comme chez les humains pour les nains et chez les porcs les « tard venus ». Par ailleurs, comme les nains, le petit mulet a un gros sexe.

Le mulet vit de nombreuses années. Il y en a, en effet, un qui a même vécu quatre-vingts ans, [30] à savoir à Athènes quand on construisait le temple : même si on le laissait désormais tranquille du fait de son vieil âge, il aidait à tirer et, marchant à côté des animaux attelés, il les incitait au travail, de sorte qu'un décret fut pris [578a] défendant aux marchands de grains de l'écarter des cribles. Le mulet femelle vieillit plus lentement que le mâle. Certains disent que la mule se débarrasse de ses menstrues en urinant, et que le mâle vieillit plus vite parce qu'il flaire cette urine.

Chapitre 25

L'âge des quadrupèdes

[5] C'est donc de cette manière qu'a lieu la génération de ces animaux. Ceux qui s'en occupent savent reconnaître les jeunes quadrupèdes des vieux : si la peau que l'on a tirée à partir de la mâchoire retrouve vite sa place, le quadrupède est jeune, si elle demeure ridée un long intervalle de temps, il est vieux.

Chapitre 26

La chamelle

[10] La chamelle porte dix mois et ne met toujours bas qu'un seul petit, car elle est unipare. On sépare de sa mère le petit quand il a un an. Elle vit un long temps, plus de cinquante ans. Elle met bas au printemps et elle a du lait jusqu'à ce qu'elle porte dans son ventre un nouvel embryon. Sa viande et son lait sont agréables [15] entre tous. On boit son lait mélangé à de l'eau dans la proportion de deux parties d'eau pour une de lait ou de trois d'eau pour une de lait.

Chapitre 27

L'éléphant

L'éléphant saillit et est sailli pour la première fois à vingt ans. Quand la femelle a été saillie, elle porte le petit dans son ventre, à ce que disent les uns un an et six mois, selon d'autres trois ans. La [20] cause de ce désaccord sur la durée, c'est qu'on n'a pas bien observé l'accouplement. La femelle met bas en s'accroupissant sur ses pattes postérieures et il est évident qu'elle souffre. Quand il est né, le petit tête avec la bouche et non avec la trompe, et il marche et il voit aussitôt qu'il est né.

Chapitre 28

Les sangliers

[25] Les laies sont saillies au commencement de l'hiver et mettent bas au printemps en se réfugiant dans les lieux les plus inaccessibles, tout à fait escarpés, ravinés et ombreux. Le mâle passe la plupart du temps trente jours avec les laies. Le nombre de rejets et la durée de la [30] gestation sont les mêmes que chez les porcs domestiques. Leur voix est proche de celle des porcs domestiques, à ceci près que c'est plutôt la femelle qui crie, le mâle le faisant rarement.

Les sangliers châtrés deviennent plus gros et d'un caractère plus difficile, comme le dit aussi [578b] Homère dans son poème : « Il nourrissait un sanglier châtré ; il ne ressemblait pas à une bête nourrie de blé, mais à un pic boisé¹. » Ils se châtrèrent du fait que quand ils sont jeunes ils sont frappés d'une maladie qui leur donne des démangeaisons aux testicules ; alors ils se frottent contre les arbres et s'écrasent les [5] testicules.

Chapitre 29

Les cerfs

La biche accomplit la copulation, comme on l'a dit plus haut, dans la plupart des cas en se séparant du mâle (car souvent la femelle ne supporte pas l'approche du mâle à cause de la raideur de son pénis) ; pourtant, les biches s'accouplent parfois en demeurant en place, comme les brebis. [10] Quand elles sont en chaleur, elles s'évitent les unes les autres. Quant au mâle, il change de femelle et ne passe pas son temps avec une seule, mais, la laissant après un bref moment, il s'unit à d'autres. L'accouplement a lieu après le lever d'Arcturus vers les mois de Boédromion et de Maimactérion. La biche porte pendant huit mois. Elle conçoit peu de jours après l'accouplement et un seul mâle en féconde [15] plusieurs. La plupart du temps, elle met bas un seul petit, mais on a déjà vu des biches, peu nombreuses, en faire deux. Les biches font leurs petits le long des chemins du fait de leur crainte des bêtes sauvages. La croissance des faons est rapide. Les biches n'ont pas de menstrues à d'autres époques, mais quand elles mettent bas, elles produisent une [20] purgation de nature phlegmatique.

Elles ont l'habitude de conduire leurs faons dans leurs forts, c'est-à-dire l'endroit où elles se réfugient, un rocher déchiqueté qui n'a qu'un seul accès, où elles ont l'habitude de se garder de leurs agresseurs.

Des fables ont donné la durée de leur vie comme très longue, mais il semble bien qu'il n'y ait rien de clair dans ce que [25] rapportent ces fables, et la gestation aussi bien que la croissance des faons ne se produisent pas en accord avec le fait d'être un animal qui vit longtemps.

Sur le mont appelé « des cerfs » à Arginuse en Asie, là où mourut Alcibiade, toutes les biches ont l'oreille fendue, si bien que même si elles prennent le large on les reconnaît. [30] Les petits dans le ventre de leur mère ont eux aussi tout de suite cette marque.

Les femelles ont quatre tétines, comme les vaches. Dès que les femelles sont pleines, les mâles se séparent chacun de son côté et, du fait de leur excitation sexuelle, chacun, [579a] s'isolant des autres, creuse des trous et empeste comme les boucs. Et leur face devient noire parce qu'elle ruisselle <de sueur>, comme celle des boucs. Ils passent ainsi leur vie jusqu'à ce qu'arrive la pluie. Après cela ils retournent à leur pâturage. Cet animal agit ainsi [5] du fait qu'il est lascif par nature et qu'il est corpulent. Leur corpulence, en effet, dépasse la mesure en été et c'est aussi pourquoi ils sont incapables de courir et se font capturer par ceux qui les poursuivent à pied, à la deuxième ou troisième course, et ils fuient vers l'eau à cause de leur chaleur et de leur essoufflement. Au moment où ils s'accouplent, leur viande [10] devient mauvaise et nauséabonde, comme celle des boucs. L'hiver, ils deviennent maigres et sans forces, alors qu'au printemps ils sont au mieux de leur capacité pour courir. Dans leur fuite, ils marquent une pause dans leur course et s'arrêtent pour attendre leur poursuivant, jusqu'à ce qu'il arrive près d'eux, alors ils se remettent à fuir. [15] Il semble qu'ils font cela parce qu'ils éprouvent des douleurs internes, car ils ont un intestin si mince et si peu résistant qu'il se déchire si on frappe légèrement l'animal alors même que sa peau ne souffre aucune atteinte.

Chapitre 30

Les ours

Les ourses, comme on l'a dit plus haut, s'accouplent non pas en étant montées par le mâle, mais en restant couchées par terre. [20] L'ourse porte trente jours. Elle met bas un ou deux petits, au maximum cinq. Elle met bas un rejeton d'une taille très petite par rapport à son propre corps. Elle fait, en effet, un rejeton plus petit qu'une belette et plus gros qu'un rat, glabre et aveugle, avec des membres presque indistincts, comme la plupart de ses [25] parties.

L'accouplement se déroule pendant le mois d'Élaphébolion¹, et la femelle met bas vers la saison où les ours se retirent dans un trou. C'est durant cette période que la femelle comme le mâle deviennent très gras. Quand la femelle a nourri ses petits, ils se montrent le troisième mois et c'est déjà le printemps.

Le femelle du porc-épic elle aussi se cache et porte un nombre égal de jours et ressemble pour tout le reste à l'ourse.

C'est une besogne difficile que de capturer une ourse pleine.

Chapitre 31

Les lions

Que le lion s'accouple par-derrrière et urine par-derrrière, on l'a dit plus haut. L'accouplement et la mise-bas n'ont pas lieu en toute saison, mais une fois chaque année. La lionne met bas au printemps, elle met bas [579b] la plupart du temps deux petits, au maximum six. Mais parfois elle n'en fait qu'un seul. La fable que l'on rapporte à propos de l'expulsion de son utérus par la lionne quand elle met bas, est une sottise : on l'a avancée à cause de la rareté des lions dont celui qui l'a avancé n'a pas pu en fournir la cause. [5] La famille des lions est, en effet, rare et ne se rencontre pas en beaucoup d'endroits, mais dans toute l'Europe il n'y en a qu'entre les fleuves Achéloüs et Nessos. La lionne met bas des rejetons qui sont si petits qu'à deux mois ils peuvent à peine marcher. Les lions de Syrie mettent bas cinq fois, la première fois avec cinq petits, ensuite toujours [10] avec un de moins à chaque portée. Après cela, ils n'ont plus de petits et finissent leur vie stériles.

La lionne n'a pas de crinière, mais le mâle en a une. Le lion perd les dents que l'on appelle les canines, et seulement ces quatre-là, deux en haut et deux en bas. Il les perd à l'âge de six mois.

Chapitre 32

Les hyènes

[15] L'hyène ressemble au loup par la couleur, mais elle est plus poilue et elle a une crinière tout au long de la colonne vertébrale. Ce qu'on dit de ses organes sexuels, qu'elle a ceux du mâle et ceux de la femelle, est faux. En fait, celui du mâle est semblable à celui des loups et des chiens, et il a un organe qui semble être celui de la femelle qui se trouve sous la [20] queue, qui est proche par sa forme de l'organe femelle, mais qui n'a pourtant aucun conduit. Au-dessous, il y a le conduit pour les excréments. L'hyène femelle elle aussi a un organe qui ressemble à ce qu'on appelle l'organe sexuel femelle, et comme le mâle elle l'a sous la queue et il n'a aucun conduit. À la suite [25] il y a le conduit pour les excréments et au-dessous de celui-ci, le véritable organe sexuel.

L'hyène femelle a aussi un utérus comme toutes les autres femelles des animaux de cette sorte.

Il est rare de prendre une hyène femelle : un chasseur, en tout cas, a dit en avoir pris une seule sur onze de ces animaux.

Chapitre 33

Les lièvres

[30] Les lièvres s'accouplent en s'unissant par-derrière, comme on l'a dit plus haut (car c'est un animal qui urine par-derrière), ils s'accouplent et mettent bas en toute saison ; quand elles sont pleines, les femelles sont sujettes à la superfétation et elles mettent bas tous les mois. Elles ne mettent pas bas leurs petits d'un seul coup, mais en [580a] laissant passer un nombre de jours dépendant des circonstances. La femelle présente du lait avant de mettre bas et quand elle a mis bas elle s'accouple aussitôt et elle devient pleine alors qu'elle allaite encore. Son lait est semblable à celui de la truie par son épaisseur. Elle fait des petits aveugles comme beaucoup des animaux [5] au pied fendu.

Chapitre 34

Les renards

Le renard s'accouple en montant sur la femelle, qui met bas comme l'ourse un petit encore plus mal différencié. Quand elle va mettre bas, elle se cache si bien qu'il est rare d'en prendre une qui est pleine. Quand elle a mis bas, en léchant ses petits elle les réchauffe et les [10] couve. Elle fait quatre petits au maximum.

Chapitre 35

Le loup, le chat, l'ichneumon, le guépard, le chacal

Le loup porte et met bas comme le chien en ce qui concerne les délais et le nombre de petits, et il fait des petits aveugles comme le chien. Il saillit et est sailli en une seule saison et il met bas au début de l'été. À propos du rejeton du loup, on fait ce récit [15] qui touche à la fable : on prétend, en effet, que toutes les louves mettent bas dans <la même> période de douze jours par an. La cause en est donnée par la fable suivante : c'est pendant ce nombre de jours qu'on a transporté Létô du pays des Hyperboréens à Délos, alors qu'elle avait pris l'aspect d'une louve par crainte d'Héra. Quant à savoir si c'est ou non la période où elles deviennent grosses, [20] on n'a jusqu'à présent rien observé, mais on n'a que ce qui est raconté. Il n'est manifestement pas vrai non plus ce qu'on dit des louves, à savoir qu'elles mettent bas une seule fois durant leur vie.

Les chats et les ichneumons mettent bas le même nombre de petits que les chiens et les nourrissent de la même façon. Ils vivent autour de six ans.

[25] Le guépard met bas des petits aveugles comme le loup et en met bas au maximum quatre.

Les chacals sont fécondés comme les chiens et mettent bas des petits aveugles, au nombre de deux, trois ou quatre. Ils ont une forme allongée du côté de la queue, mais ils sont de hauteur assez modeste. De même ils se [30] distinguent des autres animaux par leur vitesse, alors même qu'ils ont les pattes courtes, du fait de leur souplesse et des bonds en avant qu'ils font.

Chapitre 36

L'hémione

[580b] Il y a en Syrie ce qu'on appelle les hémiones, qui est une autre famille que celle des animaux qui viennent du croisement d'un cheval et d'un âne, mais ils présentent avec eux une ressemblance, comme les ânes sauvages ressemblent aux ânes domestiques et ils sont nommés d'après cette similitude. Les hémiones sont comme les ânes sauvages [5] remarquables par leur vitesse. Ces hémiones se reproduisent entre eux. Une preuve en est que certains d'entre eux sont venus en Phrygie du temps de Pharnace¹, le père de Pharnabaze, et il en reste encore. Aujourd'hui ils sont trois, mais dans l'ancien temps ils étaient, à ce qu'on dit, neuf.

Chapitre 37

Les souris

[10] La reproduction de la famille des souris est la plus étonnante parmi les différents animaux par le nombre et la rapidité. On a déjà vu, en effet, une femelle pleine ayant été enfermée dans une jarre de millet : quand, peu de temps après, on eut ouvert la jarre, il apparut des souris au nombre de cent vingt. On se pose aussi des questions sur la génération [15] et la disparition des souris à la surface des champs. En beaucoup d'endroits, en effet, il se forme habituellement un nombre incalculable de mulots, qui ne laissent que peu de chose de toute la récolte. Leur reproduction est si rapide que certains paysans qui ne cultivent pas de grandes exploitations, voyant la veille qu'il est temps de moissonner et amenant le lendemain les [20] moissonneurs, trouvent toute la récolte dévorée. Quant à leur disparition, elle se produit sans logique, car dans l'espace de quelques jours, ils deviennent complètement invisibles. Et pourtant, précédemment les hommes n'arrivaient pas à les contrôler en les enfumant, les déterrants, les chassant et en lâchant les truies, car [25] celles-ci déterrants les souris de leurs trous. Les renards eux aussi leur donnent la chasse et les belettes sauvages les suppriment très efficacement quand cela se trouve, mais ils n'ont aucun contrôle sur leur fécondité et leur rapidité, et rien n'en a si ce n'est la pluie quand cela se trouve. Alors les souris disparaissent rapidement. En un certain endroit de Perse, [30] quand une femelle est ouverte elle révèle des embryons femelles eux-mêmes pleins. Certains disent, et même assurent, que si les femelles lèchent du sel, [581a] elles deviennent pleines sans accouplement.

Les souris d'Égypte ont le poil dur comme les hérissons. Il y en a d'autres qui marchent sur deux pattes, parce qu'elles ont les membres antérieurs courts et les membres postérieurs longs. Elles se reproduisent [5] en grande quantité. Mais il y a beaucoup d'autres variétés de souris.

LIVRE VII

Chapitre 1

La puberté chez les humains

Sur la genèse de l'être humain, d'abord au sein [10] d'une femme, puis jusqu'à la vieillesse et tout ce qui arrive du fait de sa nature propre, voici ce qu'il en est.

La différence entre le mâle et la femelle et leurs organes, on en a parlé auparavant. La plupart du temps, le mâle commence à avoir du sperme à deux fois sept ans accomplis. En même temps, [15] le pubis commence à se couvrir de poils, comme les plantes qui vont avoir des graines, elles aussi, fleurissent d'abord, ainsi que le dit Alcméon de Crotoné. Vers cette même époque, la voix commence à changer vers un registre plus rugueux et plus inégal : elle n'est plus aiguë mais pas encore grave et pas complètement uniforme, mais elle [20] apparaît comme semblable à des cordes détendues et rauques. C'est ce qu'on appelle « chevroter ». Cela se produit surtout chez ceux qui essayent d'avoir une activité sexuelle, car chez ceux qui y sont portés avec ardeur leur voix change aussi en une voix d'homme, alors que, chez ceux qui en restent éloignés, c'est le contraire. Si on se contraint à force de [25] soins, ce que précisément font certains de ceux qui s'appliquent au chant, alors la voix demeure comme elle est pendant longtemps et ne subit qu'un très léger changement.

Il survient aussi un gonflement des mamelles et des organes génitaux, qui changent non seulement de taille mais aussi de forme. Vers cette époque, il arrive à ceux qui s'efforcent de [30] provoquer une émission de sperme non seulement d'éprouver du plaisir en éjaculant leur sperme, mais aussi de la douleur.

La puberté chez la femme

Vers la même époque se produisent chez les filles un gonflement des

mamelles et [581b] l'écoulement de ce qu'on appelle les règles, qui sont un sang qui ressemble à celui d'un animal récemment égorgé. Les pertes blanches se produisent aussi chez des filles très jeunes, surtout celles qui usent d'une nourriture humide. Elles empêchent la croissance et affaiblissent le corps des enfants. Les [5] règles, dans la plupart des cas, viennent quand les mamelles ont déjà grandi de deux doigts. La voix chez les jeunes filles change aussi vers le grave autour de cette époque. D'une manière générale, en effet, la femme a la voix plus aiguë que l'homme, les plus jeunes plus que celles qui sont plus âgées, comme les jeunes gens l'ont plus aiguë que les hommes. Mais [10] la voix des fillettes est plus aiguë que celle des petits garçons et leur flûte est plus aiguë que celle d'un jeune garçon.

C'est surtout à ce moment-là que les filles ont besoin qu'on les surveille, car elles ont une très forte tendance à user des plaisirs érotiques qui commence à se manifester à tel point que, si on ne prend pas de précautions à leur propos pour empêcher un mouvement qui aille au-delà de ce qui [15] change dans leur corps, et qu'on ne les prive pas de plaisirs érotiques, il leur devient habituel de s'y adonner plus tard. Car les jeunes filles qui se livrent beaucoup à des activités érotiques deviennent dérégées, et de même pour les garçons si on ne surveille pas leurs relations avec l'autre sexe ou avec les deux. Les canaux, en effet, s'ouvrent et permettent aux écoulements du corps de bien s'y effectuer. [20] Et, en même temps, le souvenir du plaisir alors éprouvé fait désirer que le coït se reproduise.

Certains hommes sont de naissance impubères et stériles du fait d'une défectuosité des parties génitales, et de même pour les femmes qui sont stériles de naissance.

La constitution des hommes comme [25] des femmes se transforme alors en plutôt sain ou plutôt maladif, avec un corps maigre ou épais et bien nourri. En effet, après la puberté, certains de maigres deviennent épais et acquièrent une meilleure santé, alors que d'autres font le contraire. La même chose se produit chez les jeunes filles. Tous les garçons, en effet, [30] ou toutes les filles ayant le corps plein de résidus, quand ils les évacuent pour les premiers sous forme de sperme, pour les secondes sous forme de règles, leur corps devient plus sain et mieux [582a] nourri, puisque tout ce qui s'opposait à la santé et à la nutrition a été expulsé. Chez tous ceux pour qui c'est le contraire, le corps devient plus maigre et plus maladif. Car c'est au détriment de la nature et du bon état du corps que se produit l'expulsion, pour les uns sous la forme de sperme, pour les autres [5] sous celle de règles.

De plus, chez les jeunes filles les seins sont différents de l'une à l'autre, les unes les ayant très gros, les autres petits. La plupart du temps, cela dépend de l'importance de leurs résidus quand elles

étaient enfants. Car quand les preuves qu'elles sont des femmes se préparent mais ne sont pas encore là, [10] plus la quantité d'humidité est grande, plus les seins poussent vers l'avant, jusqu'à ce qu'ils jaillissent avec force, si bien que les seins qui ont pris du volume à ce moment-là restent ainsi par la suite. Chez les hommes aussi, les seins deviennent plus apparents et plus semblables à ceux des femmes, chez les plus jeunes comme chez les plus vieux, dans le cas de ceux qui sont pleins d'humidité, [15] glabres et qui ont des vaisseaux peu développés, et chez les bruns plutôt que chez les blonds.

Jusqu'à trois fois sept ans, au début les émissions spermatiques sont infécondes, ensuite elles sont fécondes, et les jeunes hommes et les jeunes femmes engendrent des rejetons petits et inachevés, comme c'est aussi le cas chez la plupart des autres animaux. Les femmes jeunes, quant à elles, conçoivent plus vite, [20] mais, quand elles ont conçu, leur accouchement est plus pénible. Mais le corps est la plupart du temps moins achevé et il vieillit plus vite, aussi bien celui des hommes portés sur le sexe que celui des femmes qui accouchent un trop grand nombre de fois. Il semble, en effet, que la croissance s'arrête après trois [25] accouchements. Toutes les femmes qui sont plutôt intempérantes en matière de relations sexuelles se stabilisent et s'assagissent après plusieurs accouchements. Après trois fois sept ans, les femmes sont désormais dans une bonne condition pour enfanter, alors que les hommes ont encore des progrès à faire.

Le [30] sperme peu épais est infécond, alors que celui qui est granuleux est fécond et donne plutôt des garçons, celui qui est peu épais et sans grumeaux donne des filles.

Chez les garçons, le menton se couvre de poils autour du même âge.

Chapitre 2

Les règles

Le flux menstruel des femmes se produit à la fin des mois. C'est pourquoi certains, faisant les sophistes, disent que la Lune elle aussi [582b] est femelle parce que les règles des femmes et la décroissance de la Lune ont lieu en même temps et qu'après les règles et la décroissance les femmes et la Lune deviennent pleines. Il est rare que, continûment, chez les femmes les menstrues se produisent périodiquement chaque mois, mais dans la plupart des cas au troisième mois¹. [5] Toutes celles chez qui les règles durent peu, deux ou trois jours, se remettent facilement, alors que pour toutes celles chez qui elles durent plusieurs jours c'est plus difficile. Car elles souffrent durant les jours en question. Chez certaines, en effet, l'écoulement a lieu d'un seul coup, chez d'autres par petites quantités, mais chez toutes le corps s'alourdit jusqu'à ce que le flux ait fini de sortir. Chez beaucoup de femmes, au moment où les règles se manifestent [10] et sont sur le point de jaillir, il se produit des étranglements et un bruit dans l'utérus, jusqu'à ce que le flux jaillisse.

C'est par nature que chez les femmes la conception a lieu après la fin des règles, et toutes celles qui n'ont pas de règles demeurent la plupart du temps stériles. Il y a pourtant certaines femmes qui, alors qu'elles n'ont pas de règles, [15] conçoivent, à savoir toutes celles qui ont en elles une quantité de liquide égale à celle que les femmes fécondes laissent après leurs règles, mais qui n'est pas suffisante pour pouvoir s'écouler au-dehors. Il y en a aussi certaines qui conçoivent pendant les règles, mais ne conçoivent pas plus tard, à savoir toutes celles chez qui l'utérus se referme juste après les règles. Chez certaines, les écoulements féminins [20] se produisent alors même qu'elles sont enceintes et jusqu'à la fin de la grossesse, mais cela va avec le fait qu'elles engendrent des rejetons défectueux qui soit ne survivent pas pour grandir, soit restent faibles.

Il y en a beaucoup qui, du fait qu'elles sont privées de coït soit en raison de leur jeune âge, soit du fait d'une longue abstinence, ont l'utérus qui descend et ont [25] souvent des écoulements féminins trois fois par mois, jusqu'à ce qu'elles conçoivent. Alors leur utérus remonte vers le haut et retrouve sa place appropriée. Parfois même, s'il se trouve que l'utérus est en bon état, il arrive qu'étant humide il expulse la partie humide du sperme.

De tous les animaux, comme on l'a dit plus haut, ce sont les femmes qui, parmi les autres femelles, [30] ont le flux le plus abondant. En effet, chez les non-vivipares, il ne se manifeste rien de tel du fait que ce résidu se transforme en partie de leur corps (car certaines femelles sont plus grandes que les mâles et, de plus, ce résidu est dépensé en plaques, en écailles ou dans la masse des plumes), alors que chez les vivipares pourvus de pattes il passe dans les poils et dans le corps (car [583a] l'être humain est le seul à avoir la peau lisse) et dans l'urine (car la plupart d'entre eux ont une émission d'urine épaisse et abondante). À la place de cela, chez les femmes, le résidu se transforme en règles. Il en va de même chez les mâles. En effet, [5] l'homme est celui des différents animaux qui émet la plus grande quantité de sperme (c'est aussi pourquoi il est celui des animaux qui a la peau la plus lisse), et parmi eux en ont le plus ceux qui ont la nature la plus humide sans être trop charnus, et les blonds plus que les bruns. Et il en va de même pour les femmes : chez celles qui sont bien en chair, la plus grande partie de la sécrétion sert de [10] nourriture au corps. Et dans le coït celles qui ont une nature plus blonde émettent plus de sécrétion que les brunes. Mais les aliments humides et âcres augmentent plutôt l'émission lors du coït.

Chapitre 3

La grossesse

Un signe que les femmes ont conçu, c'est quand [15] l'endroit est sec juste après le coït. Si les lèvres du vagin sont lisses, elles ne permettent pas la conception (car la semence glisse au-dehors), pas plus que si elles sont épaisses. Si, en revanche, au toucher du doigt, elles sont rugueuses et adhérentes et si elles sont minces, alors s'offre une bonne occasion pour la conception. Pour qu'il y ait [20] conception, donc, il faut que l'utérus soit disposé de cette manière, et pour qu'il n'y ait pas conception il faut faire le contraire. Si, en effet, les lèvres sont lisses, il n'y a pas conception ; c'est pourquoi certains enduisent la partie du vagin sur laquelle tombe le sperme avec de l'huile de cèdre, de la céruse ou de l'encens délayé dans de l'huile d'olive. Si le sperme est resté sept jours, [25] il est manifeste qu'il y a eu conception. Car ce qu'on appelle les écoulements se produit pendant ces jours-là.

Les règles se reproduisent chez la plupart des femmes pendant un certain temps une fois qu'elles ont été fécondées, jusqu'à trente jours au maximum pour un embryon femelle, jusqu'à quarante pour un embryon mâle. Après l'accouchement, les écoulements ont tendance [30] à se produire durant le même nombre de jours, mais, certes, le compte n'est pas exactement le même pour toutes les femmes. Après la conception et après les jours dont on vient de parler, il n'y a plus d'écoulement naturel, mais il se tourne vers les mamelles et devient du lait. Le lait se manifeste dans les mamelles d'abord en petite quantité comme des filaments.

Quand les femmes sont [35] enceintes, cela se perçoit surtout aux flancs [583b] (chez certaines, en effet, ils deviennent immédiatement plus pleins, et cela plus évidemment chez les femmes maigres) et aux aînes.

Dans le cas des embryons mâles, leur <premier> mouvement a

lieu la plupart du temps du côté droit vers le quarantième jour, alors que pour les embryons femelles c'est à [5] gauche et vers le quatre-vingt-dixième jour. Il ne faut cependant pas présupposer une quelconque exactitude en ces matières, car chez bien des femmes enceintes de filles le mouvement se produit à droite, alors que certaines qui l'ont à gauche portent un mâle. Ainsi, ces manifestations et toutes les autres de cette sorte diffèrent la plupart du temps par le plus et le moins.

C'est aussi vers cette époque que l'embryon se [10] différencie, alors qu'auparavant il se présentait comme de la chair indifférenciée. On appelle « écoulements » la destruction du fœtus dans les sept jours et « avortement » celle qui a lieu dans les quarante jours, et c'est dans ces quarante jours que la plupart des fœtus sont détruits.

Pour un embryon mâle, quand il est expulsé à quarante jours, si [15] on le jette dans quelque chose d'autre il se dissout et disparaît, mais quand c'est dans de l'eau froide, il se rassemble comme dans une membrane. Quand celle-ci a été déchirée, l'embryon apparaît de la taille d'une grosse fourmi : les membres sont visibles, ainsi que les autres parties et le sexe, et, comme chez les autres animaux, les yeux sont [20] gros.

L'embryon femelle qui est détruit dans les trois mois apparaît la plupart du temps comme indifférencié, mais si un embryon atteint le quatrième mois il se divise et manifeste rapidement la poursuite de sa différenciation. Pendant ce temps-là, la femelle acquiert son complet développement plus lentement [25] que le mâle et elle naît plus souvent à dix mois que les mâles. Mais après la naissance, les femmes atteignent la jeunesse, le plein développement et la vieillesse plus vite que les hommes, notamment celles qui ont accouché un grand nombre de fois, comme on l'a dit plus haut.

Chapitre 4

Le déroulement de la grossesse

Quand l'utérus a reçu le sperme, [30] il se referme tout de suite chez la plupart des femmes, jusqu'à ce que sept mois se soient écoulés, mais au huitième il s'ouvre et l'embryon, s'il est viable, descend pendant le huitième mois. Quant à ceux qui ne sont pas viables mais qui ont été étouffés à huit mois, les femmes ne les expulsent pas par un accouchement à huit mois, les embryons de huit mois ne descendent pas non plus [35] et l'utérus ne s'entrouvre pas à ce moment-là. Et c'est [584a] un signe que l'enfant n'est pas viable s'il naît sans la présence des circonstances dont on vient de parler.

Après la conception, les femmes éprouvent de la pesanteur dans tout le corps, leurs yeux s'obscurcissent et elles ont des douleurs dans la tête. Ces symptômes se produisent, chez certaines femmes plus vite et à peu près au [5] dixième jour, chez d'autres plus tard, selon qu'elles se trouvent être plus ou moins encombrées de résidus. Et la plupart sont prises de nausées et de vomissements, surtout celles qui sont encombrées de résidus quand leurs règles se sont arrêtées et ne se sont pas encore détournées vers les mamelles.

Certaines femmes, donc, [10] souffrent plus au début de leur grossesse, d'autres plus tard alors que le fœtus a déjà pris plus de développement. Beaucoup de femmes souffrent souvent de stranguries à la fin de la grossesse. La plupart du temps, les femmes enceintes d'un garçon s'affranchissent plus facilement de ces problèmes et sauvent mieux leur teint, alors que chez celles qui portent une fille c'est le contraire. Celles-ci, en effet, sont [15] la plupart du temps plus pâles, éprouvent de la lourdeur et, chez beaucoup d'entre elles, ont des tumeurs aux jambes et des gonflements de la chair. Cependant, pour certaines d'entre elles, les choses vont en sens contraire.

Il est habituel pour les femmes enceintes de ressentir des désirs de toutes sortes et d'en changer brusquement, ce que certains appellent

« avoir des envies ». Ces [20] désirs sont plus violents chez celles qui sont enceintes de filles, mais elles sont moins capables d'en jouir quand ils surviennent. Un petit nombre de femmes ont un meilleur état physique quand elles sont enceintes. C'est quand l'embryon commence à avoir des cheveux que les femmes éprouvent le plus de dégoût. Chez les femmes enceintes, les poils qu'elles avaient de naissance s'éclaircissent et tombent ; et les endroits [25] où il n'y a d'ordinaire pas de poils s'en couvrent abondamment.

La plupart du temps, l'embryon mâle provoque plus de mouvement dans le corps de la mère que l'embryon femelle et il vient au monde plus vite, alors que les filles viennent au monde plus tard. La douleur de l'enfantement est continue et plus sourde dans le cas des filles, alors que pour les garçons elle est aiguë et beaucoup [30] plus pénible. Les femmes qui ont des rapports sexuels avec des hommes avant l'accouchement accouchent plus vite. Parfois les femmes croient éprouver les douleurs de l'enfantement alors qu'il ne s'agit pas des douleurs de l'enfantement, mais du fait que l'embryon a tourné la tête il leur semble que cela marque le début des douleurs de l'enfantement.

Durée de la grossesse

Chez les autres animaux, le terme de l'enfantement s'effectue d'une seule façon, car [35] chez tous un terme est fixé pour l'enfantement, alors que seul parmi les animaux l'être humain en a plusieurs. Il est, en effet, de sept, huit, neuf ou dans la plupart des cas dix mois, certains [584b] commençant même le onzième mois.

Tous les rejetons qui naissent avant sept mois ne sont en aucun cas susceptibles de survivre. Ceux qui naissent à sept mois sont a priori viables, mais beaucoup d'entre eux sont faibles (et c'est pourquoi on les enveloppe dans des lainages) et beaucoup ont certains conduits, [5] comme ceux des oreilles et des narines, qui ne sont pas ouverts, mais ils s'ajustent chez ceux qui grandissent et beaucoup de tels rejetons vivent. En Égypte et dans les endroits où les femmes sont fécondes et ont de la facilité à porter beaucoup d'enfants et à accoucher, et où les rejetons peuvent survivre, même s'ils naissent avec des caractères monstrueux, en ces [10] lieux les rejetons de huit mois survivent et sont élevés, alors que dans les régions de la Grèce on en sauve très peu et que beaucoup meurent. En s'appuyant sur cela, si l'un en réchappe, on estime qu'il n'est pas né à huit mois, mais que les femmes ne s'étaient pas aperçues qu'elles avaient conçu plus tôt.

Les femmes souffrent [15] surtout au quatrième et au huitième mois, et si le fœtus périt au quatrième ou au huitième mois, la plupart du temps la femme périt aussi, si bien que non seulement les enfants

de huit mois ne survivent pas, mais quand ils sont morts les femmes qui les ont mis au monde sont en danger.

La même erreur concerne tous les enfants qui semblent être nés [20] plus tard que le onzième mois, car dans leur cas c'est le début de la grossesse qui échappe aux femmes. Souvent, en effet, comme elles ont eu auparavant des gaz dans l'utérus et qu'après cela elles ont eu des rapports sexuels et ont conçu, elles pensent que ceux-là marquent le début de la grossesse du fait qu'elles ont alors éprouvé des symptômes [25] semblables.

Les jumeaux

La pluralité des époques pour le terme de la grossesse présente donc cette différence pour les êtres humains par rapport aux autres animaux. Et, alors que ceux-ci sont les uns unipares, les autres multipares, l'espèce humaine participe des deux. En effet, dans la plupart des cas et dans [30] la plupart des peuples, les femmes accouchent d'un seul enfant, mais il arrive souvent en beaucoup d'endroits qu'elles aient des jumeaux, par exemple en Égypte. Dans certains endroits précis, elles ont même trois ou quatre enfants, comme on l'a dit plus haut. Le nombre maximal par grossesse est de cinq : on a déjà vu ce cas arriver plusieurs fois, et une femme [35] en quatre accouchements a mis au monde vingt enfants. Elle en eut, en effet, cinq chaque fois et nombre d'entre eux ont pu être élevés.

Chez les autres animaux, même si les jumeaux sont de sexes différents, ils n'ont pas moins de chance, [585a] mâles comme femelles, d'être élevés et de survivre, alors que chez les êtres humains, peu de jumeaux survivent si l'un est une fille et l'autre un garçon.

La superfétation

Parmi les animaux, c'est surtout la femme et la jument qui s'accouplent pendant leur grossesse. Parmi les autres au contraire, quand elles sont pleines, fuient [5] les mâles toutes celles qui ne sont pas naturellement sujettes à la superfétation, comme l'est le lièvre. Mais la jument, si elle a été fécondée une première fois, ne peut pas l'être à nouveau par superfétation, mais la plupart du temps elle ne met bas qu'un seul petit. Dans l'espèce humaine, les cas de superfétation sont rares, mais cela arrive parfois.

Aucun des embryons conçus longtemps après un premier n'arrive à terme, mais ils [10] causent de la douleur et entraînent l'embryon

précédent dans la destruction (il s'est déjà produit qu'à l'occasion de cette destruction jusqu'à douze fœtus conçus par superfétation furent expulsés). Si, en revanche, la seconde conception a lieu tout près de la première, la femme mène à terme l'embryon supplémentaire et elle accouche comme s'il s'agissait de jumeaux, comme la fable le dit à propos d'Iphiclès et d'Héraclès¹. Voici [15] qui rend aussi la chose claire : une femme adultère accoucha d'un enfant ressemblant à son mari et d'un autre ressemblant à son amant. Il est déjà aussi arrivé qu'une femme enceinte de jumeaux en conçoive un troisième ; quand le temps convenable fut venu, elle accoucha des jumeaux menés à terme bien constitués et d'un autre de cinq mois, lequel mourut bientôt. À une autre il arriva [20] d'accoucher en premier d'un enfant de sept mois, ensuite de deux autres qui étaient à terme ; le premier mourut, mais les deux autres survécurent. Et certaines femmes conçoivent en même temps qu'elles sont en train d'avorter et elles peuvent expulser un fœtus et enfanter l'autre.

Chez la plupart des femmes, si elles ont des rapports sexuels après le huitième mois, l'enfant sort [25] couvert d'une substance muqueuse et visqueuse. Et souvent l'enfant apparaît couvert des aliments que sa mère a pris. Et quand les femmes usent de beaucoup de sel, leurs enfants naissent sans ongles.

Chapitre 5

Le lait qui vient avant sept mois [30] ne sert à rien, mais c'est en même temps que les enfants deviennent viables et que le lait sert à quelque chose. Le premier lait est salé, comme chez les brebis. C'est surtout quand elles sont enceintes que la plupart des femmes sont sensibles au vin, car si elles en boivent elles se relâchent et sont affaiblies.

Durée de la fécondité

Le début de la capacité à concevoir chez les femmes et à procréer chez les hommes, [35] et la perte de cette capacité chez les deux sexes sont marqués chez les uns par l'émission du sperme et chez les autres par l'arrivée des règles, à ceci près qu'au début ils ne sont pas immédiatement féconds [585b] et qu'ils ne le sont plus quand ces émissions deviennent rares et faibles. On a déjà indiqué l'âge de ce commencement. Chez la plupart des femmes, les règles cessent autour de quarante ans, mais chez celles qui dépassent cette période, elles persistent jusqu'à cinquante [5] ans et il y a déjà eu des femmes qui ont enfanté à cet âge, mais aucune ne l'a fait plus tard.

Chapitre 6

La plupart des hommes peuvent procréer jusqu'à soixante ans, et, quand ils dépassent cette limite, ils vont jusqu'à soixante-dix ans, et, de fait, il y en a certains qui procréent à soixante-dix ans. Il arrive à beaucoup d'hommes et de femmes qui ne [10] peuvent pas avoir d'enfants ensemble quand ils s'unissent, qu'ils le puissent séparément. Il arrive la même chose pour ce qui est de faire des garçons et des filles : parfois des femmes et des hommes, quand ils vont ensemble, ne font que des filles ou des garçons, mais une fois séparés il arrive le contraire. Et les choses changent en fonction de l'âge : des gens qui sont jeunes [15] engendrent ensemble des filles, alors que les gens plus âgés engendrent des garçons, mais pour certains, en ces matières, c'est le contraire qui arrive. D'une manière générale, il en va de même pour la possibilité d'engendrer : certains n'engendrent pas alors qu'ils sont jeunes, mais le font en devenant plus vieux, d'autres ont des enfants au début, puis aucun plus tard.

Il y a aussi des femmes qui conçoivent avec difficulté, mais qui, [20] si elles ont conçu, mènent leurs enfants à terme, et il y en a, à l'inverse, qui conçoivent facilement mais ne sont pas capables de mener leur enfant à terme. Il y a, par ailleurs, des hommes qui ne font que des filles et des femmes qui ne font que des garçons, par exemple Héraclès qui, d'après la légende, sur soixante-douze enfants n'engendra qu'une seule fille. Les femmes qui ne peuvent pas engendrer [25] sinon avec un traitement ou un autre adjuvant ont la plupart du temps des filles plutôt que des garçons. Il arrive à beaucoup d'hommes qui étaient capables de procréer de ne le plus pouvoir par la suite et de retrouver ensuite cette faculté.

Ressemblance entre les enfants et leurs parents

De parents déficients naissent des enfants déficients, par exemple de

boiteux des boiteux, [30] d'aveugles des aveugles et, d'une manière générale, les gens apparentés se ressemblent par leurs traits contre nature en ayant les mêmes signes distinctifs, par exemple des excroissances ou des cicatrices. Il y a déjà eu des phénomènes de cette sorte qui ont été transmis à la troisième génération, ainsi quelqu'un avait une marque sur le bras, que son fils n'avait pas, mais que son petit-fils avait de naissance au même endroit, confuse et noire. [35] Il y a, de toute façon, peu de cas de cette sorte, dans la plupart des cas de parents mutilés naissent des enfants bien constitués et il n'y a pas de règle absolue. Et [586a] les enfants ressemblent à leurs géniteurs ou à des parents plus éloignés, mais parfois ils ne ressemblent en rien à aucun. Ces ressemblances sont aussi transmises à travers plusieurs générations, par exemple en Sicile l'amante adultère d'un Éthiopien : sa fille, en effet, n'était pas née avec les caractères d'une Éthiopienne, mais la fille de celle-ci les avait.

Et la plupart du temps [5] les filles ressemblent plutôt à leur mère et les garçons à leur père. Mais il se produit aussi le contraire, les filles ressemblant à leur père et les garçons à leur mère. Leurs parties ressemblent aussi aux autres parties de chacun des deux parents. Il est arrivé que même des jumeaux ne se ressemblent pas entre eux, mais la plupart d'entre eux dans la plupart des cas [10] se ressemblent, puisqu'une femme ayant eu des rapports sexuels et ayant conçu sept jours après son accouchement accoucha d'un enfant qui ressemblait au premier comme un jumeau. Il y a aussi des femmes qui engendrent des enfants qui leur ressemblent, et d'autres des enfants qui ressemblent à leur père, comme à Pharsale la jument appelée « la Juste ».

Chapitre 7

L'éjaculation du sperme

[15] C'est un souffle qui commande la sortie du sperme (la sortie montre qu'elle vient d'un souffle, car rien n'est projeté au loin sans une force pneumatique). Quand le sperme a pris possession de l'utérus et y est resté un certain temps, une membrane l'entoure. Quand il est expulsé avant d'être différencié, en effet, [20] il est comme un œuf enveloppé dans une membrane dont la coquille aurait été enlevée. Et cette membrane est remplie de vaisseaux.

Formation de l'embryon

Tous les animaux, qu'ils nagent, volent ou marchent, qu'ils soient vivipares ou ovipares, sont produits de la même manière, à ceci près que chez certains le cordon ombilical est attaché à l'utérus, ce sont les vivipares, et chez d'autres à l'œuf et chez d'autres aux deux, par exemple [25] certaines familles de poissons. Et la semence est enveloppée chez les uns par une sorte de membrane, chez les autres par le chorion. L'animal se forme d'abord à l'intérieur de la dernière enveloppe, ensuite, autour de celle-ci, il se forme une autre membrane adhérente à l'utérus, mais aussi détachée et contenant de l'eau. Entre les deux membranes, il y a un liquide aqueux ou sanguin, que chez les [30] femmes on appelle les premières eaux.

Chapitre 8

L'embryon

Tous les animaux qui ont un ombilic grandissent par le cordon ombilical¹. Chez tous les animaux qui ont des cotylédons, le cordon ombilical adhère au cotylédon, alors que chez tous ceux qui ont l'utérus lisse, il adhère à l'utérus par un vaisseau. Pour ce qui est de la position du fœtus dans [35] l'utérus, les quadrupèdes sont tous allongés, les apodes [586b] couchés sur le côté, par exemple le poisson, les bipèdes en position repliée, par exemple l'oiseau. Chez l'être humain, le fœtus est replié avec le nez entre les genoux, les yeux au-dessus des genoux et les oreilles vers l'extérieur. De la même manière, tous les animaux ont d'abord la tête en haut ; quand les fœtus [5] grandissent, et qu'ils entreprennent leur mouvement pour sortir, ils se tournent vers le bas et la naissance selon la nature se fait par la tête. Si, en revanche, le fœtus est replié ou si la naissance se fait par les pieds, c'est une naissance contre nature.

Le fœtus des quadrupèdes, quand il est déjà formé, a des résidus liquides et solides, ces derniers dans l'extrémité de [10] l'intestin et de l'urine dans la vessie. Chez les animaux qui en ont, les cotylédons deviennent sans cesse plus petits à mesure que l'embryon grossit et, à la fin, ils disparaissent.

Le cordon ombilical

Le cordon ombilical est une enveloppe autour des vaisseaux qui prennent leur origine de l'utérus, chez ceux qui ont des cotylédons à partir des cotylédons, [15] chez ceux qui n'en ont pas d'un vaisseau. Chez les animaux les plus gros, par exemple dans les embryons de bœufs, il y a quatre vaisseaux, chez les plus petits il y en a deux, chez ceux qui sont très petits, comme chez les oiseaux, il y a un seul

vaisseau. Ils s'étendent vers l'embryon, deux à travers le foie, là où se trouve ce qu'on appelle « les portes », en allant vers le grand [20] vaisseau, les deux autres allant vers l'aorte, là où l'aorte se divise et d'un devient deux vaisseaux. Autour de chaque paire de vaisseaux il y a des membranes et autour des membranes le cordon ombilical faisant comme un étui. Pendant la croissance des embryons, les vaisseaux eux-mêmes rétrécissent. L'embryon parvenant à maturation, il descend dans le creux [25] de l'utérus et il s'y manifeste en remuant et parfois il roule jusque vers les organes génitaux.

Chapitre 9

L'accouchement

Quand les femmes sont en travail, leurs douleurs se fixent en plusieurs endroits, mais chez la plupart d'entre elles sur n'importe laquelle des deux cuisses. Toutes celles qui ressentent [30] de très violentes douleurs dans la région du ventre accouchent très vite. Toutes celles qui souffrent d'abord de la hanche accouchent avec peine, toutes celles qui souffrent du bas-ventre accouchent vite.

Par ailleurs, la naissance d'un garçon est précédée d'écoulement d'humeurs aqueuses et jaune pâle, si c'est celle d'une fille, elles sont sanguinolentes mais aussi aqueuses. Dans certains cas, cependant, il ne se produit, durant le travail, [35] aucun écoulement de cette sorte.

Chez les autres animaux, la mise bas n'est pas pénible, [587a] mais les femelles ne manifestent qu'une gêne très modérée durant le travail. Chez les femmes, en revanche, les douleurs sont très fortes, surtout chez celles qui sont sédentaires et toutes celles qui, n'ayant pas les flancs en bon état, ne sont pas capables de retenir leur souffle. Mais les choses sont encore plus difficiles [5] si au milieu du travail les femmes laissent sortir leur souffle au moment où elles exercent un effort avec leur souffle.

Il sort d'abord un amas d'eau quand l'embryon remue et que les membranes se déchirent, ensuite l'embryon apparaît alors que l'utérus se retourne et que ce qui était à l'intérieur de l'utérus se trouve dehors.

Chapitre 10

Sectionnement du cordon ombilical

Le sectionnement du cordon ombilical par la sage-femme suppose un jugement qui ne doit pas manquer son but. [10] Car il faut non seulement qu'elle soit capable de venir en aide par sa dextérité aux parturientes lors des accouchements difficiles, mais aussi elle doit montrer de la vivacité d'esprit en considérant tous les événements notamment en ce qui concerne la ligature du cordon ombilical chez les enfants. Si, en effet, l'arrière-faix lui aussi est expulsé, on ligature le cordon ombilical avec de la laine en le séparant de l'arrière-faix et en le coupant [15] au-dessus de la ligature. Là où la ligature a eu lieu, le cordon se soude et la partie qui suit tombe. Mais si le lien se défait, l'embryon meurt en étant vidé de son sang. Si l'arrière-faix n'est pas expulsé tout de suite, mais demeure à l'intérieur alors que l'enfant lui-même est sorti, on le coupe après avoir lié le cordon ombilical. On a souvent pensé que l'enfant était mort-né [20] quand il est affaibli et qu'il arrive que, avant la ligature du cordon ombilical, le sang s'est écoulé au-dehors dans le cordon ombilical et tout autour. Mais certaines sages-femmes, devenues expertes en la matière, pressent le cordon ombilical pour faire rentrer le sang, et, immédiatement, l'enfant qui était auparavant devenu comme exsangue revient à la vie.

Comme on l'a dit [25] plus haut, les enfants naissent naturellement par la tête et il en va de même chez les autres animaux, et les enfants ont les bras allongés le long des flancs. Tout de suite après leur sortie, ils crient et mettent leurs mains devant leur bouche. Ils rejettent aussi des résidus, les uns immédiatement, les autres rapidement, mais tous dans la journée, et cela [30] en plus grande quantité que ne le voudrait la grandeur de leur corps. C'est ce que les femmes appellent le méconium. Sa couleur est sanguinolente et très noire comme de la poix, ensuite de quoi ils deviennent comme du lait, car l'enfant se met tout de suite à la mamelle.

Avant de sortir, le nourrisson ne crie pas, même si, dans un accouchement difficile, la tête est sortie, [35] et que l'ensemble du corps demeure à l'intérieur.

Toutes les femmes chez qui, quand elles se purgent de [587b] leurs évacuations, rejettent avant le temps normal leurs liquides, se délivrent plus difficilement de leurs embryons. Si les liquides dont elles se purgent deviennent moins abondants après l'accouchement, si seuls les premiers liquides surviennent et ne durent pas quarante jours, les femmes prennent plus de forces [5] et conçoivent plus vite.

Les petits enfants, une fois qu'ils sont nés, pendant quarante jours ne rient ni ne pleurent quand ils sont éveillés, alors que la nuit ils font quelquefois les deux. Si on les chatouille, beaucoup ne sentent rien et ils dorment la plus grande partie du temps. Mais quand il grandit, l'enfant change en restant plus longtemps éveillé. [10] Et il devient évident qu'il rêve, mais il ne se souvient de ses songes que plus tard.

Chez les autres animaux, il n'y a aucune différence entre les os, mais tous sont entièrement formés. Chez les petits enfants, en revanche, le bregma est mince et ne se solidifie que plus tard. De plus, les animaux naissent en ayant des dents, alors que les petits enfants ne commencent à avoir des dents [15] qu'au septième mois. Ce sont celles de devant qui poussent les premières, chez certains celles du haut, chez d'autres celles du bas. Elles poussent plus vite chez tous ceux dont les nourrices ont un lait plus chaud.

Chapitre 11

La lactation

Après l'accouchement et la purgation des liquides, les femmes [20] ont du lait en abondance et chez certaines il coule non seulement par la tétine, mais par plusieurs endroits du sein et même chez certaines par les aisselles. Et par la suite il reste des ganglions quand le liquide n'a pas subi de coction complète et n'a pas été rejeté à l'extérieur, mais s'est accumulé. Le sein tout entier, en effet, est spongieux, à tel point que si [25] les femmes avalent un poil en buvant, elles en éprouvent une douleur dans les seins (que l'on appelle « trichia »), jusqu'à ce qu'il sorte spontanément par pression ou qu'il soit sucé avec le lait.

Les femmes ont du lait jusqu'à ce qu'elles conçoivent à nouveau. Alors la production de lait cesse et se tarit chez les êtres humains comme chez les différents quadrupèdes vivipares. [30] Tant qu'il y a production de lait, la plupart du temps il n'y a pas de règles, bien qu'il y ait déjà eu des règles chez certaines femmes qui allaitent. D'une manière générale, la poussée de l'humeur ne se produit pas en plusieurs endroits en même temps, ainsi chez les femmes qui ont des hémorroïdes les règles sont moins abondantes. Chez certaines, le flux passe à travers les hanches quand il s'évacue de la région lombaire [35] avant d'avoir atteint l'utérus. Et toutes celles à qui, [588a] si elles n'ont pas leurs règles, il arrive de vomir du sang, n'éprouvent aucun dommage.

Chapitre 12

Les convulsions des enfants

Les petits enfants sont habituellement saisis de convulsions et plutôt ceux qui sont trop bien nourris et qui reçoivent un lait [5] trop abondant et trop épais et dont les nourrices sont grasses. Ce qui est susceptible de nuire en provoquant cette affection, c'est le vin rouge plutôt que le blanc et celui qui n'est pas mélangé d'eau, ainsi que la plupart des aliments donnant des flatulences et la constipation.

La plupart des décès de petits enfants se produisent avant le septième jour, et c'est pourquoi on ne leur donne leur nom qu'à ce moment-là, parce qu'on croit alors qu'il y a plus de chances qu'ils [10] survivent. Et ils souffrent plutôt pendant la pleine lune. De plus, sont en danger tous les petits enfants chez qui les convulsions commencent dans le dos.

LIVRE VIII

Chapitre 1

La psychologie animale

Voici donc, d'une part, de quelle manière se présentent le reste de la nature des animaux et leur génération ; quant à leurs activités et leurs modes de vie, d'autre part, ils diffèrent en fonction de leur caractère et de leur nourriture. Il se trouve, en effet, chez la plupart des autres animaux des traces des dispositions de l'âme [20] qui, chez les êtres humains, présentent des différenciations plus claires. Car la sociabilité et la sauvagerie, la douceur et le caractère difficile, le courage et la lâcheté, les craintes et les hardiesses, les manifestations de cœur, les fourberies et des ressemblances <avec l'homme> concernant l'intelligence se rencontrent chez beaucoup d'entre eux, comme nous l'avons dit [25] pour les parties. En effet, les uns diffèrent de l'être humain par le plus et le moins, de même pour l'être humain par rapport à beaucoup d'animaux (car certains de ces traits se manifestent plus chez l'humain, certains autres plus chez les autres animaux), alors que d'autres en diffèrent selon l'analogie. Par exemple à ce qui est art, sagesse et intelligence chez l'être humain, [30] correspond chez certains animaux une autre capacité naturelle de cette sorte. Cela est particulièrement clair quand on regarde l'âge de l'enfance : chez les enfants il est possible de voir comme des traces et des semences des états à venir ultérieurement, mais [588b] leur âme ne diffère pour ainsi dire en rien de l'âme des bêtes durant cette période, de sorte qu'il n'y a rien d'illogique à ce que certains traits soient les mêmes chez les autres animaux, que d'autres soient voisins et que d'autres soient analogues.

L'échelle continue des êtres

Ainsi la nature passe petit à petit des êtres inanimés aux animaux,

[5] de sorte que, du fait de cette continuité, on n'aperçoit pas la frontière entre eux ni auquel des deux groupes la forme moyenne appartient. Car à la suite de la famille des êtres inanimés vient d'abord celle des plantes, et parmi celles-ci l'une diffère de l'autre en semblant participer davantage à la vie, mais cette famille prise comme un tout, comparée aux autres corps apparaît en quelque sorte [10] comme animée, et comme inanimée comparée aux animaux.

Par ailleurs, le passage des plantes aux animaux est continu, comme on l'a dit précédemment. En effet, pour certains êtres se trouvant dans la mer on peut se demander s'ils sont animal ou plante. Car ils sont fixés et, pour beaucoup d'entre eux, ils meurent si on les détache, par exemple les [15] pinnes vivent fixées et les couteaux ne peuvent pas vivre quand on les a tirés de leur trou. Et d'une manière générale, toute la famille des animaux à coquille ressemble aux plantes quand on la compare aux animaux qui se déplacent.

Quant aux sensations, certains d'entre eux n'en exhibent pas une seule et d'autres le font de manière peu distincte. La nature du corps de certains est charnue, comme chez ceux [20] qu'on appelle les ascidies et la famille des acalèphes. Quant à l'éponge elle ressemble complètement aux plantes.

C'est toujours par une petite différence que les uns manifestent qu'ils possèdent déjà plus de vie et de mouvement que d'autres. Et il en va de même pour les activités de la vie. Il semble qu'il n'y ait pas, pour toutes les plantes qui viennent d'une semence, d'autre fonction [25] que de produire à leur tour quelque chose de semblable à elles. De même aussi chez certains animaux pour lesquels on ne peut repérer aucune autre fonction hors la reproduction. C'est pourquoi les activités qui concernent cette fonction sont communes à tous les animaux, mais dès que la faculté de sentir leur est ajoutée, leurs vies diffèrent à la fois en ce qui concerne l'accouplement, du fait du plaisir qu'il procure, [30] et en ce qui concerne la parturition et l'élevage des petits. Ainsi certains, comme le font les plantes, mènent simplement à bien la reproduction qui leur est propre à l'époque adéquate, alors que d'autres se préoccupent aussi de la nourriture de leurs petits, mais s'en séparent une fois que cette œuvre est accomplie, et ne forment plus avec eux [589a] aucune sorte de communauté, et que ceux qui sont plus intelligents et ont part à la mémoire en usent avec leur rejetons de manière plus longue et plus sociale.

Une partie de la vie consiste donc, chez les animaux, en des activités liées à la reproduction, et une autre partie à celles qui concernent la nourriture. En effet c'est dans ces deux domaines [5] que tous leurs efforts et leur vie se portent. Leur nourriture se différencie beaucoup selon la matière dont ils sont composés, car, chez chacun d'entre eux, l'accroissement s'effectue naturellement à partir de cette matière. Or

ce qui est conforme à la nature est agréable et tous poursuivent le plaisir conforme à la nature.

Chapitre 2

Animaux terrestres et aquatiques

[10] Or les animaux se divisent selon les lieux, car les uns sont terrestres, les autres aquatiques. Mais cette différenciation peut être prise en deux sens, les uns sont dits terrestres ou aquatiques du fait qu'ils ingèrent les uns de l'air, les autres de l'eau. Certains n'en ingèrent pas, mais étant naturellement constitués de manière à être adaptés à l'action refroidissante [15] de l'un ou l'autre de ces deux éléments, et ils sont appelés terrestres ou aquatiques, alors qu'ils ne respirent pas ou n'ingèrent pas d'eau. Certains, enfin, sont dits terrestres ou aquatiques du fait qu'ils se nourrissent et passent leur vie dans l'un de ces éléments. Plusieurs animaux, en effet, qui ingèrent de l'air et font leur petits sur terre, tirent leur nourriture de lieux humides [20] et passent le plus clair de leur temps dans l'eau : ce sont les seuls animaux qui paraissent participer des deux classes, car on peut les considérer aussi bien comme terrestres que comme aquatiques.

Parmi ceux qui ingèrent de l'eau, aucun, ni en marchant ni en volant, ne tire sa nourriture de la terre ferme, alors que parmi les animaux terrestres et qui ingèrent de l'air, beaucoup <tirent leur nourriture de l'eau>. Et certains [25] à tel point qu'ils ne peuvent pas vivre quand ils sont séparés de l'élément liquide, par exemple les tortues dites de mer, les crocodiles, les hippopotames, les phoques et certains animaux plus petits, comme les hémydes et la famille des grenouilles. Absolument tous ces animaux, en effet, s'ils ne respirent pas pendant un certain temps, [30] suffoquent. De plus ils mettent bas et nourrissent leurs petits dans un endroit sec, ou certains près d'un endroit sec, mais ils passent leur vie dans l'eau.

Mais les plus remarquables parmi tous les animaux, ce sont le dauphin et tout autre animal qui lui ressemblerait parmi les animaux aquatiques et, parmi les autres cétacés, tous ceux [589b] qui ont les mêmes caractères que lui, comme la baleine et tous les autres animaux

à évent. Il n'est, en effet, pas facile de prendre chacun de ces animaux uniquement comme un animal aquatique ou comme un animal terrestre, si l'on doit poser comme terrestres ceux qui ingèrent de l'air et comme aquatiques ceux qui ingèrent de l'eau, cela par nature. Car ils prennent [5] des deux côtés. En effet ils ingèrent l'eau de mer et la rejettent par leur évent, et l'air avec leur poumon. Car ils possèdent cette partie et respirent. C'est pourquoi quand il est pris dans des filets, le dauphin suffoque rapidement parce qu'il ne peut plus respirer. Et hors de l'eau il vit longtemps en grognant et en gémissant, [10] comme le reste des animaux qui respirent. De plus, quand il dort, il tient son museau au-dessus de l'eau pour respirer.

Ranger les mêmes animaux dans deux classes à la fois alors qu'elles sont complètement opposées, c'est absurde. Mais il semble qu'il faille définir plus avant ce que c'est que d'être aquatique. Les uns, en effet, ingèrent de l'eau et la rejettent pour la même raison [15] que ceux qui respirent le font avec l'air, à savoir pour le refroidissement, d'autres le font pour se nourrir. Car il faut bien que, ingérant cette nourriture dans l'élément liquide, ils ingèrent en même temps l'eau, et que, s'ils l'ingèrent, ils aient un organe pour la rejeter. Parmi les sanguins, donc, ceux qui absorbent de l'eau comme un analogue de la respiration ont des branchies, alors que ceux qui s'en servent en se nourrissant ont un évent. [20] Et il en est de même pour les mollusques et les crustacés, car eux aussi ingèrent de l'eau pour se nourrir.

Sont aquatiques de l'autre manière, du fait du mélange de leur corps et de leur genre de vie, tous ceux qui ingèrent de l'air mais vivent dans l'eau, ou tous ceux qui ingèrent de l'eau et [25] ont des branchies, mais se déplacent dans un endroit sec pour y prendre leur nourriture. On n'a observé jusqu'ici qu'un seul être avec ces caractéristiques, celui qu'on appelle le triton. En effet il a, non pas des poumons mais des branchies, mais il est quadrupède parce qu'il est en fait naturellement terrestre. Il semble que la nature de tous ces animaux ait subi comme une déviation, [30] comme certains mâles qui prennent des caractères femelles ou certaines des femelles l'aspect de mâles. En effet, les animaux qui ont subi une modification sur de petites parties montrent une grande différence dans l'ensemble de leur nature corporelle. Cela est clair dans le cas des animaux châtrés, [590a] car, parce qu'une petite partie a été mutilée, l'animal se transforme en femelle. De sorte qu'il est évident que, dans la constitution originelle de l'animal, si un élément très petit change en grandeur, s'il concerne le principe, l'un devient mâle et l'autre femelle, et si cette partie est complètement supprimée [5] l'animal n'est ni l'un ni l'autre. De sorte aussi que le fait d'être terrestre et aquatique des deux manières résulte d'un changement survenu dans de petites parties. Voilà pourquoi les

uns deviennent terrestres et les autres aquatiques. Et certains ne participent pas aux deux, alors que d'autres y participent, du fait que leur constitution participe, durant leur formation, à un élément matériel [10] dont ils font leur nourriture. Car chaque animal aime ce qui est conforme à la nature, comme on l'a dit plus haut.

Modes de nourriture des animaux. Les animaux à coquille

Comme les animaux ont été divisés en une classe terrestre et une classe aquatique de trois manières : selon qu'ils ingèrent de l'air ou de l'eau, selon le mélange de leur [15] corps, et troisièmement selon leur nourriture, leurs modes de vie suivent ces mêmes divisions. Pour certains, en effet, <leur appartenance à l'une des deux classes> suit de leur mélange, de leur nourriture et du fait qu'ils ingèrent de l'eau ou de l'air, pour les autres cela suit seulement de leur mélange et de leurs genres de vie.

Parmi les animaux à coquille, certains, qui sont immobiles, se nourrissent d'eau [20] douce (elle filtre, en effet, à travers les parties denses, du fait qu'elle est plus fine que l'eau de mer qui a subi une coction), tout comme ils en reçoivent leur genèse dès le début¹. Que de l'eau douce soit dans l'eau de mer et qu'elle puisse être filtrée, c'est manifeste, car on a déjà fait une expérience qui le montre : si, en effet, on fabrique un [25] mince vase de cire, qu'avec une corde attachée autour on le descend vide dans la mer, après une nuit et un jour il recueille une quantité d'eau, laquelle est manifestement douce.

Les acalèphes et les *lepas*

Les acalèphes se nourrissent d'un petit poisson sur lequel ils tombent. Ils ont la bouche au milieu du corps, ce qui est apparent surtout chez ceux qui sont de grande taille. Comme les huîtres, ils ont [30] un canal par lequel est évacuée la nourriture, et qui se trouve sur le dessus. L'acalèphe, en effet, ressemble à la partie charnue qui est à l'intérieur des huîtres, et il utilise le rocher comme coquille.

Les *lepas*, une fois qu'ils se sont détachés, changent de place pour se nourrir. Parmi les animaux à coquille qui se déplacent, les uns [590b] sont zoophages et se nourrissent de petits poissons, comme le murex (car il est carnivore, c'est pourquoi on l'appâte avec des appâts de ce genre), les autres se nourrissent aussi des plantes qui poussent dans la mer.

Les tortues

Les tortues de mer se repaissent de petits coquillages (elles ont [5] en effet la bouche la plus forte de tous, car quoi qu'elles attrapent, une pierre ou quoi que ce soit d'autre, elles le dévorent et le brisent), et aussi, quand elles sortent de l'eau, elles dévorent de l'herbe. Elles souffrent et souvent meurent quand, venant à la surface, elles sont desséchées par le soleil, car elles ne peuvent pas facilement replonger.

Les crustacés

Il en va aussi de même pour les [10] crustacés. Eux aussi sont omnivores : ils dévorent des pierres, de la vase, des algues, des excréments, par exemple les crabes des rochers, et ils sont carnivores. Les langoustes maîtrisent même les gros poissons, et pour certaines d'entre elles il arrive que les choses tournent mal, car les poulpes maîtrisent les langoustes, [15] de sorte que si elles s'aperçoivent qu'elles sont près de poulpes dans le même filet, les langoustes meurent de peur. Les langoustes maîtrisent les congres, car du fait de la rugosité des langoustes les congres ne peuvent s'échapper en glissant. Mais les congres mangent les poulpes, car ceux-ci ne peuvent rien contre les congres parce qu'ils sont lisses. Tous [20] les mollusques sont carnivores. Les langoustes chassent les petits poissons à proximité de leurs retraites. C'est, en effet, en haute mer dans des lieux qui ont la caractéristique d'être rugueux et rocaillieux qu'on les trouve, parce que c'est là aussi qu'elles établissent leurs retraites. Ce que la langouste attrape, elle le porte à sa [25] bouche avec sa pince double comme les crabes. Elle marche naturellement vers l'avant quand elle n'a pas peur, les antennes rabattues sur les côtés. Mais quand elle a eu peur, elle s'enfuit dans l'autre sens en projetant ses antennes au loin. Les langoustes se battent les unes avec les autres comme les béliers avec leurs cornes, en dressant leurs antennes et en s'en servant pour frapper. On les voit souvent réunies ensemble comme un troupeau. C'est donc de cette façon que vivent les crustacés.

Les mollusques

Parmi les mollusques, les calmars et les seiches maîtrisent même les [591a] gros poissons. Les poulpes ramassent surtout de petits coquillages, qu'ils mangent en en extrayant la chair. C'est aussi pourquoi ceux qui les chassent reconnaissent leurs retraites à la

présence de coquilles. Mais ce que disent certains, à savoir que le poulpe se mange lui-même, est faux. [5] Certains poulpes, par contre, ont des tentacules qui ont été mangés par les congres.

Les poissons

Les poissons se nourrissent tous de frai quand c'est l'époque de la ponte, mais, pour ce qui est de leur autre nourriture, tous ne prennent pas la même. Certains d'entre eux, en effet, sont seulement carnivores, [10] par exemple les sélaciens, les congres, les serrans, les thons, les loups, les dentex, les bonitons, les orphes et les murènes. Les trigles se nourrissent d'algues, de coquillages, de bourbe et sont aussi carnivores. Les mullets gris se nourrissent de bourbe, le dascille [?] de bourbe et d'excréments, le scare [15] et l'oblade [sorte de dorade] d'algues, la saupe d'excréments et d'algues, mais elle pâit aussi le prasion et c'est le seul poisson que l'on pêche avec de la citrouille.

Tous les poissons, à l'exception du mullet, se mangent entre eux, surtout les congres. Le mullet gris et le mullet sont, en règle générale, les seuls à ne pas être carnivores. La preuve en est [20] que ceux qu'on a attrapés n'ont jamais rien de carné dans l'estomac et qu'on ne se sert pas pour les prendre d'un appât fait de chair d'animaux mais de pain d'orge. Tout mullet se nourrit d'algues et de sable ; quant au mullet gris que certains appellent « muge », il reste près de la côte, contrairement au peraias. Le peraias se repaît de sa propre mucosité, c'est [25] pourquoi il est toujours à jeun. Les mullets gris dévorent la vase, c'est pourquoi ils sont lourds et gluants, et ils ne mangent pas du tout de poissons. Du fait qu'ils passent leur vie dans la vase, ils sautent souvent pour se débarrasser de leur gluance. Aucune bête ne mange leur semence, c'est pourquoi ils deviennent nombreux. Mais quand ils ont pris de l'accroissement, [30] c'est alors qu'ils sont mangés par les autres poissons et notamment [591b] par les acharnes. Le plus glouton et le plus insatiable des poissons est le mullet, c'est pourquoi il a le ventre tendu et, quand il n'est pas à jeun, il est mauvais. Quand il a eu peur, il se cache la tête pensant cacher son corps entier. Le dentex lui aussi est carnivore [5] et il mange des mollusques. Il lui arrive souvent, comme au serran, de rejeter son estomac en poursuivant des poissons plus petits, du fait que les poissons ont l'estomac près de la bouche et qu'ils n'ont pas d'œsophage.

Les uns, donc, comme on l'a dit, sont seulement carnivores, par exemple le dauphin, le dentex, la dorade, [10] ainsi que ceux des poissons de la classe des sélaciens et les mollusques. D'autres dévorent la plupart du temps de la boue, des algues, de la mousse, de ce qu'on appelle le caulion et de plantes qui poussent dans l'eau : ainsi en est-il

de la phycis, du goujon de mer et des poissons de roche. Mais la phycis ne touche à aucune autre chair que celle des crevettes. Souvent [15] aussi, comme on l'a dit, les poissons se mangent entre eux, les plus grands mangeant les plus petits. Voici une preuve qu'ils sont carnivores : on les pêche avec des appâts appropriés. Le boniton, le thon et le loup sont carnivores dans de nombreux cas, mais touchent aussi aux algues. Le sargue se nourrit aux dépens du trigle, et quand le trigle [20] sort en remuant la boue (car il peut la fouiller), le sargue la dévore en descendant et empêche les animaux plus faibles que lui de descendre avec lui.

Il semble que le poisson appelé scare soit le seul à ruminer à la façon des quadrupèdes.

Pour les autres poissons, ils chassent les animaux plus petits qui se trouvent juste en face de leur bouche dans la [25] position qui leur est naturelle pour nager. Ceux qui ont la forme des sélaciens, en revanche, ainsi que les dauphins et tous les cétacés attrapent leurs proies en se retournant le ventre au-dessus, car ils ont la bouche sur le dessous. C'est ainsi que les plus petits poissons en réchappent plus facilement, car si ce n'était pas le cas, il semble bien qu'il y en aurait très peu, car la rapidité et la capacité à ingurgiter du dauphin semblent [30] étonnantes.

Les anguilles

Parmi les anguilles, certaines, en petit nombre et [592a] en certains endroits, se nourrissent de vase et de nourriture qu'on peut leur jeter, mais la plupart se nourrissent d'eau douce, et les éleveurs d'anguilles s'efforcent qu'elle soit très pure, coulant toujours et sur des pierres plates, où ils crépissent les viviers d'anguilles. [5] En effet, elles suffoquent rapidement si l'eau n'est pas pure, car elles ont de petites branchies. C'est pourquoi, quand on les pêche, on trouble l'eau et on en prend dans le Strymon² au lever des Pléiades. Alors, en effet, l'eau se trouble de boue sous l'effet de vents contraires. Si ce n'est pas le cas, il vaut mieux [10] ne rien faire.

Une fois mortes les anguilles ne flottent pas et ne montent pas vers la surface comme le font la plupart des poissons, parce qu'elles ont le ventre petit. Un petit nombre a de la graisse, mais la plupart n'en ont pas. Quand on les sort de l'eau, elles vivent cinq à six jours, plus par vents du nord, [15] moins par vents du sud. Et quand elles sont transportées des étangs dans les viviers en été elles meurent, alors qu'en hiver elles ne meurent pas. Elles ne supportent pas les changements violents, par exemple si, en les transportant, on les plonge dans de l'eau froide : souvent, en effet, elles périssent en masse.

Elles suffoquent aussi si on les [20] nourrit dans peu d'eau. Cela est aussi le cas pour les autres poissons, car ils suffoquent quand ils sont toujours dans la même eau peu abondante, comme c'est le cas des animaux qui respirent dans un air rare et qui est confiné. Certaines anguilles vivent sept à huit ans.

Les poissons de rivière

Les poissons de rivière, eux aussi, se nourrissent en se mangeant les uns les autres et en mangeant [25] des herbes et des racines et quoi que ce soit qu'ils trouvent dans la bourbe. Ils se nourrissent plutôt la nuit et, le jour, se retirent dans les profondeurs.

Voici donc ce qu'il en est du mode d'alimentation des poissons.

Chapitre 3

Les oiseaux

Les rapaces

Parmi les oiseaux, les rapaces sont tous [30] carnivores, et même si on leur donnait la becquée avec du grain, ils ne pourraient pas l'avalier, [592b] ainsi toutes les familles d'aigles, les milans, les deux sortes de faucon, celui qui s'attaque aux pigeons et celui qui s'attaque aux pinsons (car ils diffèrent beaucoup l'un de l'autre par la taille) et la buse. La buse a la même taille que le milan et on l'aperçoit en [5] toute saison. Il y a aussi l'orfraie et le vautour. L'orfraie a une taille supérieure à celle de l'aigle et une couleur cendrée, alors que des vautours il existe deux sortes, un petit qui est plutôt blanc et un plus grand qui est plutôt cendré.

Parmi les oiseaux de nuit, certains sont des rapaces, par exemple le corbeau nocturne, la chouette, le hibou. Le hibou est par la forme [10] semblable à la chouette, mais il n'est pas inférieur à l'aigle par la taille. Il y a aussi l'effraie, l'*aigolios*, le petit duc. Parmi eux, l'effraie est plus grosse que le coq, l'*aigolios* est à peu près de même taille qu'elle et tous deux chassent les pies. Le petit duc est plus petit que la chouette. Tous trois présentent le même aspect et [15] tous sont carnivores.

Certains oiseaux sont carnivores sans être des rapaces, par exemple l'hirondelle.

Les passereaux

D'autres se nourrissent de vers, comme le pinson, le moineau, le *batis* [?], le verdier, la mésange. Il y a trois sortes de mésanges, l'une est la mésange-pinson qui est la plus grande (car elle est de la taille du pinson), une autre la montagnarde du fait qu'elle passe sa vie dans les montagnes, [20] qui a une grande queue, la troisième ressemble aux deux autres, mais en diffère par la taille ; c'est, en effet, la plus petite.

Il y a aussi le becfigue, la fauvette à tête noire, le bouvreuil, le rouge-gorge, l'*epilais* [fauvette ?], l'*oistros* [?], le *tyrannos* [un pivert]. Celui-ci est un peu plus gros qu'un criquet, il a une huppe écarlate et, par ailleurs, c'est un petit oiseau charmant et bien [25] proportionné. L'*anthos* « fleur » qui est de la taille du pinson. Le pinson montagnard, qui est semblable au pinson et de grandeur comparable, à ceci près qu'il a le cou bleu et qu'il passe sa vie dans les montagnes. Il y a aussi le roitelet et le freux.

Autres oiseaux

Ces oiseaux et ceux de cette sorte, les uns complètement, les autres principalement, se nourrissent de vers, d'autres, les suivants, [30] mangent des épineux, le chardonneret, le serin et celui qu'on appelle chrysomètris. [593a] Tous ceux-ci se nourrissent sur les épineux et d'aucun vers ni être vivant. Ils dorment et se nourrissent dans le même lieu.

D'autres mangent des petits vers de bois et passent principalement leur vie à chasser ces petits vers de bois, par exemple le pic, le grand ou le petit. [5] Certains les appellent tous les deux « perceurs de chênes ». Ils se ressemblent et ont le même chant, sauf que le plus grand chante plus fort. Tous les deux se nourrissent en volant vers le bois des troncs. Il y a aussi le pivert : le pivert est de la taille d'une tourterelle et il est entièrement de couleur verte. C'est un vigoureux perceur de bois [10] et se nourrit la plus souvent sur les troncs et a une voix forte. Cet oiseau se rencontre surtout dans le Péloponnèse. Il y a aussi le pic gobe-vers qui est aussi petit que le petit chardonneret, de couleur cendrée et moucheté. Sa voix est faible et c'est lui aussi un perceur de bois.

Il y a d'autres [15] oiseaux qui vivent en se nourrissant de fruits et d'herbes, comme le petit ramier, le ramier, le pigeon, le pigeon vineux, la tourterelle. Le ramier et le pigeon se montrent en toute saison, la tourterelle pendant l'été : en hiver elle disparaît, car elle se tapit dans un trou. Le pigeon vineux se montre et est pris en automne ; le pigeon vineux a une taille [20] plus grande que celle du pigeon, mais inférieure à celle du petit ramier. Sa capture a lieu surtout quand il avale goulûment de l'eau. Ces oiseaux arrivent dans ces régions avec leurs petits. Tous les autres oiseaux, au contraire, y viennent en été pour faire leur nid et la plupart nourrissent leurs petits avec des animaux vivants, à part les colombins.

À peu près tous les oiseaux [25] se divisent en ceux qui cherchent leur nourriture sur terre, ceux qui vivent autour des rivières et des étangs et ceux qui vivent en mer. Tous ceux qui sont palmipèdes passent le plus clair de leur temps dans l'eau même, alors que ceux qui

ont les doigts séparés le passent au bord de l'eau, certains d'entre eux se nourrissent de plantes, tous ceux qui ne sont pas carnivores. [593b] Ainsi, autour des étangs et des rivières se trouvent le héron et le héron blanc. Celui-ci est de taille plus petite que celui-là et il a un bec large et long. Il y a aussi la cigogne et le goéland. Le goéland est de couleur cendrée. Et aussi le *schoinilos* [passereau ?], [5] le *kigklos* [une bergeronnette ?], le pygargue. Ce dernier est le plus grand de ces petits oiseaux : il est de la taille de la grive. Tous ces oiseaux remuent la queue. Il y a aussi la *skalidris* [une bécasse ?] : cet oiseau est bariolé, mais l'ensemble est cendré. La famille des alcyons aussi est aquatique. Il se trouve qu'il en existe deux formes, l'une émet des sons [10] perchée sur les roseaux, l'autre n'a pas de voix. C'est cette dernière qui est la plus grande. Mais les deux ont le dos bleu. Il y a aussi le trochile.

L'alcyon et le céryle vivent au bord de la mer. Les corneilles elles aussi se nourrissent en se saisissant des animaux qui s'échouent sur le rivage, car elles sont omnivores. Il y a encore le goéland blanc, la *kepphos*, [15] la mouette, le pluvier.

Parmi les palmipèdes, les plus lourds se trouvent près des rivières et des étangs, par exemple le cygne, le canard, la *phalaris*, le grèbe, la sarcelle, qui ressemble à un canard mais en plus petit, et celui qu'on appelle le cormoran. Celui-ci est grand comme une cigogne, à part ses pattes qui sont plus petites, c'est un [20] palmipède et un nageur, il est de couleur noire. Il se pose sur les arbres et il est le seul des oiseaux de cette sorte à y faire son nid. Il y a aussi l'oie, la petite oie qui vit en troupeau, le tadorne, l'*aix* [« chèvre »], le pénélope. L'*haliaète* [aigle marin] passe sa vie aussi bien au bord de la mer et dévaste les étangs.

Beaucoup d'oiseaux [25] sont omnivores. Les rapaces se saisissent même, parmi les autres animaux, de tous ceux qu'ils peuvent dominer, et des oiseaux. À ceci près qu'ils ne mangent pas les membres de leur propre espèce comme le font les poissons qui souvent attaquent même leurs congénères.

La famille des oiseaux dans son ensemble boit peu et les rapaces [594a] ne boivent même pas du tout, si ce n'est une petite famille et peu souvent. C'est surtout le cas de la crécelle. Le milan boit peu souvent, mais on en a vu boire.

Chapitre 4

Les animaux à plaques

Les animaux à plaques, comme le lézard ainsi que les [5] autres quadrupèdes de cette sorte et les serpents, sont omnivores, car ils sont à la fois carnivores et mangent de l'herbe. Les serpents sont même les plus voraces des animaux.

Ces animaux boivent peu comme aussi tous les autres qui ont le poumon spongieux, et ont le poumon spongieux tous ceux qui ont peu de sang et les ovipares. Les serpents ont aussi [10] un goût excessif pour le vin, c'est pourquoi certains chassent les vipères en disposant des coquilles avec du vin dans les clôtures : on les attrape quand elles sont ivres.

Les serpents étant carnivores, quel que soit l'animal qu'ils attrapent, ils l'évacuent en le rejetant entièrement avec leurs selles. Il en va presque de même chez les autres animaux de cette sorte, comme les araignées, [15] mais les araignées tirent le suc de leur proie de l'extérieur, alors que les serpents le font dans leur estomac.

Quoi qu'il en soit, le serpent attrape ce qui se présente d'où que cela vienne (car il mange des petits oiseaux, des bêtes et gobe des œufs), et, en l'attrapant, il le ramène en arrière jusqu'à ce que, en allant en droite ligne, il l'ait établi vers sa queue, ensuite il se ramasse sur lui-même et se resserre dans un petit espace, [20] de sorte que, quand il a repris son allongement, ce qu'il avait avalé se retrouve en bas de son estomac. Il fait cela du fait que son gosier est étroit et long. Les tarentules et les serpents sont capables de vivre longtemps sans manger, ce que l'on peut voir chez les animaux que les pharmaciens élèvent.

Chapitre 5

Les animaux sauvages

[25] Parmi les quadrupèdes vivipares, ceux qui sont sauvages et ont les dents disposées en scie sont tous carnivores, à l'exception, à ce qu'on dit, des loups qui, quand ils ont faim, mangent une certaine terre, et sont les seuls animaux à faire cela. Ces carnivores ne touchent pas à l'herbe en d'autre occasion que celle où ils sont malades, comme aussi les chiennes, quand elles sont malades, en mangent, vomissent et se purgent.

[30] Parmi les loups eux-mêmes, manger des hommes est plutôt le fait de ceux qui chassent en solitaire que de ceux qui le font en meute. L'animal que certains appellent *glanos* et d'autres hyène est d'une taille qui n'est pas moindre que celle du loup, il a une crinière comme [594b] le cheval, avec des poils encore plus durs et touffus et qui s'étendent tous le long de la colonne vertébrale. Il guette et chasse les hommes, il chasse aussi les chiens en imitant le vomissement des hommes. Il fouille même les tombes, poussé par son goût de la chair [5] humaine.

L'ours est omnivore. En effet, il mange des fruits, grimpe aux arbres du fait de son agilité corporelle et mange des légumes, il mange aussi le miel après avoir brisé les ruches, des crabes, des fourmis et il est carnivore. Du fait de sa force, en effet, il s'attaque non seulement [10] aux cerfs, mais même aux sangliers, s'il peut leur tomber dessus par surprise, et aux taureaux. Se portant, en effet, au même endroit que le taureau, face à lui, il se laisse tomber sur le dos, et, quand le taureau entreprend de le frapper, il lui entoure les cornes de ses pattes, et, lui mordant le garrot de sa gueule, il le renverse [15]. Il marche en station droite sur deux pattes pendant une courte durée. Toutes les viandes qu'il mange, il les laisse d'abord pourrir.

Le lion est un animal carnivore comme tous les autres animaux sauvages avec les dents disposées en scie. Il use de la nourriture avec

gloutonnerie, avalant beaucoup d'animaux entiers sans les découper, puis restant [20] deux ou trois jours sans manger. Il peut, en effet, se le permettre du fait qu'il est extrêmement rempli. En revanche il boit peu. Il n'évacue de résidu que rarement, il le fait le troisième jour ou n'importe quand, son excrément étant dur et desséché comme chez le chien. Il émet aussi des vents très âcres et a une urine odorante, c'est pourquoi, comme les chiens, [25] il flaire les arbres. Car il urine en levant la patte comme les chiens. Par son souffle il confère une odeur puissante à ce qu'il mange, et, de fait, quand on l'a ouvert, l'intérieur de son corps exhale une lourde vapeur.

Certains animaux quadrupèdes sauvages se nourrissent dans les étangs et les rivières, mais [30] aucun au bord de la mer, sauf le phoque. Tels sont l'animal appelé castor, le sathérion, le satyrion, la loutre et ce qu'on appelle le ragondin. Celui-ci est plus large que la loutre et [595a] il a des dents puissantes. Souvent, en effet, sortant la nuit, il coupe avec ses dents les peupliers de la rive de la rivière. La loutre mord même les hommes et, dit-on, ne lâche pas prise avant d'avoir entendu le bruit de l'os. Le ragondin a le pelage [5] dur et son apparence est intermédiaire entre le pelage du phoque et celui du cerf.

Chapitre 6

Manières de boire

Les animaux qui ont les dents disposées en scie boivent en lapant, ainsi que certains de ceux qui n'ont pas les dents disposées en scie, comme les souris. Ceux qui ont les dents continues boivent en suçant, comme les chevaux et les bovins. L'ours, en revanche, ne boit ni [10] en suçant ni en lapant, mais en avalant goulûment. Parmi les oiseaux, tous boivent en suçant, à ceci près que ceux qui ont un long cou le font par intervalle en relevant la tête, sauf le seul *porphyryion* qui avale goulûment.

Nourriture du porc

Les animaux à cornes, aussi bien domestiques que sauvages, et tous ceux qui n'ont pas les dents disposées en scie sont tous frugivores et [15] herbivores, à moins qu'ils ne soient trop pressés par la faim, sauf le porc. Celui-ci est très peu herbivore et frugivore. Le porc est l'animal qui se nourrit le plus de racines, du fait que son groin est naturellement adapté à la fonction de les déterrer et c'est celui des animaux qui s'accommode le mieux à toute sorte de nourriture. C'est aussi celui qui grossit le plus vite [20] par rapport à sa taille, car il s'engraisse en soixante jours. La quantité de cet accroissement est reconnue par ceux qui s'occupent de ces animaux en les pesant à jeun. L'animal engraisse après trois jours de jeûne. C'est aussi le cas de presque tous les autres animaux qui engraissent après un jeûne. Après ces trois jours, [25] les porchers nourrissent dès lors abondamment les truies. Les Thraces les engraissent en leur donnant à boire le premier jour, puis ils laissent d'abord un jour d'intervalle, ensuite deux, puis trois, quatre et jusqu'à sept. Cet animal s'engraisse avec de l'orge, du mil, des figues, des glands, des poires sauvages et des

concombres. Mais pour ces animaux et [30] les autres qui ont le ventre chaud, c'est avant tout la tranquillité qui les fait engraisser. Pour les porcs, c'est aussi se vautrer dans la boue, et ces animaux aiment partager leur nourriture [595b] avec ceux de leur âge. Le porc se bat même avec le loup. <Une fois mort> il perd le sixième de son poids vif, correspondant aux poils, au sang et autres choses de cette sorte. Les truies, comme tous les autres animaux, maigrissent quand elles allaitent.

Voici donc de ce qu'il en est [5] de ces animaux.

Chapitre 7

Les bovins

Les bovins sont à la fois frugivores et herbivores, on les engraisse avec des aliments provoquant des flatulences, comme des vesces, des fèves égrugées et des fèves en feuilles, et aussi, chez les animaux plus âgés, on leur insuffle de l'air par des incisions faites dans le peau après quoi on leur donne de la nourriture ; on leur donne aussi de l'orge, à l'état normal et [10] pilée, des aliments sucrés comme des figues et des raisins secs, ainsi que du vin et des feuilles d'orme. Mais ce qu'il faut avant tout c'est du soleil et des bains chauds.

Les cornes des animaux jeunes, amollies avec de la cire chaude, vont facilement dans la direction que l'on veut, et les animaux souffrent moins des pattes si la corne de leurs sabots est enduite de cire, [15] d'huile ou de poix. Les troupeaux souffrent plus en se déplaçant quand il gèle que quand il neige.

Les bovins grossissent quand ils restent plusieurs années sans saillie. C'est pourquoi en Épire on conserve les génisses dites pyrrhiques sans les faire saillir pendant neuf ans et on les appelle « séparées du taureau », pour les faire grossir. On dit [20] qu'elles sont autour de quatre cents, sont propriété du roi et ne peuvent vivre dans une autre contrée. Certains, pourtant, ont essayé.

Chapitre 8

Les équidés

Les chevaux, les mulets et les ânes sont frugivores et herbivores, mais ils engraisseront surtout en buvant. C'est, en effet, dans la mesure où elles boivent de l'eau que les bêtes de somme ont plaisir à prendre [25] de la nourriture et c'est là où la boisson leur déplaît le moins qu'elles profitent le mieux de la nourriture. Le fourrage vert, quand il monte en graine, rend leur poil lisse, mais quand il a des barbes dures, il n'est pas bon. La première coupe de l'herbe de Médie est mauvaise, de même partout où l'herbe a été en contact avec de l'eau fétide, car elle donne une odeur à l'herbe.

Les bovins [30] cherchent à boire de l'eau pure, alors que les chevaux font comme les chameaux. Le chameau aime boire de l'eau trouble et épaisse. En effet, il [596a] ne boit même pas l'eau des rivières avant de l'avoir troublée. Mais il est capable de rester jusqu'à quatre jours sans boire. Ensuite, après ce délai, il boit une grande quantité.

Chapitre 9

Les éléphants et les chameaux

L'éléphant mange au plus neuf médimnes macédoniens¹ en une seule prise. Mais une telle [5] quantité est fort dangereuse. Normalement il mange six ou sept médimnes, cinq médimnes de farine et cinq maris de vin (le maris vaut six cotyles). Un jour, un éléphant but quatorze métrètes macédoniens² et huit autres dans la soirée.

Beaucoup de chameaux vivent autour de [10] trente ans, certains beaucoup plus, car ils vivent jusqu'à cent ans. Quant à l'éléphant, certains disent qu'il vit autour de deux cents ans, d'autres trois cents.

Chapitre 10

Moutons et chèvres

Les moutons et les chèvres sont herbivores, mais les moutons prennent leur nourriture dans un endroit donné et y demeurent, [15] alors que les chèvres changent rapidement de lieu et ne touchent qu'au haut de plantes. Ce qui engraisse surtout le mouton c'est la boisson, c'est pourquoi en été on lui donne du sel, un médimne pour cinq jours par cent moutons. Cela rend le troupeau plus sain et plus gras. Et, pour cette raison, on sale beaucoup des aliments qu'on leur donne, [20] par exemple on met beaucoup de sel dans leur fourrage (car étant assoiffés, ils boivent plus) et en automne on verse du sel sur la courge qu'on leur donne. Cela augmente aussi leur production de lait. Et les moutons qu'on fait marcher à midi boivent plus dans la soirée. Au moment de mettre bas, les brebis qui ont reçu du sel ont les mamelles qui pendent plus grosses.

On engraisse les [25] moutons avec des pousses d'olivier, de l'olivier sauvage, de la gesse et toute sorte de paille. Absolument tous ces aliments les engraissent plus s'ils sont saupoudrés de saumure. Ces animaux épaississent encore davantage quand on les fait d'abord jeûner pendant trois jours. L'eau du nord¹, en automne, est meilleure pour les moutons que celle du sud et les pâturages exposés au couchant sont profitables, mais [30] la marche et les fatigues les font maigrir.

Les bergers reconnaissent les brebis vigoureuses, en hiver, par le fait [596b] qu'elles ont du givre, alors que les autres n'en ont pas, car celles qui ne sont pas vigoureuses, du fait de leur faiblesse, bougent et s'en débarrassent.

La chair de tout quadrupède est moins bonne quand il paît dans des endroits marécageux que s'il paît dans des endroits élevés.

Les brebis à queue large supportent moins bien l'hiver [5] que celles qui ont la queue longue, et celles qui ont la laine courte moins

bien que celles qui l'ont touffue. Celles qui ont la laine frisée supportent mal l'hiver. De toute façon les brebis ont meilleure santé que les chèvres, mais les chèvres sont plus vigoureuses que les brebis.

La toison et la laine des moutons qui ont été dévorés par des loups et les manteaux qui en sont faits sont plus remplis de vermine que les autres.

Chapitre 11

Les insectes

[10] Parmi les insectes, ceux qui ont des dents sont omnivores, ceux qui n'ont qu'une langue se nourrissent de liquides, qu'ils sucent partout grâce à elle. Parmi ceux-ci, certains sont omnivores, parce qu'ils goûtent à tous les sucs, comme les mouches, d'autres sucent le sang comme le taon et l'œstre, d'autres sucent le jus des plantes et des [15] fruits. L'abeille est la seule à ne pas se poser sur quelque chose de pourri et à ne prendre aucune nourriture qui n'ait une saveur sucrée. Les abeilles prennent aussi de l'eau comme la boisson la plus agréable pour elles là où elle jaillit pure.

On a donc dit quelles sont les nourritures que prennent les familles animales.

Chapitre 12

Migration des oiseaux

[20] Quant aux actions des animaux, absolument toutes concernent l'accouplement et le soin aux petits, l'approvisionnement en nourriture, ou sont dépendantes des froids et des chaleurs et du rythme des saisons. Tous, en effet, ont une perception innée des variations du chaud et du froid, [25] et de même que chez les êtres humains certains se transportent dans une maison pour l'hiver, alors que d'autres, qui contrôlent un grand territoire, passent l'été dans des endroits froids et l'hiver dans des endroits chauds, de même parmi les animaux, ceux qui le peuvent changent de lieux.

Les uns trouvent protection dans les endroits même où ils ont coutume d'être, [30] d'autres changent de lieu : après l'équinoxe d'automne ils laissent le Pont et les régions froides fuyant [597a] l'hiver qui approche, et après l'équinoxe de printemps ils reviennent des contrées chaudes vers les endroits froids par crainte de la chaleur, certains effectuant leur migrations de régions voisines, d'autres de lieux pour ainsi dire extrêmes, comme le font les grues. Car elles [5] migrent des plaines de Scythie aux marécages de la haute Égypte où le Nil prend sa source : c'est la région dans laquelle les Pygmées habitent. Car ce n'est pas là une fable, mais il existe vraiment un peuple de petite taille, comme on le dit, les hommes comme leurs chevaux, qui ont une existence troglodyte. Les pélicans eux aussi [10] migrent : ils volent du Strymon jusqu'à l'Ister¹, et c'est là qu'ils font leurs petits. Ils s'en vont en groupe, les premiers attendant ceux qui suivent, du fait que quand ils survolent la montagne les suivants sont invisibles aux premiers.

Les poissons aussi font de même. Les uns quittent le Pont [15] pour revenir dans le Pont, les autres vont de la haute mer vers la terre en hiver, cherchant la chaleur, et, en été, vont du rivage vers la haute mer, fuyant la chaleur.

Les oiseaux qui sont faibles, eux aussi, descendent vers les plaines en hiver quand il gèle pour chercher la chaleur et [20] remontent en été sur le haut des montagnes du fait des chaleurs brûlantes. Ce sont toujours les familles les plus faibles qui effectuent les premières leur migration en fonction de l'un de ces deux excès, par exemple les maquereaux avant les thons, les cailles avant les grues. Les premiers, en effet, changent de lieu au mois de Boédromion, les autres à celui de Maimactérion.

Tous les animaux sont plus gras [25] quand ils quittent les lieux froids que quand ils quittent les lieux chauds, par exemple les cailles sont plus grasses en automne qu'au printemps. Ils quittent les régions froides en même temps que finit la saison chaude. Ils ont aussi plus d'ardeur à l'accouplement en été et quand [30] ils quittent les endroits chauds.

Les oiseaux migrateurs

Parmi les oiseaux, les grues, comme on l'a dit plus haut, migrent d'une extrémité du monde à l'autre. Elles volent dans la direction du vent. Mais ce [597b] qu'on raconte sur leur pierre est faux. On dit, en effet, qu'elles ont comme lest une pierre qui, quand elles la rejettent, sert à éprouver l'or.

Les ramiers et les bisets s'en vont et ne restent pas pour l'hiver, de même pour les hirondelles et les tourterelles. Les [5] pigeons, en revanche, restent sur place. De même les cailles migrent, même si certaines tourterelles et certaines cailles demeurent dans des endroits ensoleillés. Les ramiers et les tourterelles se rassemblent quand ils arrivent et, de nouveau, quand vient la saison de repartir. Lorsque les cailles se posent, si [10] le temps est beau ou qu'il souffle un vent du nord, elles se mettent par couples et restent tranquilles, mais si le vent est au sud, elles sont en difficulté du fait qu'elles ne sont pas bien faites pour voler ; c'est en effet un vent humide et lourd. Et c'est pourquoi ceux qui les chassent l'entreprennent par vents du sud. Quand il fait beau temps elles ne volent pas bien à cause de leur poids, car elles ont un corps volumineux. C'est aussi pourquoi elles volent en criant, parce qu'elles souffrent. Quand [15] elles arrivent d'ailleurs elles n'ont pas de chef, mais quand elles partent d'ici, partent avec elle le *glôttis*, la caille-mère, l'*ôtos*, le *kukhramos*, lequel les appelle durant la nuit. Et quand les chasseurs entendent son cri, ils savent que les cailles ne restent pas. La caille-mère est [20] voisine par sa forme des oiseaux de marais et le *glottis* a une langue qu'il projette loin. Quant à l'*ôtos*, il ressemble aux chouettes et il a des aigrettes autour des oreilles. Certains l'appellent corbeau de nuit. Il est moqueur et imite

volontiers et, alors qu'il imite la danse <d'un premier chasseur>, il est pris par un second chasseur qui arrive par-derrrière, [25] comme on le fait pour la chouette. D'une manière générale, tous les rapaces ont le cou court, la langue large et aiment imiter. C'est le cas de l'oiseau d'Inde, le perroquet, qu'on appelle l'oiseau à langue humaine ; il devient même plus insolent quand il a bu du vin.

Ceux qui vivent en groupe sont la grue, le cygne, le [30] pélican et la petite oie.

Chapitre 13

Les poissons migrants

Parmi les poissons, les uns, comme on l'a dit, émigrent vers la terre en venant de la haute mer et vers la haute mer en venant de la [598a] terre, fuyant les excès de froid et de chaleur. Ceux qui se trouvent près de la terre sont meilleurs que ceux de haute mer, car ils ont une nourriture plus abondante et meilleure. En effet, là où le soleil frappe, la végétation croît en plus grande quantité, est de meilleure qualité et plus tendre, comme dans les jardins. Et [5] l'algue noire pousse près de la terre, alors que l'autre sorte ressemble aux plantes sauvages. De plus il se trouve que les lieux marins situés près de la terre offrent un bon mélange de chaud et de froid, et c'est pourquoi la chair des poissons de cette sorte se tient mieux, alors que celle des poissons de haute mer est aqueuse et flasque.

Sont des poissons [10] côtiers le dentex, la brème, l'orphe, la dorade, le mullet, le trigle, le labre, la vive, le *kaliônymos*, le goujon de mer et tous les poissons de roche ; sont des poissons de haute mer la pastenague, les sélaciens, les congres blancs, le serran, le rouget, le *glaucos*. Les pagres, les scorpions de mer, les congres noirs, les murènes, [15] les coucous participent des deux sortes. Mais ces poissons ont aussi des différences selon les lieux, par exemple autour de la Crète les goujons de mer et tous les poissons de roche deviennent gras. Le thon redevient bon après le lever d'Arcturus, car il cesse d'avoir des œstres en cette saison ; c'est en effet à cause de ce parasite qu'il est moins bon en été.

Il se trouve [20] aussi dans les lagunes marines beaucoup de poissons, par exemple les saupes, la dorade, le trigle et à peu près la plupart des autres. Il y a même des bonitons, par exemple autour de l'île aux Renards¹, et dans l'étang de Bistonis² se trouvent la plupart des familles de poissons.

Beaucoup de maquereaux colias n'entrent pas dans le Pont, [25]

mais passent l'été dans la Propontide où ils pondent, et passent l'hiver dans la mer Égée. Les femelles des thons, les *pélamys* et les bonitons entrent dans le Pont au printemps et y passent l'été, ainsi que la plupart ou presque des poissons qui vivent en banc ou en troupes. La plupart des poissons vivent en troupes. Tous ceux qui vivent en troupes ont un chef.

[30] Ils s'introduisent dans le Pont pour s'y nourrir, car la nourriture y est plus abondante et meilleure à cause de l'eau douce et les [598b] gros poissons sauvages y sont moins nombreux, car à part le dauphin et le marsouin il n'y en a pas dans le Pont et le dauphin y est petit. Mais dès qu'on en sort il y en a de gros. Ils s'y introduisent donc pour la nourriture, mais aussi pour la ponte. Ces lieux sont en effet propices au [5] frai et l'eau douce et plus agréable nourrit leurs rejetons. Quand ils ont pondu et que leurs petits ont grandi, ils sortent du Pont juste après les Pléiades. Si l'hiver s'accompagne d'un vent de sud, ils sortent plus lentement, si c'est un vent du nord, ils le font plus vite du fait que le vent les pousse. Et les jeunes que l'on pêche alors [10] autour de Byzance sont petits, eux qui n'ont pas passé beaucoup de temps dans le Pont.

Alors qu'on voit les autres poissons sortir et entrer, seules les sardines sont pêchées quand elles entrent et on ne les voit pas sortir, mais quand on en prend une autour de Byzance, les pêcheurs purifient leurs filets parce qu'ils [15] ne sont pas habitués à les voir sortir. La cause en est qu'elles sont les seules à nager en remontant l'Ister, ensuite, là où celui-ci se divise, elles descendent dans l'Adriatique. Une preuve en est qu'il se produit le phénomène inverse : on n'en prend pas entrant dans l'Adriatique, mais on en prend qui en sortent.

Les thons entrent dans le Pont en ayant le rivage à leur droite [20] et en sortent en l'ayant à leur gauche. On dit qu'ils font cela parce qu'ils ont une vue plus perçante du côté droit, alors que par nature ils n'ont pas la vue perçante.

Les poissons qui vont en bancs voyagent le jour et se reposent et se nourrissent la nuit, s'il n'y a pas de Lune, en cas contraire ils continuent leur route sans se reposer. Certains parmi les habitants du bord de mer disent [25] que, quand vient le solstice d'hiver, ces poissons ne se déplacent plus mais restent en repos là où ils se sont trouvés surpris et ils y restent jusqu'à l'équinoxe de printemps.

On prend les maquereaux colias quand ils entrent dans le Pont, dans une moindre mesure quand ils en sortent. C'est en Propontide avant le frai qu'ils sont les meilleurs. Les autres poissons qui se déplacent en bancs se prennent plutôt quand ils sortent du Pont et ils sont alors meilleurs. [30] Quand ils nagent vers l'intérieur du Pont, ceux qu'on pêche le plus près de la mer Égée sont très gras, mais à mesure qu'ils en sont plus loin, ils deviennent sans cesse plus maigres. [599a]

Souvent même quand un vent du sud s'oppose aux maquereaux colias et aux maquereaux qui nagent vers la sortie, on les prend plus bas plutôt qu'aux environs de Byzance.

Animaux qui se réfugient dans des abris

C'est de cette manière que les poissons migrent. La [5] même disposition se rencontre aussi parmi les animaux terrestres concernant leur abri. Pendant l'hiver, en effet, ils ont une tendance à gagner un abri qu'ils quittent quand la saison devient plus chaude. Mais les animaux s'abritent aussi pour faire face aux excès de chacune des deux saisons. Mais c'est parfois [10] l'espèce tout entière qui s'abrite, parfois certains de ses membres et d'autres non. En effet les animaux à coquille s'abritent tous, par exemple ceux qui vivent dans la mer, les murex, les buccins et toute cette famille. Mais le fait qu'ils s'abritent est plus évident chez ceux qui vivent détachés (car ils se cachent comme les pétoncles, les autres se couvrant d'un opercule comme [15] les escargots terrestres), alors que chez ceux qui sont fixés le changement n'est pas évident. Ils ne se mettent pas à l'abri à la même saison, mais les escargots en hiver et les murex et les buccins à la canicule pour environ trente jours, et les pétoncles vers la même époque. Mais la plupart des animaux se mettent à l'abri aussi bien pendant les grands [20] froids que pendant les grandes chaleurs.

Chapitre 14

Hibernation des insectes

Presque tous les insectes se mettent à l'abri, sauf pour celui qui se trouverait vivre dans une maison humaine et tous ceux qui meurent avant d'atteindre un an. Les autres s'abritent pour l'hiver. Certains s'abritent un grand nombre de jours, d'autres pendant les jours les plus hivernaux, comme les abeilles, car elles aussi [25] s'abritent. Un signe en est qu'elles ne touchent visiblement pas à la nourriture qu'on dispose pour elles. Et si l'une d'entre elles se risque à l'extérieur, elle apparaît transparente, c'est-à-dire que l'on ne voit rien dans son estomac. Elles restent en repos du coucher des Pléiades jusqu'au printemps. Les animaux se font un abri en se cachant dans des lieux chauds et où ils ont l'habitude [30] de passer la nuit.

Chapitre 15

Il y a même plusieurs animaux sanguins qui s'abritent, par exemple les animaux à plaques, serpents, lézards, stellions, crocodiles de rivière, durant les quatre mois les plus froids, et en ne prenant aucune nourriture. Et, alors que les autres [599b] serpents s'abritent dans la terre, les vipères se cachent sous les pierres.

Hibernation des poissons

Même parmi les poissons beaucoup s'abritent, ce qui est évident au plus haut point pour l'hippurre et le corbeau de mer pendant l'hiver. En effet, ces derniers sont les seuls qu'on ne prend nulle part en dehors de certaines périodes [5] fixées et qui sont toujours les mêmes, et presque tous les autres s'abritent. La murène, l'orphe, le congre s'abritent. Les poissons de roche s'abritent en couples, les mâles avec les femelles, comme ils le font aussi pour s'accoupler, par exemple les labres, les merles de mer, les perches. Les thons aussi s'abritent pendant l'hiver dans les profondeurs et deviennent très gras [10] après la période où ils s'abritent, et on commence à les pêcher au lever des Pléiades pour finir au coucher d'Arcturus. Le reste du temps ils restent au repos en s'abritant. Mais certains d'entre eux sont pris pendant la période où ils s'abritent, ainsi que d'autres poissons qui s'abritent, quand ils se déplacent, si l'endroit est chaud ou que le temps [15] est anormalement beau, car ils sortent brièvement de leur gîte pour se nourrir ; de même pendant les périodes de pleine lune. Beaucoup sont meilleurs pendant la période où ils s'abritent.

Les thons de un an se cachent dans la bourbe, la preuve en est qu'on ne les prend pas et qu'ils apparaissent en ayant beaucoup de vase sur le dos et les nageoires [20] serrées. À la saison indiquée, ils se mettent en branle et se dirigent vers la terre pour s'accoupler et pondre et on les prend quand ils sont pleins d'œufs. C'est alors qu'on

est d'avis qu'ils sont à point, alors que ceux qu'on prend en automne ou en hiver sont moins bons. À la même époque aussi les mâles se révèlent pleins de semence. Quand leurs embryons sont petits, [25] ces poissons sont difficiles à prendre, mais quand ils sont plus gros, on en prend beaucoup du fait des œstres.

Certains poissons s'abritent dans le sable, d'autres dans la boue, avec la bouche seule qui dépasse.

La plupart des poissons, donc, s'abritent seulement en hiver, et les crustacés, les poissons de roche, les raies et les sélaciens [30] seulement pendant les jours les plus froids. On le voit au fait qu'on n'en prend pas quand il fait froid. Mais certains poissons s'abritent durant l'été, par exemple le *glaucos*. Celui-ci, en effet, s'abrite environ soixante jours. La merluche et la dorade aussi s'abritent. Ce qu'on croit être une preuve [600a] que la merluche demeure cachée pendant très longtemps, c'est qu'on ne la prend qu'à de très longs intervalles de temps.

Que les poissons s'abritent aussi l'été, on croit qu'une preuve en est que les prises ont lieu au lever des astres et notamment à la canicule, car à ces époques la mer est très agitée. [5] Ce qui est précisément très bien connu dans le Bosphore, car la vase remonte à la surface et les poissons sont emmenés avec elle. On dit même que, souvent, quand on drague le fond de la mer on prend plus de poissons au second coup de filet qu'au premier. Et quand il se produit de fortes pluies, il apparaît beaucoup de poissons qu'auparavant on n'avait [10] pas vus du tout, ou peu souvent.

Chapitre 16

Hibernation des oiseaux

Beaucoup d'oiseaux s'abritent aussi et tous ne s'en vont pas, comme certains le pensent, vers des régions chaudes. Mais ceux qui sont proches de lieux de ce genre, dans lesquels ils séjournent continuellement, ainsi que les milans et les hirondelles, quittent leur lieu de séjour pour y aller. Ceux, en revanche, qui sont plus éloignés des lieux de ce genre, ne [15] migrent pas, mais se cachent <sur place>. On a déjà vu, en effet, beaucoup d'hirondelles dans des abris complètement dépouillées de leurs plumes et des milans s'envolant d'endroits de ce genre au moment où ils se montrent pour la première fois.

S'abritent sans aucune différence entre eux les rapaces et les oiseaux à ongles droits. S'abritent, en effet, la cigogne, [20] le merle, la tourterelle, l'alouette, et, assurément, c'est la tourterelle sur laquelle on est le plus d'accord, car pour ainsi dire personne ne prétend avoir vu une tourterelle où que ce soit en hiver. Quand elle commence à s'abriter elle est très grasse, et elle perd ses plumes pendant qu'elle reste à l'abri, tout en demeurant dodue.

Parmi les ramiers, certains cherchent [25] des abris, d'autres s'en vont en même temps que les hirondelles. S'abritent aussi la grive, l'étourneau, et parmi les rapaces le milan pour peu de jours et la chouette.

Chapitre 17

Hibernation des quadrupèdes

Parmi les quadrupèdes vivipares, ceux qui s'abritent sont les porcs-épics et les ours. Que les ours sauvages s'abritent, c'est manifeste, mais est-ce [30] à cause du froid ou pour une autre raison, c'est l'objet d'un débat. Durant cette période, les mâles comme les femelles deviennent gras, de sorte qu'ils se meuvent avec difficulté. C'est aussi à [600b] cette occasion que la femelle met bas et elle reste à l'abri jusqu'à ce que ce soit l'époque de faire sortir ses petits. Elle fait cela au printemps, environ trois mois après le solstice d'hiver. L'ours reste dans son abri au moins quarante jours, pendant lesquels on dit qu'il y a deux semaines où il ne bouge pas du tout, mais durant la [5] plupart des jours qui suivent ceux-là, il reste dans son abri, mais il se meut et est éveillé. On n'a jamais, ou très rarement capturé une ourse pleine. Pendant la période d'hibernation il est manifeste que les ours ne mangent rien, car ils ne sortent pas, et ceux qu'on a capturés révèlent un estomac et des intestins vides. On dit aussi que du fait qu'ils [10] n'ingèrent rien, leur intestin n'est pas loin de se souder, et c'est pour cela qu'à leur première sortie ils mangent de l'aron pour dilater et élargir l'intestin. S'abritent aussi le loir, qui le fait dans les arbres et devient alors très dodu, et le rat blanc du Pont.

La mue

[15] Parmi les animaux qui se retirent dans des abris, certains se dépouillent de ce que l'on appelle leur vieille peau. Il s'agit de leur peau extérieure c'est-à-dire l'enveloppe dans laquelle les animaux se développent. Parmi les animaux terrestres vivipares, il y a un débat sur la cause pour laquelle l'ours se retire dans un abri, comme on l'a dit plus haut. Pour ainsi dire la plupart des animaux à plaques se

retirent dans des abris, [20] et tous ceux qui ont une peau molle, et non pas une carapace comme les tortues (car la tortue terrestre et l'hémyde sont des animaux à plaques), mais des animaux comme le stellion, le lézard et, par-dessus tout, les serpents, se dépouillent de leur vieille peau. Ils s'en dépouillent au printemps quand ils sortent de leur abri, et, à nouveau, en automne. Les vipères elles aussi [25] s'en dépouillent au printemps et à l'automne, et il n'est pas vrai que, comme le disent certains, c'est la seule famille de serpents à ne pas s'en dépouiller. Quand les serpents se mettent à muer, chez tous c'est à partir des yeux que la peau commence à partir, de sorte qu'à ceux qui ne connaissent pas cette propriété de l'animal il semble devenir aveugle. Ensuite c'est à partir de la tête, [30] et celle-ci devient blanche chez tous. En à peu près une nuit et un jour ils se dépouillent de toute leur vieille peau, en commençant par la tête jusqu'à la queue. Au cours de la mue, la peau interne devient externe. [601a] En effet ces animaux muent comme les embryons s'extraient de leurs enveloppes.

Tous les insectes qui muent se dépouillent de leur vieille peau de la même manière, par exemple la blatte, le cousin et les coléoptères comme le scarabée. Tous muent après s'être développés. De même, en effet, que [5] le chorion se déchire chez les petits des vivipares et l'enveloppe chez les petits des larvipares, de même en est-il pour les abeilles et les criquets. Les cigales, quand elles sont sorties, se posent sur les oliviers et les roseaux. Et quand l'enveloppe s'est rompue, elles en sortent en laissant une petite humidité, et peu de temps après elles se mettent [10] à voler et à chanter.

Parmi les animaux marins, les langoustes et les homards muent tantôt au printemps, tantôt à l'automne après la ponte. On a déjà pris certaines langoustes dont les parties entourant le thorax étaient molles, du fait que leur carapace avait été rompue, alors que les parties inférieures étaient dures, du fait que la rupture n'avait pas encore eu lieu. [15] Car ces animaux ne muent pas de la même manière que les serpents. Les langoustes se réfugient dans un abri pendant environ cinq mois. Les crabes aussi se dépouillent de leur vieille enveloppe, on l'admet communément pour ceux qui ont une carapace molle, mais on dit que c'est aussi le cas pour ceux dont la carapace est dure, comme les araignées de mer. Quand ces animaux muent, leur carapace devient complètement molle et, pour [20] les crabes du moins, ils ne peuvent pas marcher beaucoup. Les animaux de ce genre ne muent pas une seule fois, mais plusieurs.

On a donc traité des animaux qui se réfugient dans des abris, de quand et comment ils le font, et desquels se dépouillent de leur vieille peau et quand.

Chapitre 18

Influence du climat sur les oiseaux

Les animaux prospèrent dans des saisons qui ne sont pas les mêmes pour tous, et les conditions climatiques extrêmes ne conviennent pas de la même manière à absolument [25] tous. De plus, la santé et les maladies varient selon les saisons de manière différente pour les animaux de familles différentes et d'une manière générale ne sont pas les mêmes pour tous.

Ainsi le temps sec est bénéfique aux oiseaux, aussi bien pour leur santé que pour la ponte et surtout pour les ramiers, alors que les poissons, à part pour quelques-uns, profitent d'un temps pluvieux. Ce qui, au contraire, ne convient pas [30] dans chaque cas, c'est, pour les oiseaux, les années pluvieuses (car, d'une manière générale, il ne leur est pas profitable de boire beaucoup), et pour les poissons les sécheresses. Les rapaces, quant à eux, comme on l'a dit plus haut, [601b] ne boivent pour ainsi dire pas du tout (mais Hésiode ignorait cela, car dans son poème l'aigle qui préside à la divination, dans son récit sur le siège de Ninive, est en train de boire). Les autres oiseaux boivent, mais ne sont pas des gros buveurs, pas plus qu'aucun des animaux [5] ovipares qui ont le poumon spongieux.

Le mauvais état des oiseaux se révèle à leur plumage ; car il est alors en désordre et n'a pas le même ordonnancement que quand ils sont en bonne santé.

Chapitre 19

Influence du climat sur les poissons

La plus grande partie de la famille des poissons se porte mieux, comme [10] on l'a dit plus haut, durant les années pluvieuses. Car non seulement ils ont alors une nourriture plus abondante, mais d'une manière générale la pluie leur est profitable, comme elle l'est aussi à ce qui pousse de la terre. En effet, même si on les arrose, les légumes profitent mieux s'il y a de la pluie. Il en va aussi de même pour les roseaux qui [15] poussent dans les étangs : ils ne croissent pour ainsi dire pas s'il ne pleut pas. Un signe de cela c'est que la plupart des poissons migrent vers le Pont en été, parce que, du fait de la multiplicité des rivières, l'eau y est plus douce et les rivières leur apportent une nourriture abondante. De plus, beaucoup de poissons <marins> remontent les rivières [20] et prospèrent dans les rivières et les étangs, par exemple le boniton et le mulot. Les goujons de mer eux aussi deviennent gras dans les rivières, et, d'une manière générale, les régions qui comptent beaucoup d'étangs ont les meilleurs poissons. Quant aux pluies elles-mêmes, ce sont les pluies d'été qui profitent le plus à la plupart [25] des poissons, et quand le printemps, l'été et l'automne ont été pluvieux et que l'hiver a été clément. On peut d'ailleurs dire qu'en général quand le climat est bénéfique pour les humains, il se trouve être bénéfique pour la plupart des poissons.

Dans les lieux froids, en revanche, ils ne se portent pas bien. Souffrent surtout l'hiver ceux qui [30] ont une pierre dans la tête, comme l'ombrine, le loup, l'ombre, le pagre. À cause de cette pierre, en effet, ils sont congelés par le froid et rejetés sur la côte.

Alors que <la pluie> profite à la plupart des poissons, [602a] c'est le contraire pour le mulot, le mulot gris et le poisson que certains appellent le *marinos*, car beaucoup d'entre eux sont rapidement aveuglés par les eaux de pluie, si elles tombent très fort. Les mulots gris subissent d'ordinaire cette affection plutôt en hiver, [5] car leurs

yeux deviennent blancs, et quand on les prend ils sont maigres et à la fin ils dépérissent tout à fait. Mais il semble bien que cette affection n'est pas causée principalement par l'excès de pluie, mais par le froid. En tout cas en divers endroits, et particulièrement à Nauplie en Argolide dans les bas-fonds, on en a déjà pris beaucoup d'aveugles après que le froid a été rigoureux. [10] On en a aussi pris beaucoup qui avaient les yeux blancs. La dorade souffre l'hiver, l'acharne souffre l'été et devient maigre. En opposition à pour ainsi dire tous les autres poissons, les corbeaux de mer tirent plutôt profit des années de sécheresse. Et pour eux cela vient du fait que la chaleur va plutôt [15] avec les temps secs.

Chaque sorte de poissons a des lieux qui contribuent à sa bonne condition : tous ceux qui sont des poissons de rivage ou de haute mer tirent profit de chacun de ces deux endroits, tous ceux qui appartiennent aux deux catégories tirent profit des deux. Mais il y a aussi des lieux qui sont propres à chaque espèce dans lesquels elle prospère. D'une manière générale les endroits remplis d'algues leur conviennent, et, de fait, parmi tous ceux qui [20] cherchent leur nourriture dans toutes sortes de lieux, ceux que l'on prend dans les lieux de ce genre sont plus gras. En effet les mangeurs d'algues y trouvent une nourriture abondante et les carnivores y rencontrent plus de poissons.

Les vents du nord et ceux du sud font aussi une différence, car les poissons longs tirent plutôt profit des vents du nord, et en été, au même endroit, on prend plus [25] de poissons longs et plats.

Remarques diverses sur les poissons

Les thons et les espadons sont tourmentés par les œstres au début de la canicule. Ces deux espèces, en effet, ont à ce moment-là contre les nageoires comme une petite larve qu'on appelle un œstre, qui ressemble à un scorpion et a la taille d'une araignée. Ils provoquent une telle souffrance que les espadons [30] sautent parfois hors de l'eau pas moins haut que le dauphin, et c'est aussi pourquoi ils tombent souvent sur le pont des navires. Les thons sont parmi les poissons ceux qui aiment le plus la chaleur, et ils se dirigent vers le sable du rivage [602b] pour trouver la chaleur et ils se tiennent à la surface parce qu'ils y ont chaud.

Parmi les petits poissons, le fretin survit du fait qu'il est dédaigné, car les gros poissons poursuivent des poissons plus gros. Pour ce qui est des œufs et de la semence, la plus grande partie en est détruite du fait de la chaleur, qui [5] corrompt tout ce qu'elle atteint.

Le meilleur moment pour prendre les poissons se situe avant le lever

du soleil et après son coucher et d'une manière générale vers le coucher ou vers le lever du soleil, car ce sont les moments que l'on dit les meilleurs pour jeter les filets et c'est aussi pourquoi les pêcheurs les relèvent à ces moments-là. En effet, c'est à [10] cette occasion que les poissons se laissent le mieux tromper par leur vue, car la nuit ils restent au repos, et quand la lumière s'est intensifiée, ils voient mieux.

Maladies des poissons

Il semble bien que les poissons ne soient atteints d'aucune maladie pestilentielle, comme cela arrive souvent chez les êtres humains, parmi les quadrupèdes vivipares chez les chevaux et les bœufs et parmi les [15] autres animaux chez certaines espèces domestiques ou sauvages. Et pourtant on pense bel et bien que les poissons ont des maladies : les pêcheurs en voient la preuve dans le fait que certains, qui sont maigres, ressemblent à des animaux malades et ont changé de couleur, sont pris parmi d'autres, nombreux, de la même espèce qui sont gras.

Voici donc ce qu'il en est pour les poissons de mer.

Chapitre 20

Maladies des poissons

[20] Les poissons de rivière et d'étang ne souffrent pas non plus de maladies pestilentiellles, mais certains sont sujets à des maladies qui leur sont propres, par exemple le silure qui, surtout lors de la canicule, du fait qu'il nage en surface, est frappé d'insolation et est engourdi par un violent coup de tonnerre. Cela arrive aussi aux carpes, mais à un moindre degré. Les silures sont aussi frappés dans [25] des eaux peu profondes par le serpent dragon et sont détruits en grand nombre. Chez le *baleros* et le *tilon* se développe lors de la canicule un ver intestinal qui les fait monter à la surface et les rend faibles. Une fois qu'ils sont arrivés à la surface, ils meurent de chaleur. Le chalcis est frappé d'un mal très violent : des poux se forment en grand nombre sous ses [30] branchies et le font périr. Aucune maladie de cette sorte ne frappe aucun des autres poissons.

Les poissons sont tués par la molène, et c'est pourquoi, partout, on pêche les poissons de rivière et [603a] d'étang en les empoisonnant, alors que les Phéniciens utilisent aussi ce procédé dans la mer. Certains utilisent encore deux autres procédés pour pêcher les poissons. Du fait, en effet, qu'en hiver les poissons fuient les profondeurs des rivières (et, par ailleurs, l'eau douce est froide), ils creusent une tranchée en [5] direction de la rivière à travers la terre ferme, ensuite, la recouvrant de paille et de pierres, ils font une sorte d'ancre ayant une sortie vers la rivière. Quand il gèle, on pêche les poissons en les retirant avec une nasse. L'autre méthode de pêche se pratique aussi bien l'été que l'hiver. Au milieu de la rivière, on fait un barrage de morceaux de bois et de pierres [10] en ne laissant qu'une ouverture ; en plaçant là une nasse, on pêche les poissons, en enlevant les pierres qui entourent la nasse.

Influence du climat sur les animaux à coquille

Les années pluvieuses sont profitables aux autres animaux à coquilles, mais pas aux murex. En voici la preuve : quand on place des murex là où une rivière se déverse dans la mer, quand ils ont goûté l'eau, ils [15] meurent le même jour. Et pourtant le murex, une fois qu'il a été pêché, vit environ cinquante jours. Ils se nourrissent les uns les autres, car il se développe sur leur coquille comme une algue ou une sorte de mousse. Ce qu'on leur jette en guise de nourriture est, comme on dit, pour la balance, en vue d'augmenter leur poids. Pour les autres animaux à coquille la sécheresse [20] n'est pas profitable, car ils deviennent plus petits et moins bons, et c'est alors que naissent plutôt des pétoncles roux. À une certaine période, dans le détroit de Pyrrha, les pétoncles vinrent à manquer, non seulement à cause de l'instrument avec lequel on les pêchait en les extrayant de la mer, mais aussi à cause de la sécheresse. Et si les autres animaux à coquille profitent des années pluvieuses, c'est parce que la mer [25] devient plus douce. Dans le Pont, à cause du froid, il n'y en a pas, ni dans les rivières, à l'exception de quelques rares bivalves. Quant aux univalves, ils sont la plupart du temps sujets au gel quand il gèle. Ainsi donc en va-t-il des animaux aquatiques.

Chapitre 21

Maladies des porcs

[30] Parmi les quadrupèdes, les porcs sont frappés par trois maladies, dont l'une est le *branchos*, dans laquelle il y a avant tout une inflammation des bronches et des mâchoires. Mais elle peut se manifester [603b] en n'importe quel endroit du corps, car souvent le pied est pris et parfois cela se manifeste dans l'oreille. Aussitôt la pourriture s'étend aussi à la partie voisine jusqu'à ce qu'elle arrive au poumon. Alors l'animal meurt. La maladie progresse vite, et l'animal ne mange rien dès que commence [5] la maladie, quelle que soit sa gravité. Les porchers, quand ils ont détecté ce mal encore peu développé, n'ont d'autre remède que l'amputation totale de la partie atteinte.

Il y a deux autres maladies, toutes deux appelées *crauros*, dont l'une est un mal et une lourdeur de tête, de laquelle la plupart des animaux meurent, et l'autre une diarrhée et celle-ci passe [10] pour être incurable. On remédie à la première en appliquant du vin sur les narines c'est-à-dire en lui lavant les narines avec du vin. Mais il est aussi difficile d'en réchapper, car l'animal est emporté en trois ou quatre jours. Les porcs attrapent le *branchos* surtout quand l'été a été fructueux et que les porcs sont très gras. On remédie à ce mal en donnant à l'animal des mûres, [15] un bain dans beaucoup d'eau chaude et une incision sous la langue.

Les porcs qui ont la chair aqueuse ont des sortes de grêlons dans la région des cuisses, du cou et des épaules, parties sur lesquelles apparaissent surtout ces grêlons. S'il y en a peu, la chair est plus douce, mais s'il y en a beaucoup, [20] elle devient trop aqueuse et insipide. On repère ceux qui ont cette maladie des grêlons, car ils ont les grêlons surtout sous la langue et si on arrache les poils de leur toupet ils apparaissent avec du sang. De plus, les animaux atteints de la maladie des grêlons sont incapables de tenir leurs pattes arrière en

repos. Mais les porcs n'ont pas ces [25] grêlons tant qu'ils ne font que têter. On les libère de ces grêlons avec de la *tiphè*, qui est aussi utilisée comme nourriture.

Ce qu'il y a de mieux pour engraisser et nourrir les porcs ce sont les pois chiches et les figues, mais, d'une manière générale, il ne faut pas leur donner une nourriture uniforme, mais variée. En effet il aime en changer, comme aussi les autres [30] animaux, et on dit qu'en même temps qu'une sorte des aliments qu'on leur donne les gonfle, une autre leur développe la chair, une autre les engraisse, alors que les glands, bien qu'ils les mangent avec plaisir, rendent leur chair aqueuse. Si les truies pleines en mangent beaucoup, [604a] elles avortent, ce qui est aussi le cas des brebis. Ces dernières, en effet, sont encore plus clairement sujettes à cette affection due aux glands. À notre connaissance, le porc est le seul qui soit atteint de cette maladie des grêlons.

Chapitre 22

Maladies des chiens

Les chiens sont frappés par trois maladies, qu'on appelle [5] la rage, le collier de chien et la goutte. Parmi elles, la rage rend l'animal furieux et quand il mord, la rage se déclare chez absolument tous les animaux qu'il a mordus, sauf l'être humain. Cette maladie fait mourir les chiens et tout animal mordu par un chien enragé, sauf l'être humain. Le collier de chien fait mourir les chiens et peu d'entre eux [10] échappent à la goutte. La rage atteint aussi les chameaux. Quant aux éléphants, on dit qu'ils sont à l'abri des autres affections, mais ils sont tourmentés par des vents.

Chapitre 23

Maladies des bovins

Les bovins qui vivent en troupeaux sont sujets à deux maladies, la goutte et le *crauros*. Dans la goutte, [15] ils ont les pieds qui gonflent, mais ils ne meurent pas et ne perdent même pas leurs sabots, mais l'état s'améliore si on enduit les parties cornées avec de la poix chaude. Quand le *crauros* les frappe, le souffle devient chaud et dense, et ce qui est état fiévreux chez les êtres humains, correspond au *crauros* chez les bovins. Un symptôme en est [20] les oreilles pendantes et l'impossibilité à manger. Ils en meurent rapidement, et quand on les dissèque le poumon apparaît pourri.

Chapitre 24

Maladie des chevaux

Parmi les chevaux, ceux qui paissent en troupeaux ne sont pas malades des affections autres que la goutte, mais celle-ci les frappe et parfois ils perdent leurs sabots. Une fois qu'ils les ont perdus, [25] ils repoussent aussitôt, car un autre sabot repousse par dessous en même temps qu'un s'en va. Voici les symptômes de cette affection : le testicule droit se contracte, ou vers le milieu un peu au-dessous des narines se forme un creux ayant l'aspect d'une ride.

Les chevaux d'étable, en revanche, souffrent d'un très grand nombre d'affections. [30] En effet ils sont pris d'iléus. Le symptôme de cette affection est [604b] qu'ils ramènent leurs pattes arrière vers celles de devant, à tel point qu'elles se heurtent les unes aux autres. Si l'animal n'a pas mangé pendant les jours précédents et qu'ensuite il a un accès de fureur, le remède est de le saigner et de le castrer. Ils sont aussi pris de tétanos, dont voici les symptômes : les [5] vaisseaux sont tendus, ainsi que la tête et le cou, et l'animal avance avec les jambes raides. Les chevaux ont aussi des abcès. Ils souffrent d'une autre atteinte, que l'on appelle l'indigestion d'orge. Les symptômes de cette affection sont : la voûte du palais devient molle et le souffle chaud. Ces maladies sont incurables si elles ne guérissent pas [10] d'elles-mêmes.

Il y a aussi la maladie appelée *nymphia*, dans laquelle le cheval est en transe quand il entend une flûte et regarde vers le bas. Et quand on le monte, il prend le galop jusqu'à faire tomber son cavalier, et il regarde toujours vers le bas, même durant son accès de rage. Un symptôme de cette maladie est qu'il abaisse ses oreilles sur sa crinière et, ensuite, les relève, qu'il cesse toute activité et [15] respire <difficilement>.

Voici encore des maladies incurables : douleur cardiaque (symptômes : relâchement du ventre et souffrance), déplacement de la vessie (symptômes de cette maladie : ne plus pouvoir uriner et traîner

les sabots et les hanches) et ingestion d'un staphylin qui est de la taille d'un spondyle.

Les morsures de la musaraigne sont graves, [20] comme pour les autres animaux de somme, car elles leur donnent des pustules. Mais la morsure la plus grave est celle qui vient d'une musaraigne femelle pleine, car les pustules éclatent, ce qui n'a pas lieu autrement. La morsure qui est mortelle ou très douloureuse est celle de l'animal appelé chalcis par certains et zignis par d'autres : il ressemble à de petits [25] lézards de la couleur des serpents aveugles. D'une manière générale, à ce que disent les gens du métier, presque toutes les affections qui frappent l'être humain frappent aussi le cheval et le mouton. Comme remède, la sandaraque résout ces affections pour le cheval et toute bête de somme. On la donne dans de l'eau que l'on filtre.

Et une [30] jument pleine avorte à l'odeur d'une lampe qu'on éteint. Cela arrive [605a] même à certaines femmes enceintes.

Voilà ce qu'il en est des maladies des chevaux.

Remarques diverses sur les chevaux

Ce qu'on appelle l'hippomane pousse sur les poulains comme on l'a dit, et les juments en les léchant et les nettoyant les en débarrassent en le rongant. Mais [5] les fables qui ont été composées à son propos relèvent plutôt de femmes ou de magiciens. Ce qui est établi, c'est que les juments expulsent ce qu'on appelle le *pôlion* avant de donner naissance au poulain.

Les chevaux reconnaissent quand ils l'entendent la voix des autres chevaux avec lesquels ils se trouvent avoir combattu. Les chevaux aiment les prés et [10] les marais, car ils boivent des eaux troubles, et si elles sont pures, les chevaux les triturent avec leurs sabots et après avoir bu, ils s'y baignent. Le cheval est, en effet, d'une manière générale, un animal qui aime se baigner et qui aime l'eau. C'est aussi pourquoi la nature de l'hippopotame est constituée comme elle l'est. Le bœuf est à l'inverse du cheval : si l'eau n'est pas pure, [15] froide et mélangée à rien, ils ne veulent pas la boire.

Chapitre 25

Maladies des ânes

Les ânes souffrent surtout d'une seule maladie qu'on appelle la *mèlis*. Elle se manifeste d'abord dans la région de la tête, puis du phlegme épais et rouge s'écoule par les narines. Si cela descend jusqu'au poumon, l'animal meurt. Si, en revanche, cela reste dans la région de la tête [20] la maladie n'est pas mortelle. L'âne est celui qui supporte le moins bien le froid parmi les animaux de ce genre, et c'est pourquoi on ne trouve pas d'ânes dans les régions du Pont et de Scythie.

Chapitre 26

Maladies de l'éléphant

Les éléphants souffrent de maladies dues aux flatulences. C'est pourquoi ils ne peuvent alors évacuer ni résidu liquide, ni le résidu du [25] ventre. Et si l'éléphant mange de la terre il s'amollit, à moins qu'il ne le fasse continûment. Mais s'il le fait continûment il n'en subira aucune nuisance. Il avale même parfois des pierres. Il est aussi pris de diarrhée. Quand il est pris par ce mal, on le soigne en lui donnant à boire de l'eau chaude et on lui donne à manger son foin trempé dans du miel, et chacun de ces remèdes arrête le mal. [30] Quand ils sont fatigués parce qu'ils n'ont pas pu se coucher pour dormir, on les guérit en leur frottant les épaules avec du sel, de l'huile et de l'eau chaude. Et [605b] quand les épaules lui font mal, on y applique de la viande de porc rôtie, et cela les soulage. Certains éléphants boivent de l'huile d'olive, d'autres non. Et s'il leur arrive d'avoir un morceau de fer dans le corps, l'huile d'olive le fait sortir quand il la boive, à ce qu'on dit. À ceux qui n'en boivent pas, on donne [5] une racine qu'on a fait bouillir dans de l'huile.

Chapitre 27

Maladies des abeilles

Voilà ce qu'il en est pour les quadrupèdes. La plupart des insectes sont en bonne condition dans la saison même où ils sont nés, lorsque l'année est telle qu'elle est au printemps, humide et chaude.

Pour les abeilles, il se forme dans les essaims des bestioles qui [10] endommagent les rayons de cire. Il y a la petite larve qui fait une toile et endommage les rayons (les uns l'appellent *klèros*, d'autres *pyraustès*, qui pond dans le rayon comme une petite araignée qui lui ressemble et qui met la maladie dans l'essaim), il y a une autre bestiole qui ressemble à un papillon de nuit qui vole autour d'une lampe. Ce dernier pond [15] quelque chose de couvert de duvet et qui n'est pas piqué par les abeilles, mais qui ne fuit que si on l'enfume. Il se forme aussi des chenilles dans les essaims, contre lesquelles les abeilles ne se défendent pas.

Elles sont surtout exposées aux maladies quand les fleurs des arbres sont atteintes par la nielle et dans les années de sécheresse.

Tous les [20] insectes meurent quand ils sont enduits d'huile, et cela arrive plus vite si, après avoir frotté la tête d'huile, on les expose au soleil.

Chapitre 28

Différence des animaux selon les lieux

D'une manière générale, les animaux diffèrent aussi selon les lieux. De même, en effet, qu'en certains endroits certains animaux ne se rencontrent pas du tout, de même en certains lieux il s'en trouve, mais plus petits, à la vie plus courte et qui ne sont pas en bonne condition. [25] Et parfois dans des lieux très proches les uns des autres il y a une différence entre ces animaux, par exemple dans des régions de Milésie voisines les unes des autres, ici il y a des cigales, là il n'y en a pas, et dans l'île de Céphalonie une rivière sert de séparation : d'un côté il y a des cigales, de l'autre il n'y en a pas. Dans l'île de Pordosélène un chemin sert de séparation : d'un côté il y a des belettes, de l'autre il n'y en a pas. En Béotie, il y a beaucoup de taupes dans la région d'Orchomène, [606a] mais à Lébadie qui est à côté il n'y en a pas et si on en introduit, elles ne veulent pas creuser le sol. À Ithaque les lièvres, si on en introduit et qu'on les lâche, ne peuvent survivre, mais on les voit morts près de la mer, tournés vers la direction d'où on les a amenés [5]. En Sicile il n'y a pas de fourmi-cheval, tandis qu'autrefois à Cyrène il n'y avait pas de grenouilles qui coassaient. Dans toute la Libye il n'y a ni sanglier, ni cerf, ni chèvre sauvage. En Inde, au dire de Ctésias qui n'est guère digne de foi, il n'y a ni sanglier, ni porc et les non-sanguins et animaux à plaques sont [10] tous de grande taille. Dans le Pont il n'y a ni mollusques, ni animaux à coquille, ou très peu en certains endroits. Dans la mer Rouge, en revanche, les animaux à coquille sont tous de grandeur démesurée.

En Syrie les moutons ont une queue large d'une coudée¹ et les chèvres les oreilles d'un empan et un palme², et [15] certaines ont les oreilles qui pendent jusqu'à terre. Et les bovins ont, comme les chameaux, des bosses au-dessus du garrot. En Lycie, on tond les chèvres comme on le fait ailleurs pour les moutons. En Libye, les

animaux à cornes ont des cornes dès leur naissance, non seulement les mâles, comme le dit Homère, [20] mais aussi les autres³, alors que dans le Pont, près de la Scythie, c'est le contraire : ils naissent sans cornes.

En Égypte, alors que les autres animaux, comme les bovins et les moutons, sont plus grands qu'en Grèce, d'autres sont plus petits comme les chiens, les loups, les lièvres, les renards, les corbeaux, les faucons et d'autres sont de taille [25] comparable comme les corneilles et les chèvres. On donne comme cause à cela la nourriture, parce qu'elle est abondante pour les uns, rare pour les autres, par exemple pour les loups et les faucons ; les carnivores, en effet, trouvent peu de nourriture, car rares [606b] sont les petits oiseaux et pour les lièvres et tous les animaux qui ne sont pas carnivores, parce que les noix et les fruits ne durent pas longtemps.

En beaucoup d'endroits la cause est le climat, par exemple en Illyrie, en Thrace et en Épire les ânes sont petits, alors qu'en Scythie et en région celtique [5] il n'y en a pas du tout, car ces animaux ne supportent pas le froid.

En Arabie, on trouve des lézards qui font plus d'une coudée et des souris qui sont beaucoup plus grosses que des mulots, qui ont les pattes arrière d'un empan⁴ et les pattes avant de la longueur de la première phalange des doigts.

En Libye, la famille des serpents est, à ce qu'on dit, monstrueuse. Certains navigateurs, [10] en effet, disent avoir déjà vu des os de beaucoup de bovins qui leur ont bien semblé avoir été dévorés par des serpents. En effet, comme ils gagnaient le large, leurs trirèmes furent poursuivies rapidement par des serpents, qui firent basculer certains marins après avoir retourné leur trirème.

De plus les lions sont plus nombreux en Europe [15] et plus précisément dans la partie de l'Europe comprise entre les fleuves Achéloüs et Nessos, alors qu'on trouve des panthères en Asie, mais pas en Europe.

D'une manière générale, les bêtes sauvages sont plus sauvages en Asie, mais toutes sont plus courageuses en Europe et elles ont le plus grand nombre de formes en Libye. Et c'est ce que dit le proverbe selon lequel [20] « la Libye apporte toujours quelque chose de nouveau ». En effet, à cause du manque de pluie, il semble que les animaux s'accouplent quand ils se retrouvent près des points d'eau, même s'il ne sont pas de même espèce, et ces unions arrivent à terme quand, entre les partenaires, les périodes de gestation sont les mêmes et que leurs tailles ne diffèrent pas beaucoup entre elles. Ils s'adoucissent les uns envers les autres du fait de leur besoin d'eau. En effet, au contraire des animaux des autres régions [25] ils ont plus besoin de boire en hiver qu'en été, car, du fait qu'il est habituel qu'il n'y ait pas d'eau l'été ils

perdent l'habitude de boire <en cette saison> . En tout cas, quand les souris boivent, elles [607a] meurent.

Il y a d'autres unions d'animaux d'espèces différentes, comme à Cyrène où les loups s'accouplent avec des chiennes, croisements qui sont féconds, et les chiens de Laconie viennent d'un croisement entre renard et chien. On dit aussi que le chien de l'Inde provient d'un tigre et d'un chien, non pas [5] immédiatement, mais à la troisième génération, car le premier produit est, dit-on, une bête sauvage. On conduit les chiennes dans des lieux retirés et on les attache, et beaucoup se font dévorer, s'il se trouve que l'animal sauvage n'est pas disposé à s'accoupler.

Chapitre 29

Influence des lieux sur la vie des animaux

Les lieux créent aussi des différences de caractère, par exemple les [10] animaux des régions montagneuses et rudes diffèrent de ceux des régions de plaines douces. Les premiers, en effet, arborent aussi un aspect plus sauvage et plus fier, comme les porcs du mont Athos : aucun des mâles parmi eux ne supporte les femelles des régions d'en bas.

Pour ce qui est des morsures des bêtes, la différence entre les régions est importante, par exemple dans la région de Pharos [15] et ailleurs les scorpions ne sont pas dangereux, alors qu'en d'autres endroits, notamment en Scythie, ils sont nombreux, grands et dangereux, et s'ils piquent un homme ou une autre bête, ceux-ci en meurent, de même pour les porcs, lesquels ressentent pourtant le moins les effets des autres morsures, et parmi eux ce sont les noirs qui meurent le plus. [20] Une fois piqués, les porcs crèvent surtout s'ils vont dans l'eau.

Les morsures des serpents aussi diffèrent beaucoup. En effet, on trouve l'aspic en Libye (c'est à partir de ce serpent qu'on fait le médicament par pourriture), piqure par ailleurs sans remède. On trouve dans le silphion un petit serpent à la morsure duquel on dit que le remède est une certaine pierre que l'on [25] prend dans un tombeau royal des temps anciens et qu'on trempe dans un vin que l'on boit.

En certains endroits d'Italie, même la morsure des stellions est mortelle. Mais les morsures les plus dangereuses sont celles des bêtes venimeuses s'il se trouve qu'elles se sont mangées entre elles, par exemple une vipère qui a mangé un scorpion. Pour la plupart des morsures, [30] la salive humaine est un remède. Il existe aussi un très petit serpent, que certains appellent « sacré », que fuient les très gros serpents : il atteint au maximum une coudée et il a un aspect velu.

L'animal qu'il mord a l'entour de la morsure qui pourrit immédiatement. Il existe aussi en Inde un petit serpent qui est le seul contre lequel il n'y ait pas de remède.

Chapitre 30

Époques où les animaux marins sont les meilleurs

[607b] Les animaux diffèrent selon qu'ils sont bons à manger ou dans l'état contraire en relation avec la gestation. En effet les animaux à coquille, comme les pétoncles et tous les coquillages, ainsi que les crustacés sont meilleurs en période de gestation, par exemple les animaux de la famille des langoustes. On parle de gestation même pour les [5] animaux à coquille, alors que pour les crustacés, on les voit s'accoupler et pondre, et que ce n'est le cas pour aucun des premiers. Les mollusques aussi sont les meilleurs au moment du frai, par exemple les calmars, les seiches, les poulpes.

Les poissons sont presque tous bons au début de la période de reproduction, alors que lorsque leur gestation avance, les uns sont bons, d'autres non. Ainsi [10] la mandole est bonne quand elle est pleine : la forme de la femelle est plus arrondie, celle du mâle plus longue et plus large. Le début de la gestation des femelles coïncide avec le fait que les mâles deviennent de couleur noire et plus bariolés, et c'est alors qu'ils sont les plus mauvais à manger. Et certains les appellent « boucs » à cette période.

Changent [15] aussi de couleur selon les saisons ceux qu'on appelle merles de mer, les labres et la crevette, comme chez certains oiseaux. Au printemps, en effet, ils deviennent foncés, et après le printemps ils redeviennent clairs. La phycis aussi change de couleur, car en tout autre temps elle est claire, mais au printemps elle est bariolée. Elle est le seul [20] des poissons de mer qui, à ce qu'on dit, construit un nid et pond dans ce nid. La mandole change de couleur, comme on l'a dit, ainsi que le picarel : en été de clairs ils deviennent foncés, ce changement étant surtout visible autour des nageoires et des branchies.

Le corbeau de mer aussi [25] est le meilleur quand il est plein, comme la mendole. En revanche, le mullet, le loup et le reste des

poissons à écailles sont presque tous mauvais quand ils sont pleins. Il y en a peu qui ont le même goût qu'ils soient pleins ou non, comme le *glaucos*. Les vieux poissons sont mauvais, les vieux thons, du moins, sont mauvais mais en salaison, car leur chair s'abîme. [30] La même chose arrive aussi chez les autres poissons : on voit que les poissons sont vieux à la grandeur et à la dureté de leurs écailles. On a déjà pris un thon dont le poids était de quinze talents¹ et dont la largeur de la queue était de deux coudées et un empan².

Poissons d'eau douce

Les poissons de rivière et d'étang deviennent [608a] excellents après l'émission des œufs et la semence, alors qu'ils grossissent. Certains sont bons quand ils sont pleins, par exemple le *sarpedis* [?], d'autres sont mauvais, par exemple le silure. Alors que chez tous les autres poissons les mâles sont meilleurs que les femelles, le silure femelle est meilleur que [5] le mâle. Et chez les anguilles, celles qu'on appelle les femelles sont meilleures, mais celles qu'on appelle des femelles n'en sont pas et ne diffèrent que par l'aspect.

LIVRE IX

Chapitre 1

La psychologie animale

Le caractère des animaux qui sont moins bien connus et dont la vie est plus courte est moins clair à notre observation, alors que celui de ceux qui ont une vie plus longue est plus évident. Car ils possèdent visiblement une certaine faculté naturelle correspondant à chacune des affections de l'âme : [15] intelligence et stupidité, courage et lâcheté, ainsi que douceur et rudesse et tous les autres états de ce genre. Certains animaux ont en même temps part à une certaine capacité d'apprendre et d'enseigner, les leçons venant pour les uns de leurs congénères, pour les autres des êtres humains, à savoir tous ceux qui ont la capacité d'entendre, non seulement d'entendre les [20] sons, mais aussi de percevoir les différences entre les signes.

Dans toutes les familles où il y a femelle et mâle, la nature a établi à peu près le même rapport entre le caractère des femelles et celui des mâles. Cela est surtout manifeste chez l'être humain, chez les animaux de grande taille et chez les quadrupèdes vivipares. [25] Le caractère des femelles, en effet, est plus doux, elles s'apprivoisent plus vite, elles se prêtent plus aux caresses et elles apprennent plus facilement, comme les chiennes de Laconie ont une meilleure nature que les mâles. La variété des chiens de Molossie qui sert à la chasse n'est pas différente de celles des autres [30] contrées, mais celle qui suit les troupeaux de moutons l'emporte par la taille et le courage face aux bêtes sauvages. Les chiens issus de ces deux races, des chiens de Molossie et des chiens de Laconie, se caractérisent par leur courage et par leur endurance au labeur.

Toutes les femelles sont moins courageuses que les mâles, sauf pour l'ourse et la panthère : les femelles de ces espèces [35] semblent être plus courageuses. Mais, dans les autres familles, les femelles [608b] sont plus douces, plus rusées, moins simples, plus vives et plus avisées pour l'élevage des petits, alors que les mâles, au contraire, sont plus

courageux, plus sauvages, plus simples et moins roués.

Des traces de ces traits de caractère [5] se retrouvent pour ainsi dire chez tous les animaux, mais sont plus manifestes chez ceux qui possèdent un caractère plus développé et au plus haut point chez l'être humain, car c'est chez lui que la nature est la plus achevée, de sorte que chez lui ces états sont les plus manifestes. C'est pourquoi la femme manifeste plus de compassion que l'homme et est plus portée aux larmes, elle est aussi plus jalouse et [10] plus portée à se plaindre, plus portée aux cris et à donner des coups. La femelle est aussi plus encline au découragement et au désespoir que le mâle, elle est plus impudente, plus menteuse, plus facile à tromper, plus rancunière, de plus elle dort moins longtemps, elle est plus timide et, d'une manière générale, plus difficile à mouvoir que le mâle, et elle a besoin de [15] moins de nourriture.

Le mâle, en revanche, est plus prompt à porter secours et, comme on l'a dit, plus courageux que la femelle, puisque même chez les mollusques, quand la seiche est frappée par un trident, le mâle vient au secours de la femelle, alors que la femelle prend la fuite quand c'est le mâle qui est frappé.

Guerre et amitié entre les animaux

Sont en guerre les uns contre les autres tous les animaux qui [20] occupent les mêmes lieux et qui vivent des mêmes choses. Si, en effet, la nourriture est rare, mêmes les animaux de même espèce se combattent, puisque même les phoques qui sont dans le même endroit se font la guerre, à ce qu'on dit, mâle contre mâle et femelle contre femelle, jusqu'à ce que l'un des deux ait tué ou expulsé l'autre. [25] Et il en est de même pour tous leurs rejetons.

De plus, tous sont en guerre avec les carnassiers et ceux-ci avec les autres, car ils tirent leur nourriture des animaux. C'est aussi à partir de cela que les devins tirent leurs discordes et leurs concordes, posant comme discordes les animaux qui sont en guerre et concordes ceux qui sont en paix les uns avec les autres.

[30] Il y a des chances que, si la nourriture ne manquait pas, les animaux qui sont aujourd'hui craints par les humains et sauvages vivraient en harmonie avec eux, et se conduiraient de la même manière avec les autres bêtes. Ce qui le montre, c'est la façon dont en Égypte on prend soin des animaux, car du fait qu'ils ont accès à de la nourriture en abondance, ils vivent ensemble, même les plus sauvages. En effet, du fait du soin qu'on prend d'eux, ils sont paisibles, [609a] par exemple, dans certains endroits, la famille des crocodiles est en paix avec les prêtres parce que ceux-ci s'occupent à les nourrir. On

peut constater la même chose dans d'autres pays et dans leurs diverses provinces.

L'aigle et le dragon sont en guerre, car l'aigle [5] se nourrit de serpents. L'ichneumon et la *phalanx* le sont aussi, car l'ichneumon chasse les *phalanx*. De même, parmi les oiseaux, il y a guerre entre le *poikilis* [un chardonneret], l'alouette, le pic, le *chloreus* [« le jaune »]. En effet ils se mangent mutuellement leurs œufs. De même la corneille et la chouette, car la première, en plein milieu du jour, du fait qu'en plein jour la chouette n'a pas une vue perçante, [10] lui mange ses œufs qu'elle a volés, et la chouette mange ceux de la corneille pendant la nuit : l'une est plus forte le jour, l'autre la nuit. La chouette et l'*orchilos* [?] sont aussi en guerre, car lui aussi mange les œufs de la chouette. Pendant le jour, les autres petits oiseaux volent autour de la chouette, ce qu'on [15] appelle l'« admirer », et lui arrachent des plumes en volant près d'elle. C'est pourquoi les oiseleurs chassent toutes sortes de petits oiseaux grâce à la chouette. L'oiseau qu'on appelle l'« ancien » est en guerre avec la belette et la corneille parce qu'il mange les œufs de l'une et les petits de l'autre.

La colombe et le *pyrallis* [« couleur de feu »] sont aussi en guerre parce que le lieu où ils trouvent leur nourriture est le même. De même pour le [20] pivert et le libyen, le milan et le corbeau, car le milan soustrait au corbeau tout ce qu'il tient grâce à la supériorité de ses serres et de son vol, de sorte que c'est encore la nourriture qui les rend ennemis.

De plus les oiseaux qui vivent de la mer comme le *brenthos* [bernache ?], le goéland et l'*harpè* [rapace]. Sont aussi en guerre la buse, le crapaud et le serpent, [25] car la buse mange les deux autres. De même la tourterelle et le *chloreus*, car le *chloreus* tue la tourterelle et la corneille tue l'oiseau appelé *typanos* [un pivert]. L'*aigolios* et les autres rapaces mangent le *kalaris* [?]. De là vient qu'ils sont en guerre. Guerre encore entre le stellion et l'araignée, car le [30] stellion mange les araignées. De même entre le pic et le héron, car le pic mange les œufs et les petits du héron. Entre l'*aigithos* [linotte ?] et l'âne il y a guerre parce que l'âne gratte en passant ses plaies aux épines et que, par cela, et même par ses braiements, il fait tomber les œufs et les petits, car la peur les fait quitter leur nid. Et [35] en réponse à ce dommage, l'oiseau lui vole dessus et pique ses [609b] plaies.

Le loup est en guerre avec l'âne, le taureau et le renard, car étant carnivore, il s'en prend aux ânes, aux bovins et au renard. Le renard est en guerre avec le *kirkos* [un épervier] pour la même raison, car comme rapace et carnivore il s'en prend au renard et le [5] blesse en lui portant des coups. Le corbeau est en guerre avec le taureau et l'âne du fait que, volant vers eux, il les frappe et leur pique les yeux. L'aigle

et le héron sont aussi en guerre, car étant un rapace, l'aigle s'en prend au héron qui meurt en se défendant. L'émerillon est en guerre avec l'*aigypion* [rapace], le râle d'eau avec l'effraie, le merle et [10] le loriot, que certains fabulistes font naître d'un bûcher funéraire, car le râle d'eau nuit à leurs petits. La sittelle et le roitelet sont en guerre avec l'aigle, car la sittelle casse les œufs de l'aigle, et l'aigle, pour cette raison est son ennemi, et parce que étant carnivore il est en guerre avec tous les oiseaux. L'*anthos* est en guerre avec le cheval, [15] car le cheval la chasse de son pâturage ; l'*anthos*, en effet, se nourrit d'herbe, mais elle a une tache blanche sur l'œil et n'a pas la vue perçante : elle imite le cri du cheval, elle l'effraie en volant vers lui, mais il la chasse et quand il l'attrape il la tue. L'*anthos* vit près d'une rivière et des marais, elle a une belle couleur et trouve facilement à vivre. [20] L'âne est en guerre avec le colote [lézard], car celui-ci couche dans son râtelier et l'empêche de manger en s'introduisant dans ses narines.

Il y a trois familles de hérons, le gris, le blanc et celui qu'on appelle l'étoilé. Parmi eux, le gris a de la difficulté à être sailli et à saillir. Il pousse, en effet, des cris, et du sang, dit-on, lui sort des yeux pendant [25] l'accouplement, et sa ponte se passe mal et est douloureuse. Le héron est en guerre avec ceux qui lui nuisent, avec l'aigle (qui s'en empare), le renard (qui le tue la nuit) et l'alouette (qui lui vole ses œufs).

Le serpent est en guerre avec la belette et le porc, avec la belette quand ils sont tous deux dans une maison, parce qu'ils [30] vivent des mêmes choses, et le porc mange les serpents. L'émerillon est en guerre avec le renard : il le frappe, lui arrache les poils et tue ses petits. Car c'est un rapace. Le corbeau et le renard sont amis, car le corbeau fait la guerre à l'émerillon, c'est pourquoi il est un secours pour le renard quand cet oiseau le frappe. L'*aigypion* et l'émerillon sont aussi en [35] guerre, car tous deux sont des rapaces. [610a] L'*aigypion* combat aussi l'aigle et le cygne, et le cygne l'emporte souvent. Et les cygnes sont ceux des oiseaux qui sont le plus portés à se manger entre eux.

Parmi les bêtes, certaines sont perpétuellement en guerre les unes contre les autres, d'autres, tout comme les êtres humains, ne le sont qu'à l'occasion.

L'âne et le chardonneret [5] sont en guerre. D'une part, en effet, ces animaux vivent dans les épineux, d'autre part l'âne mange les épineux quand ils sont tendres. L'*anthos*, le chardonneret et l'*aigithos* sont en guerre. On dit même que le sang de l'*aigithos* et celui de l'*anthos* ne se mélangent pas.

Au contraire, la corneille et le héron sont amis, de même pour le *schoiniôn* [?] et l'alouette, ainsi que le *laedos* [?] et le pivert. Le pivert, en effet, vit [10] près d'une rivière et de fourrés, alors que le *laedos* vit dans les rochers et les montagnes et il aime les endroits où il vit. La

piphinx [?], l'*harpè* et le milan sont amis, ainsi que le renard et le serpent (car tous deux vivent dans des trous) et le merle et la tourterelle.

Au contraire le lion et le chacal sont en guerre l'un avec l'autre, car étant carnivores, ils vivent des mêmes proies. [15] Les éléphants aussi se battent féroceement entre eux et se frappent les uns les autres avec leurs défenses. Le perdant subit un terrible esclavage et cède à la voix de son vainqueur. Du point de vue du courage, les éléphants diffèrent les uns des autres dans une mesure étonnante. Les Indiens se servent aussi bien des mâles [20] que des femelles pour faire la guerre, et pourtant les femelles sont plus petites et manquent beaucoup de hardiesse. L'éléphant renverse les murailles en les frappant avec ses grandes défenses et heurte les palmiers avec son front, jusqu'à ce qu'il les ait renversés, puis il les piétine et les couche par terre. La chasse [25] aux éléphants se déroule ainsi : on part à leur recherche montés sur des éléphants apprivoisés et courageux et quand on en a rattrapé, on ordonne aux éléphants apprivoisés de les frapper jusqu'à ce qu'ils soient épuisés. Alors le cornac, après lui être monté dessus, le conduit avec son aiguillon. Après cela, rapidement, l'éléphant s'apprivoise et obéit. Ainsi quand le cornac [30] est monté sur les éléphants, tous sont doux, mais quand il en est descendu, certains le sont, d'autres non. Mais à ceux qui sont redevenus sauvages on attache les pattes de devant avec des cordes pour les faire tenir tranquilles. On chasse l'éléphant aussi bien quand il est déjà grand que quand il est jeune.

Ainsi l'amitié ou l'inimitié entre les bêtes sont fonction de leur nourriture et de [35] leur mode de vie.

Chapitre 2

Guerre et amitié entre les poissons

[610b] Parmi les poissons, certains se rassemblent les uns avec les autres et sont amis, alors que d'autres ne se rassemblent pas et sont en guerre. Les uns se rassemblent quand les femelles sont pleines, d'autres quand elles ont pondu. Voici ceux qui vivent généralement en bancs : les thons, les mendoles, les goujons de mer, les bogues, [5] les saurels [un maquereau], les corbeaux de mer, les dentex, les trigles, les sphyrènes, les anthias, les *eleginos* [?], les athérines, les *sarginos* [?], les aiguilles de mer, les calmars, les *ioylis* [un labre], les *pelamys*, les maquereaux, les maquereaux colias. Parmi eux certains vivent non seulement en bancs, mais aussi en couples. Les autres, en effet, vont absolument tous en couple, mais ne forment des bancs qu'en certaines occasions, comme on [10] l'a dit, quand les femelles sont pleines et, pour certains, quand elles ont pondu.

Le loup et le mulot, bien qu'ennemis au plus haut point, s'assemblent en certaines occasions. Car souvent s'assemblent non seulement les poissons de même espèce, mais ceux pour qui les lieux de leur nourriture sont les mêmes ou voisins, si elle est abondante.

Les mulots et les congres [15] vivent souvent amputés de la queue jusqu'à l'orifice de sortie des excréments : celle du mulot est mangée par le loup, celle du congre par la murène.

Il y a guerre entre les plus forts et les plus petits, car les plus forts les mangent.

Voilà pour les poissons de mer.

Chapitre 3

Moutons et chèvres

[20] Le caractère des animaux diffère, comme on l'a dit, selon leur lâcheté, leur douceur, leur courage, leur docilité, leur intelligence, leur ignorance.

Le caractère des moutons, en effet, est, comme on dit, simplet et stupide, car de tous les quadrupèdes ils sont les pires, ils errent dans des endroits solitaires sans aucun [25] but et souvent en plein hiver ils sortent de là où ils étaient, et quand ils ont été surpris par la neige, si le berger ne les fait pas bouger, ils ne veulent pas s'en aller, et, si on les laisse où ils sont, ils meurent, à moins que les bergers n'emmènent les mâles : alors ils suivent.

Pour les chèvres, quand on prend le bout de la barbe de l'une d'elles (qui est comme [30] du poil), les autres s'immobilisent, comme stupéfaites, en la regardant. Quand on dort à côté d'elles, les chèvres sont plus froides que les brebis, car les chèvres se tiennent tranquilles et s'approchent davantage des humains. Mais les chèvres supportent plus mal le froid que les brebis.

Les bergers apprennent aux moutons à se rassembler quand il y a un bruit. Car si une brebis [611a] est surprise par un coup de tonnerre et ne rejoint pas le troupeau, elle avorte si elle était pleine. C'est pourquoi, s'il y a un bruit, elles se rassemblent dans la bergerie par habitude. Les taureaux eux-mêmes sont tués par les bêtes sauvages quand ils quittent leur troupeau et errent. Les brebis et les chèvres se couchent entassées par familles. Quand le Soleil se couche plus vite, les bergers disent que les chèvres ne se couchent plus face à face, mais en se [5] tournant mutuellement le dos.

Chapitre 4

Les vaches et les juments

Les vaches elles aussi paissent avec leurs compagnes habituelles et si l'une s'en va errer les autres la suivent, c'est aussi pourquoi quand les bouviers n'en trouvent plus une, ils se mettent aussitôt à les rechercher toutes.

[10] Parmi les juments qui vivent dans le même pâturage, quand une meurt, les autres élèvent les poulains en commun. Et certes, d'une manière générale, la famille des chevaux semble naturellement portée à l'amour de ses petits. En voici une preuve : souvent les juments stériles enlèvent les poulains à leurs mères et les chérissent tendrement, mais du fait qu'elles n'ont pas de lait, ils périssent.

Chapitre 5

Les cerfs

[15] Parmi les quadrupèdes sauvages, la biche ne semble pas être la moins intelligente : elle fait ses petits près des routes (car les bêtes sauvages ne s'en approchent pas à cause des êtres humains) et quand elle a mis bas, elle commence par manger le chorion. Et elle court à la recherche du séséli, le mange puis retourne vers ses petits. Et aussi, [20] elle conduit ses petits dans ses forts, les habituant à l'endroit où ils doivent établir leurs refuges. Il s'agit d'une roche escarpée n'ayant qu'un seul accès, où donc, à ce que l'on dit, l'animal se tient ferme et se défend.

Et le mâle, quand il s'épaissit (et il devient très gras à l'automne), ne se montre nulle part, mais il change de lieu, parce que [25] sa grosseur le rend plus facile à capturer. Les cerfs perdent leurs bois dans des lieux inaccessibles et difficiles à découvrir. D'où le dicton : « Là où les cerfs perdent leurs bois. » Car, comme ils ont perdu leurs armes, ils se gardent de se montrer. On dit que personne n'a jamais vu la partie gauche d'un bois de cerf. [30] On dit qu'il la cache comme possédant certaines vertus thérapeutiques.

Les cerfs d'un an n'ont pas encore poussé leurs bois, si ce n'est au début comme à titre de trace, laquelle est courte et poilue. Mais la deuxième année ils commencent à pousser droits comme des dagues et c'est pourquoi on appelle ces cerfs des « daguets ». La troisième année ils poussent en se divisant en deux, la quatrième année ils se divisent en trois, et cela continue sans cesse [611b] jusqu'à six ans. À partir de ce moment les bois repoussent toujours identiques à eux-mêmes, de sorte qu'on ne peut plus savoir l'âge du cerf à ses bois, mais on reconnaît les vieux cerfs principalement à deux signes : d'une part ils n'ont pas de dents ou en ont peu, d'autre part il ne leur pousse plus [5] d'andouillers. On appelle andouillers les excroissances vers l'avant des cornes quand elles croissent, grâce auxquelles ils se défendent. Les

vieux cerfs n'en ont pas, mais l'augmentation de leurs bois se fait en ligne droite. Ils les perdent chaque année vers le mois de Thargélion. [10] Quand ils les ont perdus, ils se cachent pendant le jour, comme on l'a dit. Ils se cachent dans les bois pour se protéger des mouches. Durant cette période ils se nourrissent pendant la nuit jusqu'à ce que leurs bois aient repoussé. Ils poussent d'abord dans une sorte de peau et ils deviennent velus. Quand ils ont fini de croître, les cerfs se mettent [15] au soleil pour cuire et sécher leurs bois. Quand ils ne ressentent plus de douleur en les frottant contre les arbres, alors ils quittent les lieux où ils étaient parce qu'ils sont plus forts, pensant avoir les moyens de se défendre. On a capturé un cerf d'Achaïe avec une grande quantité de lierre vert qui avait poussé sur ses cornes, montrant bien que c'est quand les cornes étaient tendres [20] qu'il a poussé comme sur du bois vert.

Quand les cerfs sont piqués par une tarentule ou une bête de cette sorte, ils ramassent de l'origan et le mangent. Il semble qu'il soit aussi profitable à l'être humain d'en boire, mais c'est désagréable. Les biches, quand elles ont mis bas, mangent aussitôt le chorion et il est impossible de s'en emparer, car elles l'attrapent avant qu'il ait touché terre ; il semble qu'il constitue un remède.

[25] On prend les cerfs à la chasse en jouant de la flûte et en chantant et ils se couchent sous l'effet du plaisir. On s'y met à deux, l'un chantant et jouant de la flûte à découvert, l'autre lançant son trait de l'arrière, quand le premier lui a signifié que c'était le bon moment. Si l'animal [30] se trouve avoir les oreilles droites, il a l'ouïe fine et il n'est pas possible de passer inaperçu. S'il se trouve qu'elles sont baissées, on passe inaperçu.

Chapitre 6

Les ours

Quand les ours fuient, ils poussent leurs petits devant eux et les transportent en les soulevant, et quand ils vont être pris, ils grimpent aux arbres. Et quand ils sortent de leur antre, ils se mettent d'abord à manger de l'aron, comme on l'a dit plus haut, [612a] et ils mâchent des morceaux de bois comme s'ils se faisaient les dents.

Prudence des animaux

Beaucoup d'autres quadrupèdes se procurent intelligemment à eux-mêmes du soulagement, puisqu'on dit aussi qu'en Crète les chèvres sauvages, quand elles ont été blessées par une flèche, cherchent du dictame. Il semble que cette plante [5] ait la vertu d'extraire les flèches du corps. Les chiens, quand ils souffrent, se font vomir grâce à une certaine herbe. La panthère, quand elle a consommé le poison qu'est l'étouffe-panthère, recherche l'excrément humain, car il lui vient en aide. Ce poison fait aussi périr les lions. C'est pourquoi les [10] chasseurs suspendent cet excrément dans un vase attaché à quelque arbre, pour que l'animal ne s'éloigne pas beaucoup, car la panthère fait des bonds en espérant atteindre le vase et meurt. On dit aussi que la panthère, se rendant compte que les bêtes aiment son odeur, se cache quand elle chasse. Elles s'approchent [15], en effet, tout près et la panthère attrape ainsi même les cerfs.

L'ichneumon d'Égypte, quand il voit le serpent nommé aspic, ne s'en prend pas d'emblée à lui avant d'avoir appelé à l'aide d'autres ichneumons, et contre les coups et les morsures ils s'enduisent de boue : s'étant d'abord plongés dans l'eau, [20] ils se roulent sur le sol.

Quand les crocodiles restent la bouche ouverte, les *trochilos* y entrent et leur nettoient les dents, et trouvent ainsi leur nourriture,

alors que le crocodile sent bien que cela lui profite et ne fait pas de mal à l'oiseau, mais quand il veut les faire sortir, il remue le cou pour ne pas le mordre.

Quand la tortue a mangé une vipère, elle consomme [25] de l'origan : cela a été observé. Et quelqu'un ayant vu une tortue faire cela plusieurs fois et quand elle avait avalé de l'origan retourner à la vipère, arracha l'origan : une fois que cela fut arrivé, la tortue mourut. La belette, quand elle combat un serpent, mange de la rue, car son odeur est ennemie des [30] serpents.

Quand le dragon est repu de fruits, il suce le jus de la laitue amère : c'est quelque chose qu'on l'a vu faire. Les chiens qui ont des vers mangent du blé sur pied. Les cigognes et les autres oiseaux, quand ils se sont blessés en se battant, prennent de l'origan.

Beaucoup de gens ont vu que même le criquet, quand il [35] se bat avec des serpents, les attrape par le cou. [612b] La belette elle aussi fait preuve d'intelligence en s'emparant des oiseaux, car elle les égorge comme le loup le fait pour les moutons. C'est surtout les serpents chasseurs de souris qu'elle combat, parce qu'elle aussi chasse cet animal.

En ce qui concerne la sensibilité des hérissons, on en est [5] venu à observer en plusieurs endroits que, quand les vents du nord et du sud se succèdent, les hérissons qui vivent sous terre déplacent leur trou, et ceux qui vivent dans les maisons passent d'un mur à l'autre, si bien qu'à Byzance on dit que quelqu'un acquit une certaine réputation en prédisant le temps en remarquant cette pratique des hérissons.

[10] La fouine a la taille d'un petit chien de l'île de Mélité¹. Par son pelage, son aspect, son ventre blanc, son mauvais caractère elle ressemble à la belette, mais elle s'apprivoise tout à fait ; elle est nuisible aux essaims, car elle aime le miel. Elle mange aussi les oiseaux [15] comme les chats. Son pénis est, comme on l'a dit, un os, qui semble être un remède contre la strangurie, qu'on administre râpé.

Chapitre 7

Intelligence des oiseaux. L'hirondelle

D'une manière générale, on peut observer dans le mode de vie de beaucoup des autres animaux des imitations de l'existence humaine, et c'est plutôt [20] chez les petits que chez les grands animaux que l'on pourrait voir la précision du raisonnement. Ainsi, en premier lieu chez les oiseaux, la construction de son nid par l'hirondelle. En effet, avec de la paille mêlée à de la boue, elle suit le même ordre que l'homme, car elle entremêle la boue de brindilles, et si elle manque de boue, elle se mouille elle-même et roule ses plumes [25] dans la poussière. De plus, elle se fait une couche de feuilles à la manière des êtres humains : en mettant d'abord en dessous des matériaux durs et en la faisant d'une grandeur proportionnelle à la sienne propre. En ce qui concerne la nourriture des petits, les deux parents se donnent du mal : ils apportent à manger à chacun, observant avec une certaine habitude celui qui a déjà reçu pour qu'il n'en ait pas deux fois. Au début ils [30] sortent les excréments du nid, mais quand ils ont grandi, ils apprennent à leurs rejetons à faire leurs besoins en se tournant vers l'extérieur.

Les colombins

Concernant les pigeons, il y a d'autres faits qui conduisent à la même observation. En effet, ils refusent de s'accoupler avec plusieurs partenaires et la communauté ne prend fin que quand l'un devient veuf ou veuve. À propos des [35] douleurs de l'enfantement, le mâle prend un soin extraordinaire de la femelle et partage sa douleur. [613a] Et si elle montre une certaine mollesse à entrer dans le nid à cause de la mise à bas, il la frappe et la contraint d'entrer. Une fois les petits nés, il s'occupe de la nourriture qui convient, et après l'avoir

mâchée, en ouvrant le bec des petits il l'y introduit, les préparant [5] à se nourrir. Quand il est sur le point de faire sortir tous les petits du nid, il couvre sa femelle.

La plupart du temps c'est de cette manière qu'ils se chérissent réciproquement, cependant que certaines femelles s'unissent parfois ailleurs alors même qu'elles ont leurs propres mâles. Le pigeon est un animal batailleur et les pigeons se causent des troubles les uns aux autres ; ils s'introduisent dans le nid [10] les uns des autres, mais rarement. En effet ils sont moins batailleurs quand ils sont loin, mais, pour sûr, quand ils sont dans les parages de leur nid ils combattent jusqu'au bout.

Ce semble être une caractéristique propre des pigeons, des ramiers et des tourterelles que de ne pas relever la tête en buvant, à moins qu'ils n'aient suffisamment bu.

La tourterelle et le ramier gardent chacun le même mâle et [15] n'en vont point voir d'autre. Le mâle et la femelle couvent tous deux les œufs, mais il n'est pas facile de reconnaître la femelle et le mâle, si ce n'est par les organes internes. Les ramiers vivent longtemps, car on en a vu de vingt-cinq ou trente ans, certains même de quarante ans. Quand ils deviennent vieux, [20] leurs ongles poussent, mais les éleveurs les leur coupent. Ils ne sont apparemment affligés d'aucune autre atteinte quand ils vieillissent. Les tourterelles et les pigeons qui ont été rendus aveugles par les éleveurs pour servir d'appeaux vivent jusqu'à huit ans. Les perdrix vivent environ quinze ans. [25] Les petits ramiers et les tourterelles font toujours leur nid au même endroit. D'une manière générale les mâles vivent plus longtemps que les femelles, mais dans le cas de ces oiseaux certains disent que les mâles meurent avant les femelles, en donnant comme preuve ceux qu'on élève à la maison pour servir d'appeaux. Certains disent aussi que les mâles des moineaux ne vivent qu'une année, [30] en donnant pour preuve qu'au printemps ils ne se montrent pas en portant autour de la barbe les taches noires qu'ils possèdent plus tard, comme si aucun des oiseaux antérieurs n'avait survécu. Les femelles des moineaux vivent plus longtemps, en effet on en prend des âgées parmi les [613b] jeunes et elles se reconnaissent par le fait qu'elles possèdent des endroits durs autour du bec.

Les tourterelles passent l'été dans des endroits frais, alors que les pinsons passent l'été dans les régions chaudes et [5] l'hiver dans les régions froides.

Chapitre 8

Les perdrix

Les oiseaux au vol pesant ne font pas de nids, car ils ne serviraient à rien à des oiseaux qui ne volent pas, par exemple les cailles, les perdrix et les autres oiseaux de cette sorte. Mais quand ils se sont fait un endroit rempli de poussière sur une surface plane (car ils ne pondent en aucun autre lieu), ils [10] se servent comme d'un abri d'épines et de morceaux de bois pour se protéger des faucons et des aigles, et ils y pondent et y couvent. Ensuite, quand ils sont éclos, ils emmènent immédiatement leurs petits, du fait qu'ils ne peuvent pas voler, pour leur procurer de la nourriture. Les cailles et les perdrix se reposent en rassemblant leurs petits sous elles [15] comme le font les poules. Elles ne pondent et ne couvent pas <chaque année> dans le même lieu pour ne pas que l'on découvre le lieu où elles resteraient longtemps. Quand un chasseur tombe sur un nid de perdrix, celle-ci se roule devant lui pour lui donner l'idée qu'on peut facilement l'attraper et elle l'attire vers elle pour lui faire croire qu'il va la prendre, jusqu'à ce que [20] chacun de ses petits se soit esbigné. Après cela elle s'envole et les rappelle.

La perdrix ne pond pas moins de dix œufs, souvent seize. Comme on l'a dit, c'est un oiseau de caractère méchant et rusé. Au printemps elles se séparent de la troupe en criant et en se battant pour se mettre en couple, [25] chaque mâle avec la femelle qu'il s'est prise. Comme ce sont des oiseaux lascifs, pour empêcher leur femelle de couvrir, les mâles font rouler les œufs en tous sens et les brisent, s'ils les trouvent. Mais la femelle lui oppose une autre ruse en s'éloignant pour pondre et souvent, à cause de son excitation à pondre, elle dépose ses œufs n'importe où au hasard. Si le mâle est dans les parages [30] et pour sauver l'ensemble de ses œufs, elle ne se dirige pas vers eux. Si un homme la voit, comme elle le fait pour ses petits, elle l'écarte aussi de ses œufs en se montrant aux pieds de l'homme jusqu'à ce qu'elle l'ait

éloigné.

Quand elle s'est éloignée pour couvrir, les mâles [614a] rassemblés poussent des cris et se battent. On les appelle les veufs. Celui qui est vaincu dans la bataille suit son vainqueur et est couvert par lui seul. Et s'il est dominé par un second ou quelque autre, il est couvert par son nouveau vainqueur en secret. [5] Cela ne se produit pas toujours, mais à certaines saisons de l'année. Et cela se passe de la même façon chez les cailles. Cela arrive aussi parfois chez les coqs. Dans les temples, en effet, où ils servent d'offrandes en étant privés de femelles, tous, et c'est logique, couvrent le nouvel arrivant. Et parmi les perdrix, celles qui sont apprivoisées couvrent les sauvages, [10] les frappent et les maltraitent.

Le chef des perdrix sauvages assaille la perdrix qui sert <comme appeau> à la chasse en allant au-devant d'elle comme pour la combattre. Une fois que le chef a été pris dans les filets, un autre s'avance à son tour en allant au-devant de l'appeau de la même manière. Si la perdrix qui sert à la chasse est un mâle, c'est cela qui se passe. Mais si c'est une femelle et qu'elle crie, et si le chef des perdrix [15] s'avance au-devant d'elle, les autres se rassemblent, le frappent et le chassent de la femelle, car c'est d'elle et non d'eux qu'il s'approche. Et souvent il s'approche en silence, pour qu'un autre mâle, en entendant sa voix, ne vienne pas l'attaquer. Parfois, selon les gens de métier, le mâle en s'approchant de la [20] femelle la fait taire, pour que, comme les mâles ne l'entendent pas, il ne soit pas obligé de leur livrer bataille.

La perdrix non seulement chante, mais elle émet aussi un son aigu et d'autres cris. Il arrive aussi souvent que la femelle en train de couvrir se lève quand elle s'aperçoit que le mâle s'approche de la femelle qui sert à la chasse, et allant [25] au-devant de lui elle demeure en place pour qu'il la couvre et se détourne de la femelle qui sert à la chasse. Les perdrix et les cailles ont un si fort attrait pour l'accouplement, qu'elles viennent se jeter sur les chasseurs et se posent souvent sur leur tête.

Pour ce qui est de l'accouplement des perdrix et de leur chasse, voilà [30] ce qu'il en est, ainsi que du caractère astucieux de cet oiseau.

Font leur nid sur la terre, nous l'avons dit, les cailles, les perdrix et certains des autres oiseaux qui volent. De plus, parmi eux, l'alouette, la bécasse et la caille ne se perchent pas sur les arbres, mais restent à terre.

Chapitre 9

Le perceur de chênes

Le perceur de chênes [35] ne se pose pas sur le sol, mais il frappe les chênes pour en faire sortir des petits vers [614b] et des petits vers à bois. Quand ils sont sortis, en effet, il les recueille avec sa langue, qu'il a large et longue. Il se déplace vite sur les arbres de toutes les manières, même à l'envers comme les stellions. Il a des ongles naturellement [5] plus forts que ceux des choucas pour la sûreté de sa progression sur les arbres, car il se déplace en les enfonçant dans le tronc.

Il y a une variété de perceur de chênes qui est plus petite que le merle et qui a de petites marques rouges, une autre variété est plus grosse que le merle, la troisième n'est pas beaucoup plus petite [10] que la poule. Il niche dans les arbres, comme on l'a dit, entre autres arbres, particulièrement dans les oliviers. Il se nourrit des fourmis et des petits vers qui viennent des arbres. On dit que dans sa chasse aux larves il creuse si profondément les arbres qu'il les fait tomber. Un perceur de chênes apprivoisé [15] avait une fois introduit une amande dans la fente d'un morceau de bois et au troisième coup de bec il la brisa et en mangea la partie molle.

Chapitre 10

Les grues

Beaucoup d'exemples de sagacité se rencontrent aussi chez les grues. En effet, elles émigrent sur de grandes distances et volent haut [20] pour voir au loin, et si elles voient des nuages et du mauvais temps, elles descendent et restent au repos. De plus, elles ont un guide et des individus en dernière position qui sifflent, de sorte que les autres les entendent. Quand elles se posent, alors que les autres dorment en ayant la tête sous l'aile et perchée [25] alternativement sur chaque patte, le guide garde la tête découverte et surveille, et quand il perçoit quelque chose, il le signale en criant.

Les pélicans

Quant aux pélicans qui sont dans les rivières, ils avalent les grandes conques lisses. Quand ils les ont cuites dans le lieu qui précède leur estomac, ils les vomissent pour pouvoir les ouvrir, en [30] extraire la chair et la manger.

Chapitre 11

Les nids

Chez les oiseaux sauvages, les demeures sont agencées pour leur permettre de vivre et pour la sauvegarde des petits. Et il y en a qui aiment leurs petits et en prennent soin, et d'autres qui font le contraire, et certains sont pleins de ressource pour assurer leur existence, d'autres sans ressource. [35] Les uns font leurs demeures près de ravins, de cavités [615a] et de rochers, par exemple celui qu'on appelle le pluvier. Le pluvier est vilain de plumage et de voix, il se montre la nuit et s'enfuit le jour.

Le faucon lui aussi niche dans des endroits escarpés. Bien que carnivore, il ne [5] mange pas le cœur des oiseaux qu'il vainc : certains ont observé ce fait sur la caille et la grive et d'autres l'ont observé sur d'autres oiseaux. De plus ils changent leur façon de chasser, car ils ne prennent pas leur proie de la même manière en été.

Du vautour, certains disent que personne n'a vu ni son nid, ni sa couvée. C'est d'ailleurs pour cela qu'Hérodore, [10] le père du sophiste Bryson, dit que le vautour vient d'une autre terre au relief escarpé : il en donne ce fait pour preuve et aussi qu'ils se montrent tout d'un coup en grand nombre, mais venant d'où ? ce n'est clair pour personne. Mais la cause de cela c'est que le vautour pond dans des rochers inaccessibles. C'est, d'autre part, un oiseau qui ne fréquente pas beaucoup d'endroits. Il pond un ou au plus deux œufs.

[15] Certains oiseaux habitent les montagnes et la forêt, par exemple la huppe et le *brinthos* [*brenthos* ?]. Ce dernier a la vie facile et c'est un chanteur. Le roitelet habite les fourrés et les cavités. Il est difficile à attraper, s'enfuit et est de caractère faible, mais il a la vie facile et est ingénieux. On l'appelle aussi l'ancien ou le roi. C'est aussi pourquoi, [20] dit-on, l'aigle lui fait la guerre.

Chapitre 12

Les oiseaux aquatiques

Certains oiseaux vivent au bord de la mer, par exemple le *kigklos*. Le *kigklos* est rusé de caractère et difficile à chasser, mais une fois capturé, il est très facile à apprivoiser. Il se trouve que c'est un animal estropié, car il ne domine pas bien sa partie postérieure.

Vivent aussi au bord de la mer, des rivières et des étangs [25] absolument tous les palmipèdes. Car la nature elle-même cherche l'adapté. Mais beaucoup d'oiseaux aux doigts séparés passent aussi leur vie près des eaux et des marais, par exemple l'*anthos* près des rivières. Elle a une belle couleur et a la vie facile. Le *catarracte* vit près de la mer et quand il plonge dans les profondeurs [30] il y demeure un temps qui n'est pas inférieur à celui que l'on met à parcourir un arpent¹. Cet oiseau est plus petit que le faucon.

Les cygnes sont aussi des palmipèdes et passent leur vie près des étangs et des marais, ils ont la vie facile, ont une bonne nature, sont bons avec leurs petits et vieillissent bien. Si l'aigle leur [615b] cherche querelle, ils se défendent et l'emportent, mais ce n'est pas eux qui engagent le combat. Ils sont chanteurs, mais ils chantent surtout à l'approche de leur mort. Car ils volent même vers le large, et des gens qui naviguaient au large de la Libye sont tombés sur un grand nombre de cygnes en mer chantant [5] d'une voix plaintive et ils ont vu certains d'entre eux mourir.

La *cymindis*, l'*hybris*

La *cymindis* se montre rarement, car elle vit dans les montagnes, elle est de couleur noire, de la taille du faucon que l'on appelle le « tueur de ramiers » et de forme longue et étroite. Ce sont les Ioniens qui l'appellent *cymindis* et c'est cet oiseau qu'Homère mentionne dans

Illiade en disant :

[10] Les dieux la nomment *chalkis*, et les hommes *cymindis*².

De l'*hybris* certains disent que c'est le même oiseau que le *ptygx*. Elle ne se montre pas pendant le jour du fait qu'elle n'a pas la vue perçante et elle chasse la nuit comme les aigles. Elle se bat si violemment avec l'aigle, que souvent les deux sont pris vivants [15] par les bergers. Elle pond deux œufs et niche elle aussi dans des rochers et des cavernes. Les grues elles aussi se battent entre elles de manière si violente qu'on les prend de la même manière quand elles sont en train de se battre, car elles continuent de se battre. La grue pond deux œufs.

Chapitre 13

Autres oiseaux

La pie change très souvent de cri (elle [20] en pousse pour ainsi dire un différent chaque jour), elle pond environ neuf œufs ; elle fait son nid dans les arbres avec des poils et de la laine. Quand les glands commencent à manquer, elle en cache une provision.

À propos des cigognes beaucoup de gens ne cessent de répéter qu'elles sont nourries en retour par leurs petits. Certains disent aussi [25] que les guêpiers font la même chose et sont nourris en retour par leurs rejetons, non seulement quand ils ont vieilli, mais aussitôt que les petits en sont capables : le père et la mère restent dans le nid. L'apparence des plumes de cet oiseau est verte par-dessous, le dessus bleu foncé comme l'alcyon et l'extrémité [30] des ailes est rouge. Il pond environ six ou sept œufs en automne dans des lieux escarpés où le sol est meuble et il s'y enfonce jusqu'à quatre coudées.

L'oiseau appelé le verdier (du fait que son ventre est verdâtre) est de la taille de l'alouette ; il pond quatre [616a] ou cinq œufs, il fait son nid avec de la consoude qu'il arrache jusqu'à la racine et il tapisse son nid de poils et de laine. C'est ce que font aussi le merle et la pie qui garnissent l'intérieur de leur nid avec ces matières.

Le nid du chardonneret [5] est fait avec art, car il est construit de matières tissées comme une boule de lin et il a une petite entrée.

Ceux qui habitent son pays disent qu'il existe un oiseau « cannelle » et qu'il apporte de quelque part ce qu'on appelle la cannelle et qu'il en fait son nid. Il niche sur des arbres de grande taille [10] et sur les nouveaux rameaux de ces arbres. On dit que les indigènes tirent des flèches avec du plomb pour faire tomber les nids et ramasser ainsi la cannelle dans les débris.

Chapitre 14

L'alcyon

L'alcyon n'est pas beaucoup plus gros que le moineau, [15] il est de couleur bleu foncé, vert et pourpre pâle ; ces couleurs sont mélangées sur tout son corps, les ailes et le cou et non pas chacune de son côté. Son bec est vert pâle, long et fin. Tel est donc l'aspect de cet oiseau, et son nid est très semblable aux [20] boules marines, à savoir ce qu'on appelle l'écume de mer, la couleur exceptée. Mais il est de couleur rouge pâle et sa forme est proche de celle des courges au col allongé. Sa taille est supérieure à celle des plus grosses éponges, mais il y en a de plus ou moins grands. [25] Ces nids sont couverts d'un toit et ils ont, rapprochées l'une de l'autre, une partie solide et une partie creuse. En le coupant avec une lame affûtée on met du temps à le couper, mais si, en même temps qu'on le coupe, on le broie avec les mains, il est rapidement réduit en miettes, comme l'écume de mer. L'ouverture en est étroite, suffisante pour une petite entrée, de sorte que même s'il se retourne, la mer n'y pénètre pas. Les [30] parties creuses du nid ressemblent à celles des éponges. On se demande avec quoi l'alcyon construit son nid, le plus probable étant que c'est avec les arêtes de l'aiguille de mer. Car l'alcyon vit en mangeant des poissons. Il remonte aussi les rivières. Il pond au plus cinq œufs. Il se reproduit toute sa vie et commence à quatre mois.

Chapitre 15

La huppe, la mésange, l'*aigithos*, le loriot

[35] La huppe bâtit son nid surtout à partir [616b] d'excréments humains. Son aspect change l'été et l'hiver, comme pour la plupart des autres oiseaux sauvages.

La mésange est, à ce que l'on dit, l'oiseau qui pond le plus d'œufs. Mais certains prétendent aussi que c'est celui appelé fauvette à tête noire qui en pond le plus (à part [5] évidemment l'autruche), car on en a même vu dix-sept, alors qu'elle peut en pondre plus de vingt. On dit qu'elle en pond toujours un nombre impair. Elle niche elle aussi dans les arbres et se nourrit de larves. Un caractère propre à cet oiseau et au rossignol par rapport aux autres oiseaux, c'est qu'ils n'ont pas la langue pointue.

L'[10] *aigithos* a la vie facile et beaucoup de petits, mais a les pieds boiteux.

Le loriot apprend bien et trouve astucieusement les moyens de vivre, mais il vole mal et sa couleur est déplaisante.

Chapitre 16

L'*éléa*, le jaseur

L'*éléa* vit facilement comme tout autre oiseau. Elle se pose l'été dans des endroits venteux et ombragés, en hiver dans des endroits ensoleillés et à l'abri du vent [15] sur les roseaux près des marais. Elle est de faible taille et a une belle voix.

L'oiseau appelé le jaseur a une belle voix, une jolie couleur, il est plein de ressource pour vivre et sa forme est gracieuse. Il semble être un oiseau étranger, car il ne se montre que rarement en dehors de son habitat propre.

Chapitre 17

Le râle d'eau, la sittelle, l'*aigolios*, le *kerthios*, le chardonneret

Le [20] râle d'eau a un caractère batailleur et l'intelligence inventive pour assurer sa vie ; par ailleurs c'est un oiseau de mauvais augure.

L'oiseau appelé sittelle a un caractère batailleur, par son intelligence elle est adroite et ordonnée et vit facilement ; on dit qu'elle est magicienne du fait qu'elle connaît beaucoup de choses. Elle a beaucoup de petits et les traite bien et elle vit [25] en perçant des arbres.

L'*aigolios* se nourrit la nuit et se montre rarement le jour et il habite lui aussi dans des rochers et des cavernes, car il se nourrit de deux façons, son intelligence lui assure son existence et lui donne beaucoup de ressource.

Il existe un petit oiseau qu'on appelle le *kerthios*. Il a un caractère hardi, il gîte dans les arbres et mange les vers du bois. [30] Par son intelligence il vit facilement et il a la voix claire.

Les chardonnerets, en revanche, ont une vie difficile et ont une vilaine couleur, mais leur voix est mélodieuse.

Chapitre 18

Les hérons

Parmi les hérons, le gris, comme on l'a dit, a du mal à s'accoupler, mais il est plein de ressource, emporte sa nourriture avec lui, chasse bien [35] et il exerce son activité le jour. Par contre il a une vilaine couleur [617a] et il a le ventre toujours humide. Des deux variétés restantes (car il y en a trois), le blanc a une belle couleur, il s'accouple sans encombre, il fait son nid et pond dans de bonnes conditions dans les arbres, il trouve sa nourriture dans les marais, les étangs, les plaines et les prés. [5] Le héron étoilé, appelé « la lenteur », est, selon une légende, né d'esclaves dans les temps anciens et, comme l'indique son surnom, c'est le plus paresseux d'entre eux.

Les hérons vivent donc de cette manière. L'oiseau qu'on appelle la *phôyx* a un trait propre par rapport aux autres : c'est celui des oiseaux qui est le plus porté à s'en prendre [10] aux yeux de ses ennemis. Elle est en guerre avec la *harpè*, car elle a le même genre de vie qu'elle.

Chapitre 19

Les merles

Il y a deux variétés de merles, l'un est noir et se trouve partout, l'autre est entièrement blanc, de taille équivalente au premier et a la voix voisine de la sienne. Il se trouve sur le mont Cyllène en Arcadie et nulle part ailleurs. [15] Semblable au merle noir est le *laïos*, d'une taille un peu plus petite. Cet oiseau passe sa vie sur les rochers et les tuiles, mais son bec n'est pas rouge comme celui du merle.

Chapitre 20

Les grives

Il y a trois espèces de grives. La première est l'*ixoboros* [« mangeuse de glu »] qui ne mange que de la glu et de la résine. Sa taille est celle [20] de la pie. La seconde est la *trichas*. Elle a un cri aigu et sa taille est celle du merle. La dernière est celle que certains appellent *ilias*, la plus petite d'entre elles et la moins bariolée.

Chapitre 21

L'oiseau bleu

Il y a un oiseau des rochers dont le nom est « bleu ». Cet oiseau se rencontre surtout à Nisyros¹ et passe sa vie dans les rochers. [25] Il est plus petit que le merle, mais un peu plus grand que le pinson. Il a de grands pieds et il grimpe sur les rochers. Il est entièrement bleu. Il a un bec mince et long, ses pattes sont courtes et très semblables à celles du pic.

Chapitre 22

Le loriot et le *malakokraneus*

Le loriot est entièrement vert. On ne le voit pas en hiver, c'est [30] surtout au solstice d'été qu'il devient visible et il s'en va quand Arcturus se lève. Il a la taille d'une tourterelle.

Le *malakokraneus* [« crâne mou »] se pose toujours au même endroit [617b] et c'est là qu'il se fait prendre. D'aspect, il a une grosse tête cartilagineuse et sa taille est un peu inférieure à celle de la grive. Son bec est fort, petit et arrondi et sa couleur est complètement cendrée. Il a de bons pieds, mais vole mal. Il est [5] surtout attrapé par la chouette.

Chapitre 23

Le pardalos et le kollyrion

Il y a aussi le *pardalos*. C'est un oiseau qui vit la plupart du temps en troupe et il n'est pas possible d'en voir un tout seul. Sa couleur est complètement cendrée, sa taille comparable à celle des oiseaux précédents, il a de bons pieds, il ne vole pas mal, sa voix est forte mais n'est pas grave.

Le *kollyrion* [10] mange les mêmes choses que le merle. Sa taille est aussi la même que celle des oiseaux précédents. On le prend surtout en hiver. Mais tous ces oiseaux ne se montrent pas tout le temps.

De plus, il y a les oiseaux qui ont l'habitude de vivre principalement en ville, le corbeau et la corneille. Et ceux-ci se montrent toujours, ne changent pas de lieu et [15] n'hibernent pas.

Chapitre 24

Les choucas

Il y a trois variétés de choucas. L'une est le *korakias* dont la taille est celle de la corneille avec un bec rouge. Un autre est celui appelé « loup », et aussi le petit, le bouffon. Il y a aussi une autre espèce de choucas dans les environs de la Lydie et de la Phrygie qui a les pieds palmés.

Chapitre 25

L'alouette

[20] Il y a deux variétés d'alouettes, la première vit sur le sol et a une huppe, l'autre vit en troupe et non isolément comme la première, mais sa couleur est la même que celle de l'autre et sa taille est plus petite. Elle n'a pas de huppe et on la mange.

Chapitre 26

La bécasse, l'étourneau

La bécasse est prise au filet dans les jardins. Sa taille est celle d'une poule, son [25] bec est long, sa couleur est semblable à celle du francolin. Elle court vite et est assez amie de l'homme.

L'étourneau est bigarré, sa taille est celle du merle.

Chapitre 27

L'ibis

Les ibis d'Égypte sont de deux sortes, les uns blancs, les autres noirs. Dans le reste de l'Égypte se trouvent des ibis blancs, sauf [30] à Péluse où il n'y en a pas. Les noirs ne se trouvent nulle part en Égypte, mais il y en a à Péluse.

Chapitre 28

Le petit duc

Parmi les petits ducs, les uns sont toujours présents en toute saison, on les appelle « petits ducs de toujours » et on ne les mange pas [618a] parce qu'ils sont immangeables. Les autres sont parfois là en automne et ils se montrent un jour ou deux au maximum, ils sont comestibles et très appréciés. Ils ne diffèrent de ceux qu'on appelle les petits ducs de toujours pour ainsi dire en rien, si ce n'est [5] qu'ils sont gras. Ils n'ont pas de voix, alors que les autres crient. En ce qui concerne leur reproduction, rien n'a été observé, sauf qu'ils se montrent quand souffle le zéphyr : cela du moins est clair.

Chapitre 29

Le coucou

Le coucou, comme nous l'avons dit ailleurs, ne fait pas de nid, mais pond dans le nid des autres, surtout dans celui [10] des petits ramiers, à terre, dans celui du pouillot et de l'alouette et dans les arbres dans le nid de l'oiseau appelé verdier. En tout cas, il ne pond qu'un œuf et ne le couve pas lui-même, mais c'est l'oiseau dans le nid duquel le coucou l'a pondu qui le fait éclore en le cassant et nourrit le petit, et, à ce que l'on dit, quand le petit du coucou a grandi, la mère expulse [15] ses propres petits qui ainsi périssent. D'autres disent qu'après les avoir tués, la mère les donne à manger au coucou, car du fait de la beauté du petit coucou elle en vient à mépriser ses propres petits. De toute façon, les témoins oculaires sont d'accord sur la plupart de ces faits. Mais sur la destruction des petits de l'oiseau hôte, [20] tous ne disent pas la même chose. Les uns, en effet, disent que c'est le coucou lui-même qui, revenant dans le nid, mange les petits de l'oiseau qui a accueilli son œuf, d'autres que, du fait de sa taille supérieure, le petit coucou arrive le premier pour avaler la nourriture que l'on apporte, de sorte que les autres oisillons périssent d'inanition, d'autres qu'étant plus fort [25] il tue les oisillons qui ont été élevés avec lui.

Le coucou semble bien agir intelligemment à l'égard de sa portée. Comme, en effet, il reconnaît sa lâcheté et qu'il ne peut pas porter secours à ses petits, à cause de cela il fait de ses petits comme des enfants supposés pour assurer leur sauvegarde. Car cet oiseau est d'une lâcheté qui dépasse tout : il se laisse arracher les plumes [30] par les petits oiseaux et les fuit.

Chapitre 30

Le *kypselos*, l'*aigothèlas*

Que les oiseaux apodes que l'on appelle des *kypselos* sont semblables aux hirondelles, on l'a dit précédemment. Il n'est en effet pas facile de distinguer le *kypselos* de l'hirondelle, si ce n'est par le fait qu'il a la patte velue. Ces oiseaux nichent dans des cavités allongées faites de boue [35] ayant une entrée juste suffisante. Ils font leur nid [618b] à l'abri sous des rochers et dans des cavernes, de façon à échapper aux bêtes sauvages et aux hommes.

L'oiseau appelé *aigothèlas* [« tette-chèvre »] habite la montagne. Sa taille est un peu plus grande que celle du merle, mais plus petite que celle du coucou. Il pond deux ou trois œufs au [5] maximum, il est d'un caractère indolent. Il tète les chèvres vers lesquelles il a volé, d'où il a reçu son nom. On dit que quand il a fini de téter la mamelle, celle-ci se tarit et la chèvre devient aveugle. Il n'a pas une vue perçante le jour, mais voit la nuit.

Chapitre 31

Le corbeau

Les corbeaux ne vivent qu'à deux dans des aires **[10]** limitées et là où la nourriture serait insuffisante pour un nombre plus grand. Quand leurs petits sont susceptibles de voler, ils les expulsent d'abord du nid et ensuite ils les chassent même de la région. Le corbeau pond quatre ou cinq œufs. Vers l'époque où les mercenaires de Médios ont été tués à Pharsale¹, **[15]** les abords d'Athènes et du Péloponnèse se vidèrent de corbeaux, comme s'ils avaient une perception de signes échangés entre eux.

Chapitre 32

Les aigles

Il y a plusieurs variétés d'aigles, dont l'une est appelée pygargue. On la trouve dans les plaines, les bosquets et autour [20] des villes. Certains appellent ces aigles « tueurs de faons ». Lui aussi vole hardiment vers les montagnes et les forêts. Les autres variétés fréquentent rarement les plaines et les bosquets.

Une autre variété d'aigle est appelée *plangos* [balbuzard ?], qui est le second en taille et en force ; il habite les vallons, les combes et les marais et [25] on l'appelle « tueur de canards » et « noirâtre ». C'est lui dont Homère fait mention dans la sortie de Priam¹.

Une autre variété est de couleur noire et de très petite taille. C'est le plus fort des aigles. Il habite les montagnes et les forêts, on l'appelle l'aigle noir ou « tueur de lièvres ». Lui seul nourrit ses petits et les mène hors du nid. Il frappe [30] vite, il a le plumage soigné, il est sans jalousie, sans crainte, batailleur et il pousse des cris de bonne augure, car ni il ne soupire ni il ne hurle.

Il y a aussi une autre variété d'aigles avec des ailes aux taches noires, à la tête blanche, de très grande taille, aux ailes très courtes, au croupion allongé et qui est semblable au vautour. On l'appelle « cigogne des montagnes » et gypaète. Il habite les bosquets, [35] il a les mêmes défauts que les autres aigles, mais aucun de leurs bons côtés, [619a] car il est attrapé et poursuivi par les corbeaux et les autres oiseaux. Il est, en effet, lourd, a de la peine à vivre, transporte des cadavres, il souffre toujours, crie et soupire.

Il y a une autre variété d'aigles, ceux qu'on appelle les aigles de mer. Ils ont un cou [5] long et épais, les ailes recourbées, le croupion large. Ils habitent près de la mer et des côtes ; quand ils se saisissent d'une proie et sont incapables de la porter, ils sont souvent entraînés au fond de l'eau.

Il y a aussi une autre variété d'aigles qu'on appelle « de race pure ».

On dit qu'eux seuls parmi les aigles, et même parmi les autres oiseaux, sont de race pure. [10] Les autres familles sont mélangées et abâtardies entre elles, que ce soient les aigles, les faucons ou les oiseaux très petits. Cet aigle est le plus grand d'absolument tous, plus grand que l'orfraie et moitié plus grand que les autres aigles, il est de couleur jaune. Il se montre rarement, comme celui qu'on appelle la *cymindis*.

La saison de [15] l'activité et du vol de l'aigle se situe de l'heure du déjeuner jusqu'au soir, car le matin il reste en place jusqu'à ce que l'agora se peuple. Chez les aigles vieillissant le bec s'accroît dans la partie supérieure qui devient de plus en plus courbe et à la fin ils meurent de faim. Une légende ajoute que l'aigle subit cela parce que, alors qu'il était un homme, [20] il avait une fois été injuste envers un étranger. Il met de côté le reste de nourriture pour ses petits, car du fait qu'il ne lui est pas aisé de se procurer sa nourriture quotidienne, parfois il n'a rien à apporter du dehors. Ils frappent de leurs ailes et déchirent de leurs serres celui qu'ils prennent à rôder près de leur nid. [25] Ils ne font pas leur nid dans des régions de plaines, mais élevées, surtout dans les rochers escarpés, quoiqu'ils le fassent aussi dans des arbres. Ils nourrissent leurs petits jusqu'à ce qu'ils deviennent capables de voler. Alors ils les expulsent du nid et les chassent de toute la région environnante. [30] Car un seul couple d'aigles occupe un vaste espace, c'est pourquoi il ne laisse pas d'autres se fixer dans ses parages.

L'aigle ne chasse pas à proximité de son nid, mais après avoir volé sur une longue distance. Quand il a chassé et attrapé une proie, il la pose et ne l'emporte pas tout de suite, mais après avoir estimé son poids, s'il est trop grand il la laisse. Même les lièvres, [619b] il ne les prend pas tout de suite, mais il les laisse s'avancer dans la plaine. Et il ne descend pas tout droit vers le sol, mais petit à petit en décrivant des cercles de plus en plus petits. Dans les deux cas, il agit par précaution pour se garder d'une embuscade. Et il [5] se pose sur les hauteurs du fait qu'il est lent à l'élever de la terre dans les airs. Il vole haut pour embrasser du regard le plus d'espace possible ; c'est pourquoi on dit de lui seul parmi les oiseaux qu'il est divin.

Tous les rapaces ne se posent que rarement sur les rochers parce que leur dureté est une gêne pour leurs serres. L'aigle chasse les lièvres, [10] les faons, les renards et tous les autres animaux dont il est capable de se rendre maître. Il vit longtemps, ce qui est évident à partir du fait que son nid demeure le même longtemps.

Chapitre 33

L'oiseau de Scythie

Il existe en Scythie une espèce d'oiseaux d'une taille peu inférieure à celle de l'outarde. Il fait deux petits, ne les couve pas, mais [15] il les abandonne cachés dans une peau de lièvre ou de renard. Il les surveille du haut d'un arbre quand il ne se trouve pas à la chasse. Si quelqu'un monte à l'arbre, il l'attaque et le frappe avec ses ailes, comme le font les aigles.

Chapitre 34

Les oiseaux de nuit

Les chouettes, les corbeaux nocturnes et tous les autres oiseaux qui ne peuvent pas voir le jour chassent la nuit [20] pour se procurer leur nourriture, ils ne le font cependant pas toute la nuit, mais de la fin de la soirée au lever du soleil. Ils chassent les souris, les lézards, les spondyles et les autres petites bêtes de cette sorte.

L'oiseau appelé orfraie s'occupe bien de ses petits, vit facilement, rapporte de la nourriture, est bienveillant et nourrit à la fois ses propres petits [25] et ceux de l'aigle. Quand celui-ci les expulse du nid, l'orfraie les nourrit après les avoir recueillis. Car l'aigle les expulse avant l'heure quand ils manquent encore des moyens de vivre et ne sont pas encore capables de voler. L'aigle, semble-t-il, expulse ses petits par jalousie, car il est par nature jaloux et vorace, et il est aussi prompt à saisir sa proie. Il en saisit [30] de grandes quand il en saisit. Donc il est jaloux de ses petits quand ils se développent, parce qu'ils acquièrent un bon appétit, et il les déchire avec ses serres. Et les petits se battent aussi entre eux pour une place dans le nid et pour la nourriture. Il les expulse en les frappant, et quand ils sont expulsés, ils crient et c'est ainsi que l'orfraie les prend en charge.

L'orfraie [620a] a une tache blanche sur l'œil et a les yeux atrophiés. L'*haliaète*, au contraire, a une vue très perçante et il oblige ses petits, alors qu'ils sont encore sans plumes, à regarder le Soleil, il frappe et tourne vers le Soleil celui qui s'y refuse et [5] il tue le premier dont les yeux pleurent, alors qu'il nourrit l'autre. Il passe sa vie au bord de la mer et vit en chassant les oiseaux marins, comme on l'a dit. Il les chasse en les attrapant séparément, observant le moment où ils sortent de la mer. Quand l'oiseau émerge et voit l'*haliaète*, effrayé [10] il replonge pour émerger à nouveau ailleurs. Mais l'*haliaète* grâce à sa vue perçante le survole toujours jusqu'à ce que sa proie se soit étouffée ou ait été prise à la surface. Car l'*haliaète* ne s'en

prend pas aux oiseaux en groupe, car ceux-ci le maintiennent à distance en l'aspergeant avec leurs ailes.

Chapitre 35

La *kepphos*

Les *kepphos* sont pris avec de l'écume, car elles l'avalent goulûment, si bien qu'on en répand pour les chasser. Elles ont [15] une chair qui sent bon, le croupion seul sentant la vase. Elles deviennent grasses.

Chapitre 36

Les faucons

Parmi les faucons, le plus puissant est la buse, le second l'émerillon, en troisième le *kirkos*. L'étoilé, le tueur de ramiers, le *pternis* sont d'autres variétés. Les faucons plus larges [20] sont appelés sous-buses, d'autres faucons noirs, faucons qui s'attaquent aux pinsons, faucons lisses, ramasseurs de crapauds. Ceux-ci vivent très facilement et volent en rasant le sol.

D'après certains, les variétés de faucons ne sont pas moins de dix, différentes les unes des autres. Les uns frappent le pigeon quand il est posé à terre et l'emportent, [25] mais n'y touchent pas quand il est en vol. D'autres le chassent quand il est perché sur un arbre ou quelque chose d'autre, mais n'y touchent pas quand il est à terre ou en l'air. D'autres n'y touchent ni quand il est posé à terre ni quand il est sur quelque chose d'autre, mais s'efforcent de le prendre quand il vole. On dit aussi que les pigeons connaissent chacune de ces [30] variétés, si bien que quand les faucons volent vers eux, s'il s'agit d'un de ceux qui chassent dans les airs, ils demeurent posés où que ce soit, alors que si celui qui vole vers eux attaque au sol, ils ne demeurent pas en place et s'envolent.

En Thrace, dans la partie que l'on appelait jadis « du roi Cédriopolis », les hommes chassent les petits oiseaux en s'aidant de faucons. [35] En effet, portant des bouts de bois ils battent les roseaux et [620b] les bois pour que les petits oiseaux s'envolent, alors les faucons apparaissant d'en haut et fondent sur eux. Effrayés, les petits oiseaux volent à nouveau en bas vers la terre, et les hommes, les frappant avec leurs bâtons, les prennent et ils rétrocèdent une partie de la chasse aux faucons : ils [5] lancent en l'air certains des oiseaux et les faucons les attrapent. De même sur les bords du Palus Méotis¹ on dit que les loups ont leurs habitudes avec les hommes qui pêchent les poissons. Quand les pêcheurs ne leur rétrocèdent pas une partie de

la pêche, ils déchirent leurs filets qui sèchent à terre.
Voilà donc ce qu'il en est pour les oiseaux.

Chapitre 37

Mœurs des poissons

[10] Il est possible chez les animaux marins eux aussi d'observer beaucoup de conduites ingénieuses en rapport avec la vie de chacun. En effet, ce que l'on ressasse à propos de la grenouille de mer appelée « la pêcheuse » est vrai, ainsi que ce qui concerne la torpille. Car la grenouille < chasse > à l'aide de ce qui pend devant ses yeux, qui a la taille d'un poil et dont [15] l'extrémité est arrondie, comme si ces filaments étaient disposés de chaque côté en guise d'appât. Quand la grenouille de mer s'est cachée en troublant les fonds sablonneux et bourbeux, elle dresse ses filaments et quand les petits poissons s'y heurtent, elle les fait redescendre jusqu'à ramener les poissons à la hauteur de sa bouche. Quant à la torpille, elle cause l'engourdissement des petits poissons dont elle veut se rendre maîtresse, [20] et elle prend sa proie grâce à cette fonction qu'elle possède dans son corps, elle s'en nourrit : elle se cache dans le sable ou la vase et prend tous les poissons qui nagent au-dessus d'elle et qui sont engourdis quand ils se sont approchés d'elle. Certains ont été témoins de ce phénomène. La pastenague elle aussi se cache bien que ce ne soit pas de la même façon.

Une preuve [25] que ces poissons vivent de cette manière c'est qu'on en prend souvent, eux qui sont très lents, qui ont en eux-mêmes des mulots, lesquels sont les plus rapides des poissons. Autre preuve : quand la grenouille de mer n'a plus les extrémités de ses filaments, elle est plus maigre quand on l'attrape. Quant à la torpille, il est manifeste qu'elle peut provoquer l'engourdissement même chez les êtres humains.

Se cachent [30] la merluche, la raie, la plie, l'ange et, une fois qu'ils se sont rendus invisibles, ils pêchent à la ligne avec ce qu'ils ont dans la bouche et que les pêcheurs appelle des lignes. Les poissons les approchent en les prenant pour des algues dont ils se nourrissent.

Là où l'*anthias* est aperçu il n'y a pas d'animal sauvage. Et c'est un indice dont se servent les pêcheurs d'éponges pour plonger et [35] ils appellent ces poissons « sacrés ». Il semble bien qu'il y ait là une liaison entre phénomènes, de la même [621a] manière que là où il y a des escargots il n'y a ni porc ni perdrix, parce que les porcs et les perdrix mangent tous les deux les escargots.

Le serpent marin a la couleur et le corps proches de ceux du congre, à ceci près qu'il est plus effilé et plus actif. S'il est effrayé et qu'il a réussi à s'échapper, [5] il s'enfuit rapidement dans le sable après avoir creusé avec son museau ; il a la bouche plus pointue que celle des serpents.

L'animal appelé scolopendre marin, quand il a avalé l'hameçon, retourne l'intérieur de son corps à l'extérieur, jusqu'à ce qu'il ait expulsé l'hameçon. Ensuite il fait de nouveau retourner ses organes en dedans. Les scolopendres se déplacent vers les odeurs de graillon, [10] comme les scolopendres terrestres. Elles ne mordent pas avec leur bouche, mais par le contact de tout leur corps, comme ce qu'on appelle les orties de mer.

Les poissons nommés renards de mer, quand ils sentent qu'ils ont avalé l'hameçon, réagissent par un expédient ressemblant à celui des scolopendres : ils se précipitent pour remonter la ligne sur un long espace [15] et la rongent. On les prend, en effet, dans certains endroits avec des lignes à plusieurs hameçons, dans des eaux rapides et profondes.

Les bonitons se rassemblent quand ils ont vu un animal sauvage et les plus gros nagent en cercle et s'ils en touchent un, ils le repoussent. Ils ont des dents fortes et on a déjà vu d'autres poissons, même [20] une lamie, tomber au milieu d'eux et en sortir blessée.

Poissons d'eau douce

Parmi les poissons de rivière, le silure mâle s'occupe beaucoup de ses petits. En effet, alors que la femelle s'en sépare dès qu'elle a pondu, le mâle, là où la plupart des œufs sont rassemblés, demeure pour garder les œufs, en ne se souciant de rien d'autre que d'écarter les autres [25] petits poissons pour qu'ils ne dévastent pas la ponte. Et il fait cela quarante à cinquante jours, jusqu'à ce que les petits ayant grandi, ils soient capables d'échapper aux autres poissons. Les pêcheurs le reconnaissent là où il se trouve à garder ses œufs, car en écartant les petits poissons il bondit et émet un son qui est un grognement. Il demeure auprès de ses œufs avec tant [30] d'attachement, que parfois les pêcheurs, si les œufs sont fixés sur des racines profondes, les font remonter dans les endroits les moins

profonds qu'ils peuvent. Mais le mâle, de la même manière, n'abandonne pas sa progéniture, et, si cela arrive, il est vite pris par l'hameçon parce qu'il se saisit des petits poissons qui l'approchent ; si, en revanche, il a l'habitude [621b] d'avalier l'hameçon, il n'abandonne pas non plus sa progéniture, mais avec ses dents très dures il mort les hameçons et les détruit.

Absolument tous les poissons, ceux qui se déplacent comme ceux qui restent en place, se nourrissent dans les endroits qui les ont vus naître ou dans des endroits semblables, car c'est là [5] que chacun trouve la nourriture qui lui est propre. Ceux qui errent le plus sont les poissons carnivores, or presque tous sont carnivores, à part quelques-uns comme le mulot, la sauge, le trigle et la *chalcis*. Pour le poisson appelé *phôlis* [un gobius ?] la mucosité qu'il émet l'entoure et devient comme une chambre.

Parmi les animaux à coquille [10] et les apodes, c'est le pétoncle qui se meut le mieux et le plus loin en nageant par lui-même, car le murex et les animaux qui lui ressemblent se déplacent très peu.

En hiver les poissons sortent du détroit de Pyrrha, sauf le goujon marin, à cause du froid (car le détroit est plus froid) et au printemps [15] ils y reviennent. Il n'y a dans le détroit ni scares, ni *thritta* [alose ?], ni aucun autre des poissons à couleurs vives, ni squales, ni squalé épineux, ni langoustes, ni poulpes, ni bolitaines, ni certains autres. Parmi les poissons qui se développent dans le détroit, le goujon blanc n'est pas un poisson de haute mer.

Parmi les poissons, les [20] ovipares sont au meilleur de leur forme au printemps, jusqu'à ce qu'ils pondent, alors que les vivipares le sont en automne et en plus d'eux les mulots, les trigles et tous les autres poissons de cette sorte. Tous les poissons de haute mer aussi bien que ceux du détroit pondent dans le détroit. Car ils s'accouplent en automne et pondent au printemps. Les [25] sélaciens eux aussi se mélangent en automne, mâles et femelles pour l'accouplement, mais au printemps ils entrent dans le détroit après s'être séparés jusqu'à la ponte. Au moment de l'accouplement on en prend beaucoup qui sont en couple.

La seiche et le poulpe

Parmi les mollusques, le plus rusé est la seiche et elle est la seule à se servir de son encre pour se cacher [30] et non seulement en l'émettant quand elle a eu peur. Le poulpe et le calmar, en revanche, émettent leur encre par peur. Tous ces animaux n'émettent pas leur encre d'un seul coup, et quand ils l'ont émise, elle se développe de nouveau. La seiche, comme on l'a dit, se sert souvent de son encre

pour se cacher, et, après avoir feint d'avancer, elle retourne [622a] dans son encre. De plus elle chasse avec ses longs appendices non seulement les petits poissons, mais aussi souvent des mulets.

Le poulpe, quoiqu'il soit dénué d'intelligence (car il se dirige vers la main qu'on a plongée dans l'eau), est un bon maître de maison. [5] En effet il rassemble tout dans la chambre dans laquelle il se trouve habiter, mais quand il a consommé ce qui est le plus utile, il expulse les coquilles, les carapaces des crabes et des petits coquillages et les arêtes des petits poissons. Il chasse les poissons en changeant de couleur et en se faisant semblable aux [10] rochers du voisinage. Il fait aussi la même chose sous l'effet de la peur. Certains prétendent que la seiche fait de même, car on dit qu'elle se fait tout à fait semblable à la couleur du lieu où elle passe sa vie. Mais parmi les poissons, l'ange est le seul à le faire, car il change de couleur comme le poulpe.

La plus grande partie de la famille [15] des poulpes ne passe pas l'année, car ces animaux ont par nature tendance à se décomposer. Une preuve en est que quand on l'enduit de boue il ne cesse de perdre quelque chose de lui-même et à la fin il disparaît. Les femelles après la ponte subissent encore plus ce phénomène, elles deviennent hébétées et elles ne sentent même pas qu'elles sont soulevées par les flots et il est facile à un plongeur de les prendre à la main. [20] Elles se couvrent de mucosités et ne chassent même plus les proies qui se trouvent près d'elles. Les mâles deviennent semblables à du cuir et visqueux.

Il semble y avoir une preuve que ces animaux ne passent pas l'année, à savoir qu'après la naissance des petits poulpes en été et jusqu'à la fin de l'automne il n'est plus facile de voir de gros poulpes, alors que c'est peu avant [25] cette circonstance que les poulpes sont les plus gros. Quand les œufs ont été pondus, on dit que les poulpes des deux sexes deviennent si vieux et si faibles qu'ils se font manger par les petits poissons et qu'on les arrache facilement de leurs rochers, alors qu'auparavant ils n'auraient jamais permis cela. On dit aussi que les poulpes de petite taille et jeunes après [30] leur naissance ne permettent rien de tel, mais qu'ils sont plus forts que les plus gros. Les seiches non plus ne passent pas l'année. Le seul mollusque à aller sur la terre sèche est le poulpe : il s'avance sur les surfaces rugueuses et fuit les surfaces lisses. C'est un animal résistant partout ailleurs, mais dont le cou est faible quand on le presse. [622b] Voici donc ce qu'il en est à propos des mollusques.

On dit que les conques fines et rugueuses se font autour d'elles comme un thorax dur, qui devient plus grand quand elles grandissent et qu'elles en sortent comme d'un antre [5] ou d'une maison.

Le nautille

Le poulpe nautille est singulier par sa nature et par ce qu'il fait. En effet il vogue sur la mer après avoir effectué une remontée du fond de la mer, il monte avec la coquille renversée, pour sans doute monter plus facilement et naviguer dans une coquille vide, et quand il est arrivé à la surface il la retourne. Il a [10] entre ses tentacules quelque chose de tissé, identique à ce qui est entre les doigts des palmipèdes, à ceci près que cette membrane est épaisse chez ceux-ci et fine et arachnéenne chez le nautille. Il s'en sert comme d'une voile quand il y a du vent et en guise de gouvernail il immerge <deux> de ses tentacules. S'il a peur, il s'enfonce dans [15] la mer en remplissant sa coquille. Quant à sa genèse et à l'accroissement de sa coquille rien de précis n'a encore été observé, mais il semble qu'elle ne naisse pas d'un accouplement, mais croisse comme les autres coquillages. Il n'est pas encore clair non plus si le nautille peut vivre séparé de sa coquille.

Chapitre 38

Les insectes

Parmi les insectes, les plus industriels, qui pourraient [20] être comparés à presque tous les autres animaux, ce sont les familles des fourmis, des abeilles, et aussi des frelons, des guêpes et pour ainsi dire tous ceux qui leur sont apparentés. C'est aussi le cas des araignées les plus lisses, les plus minces et les plus expertes pour mener leur vie. Pour le travail des fourmis, il est [25] visible par tout le monde qu'elles vont toujours toutes sur un seul sentier et qu'elles constituent des réserves de nourriture, car elles travaillent même les nuits de pleine lune.

Chapitre 39

Les araignées

Il y a plusieurs espèces d'araignées et de tarentules. Il y a deux espèces de tarentules qui mordent, l'une, semblable à celles qu'on appelle des araignées-loups, est [30] petite, bariolée, pointue, elle saute et on l'appelle « puce », l'autre est plus grande, de couleur noire, ses pattes avant sont longues, elle se meut avec nonchalance, elle marche doucement, elle n'a pas de force et ne saute pas. Toutes les autres espèces que présentent les marchands de drogues, soit ne [623a] piquent pas du tout, soit leur piqure est faible. Il y a une autre espèce, celle des araignées-loups.

La petite espèce d'araignée ne tisse pas de toile, alors que la plus grande en tisse une qui est rugueuse et mal faite sur le sol ou les murs de pierres sèches. Elle fait toujours sa toile autour des trous, [5] et restant dedans elle observe les fils, jusqu'à ce que quelque chose la fasse bouger en y tombant. Ensuite elle arrive. L'espèce bariolée fabrique sous les arbres une toile petite et mal faite.

Il y a une autre espèce, la troisième, qui est la plus intelligente et la plus lisse. Elle tisse sa toile d'abord en tendant un fil jusqu'aux limites de sa toile de tous côtés, ensuite elle tend la chaîne [10] en partant du centre (centre qu'elle pose exactement), elle y met ce qui est comme la trame, ensuite elle les attache ensemble. Elle établit son gîte et sa réserve de proies ailleurs, mais elle chasse à l'affût au milieu de sa toile. Et après que quelque chose est tombé dedans et que le centre s'est mis en mouvement, elle l'attache et l'enrobe de [15] fils, jusqu'à ce qu'elle lui ait enlevé tout recours ; ensuite, l'ayant soulevé, elle l'emporte en dehors de la toile et si par hasard elle a faim, elle en suce le suc (ce qui est pour elle un régal), sinon elle se précipite de nouveau à la chasse après avoir d'abord réparé la déchirure. Si entre-temps quelque chose est tombé dans la toile, d'abord elle va vers le centre d'où elle revient [20] vers ce qui y est tombé, comme au

début. Si quelque chose endommage sa toile, elle se remet à la tisser au coucher ou au lever du soleil, parce que c'est surtout à ces moments-là que les bestioles tombent dans sa toile. C'est la femelle qui travaille à la toile, alors que le mâle participe au régal.

Les araignées lisses [25] qui tissent une toile serrée comportent deux variétés, une plus grande, l'autre plus petite. La première, à plus longues pattes, guette suspendue sous la toile, de sorte que les bestioles n'étant pas effrayées ne prennent aucune précaution et tombent dans la toile au-dessus d'elle (car du fait de sa grosseur elle ne peut pas bien se cacher). La seconde est mieux proportionnée, elle se cache en haut de sa toile [30] dans un petit trou.

Les araignées peuvent tisser leur toile dès qu'elles sont nées, mais non pas de l'intérieur d'elles-mêmes comme un résidu ainsi que le dit Démocrite, mais de son corps comme une écorce ou à la manière des animaux qui hérissent leurs poils comme les porcs-épics. L'araignée attaque et enrobe de fils même des animaux plus grands qu'elle, puisqu'elle [623b] se jette même sur des petits lézards, se déplaçant autour de leur bouche en émettant du fil jusqu'à ce qu'elle leur ait fermé la bouche. C'est alors seulement que, s'approchant, elle les mord.

Voilà ce qu'il en est de ces animaux.

Chapitre 40

Les abeilles

[5] Il y a une famille d'insectes qui est désignée par le même nom unique et dont tous les membres ont une parenté de forme. Ce sont tous ceux qui font des rayons de cire, comme les abeilles et les insectes de forme voisine. Il y en a neuf espèces, dont six vivent en troupe : l'abeille, le roi des abeilles, le faux bourdon qui est parmi les abeilles, [10] la guêpe annuelle, ainsi que le frelon, la *tenthredôn* [la suceuse]. Trois sont solitaires : la petite sirène qui est claire, une autre sirène, la grande, qui est noire et bariolée, et, en troisième lieu, ce qu'on appelle le bourdon, qui est le plus gros d'entre eux.

Les fourmis, quant à elles, ne chassent rien, mais collectent des choses toutes faites, et les araignées ne font rien [15] et ne mettent rien de côté, mais chassent seulement pour leur nourriture. En revanche, parmi les neuf espèces que nous avons dites, les abeilles (nous traiterons des autres plus tard) ne chassent rien, mais font quelque chose et le mettent de côté. Car le miel est leur nourriture. Elles le montrent clairement quand les apiculteurs entreprennent d'extraire les rayons de miel. [20] Quand elles sont enfumées, en effet, et souffrent beaucoup de la fumée, c'est à ce moment surtout qu'elles mangent du miel, alors qu'à tout autre moment on ne les voit pas nettement le faire, comme si elles le ménageaient et le mettaient de côté pour se nourrir. Mais elles ont aussi une autre nourriture que l'on appelle le cérinthe. Il est de plus mauvaise qualité que le miel et a une douceur qui est celle de la figue : elles [25] l'emmènent sur leurs cuisses comme elles le font pour la cire.

Il y a beaucoup de variété dans leur travail et leurs façons de vivre. Quand, en effet, on leur a donné une ruche propre, elles construisent des rayons en apportant le suc de différents fleurs et des arbres, le saule, l'orme et les autres qui produisent [30] beaucoup de gomme. Et elles en enduisent le sol de la ruche à cause des autres bêtes. Les

apiculteurs appellent cela *konisis* et elles s'en servent pour rendre les entrées plus étroites si elles sont larges.

Elles façonnent d'abord les rayons dans lesquels elles naissent, ensuite ceux de ce qu'on appelle les rois, puis ceux des faux bourdons. Les leurs, elles les [624a] façonnent constamment, ceux des rois quand il y a beaucoup de couvain, ceux des faux bourdons s'il se manifeste une grande quantité de miel. Elles façonnent les rayons des rois près des leurs (qui sont plus petits) et ceux des faux-bourdons d'après ceux des rois : ils sont d'une taille plus petite [5] que ceux des abeilles. Elles commencent la trame par en haut à partir du faite de la ruche et tissent en continu vers le bas et produisent beaucoup de trames jusqu'au bas. Les ouvertures, aussi bien celles destinées au miel que celles des larves, ont deux entrées, car sur une seule base il y a deux ouvertures, comme les coupes doubles, l'une à l'intérieur, l'autre [10] à l'extérieur. Le tissu des alvéoles, qui sont au début des rayons de la ruche et qui s'étendent sur deux ou trois rangées disposées en cercle, est peu profond et vide de miel, mais sont plus pleins les rayons qui ont été façonnés avec le plus de cire.

Autour de l'ouverture de la ruche la première partie de l'entrée est enduite de *mytis* [la propolis], qui est [15] assez foncé et est comme un résidu de la cire, d'odeur âcre, qui est un remède contre les blessures et épanchements de ce genre. L'enduit qui suit le *mytis* est le *pissokolos* qui est plus faible et moins curatif que le *mytis*.

Certains disent que les faux bourdons façonnent par eux-mêmes des rayons dans la [20] même ruche et qu'ils partagent le même rayon avec les abeilles, sans toutefois faire aucun miel, mais qu'avec celui fait par les abeilles ils se nourrissent eux-mêmes et leurs petits. Les faux bourdons passent la plupart de leur vie à l'intérieur de la ruche, mais s'ils s'envolent à l'extérieur, ils s'élèvent en groupe dans le ciel en tourbillonnant et [25] en faisant comme une gymnastique. Une fois qu'ils ont fait cela, ils reviennent et font bombance.

Les rois ne volent pas au-dehors, si ce n'est avec l'essaim entier, ni pour leur pâture ni pour rien d'autre. On dit aussi que si l'essaim erre loin du roi, il le suit à la trace jusqu'à ce qu'il ait retrouvé son chef à l'odeur. On prétend aussi que celui-ci est porté [30] par l'essaim quand il ne peut pas voler et s'il périt, l'essaim périt. Et si l'essaim survit un certain temps et fait des rayons, aucun miel n'est produit et les abeilles périssent rapidement.

Les abeilles recueillent la cire en grimpant vivement jusqu'à la corolle des fleurs avec leurs [624b] pattes avant, qu'elles essuient aux pattes médianes et les médianes sur la partie courbe des pattes postérieures. Ainsi chargées, elles s'envolent et elles sont visiblement alourdies. Au cours de chacun de ses vols, l'abeille ne passe pas d'une fleur à une autre d'une autre espèce, par exemple [5] elle va d'une

violette à une violette, et n'en touche pas une autre jusqu'à qu'elle ait regagné la ruche. Une fois parvenues à la ruche, elles se secouent, chacune avec trois ou quatre autres qui l'assistent. Il n'est pas facile de voir ce qu'elles portent, et on n'a pas non plus vu de quelle manière elles accomplissent leur tâche. Mais on a observé la collecte de la cire [10] sur les oliviers, parce que l'épaisseur de leurs feuilles permet aux abeilles de rester plus longtemps au même endroit.

Après cela elles font leur nid. Rien n'empêche que dans le même rayon se trouvent des petits, du miel et des faux bourdons. En tout cas, tant que le chef vit, on dit que les faux bourdons naissent à part, et que, dans le cas contraire, ils sont engendrés dans les alvéoles des abeilles [15] par les abeilles et qu'ils sont plus irascibles, et c'est pourquoi on les dit « à aiguillon », non qu'ils aient un aiguillon, mais parce qu'ils veulent piquer et ne le peuvent pas. Les alvéoles des faux bourdons sont plus grandes. Parfois les abeilles façonnent elles-mêmes à part les rayons des faux bourdons, mais la plupart du temps [20] elles les façonnent parmi ceux des abeilles. C'est pourquoi on les coupe pour les séparer.

Il a plusieurs variétés d'abeilles, comme on l'a dit plus haut. D'une part il y a deux sortes de rois, le meilleur est rouge, l'autre noir et plus bariolé et sa taille est double de celle de l'abeille ouvrière. D'autre part, la meilleure abeille est petite, arrondie et bariolée, une autre est grande et [25] semblable au frelon. Une autre, appelée « voleuse », est noire et a le ventre large. Il y a aussi le faux bourdon : c'est le plus gros de tous, il n'a pas d'aiguillon et est indolent.

Il y a une différence entre les abeilles naissant d'abeilles qui se nourrissent dans des lieux cultivés et celles naissant d'abeilles se nourrissant dans des contrées montagneuses. En effet, celles qui naissent d'abeilles se nourrissant en forêt sont plus velues, plus petites, plus [30] industrieuses et de caractère plus difficile.

Les abeilles ouvrières produisent des rayons réguliers avec une couverture extérieure complètement lisse. De plus les rayons sont d'une seule sorte, à savoir chacun contient entièrement soit du miel, soit du couvain, soit des faux bourdons. Mais s'il se trouve qu'elles fassent tout cela dans le même rayon, il y aura de manière continue une seule forme construite ainsi jusqu'au bout. [625a] Les abeilles longues, au contraire, font des rayons irréguliers avec une couverture extérieure gonflée semblable à celle des frelons. De plus leur couvain et le reste sont disposés non pas de manière ordonnée, mais n'importe comment. Il naît de ces abeilles des chefs de mauvaise qualité, beaucoup de faux bourdons et [5] les abeilles qu'on appelle voleuses, et du miel elles en font très peu, ou pas du tout.

Les abeilles se posent sur les rayons et les font mûrir. Si elles ne faisaient pas cela, on dit que les rayons se corrompraient et

deviendraient comme de la toile d'araignée. Et si elles peuvent tenir le reste en étant posées dessus, la partie corrompue devient comme de la sciure, si ce n'est pas le cas, [10] tout se gâte. Il se forme de petits vers dans les rayons corrompus, qui acquièrent des ailes et s'envolent.

Les abeilles redressent les rayons qui tombent et y posent des étais de façon à ce qu'elles puissent passer par-dessous. Car quand elles n'ont pas d'accès pour s'approcher des rayons, elles ne se posent pas dessus et ensuite les rayons deviennent comme de la toile d'araignée.

L'abeille voleuse et le faux bourdon, [15] une fois nés, ne produisent aucun travail et nuisent à celui des autres. Quand ils sont pris, ils sont tués par les abeilles ouvrières. Celles-ci tuent fermement aussi beaucoup des chefs, et plutôt ceux qui sont défectueux, pour que, comme il n'y a pas plusieurs chefs, l'essaim ne se défasse pas. Elles tuent surtout quand l'essaim n'est pas prolifique [20] et qu'aucun essaimage n'est en vue. En de telles circonstances elles détruisent même les rayons des rois, s'ils ont été préparés, sous le prétexte que ce sont eux qui mènent l'essaim. Elles détruisent aussi les rayons des faux bourdons s'il se manifeste un manque de miel et que l'essaim n'a pas beaucoup de miel. Et c'est alors qu'elles combattent le plus fort ceux qui veulent leur enlever leur miel [25] et qu'elles expulsent ceux des faux bourdons qui sont là, et on les voit souvent posées sur la ruche < pour en interdire l'accès >.

Les petites abeilles combattent fermement l'espèce des abeilles longues et elles essaient de les expulser des essaims. Et si elles l'emportent, on est d'avis que ceci donne un extrêmement bon essaim. Mais si les [30] autres demeurent entre elles, elles paraissent et en fin de compte ne font rien de bon et elles-mêmes périssent avant l'automne. Toutes celles qu'elles tuent, les abeilles ouvrières tentent de le faire en dehors de la ruche, et si l'une meurt à l'intérieur, elles la portent au-dehors de la même manière.

Les abeilles appelées voleuses endommagent même [625b] leurs propres rayons et, d'autre part, elles pénètrent même, si elles peuvent le faire sans être vues, dans ceux des autres. Mais si elles sont prises, elles sont tuées. C'est d'ailleurs toute une affaire de ne pas être vues, car il y a des gardiens à chaque entrée et si la voleuse parvient à se cacher en entrant, du fait qu'elle est complètement remplie ne peut pas s'envoler, [5] mais elle se roule devant la ruche, de sorte que c'est toute une affaire pour elle de s'échapper.

Les rois eux-mêmes, on ne les voit pas à l'extérieur en dehors du moment où il y a essaimage. Dans ces départs, les autres abeilles se montrent agglomérées autour du roi. Quand un essaimage est sur le point de se produire, un son monotone et caractéristique se fait entendre pendant quelques jours et [10] deux ou trois jours auparavant un petit nombre d'abeilles volent autour de la ruche. Si le

roi est aussi parmi elles, on ne l'a pas encore vu parce que ce n'est pas facile à observer. Quand elles se sont rassemblées, elles s'envolent et les autres abeilles se rassemblent autour de chaque roi. Et s'il arrive qu'un petit nombre se trouve établi auprès d'un grand, [15] le petit nombre s'agglomère au grand, et si le roi que le petit groupe a abandonné se met à les suivre, elles le tuent. Telle est donc la manière dont se passe le départ de la ruche pour l'essaimage.

Parmi les abeilles, certaines sont assignées à chaque tâche, par exemple certaines rapportent le suc des fleurs, d'autres rapportent de l'eau, d'autres lissent et [20] redressent les rayons. Elles apportent de l'eau quand elles nourrissent leurs petits. Elles ne se posent sur la chair d'aucun animal ni ne mangent rien de cuit. Il n'y a pour elles pas de période habituelle pour commencer à travailler, mais si elles ont les ressources nécessaires et sont en bonne condition, c'est plutôt à cette époque de l'année qu'elles entreprennent leur travail et quand le temps est beau elles travaillent continûment. [25] Et tout de suite, à peine nées, elles travaillent trois jours après avoir quitté leur enveloppe si elles ont de la nourriture. Et quand un essaim s'est établi quelque part, quelques abeilles s'en détachent pour aller chercher de la nourriture, puis y reviennent.

Dans les essaims où tout se passe bien, la reproduction des abeilles ne s'interrompt que pendant environ quarante jours après le solstice d'hiver. [30] Quand les petits ont fini leur croissance, les abeilles déposent de la nourriture près d'eux et l'enduisent, et quand le petit en est capable, il brise ce couvercle et sort. Les bestioles qui sont dans les ruches et endommagent les rayons, les abeilles ouvrières les en nettoient, alors que les autres abeilles, du fait de leur mauvaise nature, regardent avec indifférence le [626a] saccage de leur travail.

Quand les apiculteurs retirent les rayons, ils laissent aux abeilles de la nourriture pour l'hiver. Si elle est suffisante l'essaim est sauvé, si ce n'est pas le cas et si c'est la mauvaise saison elles meurent sur place, alors que si le temps est beau elles abandonnent la ruche. [5] Comme nourriture elles prennent du miel aussi bien en été qu'en hiver. Mais elles mettent de côté une autre nourriture semblable à la cire par sa dureté, que certains appellent sandaraque.

Les pires ennemis des abeilles sont les guêpes et les oiseaux qu'on appelle les mésanges ainsi que l'hirondelle et le guêpier. Elles sont aussi chassées par les grenouilles de marécage [10] qu'elles rencontrent en allant vers l'eau. C'est pourquoi les grenouilles elles aussi sont chassées par les éleveurs d'abeilles des marécages où les abeilles vont prendre de l'eau, tout comme ils éloignent les nids de guêpes, les hirondelles qui sont proches des ruches et détruisent les nids des guêpiers. Elles ne fuient aucun des animaux si ce n'est les abeilles elles-mêmes. Elles combattent [15] entre elles et contre les

guêpes. Au-dehors elles ne se nuisent pas entre elles ni ne nuisent à aucun autre animal, mais aux alentours des ruches elles tuent ceux qu'elles peuvent dominer.

Les abeilles qui ont piqué meurent du fait qu'elles ne sont pas capables d'arracher leur aiguillon sans l'intestin. En effet, elles sont souvent sauvées si celui qui est piqué prend [20] soin d'extirper l'aiguillon, mais l'abeille qui a perdu son aiguillon meurt. Elles tuent en les piquant les animaux de grande taille, par exemple un cheval a déjà été tué par des abeilles. Ce sont les chefs, en revanche, qui ont le caractère le moins difficile et piquent le moins.

Les abeilles qui meurent sont portées hors de la ruche. Et de tous les autres points de vue l'abeille [25] est un animal très propre. C'est pourquoi elles évacuent souvent même leurs excréments en volant parce qu'ils ont mauvaise odeur. Elles supportent mal, on l'a dit, les odeurs nauséabondes et celles des parfums, et c'est pourquoi elles piquent ceux qui en utilisent.

Elles meurent dans des circonstances variées, notamment quand les chefs deviennent nombreux [30] et que chacun emmène avec lui une partie d'entre elles. Le crapaud lui aussi tue les abeilles : il va à l'entrée de la ruche et souffle dedans et observant celles qui s'envolent, il les mange. Il n'a aucun mal à craindre des abeilles, mais celui qui s'occupe [626b] des ruches le tue.

De la variété d'abeilles dont on a dit qu'elle est de mauvaise qualité et fait des rayons rugueux il est certains apiculteurs qui disent que ce sont surtout de jeunes abeilles qui agissent ainsi par ignorance. Or sont jeunes les abeilles de l'année. Les jeunes [5] abeilles ne se servent pas de leur aiguillon de la même manière ; c'est pourquoi on peut transporter les essaims, car ils sont constitués de jeunes abeilles. Quand le miel vient à manquer, les abeilles expulsent les faux bourdons et on leur donne des figues et autres choses sucrées.

Les abeilles plus âgées travaillent à l'intérieur de la ruche et elles sont velues parce qu'elles restent à l'intérieur, alors que les jeunes se transportent à l'extérieur [10] et sont plus lisses. Et elles tuent les faux bourdons quand elles n'ont plus assez d'espace pour travailler, car ils se trouvent au plus loin dans la ruche.

Il est déjà arrivé qu'un essaim malade se porte contre un autre essaim et que, vainqueur à l'issue du combat, il emporte le miel. Mais ensuite l'apiculteur tuant les assaillantes, les autres sortirent pour les attaquer et [15] les repousser, sans piquer l'homme.

Les maladies frappent le plus les essaims en bonne condition, y compris ce qu'on appelle le *klêros*. Il s'agit de petites larves sur le plancher de la ruche à partir desquelles, quand elles grandissent, se forme comme une toile d'araignée qui enveloppe l'essaim tout entier et fait que les rayons pourrissent. Une autre maladie [20] frappe les

abeilles d'une sorte d'inertie et donne une mauvaise odeur aux essaims. Le thym est une pâture pour les abeilles et le blanc est meilleur que le rouge. L'emplacement de la ruche ne doit pas être chaud au plus fort de l'été et doit être chaud en hiver. Elles tombent malades surtout quand la plante qu'elles butinent est atteinte de nielle. Quand le vent est violent, elles portent une pierre [25] qui leur sert de lest contre le souffle de l'air. Elles boivent s'il y a une rivière à proximité et nulle part ailleurs que là, après avoir d'abord déposé leur charge ; s'il n'y a pas de rivière, en buvant ailleurs, elles régurgitent leur miel et se remettent immédiatement au travail.

Il y a deux saisons favorables pour l'élaboration du miel, le printemps et l'automne. Mais [30] le miel de printemps est plus doux, plus clair et dans l'ensemble meilleur que celui d'automne. Et le meilleur miel vient de cire et de pousses nouvelles. Le miel rouge est moins bon à cause du rayon, car il gâte le miel comme le vin est gâté par son récipient. C'est pourquoi il faut le faire sécher. [627a] Quand le thym est en fleur et que le rayon se remplit, le miel n'épaissit pas. Est bon le miel doré, le miel clair ne vient pas exclusivement du thym, mais il est bon pour les yeux et les plaies. La partie faible du miel surnage toujours au-dessus, [5] on doit l'enlever et le miel pur est au-dessous.

C'est quand les forêts sont en fleurs que les abeilles élaborent la cire, c'est pourquoi c'est à cette période qu'il faut retirer la cire de la ruche, car elles se remettent immédiatement au travail. Les plantes d'où elles rapportent de quoi faire le miel sont les suivantes : l'*atraktyllis*, le lotus à miel, l'asphodèle, le myrte, le *phleôs*, l'*agnos*, le genêt. Quand elles s'activent sur le thym, elles mélangent de l'eau [10] à leur miel avant d'en enduire le rayon. Pour faire leurs besoins, les abeilles soit s'envolent comme on l'a dit, soit vont dans un seul rayon. Les petites abeilles sont des travailleuses plus que ne le sont les grandes comme on l'a dit ; elles ont les ailes usées au bout, elles sont de couleur foncée et elles sont brûlées par le soleil. Celles qui sont voyantes et resplendissantes sont, [15] comme c'est le cas des femmes, paresseuses.

Les abeilles semblent aimer le bruit de percussion, c'est pourquoi, dit-on, on les regroupe en essaim en heurtant des vases avec des cailloux. Il n'est cependant absolument pas clair si elles entendent et si c'est par plaisir qu'elles font cela ou par crainte.

Les abeilles font sortir de la ruche les paresseuses et celles qui [20] ne sont pas économes. Elles se divisent les tâches comme on l'a dit plus haut, et les unes élaborent la cire, d'autres le miel, d'autre l'érythaque ; les unes façonnent les rayons, d'autres apportent l'eau dans les alvéoles et la mélange au miel, d'autres s'en vont au travail. De bon matin elles restent silencieuses, jusqu'à ce que l'une les réveille

en [25] bourdonnant deux ou trois fois, alors elles volent en troupe à leur travail et en revenant elles font tout d'abord du bruit, puis peu à peu moins de bruit, jusqu'à ce qu'une seule abeille tournoie en bourdonnant, comme si elle donnait le signal du sommeil. Ensuite elles se taisent brusquement. On reconnaît que l'essaim a toute sa force à ce qu'il fait beaucoup de bruit et que les abeilles se meuvent aussi bien quand elles sortent [30] que quand elles entrent. C'est alors qu'elles élaborent les cellules pour les larves.

Elles sont surtout affamées quand elles commencent leur travail au sortir de l'hiver. Elles deviennent plus paresseuses si, quand on récolte les rayons de miel, on leur en laisse trop, mais il faut laisser des rayons en nombre proportionné à celui des abeilles : elles travaillent [627b] avec moins d'ardeur si on leur en laisse trop peu. Elles deviennent aussi plus paresseuses si la ruche est grande, car elles peinent avec moins d'ardeur. La récolte d'un essaim donne un conge¹ ou trois demi-conges de miel, chez ceux qui sont en bonne condition deux conges ou cinq demi-conges, un petit nombre en donnent trois.

Le mouton est [5] en guerre avec les abeilles, et les guêpes le sont aussi, comme on l'a dit plus haut. Les apiculteurs font la chasse aux guêpes en posant un plat rempli de viande ; quand beaucoup de guêpes se sont abattues dessus, après avoir couvert le plat ils le mettent sur le feu. Quand il y a un petit nombre de faux bourdons, cela est profitable à l'essaim, car ils rendent [10] les abeilles plus travailleuses.

Les abeilles prévoient le mauvais temps et la pluie, une preuve en est qu'elles ne volent pas au loin, mais alors qu'il fait encore beau temps, elles se replient sur la ruche, à quoi les apiculteurs reconnaissent qu'il va faire mauvais temps. Quand elles sont suspendues les unes aux autres dans la ruche, c'est signe que l'essaim va partir. [15] Mais les apiculteurs arrosent la ruche de vin doux quand ils s'en aperçoivent.

Il est utile de faire pousser autour des ruches des poiriers sauvages, des fèves, de l'herbe de Médie, de l'herbe de Syrie, des ôkros, des myrtes, du pavot, du serpolet et des amandiers.

Certains apiculteurs reconnaissent leurs propres abeilles quand elles butinent, en les ayant [20] saupoudrées de farine.

Si le printemps est tardif ou s'il y a une sécheresse ou quand il y a de la nielle, les abeilles produisent moins de couvain.

Voici donc ce qu'il en est des abeilles.

Chapitre 41

Les guêpes

Il y a deux variétés de guêpes. Les unes, sauvages, sont rares, vivent dans les montagnes et elles pondent non pas dans la terre, [25] mais dans les chênes. Par leur apparence, elles sont plus grosses, plus longues et plus foncées que les autres, elles sont aussi bariolées, elles ont un aiguillon et elles sont plus braves, et leur piquûre est plus douloureuse que celle des autres, car leur aiguillon est plus grand que celui des autres, proportionné à leur taille. Elles passent l'année et on en voit même [30] en hiver sortir en volant de chênes quand on les abat. Mais elles vivent dans des retraites durant la mauvaise saison et elles passent leur vie dans le bois des arbres. Il y a parmi elles les mères et les travailleuses, comme chez les espèces qui sont plus domestiques.

La nature de l'ouvrière et celle de la mère [628a] s'éclaireront grâce au cas de celles qui sont plus domestiques. Il y a, en effet, deux variétés de guêpes domestiques, les chefs, que l'on appelle les mères, et les travailleuses. Les chefs sont beaucoup plus gros et plus doux. Les ouvrières ne passent pas l'année, mais toutes meurent [5] quand l'hiver est venu (c'est manifeste, car au début de l'hiver les ouvrières sont hébétées et vers le solstice elles ne se montrent plus du tout), les chefs, quant à eux, qu'on appelle les mères, sont visibles durant tout l'hiver et ils se réfugient dans la terre. Et quand ils labourent et creusent des trous en hiver, [10] beaucoup de gens ont vu des mères, mais personne n'a vu d'ouvrières.

Voici ce qu'il en est de la reproduction de guêpes : les chefs, quand ils ont choisi un endroit bien abrité au début de l'été, façonnent des rayons et établissent ce qu'on appelle des guêpiers qui sont petits, à savoir avec quatre ouvertures ou un nombre proche, dans lesquelles les guêpes sont produites, mais pas les mères. Quand ces guêpes ont grandi, [15] les chefs établissent à nouveau d'autres rayons plus

grands après ceux-ci, et à nouveau d'autres quand ces guêpes ont grandi, de sorte qu'à la fin de l'automne il y a de très nombreux et très grands guêpiers, dans lesquels le chef, appelé mère, n'engendre plus des guêpes mais des mères. Celles-ci naissent en haut, à la surface supérieure du guêpier comme de grosses [20] larves dans quatre cellules contiguës, ou un peu plus, et les cellules des chefs sont établies de manière comparable à ce qui se passe dans les rayons.

Après la naissance des guêpes ouvrières dans les rayons, les chefs ne travaillent plus, mais ce sont les ouvrières qui leur apportent leur nourriture. Ce qui rend cela manifeste, c'est que les chefs des ouvrières ne volent plus au-dehors, [25] mais restent au repos à l'intérieur. Quant à savoir si les chefs plus anciens, une fois qu'ils ont fait de nouveaux chefs, sont tués par les nouvelles guêpes et si cela arrive toujours de la même façon, ou s'ils peuvent vivre plus longtemps, aucune observation n'a encore été faite. On n'a pas non plus rencontré qui que ce soit qui ait observé de vieux individus ni chez les mères, ni chez les guêpes sauvages, [30] ou tout autre caractère de cette sorte.

La mère est large et lourde, plus épaisse et plus grosse que la guêpe et, en ce qui concerne le vol, du fait de son poids, elle n'y a pas trop de force, et la plupart du temps elle ne peut pas voler loin. C'est pourquoi elle reste toujours posée dans les guêpiers, en façonnant et arrangeant l'intérieur. Dans la plupart [35] des guêpiers on trouve ce qu'on appelle les mères. Mais on se demande [628b] si elles possèdent ou non un aiguillon. Il paraît vraisemblable que, comme les reines des abeilles, elles en ont un, mais qu'elles ne le sortent pas et ne piquent pas.

Parmi les guêpes, les unes n'ont pas d'aiguillon comme les faux bourdons, les autres en ont un. Celles qui n'en ont pas sont plus petites et plus [5] faibles et ne se défendent pas, alors que celles qui ont un aiguillon sont plus grosses et plus braves. Et on appelle ces dernières des mâles et celles qui n'ont pas d'aiguillon des femelles. On pense qu'à l'approche de l'hiver beaucoup de celles qui ont un aiguillon le perdent, mais nous n'avons encore rencontré aucun témoin oculaire de ce fait.

Les guêpes naissent plutôt pendant les sécheresses et [10] dans les endroits accidentés, elles naissent sous terre et façonnent leurs rayons avec des débris et de la terre en partant d'une même origine comme d'une racine. Elles se servent comme nourriture de certaines fleurs et de certains fruits, mais elles sont principalement carnivores. On a déjà vu certaines des autres guêpes s'accoupler, mais si [15] toutes les deux n'ont pas d'aiguillon ou en ont un, ou si l'une en a un et l'autre non, on ne l'a pas encore observé. On a aussi vu des guêpes sauvages accouplées et que l'une avait un aiguillon, mais l'observation n'a pas été faite pour l'autre.

Le couvain ne semble pas venir d'un engendrement, car la larve est d'emblée trop grosse pour pouvoir être considérée comme née d'une guêpe. Si on prend une guêpe par les pattes et qu'on laisse ses ailes [20] bourdonner, les guêpes sans aiguillon volent vers elle, alors que celles qui ont un aiguillon ne volent pas vers elle, ce dont certains se sont servis comme preuve que les premières sont les mâles et les secondes des femelles. On en prend l'hiver dans des cavernes dont certaines ont un aiguillon et d'autres n'en ont pas.

Les unes élaborent des guêpiers de petite taille et en petit nombre. [25] Celles que l'on appelle les mères sont prises quand la saison change, la plupart autour des ormes, car elles y récoltent la substance visqueuse et semblable à de la gomme. Les mères ont pullulé en grand nombre là où l'année précédente il y a eu beaucoup de guêpes et de pluie. On les chasse près des falaises et des ravins [30] verticaux et il est clair que toutes ont un aiguillon.

Voici donc ce qu'il en est pour les guêpes.

Chapitre 42

Les frelons

Les frelons ne vivent pas comme les abeilles en butinant les fleurs, mais sont principalement carnivores (c'est aussi pourquoi ils passent leur vie autour des excréments, car ils chassent les grosses mouches, et [35] quand ils en ont attrapées, ils leur enlèvent la tête et s'envolent [629a] en transportant le reste du corps), ils touchent aussi aux fruits sucrés. Ils se servent donc de la nourriture qu'on a dite et ils ont des chefs comme les abeilles et les guêpes. Leurs chefs ont une taille plus grande en proportion de celle [5] des frelons que celle des chefs des guêpes en proportion de celle des guêpes et des chefs des abeilles en proportion de celle des abeilles. Leur chef passe sa vie à l'intérieur comme celui des guêpes.

Les frelons font des essaims sous terre en extrayant la terre comme les fourmis. Car l'essaimage comme celui des abeilles, on n'en rencontre ni chez eux, [10] ni chez les guêpes, mais toujours les jeunes frelons s'ajoutent et restent sur place, permettant à l'essaim de grossir en extrayant de la terre. Ces essaims deviennent très grands. Il est en effet arrivé que, dans le cas d'un essaim en bon état, l'on enlève trois ou quatre paniers de cire. Ils ne mettent pas, comme les abeilles, de la nourriture en réserve, mais ils se retirent dans un refuge en hiver [15] et la plupart meurent. Si c'est le cas pour tous, ce n'est pas encore clair.

Les chefs ne sont pas produits à plus d'un par essaim, à la différence des abeilles chez qui la pluralité des chefs provoque la division de l'essaim. Mais quand certains frelons errent loin de l'essaim, ils se rassemblent contre un arbre et y font des rayons, [20] comme ceux que l'on voit souvent à la surface du sol et ils y produisent un chef unique, qui, une fois qu'il est sorti de son enveloppe et a grandi, les conduit au loin habiter avec lui dans un essaim.

Sur l'accouplement des frelons on a encore rien observé, ni sur la

provenance du couvain. Quoi qu'il en soit, alors que chez les abeilles les [25] faux bourdons et les rois sont dépourvus d'aiguillon, et que chez les guêpes certaines n'ont pas d'aiguillon comme on l'a dit plus haut, tous les frelons sont manifestement pourvus d'un aiguillon. Mais il faudrait aussi examiner de plus près si leur roi a un aiguillon ou non.

Chapitre 43

Bourdons et *tenthredôns*

Les bourdons pondent sous une pierre à même la [30] terre, dans deux cellules ou un peu plus. On y trouve même un commencement d'une sorte de miel en mauvais état.

La *tenthredôn* ressemble au frelon, mais elle est bariolée et de la largeur d'une abeille. Étant gourmande, elle vole individuellement vers les cuisines, vers les poissons et les mets recherchés de cette sorte. [35] Elle pond dans la terre comme les guêpes, et [629b] est prolifique. Son nid est beaucoup plus grand et plus allongé que celui des guêpes.

Voici ce qu'il en est des abeilles, des guêpes et des insectes de cette sorte concernant leur activité et leur [5] mode de vie.

Chapitre 44

Le lion

Concernant le caractère des animaux, comme on l'a dit aussi plus haut, il est possible d'observer des différences touchant principalement au courage et à la lâcheté, puis aussi à la douceur et à la sauvagerie y compris chez les animaux sauvages.

Même le lion, en effet, qui est le plus féroce des animaux quand il se nourrit, est le plus doux quand il est rassasié et a fini son repas. [10] Son caractère n'est en rien timide ni suspicieux sur rien, il aime jouer et est affectueux avec les animaux qui ont été élevés avec lui et auxquels il est habitué. Quand il est aperçu au cours d'une chasse, il ne fuit jamais ni ne se met à couvert, mais s'il a été contraint à la retraite du fait du nombre des chasseurs, il s'en va en marchant lentement, pas à pas, [15] en se retournant à de brefs intervalles. Si pourtant il atteint un endroit touffu, il fuit à toute vitesse, jusqu'à ce qu'il se retrouve à découvert : alors, de nouveau, il s'en va en marchant. En terrain découvert, s'il a été contraint par le nombre de ses poursuivants à prendre la fuite à la vue de tous, il court en allongeant ses membres et ne bondit pas. Sa course se fait par une extension continue, comme celle du chien. [20] Pourtant quand il chasse il se jette sur sa proie quand elle est proche de lui. Est par ailleurs vrai ce que l'on raconte, à savoir qu'il a peur par-dessus tout du feu, comme Homère lui aussi le dit dans son poème : « les torches ardentes qui l'effraient même quand il charge furieusement¹ », et qu'il observe celui qui l'a frappé de son trait et que c'est sur lui qu'il se précipite. Mais si quelqu'un lui tire dessus mais ne l'atteint pas, [25] s'il l'attrape en se jetant sur lui, il ne lui nuit pas ni ne le blesse de ses griffes, mais après l'avoir secoué et lui avoir fait peur, il le laisse repartir.

Ils s'approchent des villes et font du mal aux êtres humains surtout quand ils sont devenus plus vieux, incapables qu'ils sont de chasser du

fait de leur âge et du fait que leurs dents sont atteintes. [30] Ils vivent de nombreuses années et un lion qu'on a capturé boiteux avec beaucoup de dents cassées a servi à certains de preuve qu'il avait vécu de nombreuses années, car cela ne serait pas arrivé s'il n'avait pas été chargé d'ans.

Il y a deux variétés de lion : l'une de forme plus arrondie avec une crinière plus bouclée est plus lâche, l'autre plus [35] allongée à poils raides est plus courageuse. Parfois ils fuient en [630a] tendant la queue comme les chiens. On a déjà vu un lion sur le point de s'en prendre à un porc et, comme il le voyait se hérissier contre lui, prendre la fuite. Il est sans ressource contre les coups portés à ses flancs, mais il supporte beaucoup de coups sur le reste du corps et sa tête [5] est solide. Tout ce qu'il a mordu ou blessé avec ses griffes laisse couler de la blessure une sérosité très jaune que nul n'est en mesure d'étancher avec des pansements et des éponges. Le traitement est le même que pour les plaies causées par les morsures de chien.

Le chacal

Les chacals aussi sont amis des hommes, ils ne leur nuisent pas [10] et ne les craignent pas beaucoup. Ils sont en guerre avec les chiens et les lions, c'est pourquoi ils ne résident pas au même endroit que ces animaux. Les petits chacals sont les meilleurs. Certains disent qu'il y en a deux variétés, d'autres trois. Il ne semble pas qu'il y en ait plus que cela, mais comme certains poissons, certains oiseaux et certains quadrupèdes, les [15] chacals eux aussi changent avec les saisons et présentent une couleur différente en hiver et en été, et en été ils deviennent lisses et en hiver velus.

Chapitre 45

Le bison

Le bison se trouve en Pæonie sur le mont Messapion qui sépare la Pæonie de la région médique¹, [20] et les Pæoniens l'appellent « monapos ». Sa taille est égale à celle du taureau et il est plus massif que le bœuf, car il n'est pas allongé. Sa peau une fois tendue couvre un lit de banquet à sept places. Sous tout autre point de vue il ressemble au bœuf, à part la crinière qu'il a allant jusqu'à l'épaule comme le cheval, mais les [25] poils en sont plus doux que ceux du cheval et sont plus près de son corps. Ses poils sont de couleur jaune et sa crinière est profonde, dense et lui descend jusqu'aux yeux. Sa couleur est intermédiaire entre le cendré et le rouge, contrairement aux juments appelées alezanes, mais le poil est raide <sur le dessus> [30] et laineux en dessous. Il n'y en a pas qui soient noirs ou très rouges. Ils ont la voix semblable à celle du bœuf, les cornes recourbées, infléchies l'une vers l'autre, c'est-à-dire inutiles pour se défendre, leur longueur est d'un empan ou un peu plus, le volume de chacune correspond à pas beaucoup moins qu'un demi-conge. Leur couleur est d'un beau noir [35] luisant.

La touffe de crin de son front lui tombe [630b] sur les yeux, de sorte qu'il voit mieux sur le côté que devant. Il n'a pas de dents en haut, comme les bovins et les animaux à cornes, ses pattes sont velues et il a le pied fendu. La queue est petite par rapport à sa taille et [5] ressemble à celle du bœuf. Il soulève la poussière et creuse le sol comme le taureau. Il a une peau résistante aux coups. Il a une viande agréable et c'est pourquoi on le chasse. Quand il a reçu un coup, il s'enfuit et ne fait face que quand il est épuisé. Il se défend en frappant avec ses pieds et en se déchargeant de ses excréments qu'il lance jusqu'à quatre brasses de lui. [10] Il se sert facilement et souvent de ce procédé et ses excréments sont brûlants au point de roussir le poil des chiens. De fait l'excrément a cet effet quand le bison est troublé et

effrayé, mais quand il n'est pas effrayé, il ne brûle pas.

Tels sont donc l'aspect et la nature de cette bête. Quand c'est la saison de mettre bas, ils le font [15] en se rassemblant dans les montagnes. Mais avant de mettre bas, ils déchargent d'abord des excréments autour de l'endroit où ils vont le faire et font comme un rempart circulaire. Car la quantité de résidu que cette bête évacue est importante.

Chapitre 46

L'éléphant

De tous les animaux sauvages, l'éléphant est le plus aisé à apprivoiser et à domestiquer. Car il apprend beaucoup de choses et les comprend, [20] puisqu'on lui apprend même à se prosterner devant le roi. Il perçoit bien et l'emporte en intelligence sur tout autre animal. Quand il a couvert une femelle et l'a engrossée, après cela il ne la touche plus.

Les uns disent que l'éléphant vit deux cents ans, d'autres cent vingt, on dit aussi que la femelle vit presque autant que le mâle, que leur apogée se situe [25] vers soixante ans et qu'ils supportent mal les hivers et le froid. C'est un animal qui côtoie les rivières, pas un animal de rivière. Il poursuit son chemin même dans l'eau et s'y avance tant que sa trompe dépasse de la surface. Car c'est par elle qu'il souffle et respire. Mais il n'est presque pas capable de nager [30] du fait de la lourdeur de son corps.

Chapitre 47

Relations entre mère et fils

Les chameaux ne montent pas leur mère, et même si on les y force, ils ne le veulent pas. Il arriva en effet une fois que, comme on n'avait pas d'étalon, le gardien, après avoir voilé la mère, amena le petit ; après qu'ils s'étaient accouplés, le voile tomba, alors le chameau [35] mena l'accouplement à son terme, mais peu après il mordit le chamelier [631a] qui en mourut.

On dit aussi que le roi des Scythes avait une jument de bonne race de laquelle absolument tous les poulains étaient bons. Le roi, voulant avoir un petit du meilleur de ces poulains et de la mère, le fit avancer pour qu'ils s'accouplent. Mais il ne voulut pas. Après qu'on [5] l'avait voilée, il la monta sans la reconnaître. Mais une fois l'accouplement fini, on dévoila la face de la jument, et la voyant le poulain prit la fuite et se jeta dans un précipice.

Chapitre 48

Le dauphin

Parmi les animaux marins on rapporte de très nombreux signes et de douceur et de facilité à être domestiqués de la part des dauphins, et notamment [10] leur amour passionné des enfants, aussi bien près de Tarente, près de la Carie que dans d'autres lieux. Et près de la Carie, après qu'un dauphin avait été pris et qu'il avait reçu des blessures, on dit que de nombreux dauphins rassemblés vinrent dans le port, jusqu'à ce que le pêcheur laisse le captif s'en aller. Alors tous ensemble s'en allèrent à leur tour. Les petits dauphins [15] sont toujours suivis d'un plus grand pour les protéger. On a déjà vu de grands dauphins en troupe ensemble avec des petits, et deux d'entre eux un peu en arrière semblaient nager sous un petit dauphin mort et le remontant quand il sombrait dans l'abîme et le ramenant sur leur dos comme s'ils éprouvaient de la pitié, pour qu'il ne soit pas dévoré [20] par quelqu'une des autres bêtes.

On dit aussi sur la vitesse de cet animal des choses incroyables. Il semble, en effet, que d'absolument tous les animaux, aussi bien aquatiques que terrestres, il soit le plus rapide, et il saute par-dessus les mâts de grands navires. Cela leur arrive surtout quand les dauphins poursuivent quelque poisson pour s'en nourrir. Car alors, [25] s'il s'enfuit, ils le suivent dans l'abîme poussés par la faim, et quand la remontée est longue, ils retiennent leur souffle comme s'ils calculaient, et se ramassant sur eux-mêmes, ils se lancent comme tirés par un arc, dans l'intention de parcourir à toute vitesse la distance qui les sépare du moment où ils pourront respirer et ils sautent par-dessus les [30] mâts, si un vaisseau se trouve à cet endroit. Les plongeurs aussi font la même chose quand ils ont atteint l'abîme, car eux aussi, en fonction de leur force, sont ramenés à la surface en se ramassant sur eux-mêmes.

[631b] Les dauphins passent leur vie ensemble par couples, mâle et femelle. Mais on se demande à leur propos pourquoi ils viennent

s'échouer à terre, car on dit qu'ils qu'il leur arrive de faire cela, sans aucune cause.

Chapitre 49

Changements des caractères sexuels

[5] Tout comme il arrive à tous les animaux d'accomplir des actions en rapport avec leurs caractères, de même, réciproquement, les caractères eux aussi changent en fonction des actions, et souvent même certaines de leurs parties, comme cela arrive chez les oiseaux. Les poules, en effet, quand elles ont vaincu les mâles, chantent en imitant les [10] mâles et entreprennent de les couvrir, et leur crête et leur queue se dressent, de sorte qu'il n'est pas facile de reconnaître qu'elles sont des femelles et chez certaines il pousse même de petits ergots.

On a déjà vu certains mâles, après la perte de leurs femelles, fournir eux-mêmes aux petits les soins donnés [15] par la femelle, les menant et les nourrissant au point qu'ils ne se mettent plus à chanter ni à couvrir une femelle. Il y a aussi certains oiseaux qui ont de naissance tellement le caractère de femelles qu'ils supportent les mâles qui entreprennent de les couvrir.

Chapitre 50

La castration

Les animaux changent de formes et de caractères non seulement pour certains [20] selon l'âge et les saisons, mais aussi par la castration, et on peut châtrer tous les animaux qui ont des testicules. Les oiseaux ont des testicules intérieurs et les quadrupèdes ovipares près de la hanche, alors que les vivipares terrestres les ont pour la plupart à l'extérieur, certains à l'intérieur, mais tous à l'extrémité [25] du ventre.

Castration des oiseaux

On châtre les oiseaux au croupion, au point où ils se touchent quand ils s'accouplent. Car si on cautérise cet endroit avec un fer deux ou trois fois, si l'oiseau est déjà adulte, sa crête devient jaunâtre, il ne chante plus, il n'entreprend plus de s'accoupler, et si c'est encore un oiseau jeune, aucun [30] des caractères en question ne se manifeste quand il grandit.

Castration de l'homme

Il en va de même chez les hommes. Car si on les mute quand ils sont enfants, les poils qui viennent plus tard ne poussent pas et leur voix ne change pas [632a] mais reste aiguë. Mais s'ils sont déjà pubères, les poils qui viennent plus tard tombent sauf ceux du pubis (lesquels sont moins fournis mais demeurent), alors que ceux qui sont là de naissance ne tombent pas, car aucun eunuque ne devient chauve.

Castration des quadrupèdes

La voix elle aussi [5] d'absolument tous les quadrupèdes que l'on a châtrés se change en celle d'une femelle. Alors que les autres quadrupèdes meurent si on les châtre quand ils ne sont plus jeunes, chez les sangliers seuls cela ne fait aucune différence. Tous les animaux, s'ils ont été châtrés durant leur jeunesse, deviennent plus gros et plus délicats que s'ils n'avaient pas été châtrés, mais si leur développement est achevé, [10] ils ne grandissent plus.

Chez les cerfs, s'ils sont châtrés alors qu'ils n'ont pas encore de cornes du fait de leur âge, les cornes ne poussent plus. Mais si on en châtre qui ont des cornes, la taille de celles-ci demeurent la même et les cerfs ne les perdent pas.

Les veaux sont châtrés à un an, sinon ils deviennent plus laids et plus [15] petits. Les jeunes taureaux sont châtrés de la manière suivante : renversant l'animal et coupant en dessous des bourses on fait sortir les testicules en les pressant, ensuite on fait remonter leurs racines le plus possible et on remplit la coupure avec du poil, pour que la sérosité puisse s'écouler. Et s'il y a inflammation, on cautérise les bourses et on y met un emplâtre. [20] Si l'on châtre les taureaux ayant des testicules, ils peuvent clairement engendrer.

On coupe aussi les ovaires des truies de sorte qu'elles ne ressentent plus le besoin de s'accoupler et qu'elles grossissent vite : on châtre l'animal qui a jeûné deux jours, après l'avoir suspendu par les pattes arrière. On coupe le bas-ventre là où chez les [25] mâles les testicules se développent principalement, car c'est là que l'ovaire adhère à l'utérus, ovaire dont on coupe un bout, et on recoud.

On châtre aussi les chamelles quand on veut s'en servir à la guerre, pour qu'elles ne portent pas de petits. Certains habitants de l'intérieur <de l'Asie> possèdent jusqu'à trois mille chameaux. [30] Ils courent plus vite que les chevaux néséens¹ s'ils courent sur une longue distance du fait de la grandeur de leurs enjambées. D'une manière générale les animaux châtrés deviennent plus grands que ceux qui n'ont pas été châtrés.

Les ruminants

Les animaux qui ruminent en tirent avantage et plaisir [632b] et tous ruminent comme s'ils mangeaient. Ruminent les animaux qui n'ont pas deux rangées de dents comme les bovins, les moutons et les chèvres. Parmi les animaux sauvages on n'a encore pas fait d'observation, du moins chez ceux qui ne sont pas parfois élevés en

captivité comme l'est le cerf. Celui-ci rumine. Tous ruminent plutôt [5] couchés. Ils ruminent surtout l'hiver et ceux qui sont nourris à l'étable le font environ sept mois. Ceux qui vivent en troupeaux ruminent moins et pendant un temps plus bref parce qu'ils paissent à l'extérieur.

Ruminent aussi certains animaux qui ont deux rangées de dents, comme les rats du Pont et des poissons, [10] notamment celui que certains appellent « le ruminant » à cause de l'exercice de cette fonction.

Les animaux à longues jambes

Les animaux à longues jambes ont l'estomac rempli de liquide, ceux qui ont une large poitrine ont plutôt tendance à vomir, et cela vaut la plupart du temps pour les quadrupèdes, les oiseaux et les êtres humains.

Chapitre 49B

Changements chez les oiseaux

Parmi les oiseaux beaucoup changent selon les saisons [15] et de couleur et de voix, par exemple le merle de noir devient jaune et sa voix devient différente, car en été il chante, mais en hiver il émet un bruit et pousse un cri discordant. La grive aussi change de couleur : l'hiver le plumage autour de son cou est gris et en été bariolé. [20] Cependant elle ne change pas de voix.

Le rossignol chante continûment pendant quinze jours et quinze nuits quand la montagne est déjà couverte de végétation. Après cela il chante encore, mais ce n'est plus continûment. Quand l'été s'avance il émet une voix différente, qui n'est plus aussi variée, ni aussi vive et ferme, mais [25] simple, et sa couleur change, et en Italie du moins on lui donne un autre nom en cette saison. Il ne se montre pas longtemps, car il se réfugie dans une retraite.

Les rouges-gorges et ceux qu'on appelle les rouges-queues se changent les uns dans les autres : le rouge-gorge est un oiseau d'hiver, le rouge-queue un oiseau d'été, mais [30] ils ne diffèrent pour ainsi dire en rien l'un de l'autre, si ce n'est par la seule couleur. Il en va de même pour les becfigues et les fauvettes à tête noire, car eux aussi se changent les uns dans les autres. Le becfigue apparaît en automne et la fauvette à tête noire aussitôt après [633a] la fin de l'automne. Eux non plus ne diffèrent en rien l'un de l'autre, si ce n'est pas la couleur et la voix. Qu'il s'agisse du même oiseau a déjà été observé sur chaque variété au moment du changement, quand ils n'ont pas encore changé et n'ont pas encore pris l'autre forme. [5] Il n'y a rien d'étrange à ce que chez certains la voix change, ou la couleur, puisque le ramier lui non plus ne roucoule pas en hiver (sauf quand du beau temps advient à un certain moment après qu'il y a eu un temps très hivernal, alors il s'est mis à roucouler et a étonné les experts), mais quand le printemps arrive alors il recommence à produire des sons. D'une manière

générale, les oiseaux [10] émettent surtout des sons et plus fréquemment à la saison des amours.

Le coucou aussi change de couleur et sa voix n'est pas claire quand il va disparaître. Or il disparaît avec la canicule et redevient visible au printemps jusqu'au lever de la canicule. L'oiseau [15] que certains appellent œnanthe disparaît aussi au lever de Sirius et réapparaît à son coucher. Il fuit tantôt le froid, tantôt la chaleur.

La huppe change aussi de couleur et de forme, comme Eschyle le dit dans son poème¹ :

Cet oiseau, la huppe, témoin de ses propres malheurs,
[20] Est orné de différentes couleurs qui le révèlent
Comme un oiseau des rochers courageux armé de pied en cap
Qui, quand le printemps vient, déploie l'aile
D'un épervier blanc. Car il montrera ainsi deux formes
L'une de l'enfance, l'autre de la maturité issus d'un même sein
[25] Quand la nouvelle récolte jaunit,
De nouveau un plumage varié, encore une fois l'enveloppera.
Toujours, habité par la haine, il quittera ces contrées pour d'autres
Et s'en ira dans les forêts et les sommets déserts.

Propreté des oiseaux

Parmi les oiseaux certains se roulent dans la poussière, d'autres se baignent, [30] d'autres ni ne se roulent ni ne se baignent. Ceux qui ne volent pas bien [633b] mais restent sur le sol se roulent dans la poussière, par exemple la poule, la perdrix, le francolin, l'alouette, le faisan. Certains de ceux qui ont les ongles droits et tous ceux qui passent leur vie près des rivières, des marais ou de la mer se baignent. Certains font les deux : ils se roulent dans la poussière et se baignent comme le pigeon et le [5] moineau. La plupart des rapaces ne font ni l'un ni l'autre.

La tourterelle

Voilà donc ce qu'il en est pour ces oiseaux, mais c'est une particularité de certains de lâcher des vents, par exemple les tourterelles. Et ils impriment un mouvement violent à leur arrière-train en même temps qu'ils produisent le bruit.

Les Parties des animaux

LIVRE I

Chapitre 1

Problèmes de méthode

[639a] Dans toute étude et toute recherche, la plus humble comme la plus noble, il semble bien y avoir deux sortes d'état, dont l'un est, à juste titre, nommé « science de la chose », et l'autre une certaine espèce de culture. Il appartient, en effet, à l'homme cultivé [5] de pouvoir, de manière appropriée, juger avec sagacité de ce qui est bien ou mal dit dans un discours. Car, en vérité, nous pensons que celui qui possède une culture générale est quelqu'un de cette sorte, et qu'être cultivé c'est être capable de faire ce qui vient d'être dit. À ceci près que nous estimons que l'un, à lui seul, est capable de juger pour ainsi dire de tout, [10] alors qu'un autre le fait à propos d'une certaine nature déterminée, car il pourra y avoir quelqu'un d'autre possédant la disposition que l'on a dite, mais dans un domaine particulier.

De sorte qu'il est clair que pour la recherche sur la nature elle aussi, il doit y avoir certains critères grâce auxquels on mettra en évidence la forme des démonstrations, indépendamment de la question de savoir ce qu'il en est du vrai, s'il [15] est ainsi ou autrement.

Je veux dire, par exemple, est-ce qu'il faut, prenant chaque substance individuellement, la définir pour elle-même – à savoir définir la nature de l'être humain, du lion, du bœuf ou encore de tout autre vivant en les prenant séparément –, ou bien mener cette recherche en posant, selon un trait commun, les attributs communs à tous les animaux ? Beaucoup d'attributs identiques, en effet, appartiennent [20] à beaucoup de familles animales différentes les unes des autres, par exemple le sommeil, la respiration, la croissance, le déclin, la mort et en outre toutes les autres affections et dispositions de cette sorte, on peut les mentionner ici de manière peu claire et indistincte. Mais il est manifeste que, précisément, en traitant des vivants séparément, nous dirons souvent les mêmes choses sur beaucoup de familles, [25] car chacun des attributs dont on a parlé

appartient à la fois aux chevaux, aux chiens et aux êtres humains ; de sorte que si l'on traite de ces attributs individuellement, on sera contraint de dire plusieurs fois les mêmes choses, toutes les fois que les mêmes attributs appartiennent, sans qu'ils aient entre eux aucune différence, à des animaux de forme différente.

Il arrive sans doute que d'autres attributs [30] relèvent de la même appellation, mais présentent [639b] une différence de forme, par exemple le déplacement des animaux, car il semble bien qu'il n'est pas formellement unique. Il y a, en effet, une différence entre le vol, la nage, la marche et la reptation. C'est pourquoi il ne faut pas laisser dans l'obscurité la manière dont on doit mener l'examen, je veux dire s'il convient d'étudier les choses d'abord en ce qu'elles ont en commun par genre puis, [5] plus tard, les caractères propres, ou tout de suite les cas particuliers. À l'heure actuelle, on n'a pas décidé sur ce point, ni sur ce dont on va maintenant parler, à savoir : est-ce que, comme les mathématiciens qui font des démonstrations astronomiques, le naturaliste lui aussi, ayant d'abord étudié les faits observés concernant les animaux et les parties de chacun d'eux, doit [10] ensuite donner le pourquoi, c'est-à-dire les causes, ou doit-il procéder autrement ?

Finalité et nécessité

En plus de ces questions, puisque nous voyons qu'il y a plusieurs causes de la génération naturelle, à savoir celle en vue de quoi et celle d'où vient le principe du mouvement, il faut aussi déterminer à leur propos laquelle est par nature première et laquelle est seconde. Or il semble bien que la première est celle que nous appelons le « ce en vue de quoi ». [15] Il est, en effet, raison, et la raison est principe aussi bien dans les choses artificielles que dans les êtres constitués par nature. Car une fois que le médecin a défini la santé et le constructeur la maison par la pensée ou par la perception, ils fournissent les raisons et les causes de chaque chose qu'ils font et disent pourquoi il faut le faire de cette manière. Mais le ce en vue de quoi et [20] le beau sont plus présents dans les ouvrages de la nature que dans ceux de l'art.

Par ailleurs, ce qui est par nécessité, à quoi presque tous s'efforcent de ramener leurs raisons sans avoir distingué en combien de sens se dit le nécessaire, ne se rencontre pas de la même manière chez tous les êtres naturels. Or le nécessaire au sens absolu appartient aux êtres éternels, mais le nécessaire hypothétique appartient aussi à [25] tous les êtres soumis à la génération, comme il appartient aux artefacts, par exemple une maison et tout autre objet de cette sorte. Il est, de fait, nécessaire que telle matière soit présente s'il doit y avoir une maison ou quelque autre but. Et il faut d'abord que telle chose soit produite et

soit mise en mouvement et ensuite telle autre, et ainsi de suite jusqu'à la fin, c'est-à-dire jusqu'à ce en vue de quoi chaque chose vient à l'être et [30] existe. Et il en va aussi de même pour les choses qui viennent à l'être par nature.

Mais le [640a] type de la démonstration et celui de nécessité sont différents dans la science physique et dans les sciences théorétiques. On en a traité ailleurs. Car pour celles-ci le principe est l'étant, mais pour celle-là c'est ce qui sera. C'est, en effet, parce que la santé ou l'humain est une chose de cette sorte, qu'il est nécessaire [5] que telle chose soit ou advienne, et non pas parce que telle chose est ou est advenue, que cela par nécessité est ou sera. Il n'est pas possible non plus de rattacher à l'éternel la nécessité de la démonstration de ce genre, en sorte de pouvoir dire que « puisque ceci est, alors cela est ». On a défini ces choses ailleurs, à savoir à quelles choses appartient la nécessité, dans quel genre de nécessité il y a réciprocité et pour quelle cause.

La genèse

[10] Nous ne devons pas non plus manquer de nous demander s'il convient ou non d'exposer, comme l'ont fait nos prédécesseurs dans l'étude de la nature, comment chaque chose vient naturellement à l'être plutôt que comment elle est. Car la différence entre les deux n'est pas mince. Il semble qu'il faut partir de là, comme nous l'avons aussi dit plus haut : il faut d'abord saisir les faits à propos de chaque famille, [15] ensuite seulement donner leurs causes, et procéder également ainsi à propos de la genèse. Car, dans la construction d'une maison aussi, c'est parce que telle est la forme de la maison que telles choses se produisent, plutôt que c'est parce qu'elle est construite de cette manière que la maison est un objet de cette sorte. La genèse, en effet, est en vue de la substance, et non pas la substance en vue de la genèse. C'est bien pourquoi Empédocle n'a pas eu raison [20] de dire que beaucoup de traits appartiennent aux animaux du fait de la manière dont les choses se sont passées durant leur genèse, par exemple que la colonne vertébrale est telle qu'elle est parce que en se pliant il lui est arrivé de se briser : il ignore d'abord que la semence qui a été constituée doit être présente avec une puissance de ce genre, ensuite que le producteur a préexisté non seulement logiquement, [25] mais encore chronologiquement. Car c'est l'être humain qui engendre un être humain, de sorte que c'est du fait que le premier est tel que telle genèse se produit pour le second. Et il en est de même aussi pour ce qu'on croit se produire spontanément et pour les artefacts, car dans certains cas les mêmes choses qui sont produites

par l'art le sont aussi spontanément, par exemple la santé. Aux produits de l'art, donc, [30] préexiste un agent qui leur est semblable, par exemple l'art du sculpteur, car la statue n'est pas produite spontanément, et l'art est la raison de l'œuvre sans sa matière ; et il en est de même pour les productions spontanées, car elles se produisent de la même manière que dans l'art.

C'est pourquoi il vaut beaucoup mieux dire que, puisque ceci est l'essence de l'humain, c'est du fait de ceci qu'il a ces caractéristiques, car il ne [35] peut pas exister sans ces parties. Si ce n'est pas possible, il faut dire ce qui en est le plus proche, à savoir ou bien, d'une manière générale, qu'il est impossible qu'il en soit autrement, ou du moins parce que c'est bien [640b] ainsi. Et ces choses se suivent : puisque l'être humain est ainsi, il est nécessaire que se produise une genèse de cette manière et qui soit de telle sorte. C'est pourquoi apparaît d'abord telle partie, puis telle autre. Et il en va donc de cette même manière pour tout ce qui est constitué par nature.

Matière et forme

Les Anciens, donc, qui les premiers [5] ont philosophé sur la nature, faisaient porter leur examen sur le principe matériel et cette sorte de cause, sa nature et ses propriétés, se demandant comment le tout naît de cette matière et sous l'action de quoi – par exemple la haine, l'amitié, l'intellect ou la spontanéité¹ –, étant donné que la matière sous-jacente possède par nécessité telle nature déterminée, par exemple le feu une [10] nature chaude, la terre une nature froide, le premier une nature légère, la seconde une nature lourde. Car c'est aussi de cette façon qu'ils font naître l'Univers. Et ils parlent de la même manière de la génération des animaux et des plantes, disant ainsi que, l'eau coulant dans le corps, il s'est formé un estomac et tout réceptacle pour la nourriture et le résidu, que [15] l'air en se frayant un passage a percé les narines. Or l'air et l'eau constituent la matière des corps, car c'est à partir de corps de cette sorte que tous ces philosophes constituent la nature.

Mais si l'être humain, les animaux et leurs parties existent par nature, il faudrait parler de la chair, de l'os, du sang et d'absolument toutes [20] les parties homéomères. De même aussi pour les parties anoméomères comme le visage, la main, le pied, il faudrait dire en vertu de quoi chacune d'elles est telle qu'elle est et selon quelle potentialité. Il n'est, en effet, pas suffisant de dire de quoi elles sont constituées, par exemple de feu ou de terre ; de même que, parlant d'un lit ou de quelque autre chose de cette sorte, nous nous efforcerions de définir sa forme [25] plutôt que sa matière, à savoir

l'airain ou le bois, et si ce n'est pas possible, au moins la matière du composé. Un lit, en effet, est « ceci en cela » ou « ceci de telle sorte », si bien qu'il nous faudrait parler de sa configuration, c'est-à-dire de ce qu'est sa forme visible. Car la nature selon la figure est plus importante que la nature matérielle.

En fait, si ce n'était que dans sa configuration ou sa couleur que [30] consistait chaque animal et chaque partie, Démocrite aurait raison, car il semble bien que c'est ce qu'il soutient. Il dit, en tout cas, que n'importe qui voit bien ce qu'est l'être humain quant à sa figure, sous prétexte qu'on le reconnaît par sa configuration et sa couleur. Pourtant, quand bien même la configuration du cadavre garde même figure, [35] ce n'est pourtant pas un être humain. De plus, une main ne peut être composée de n'importe quoi, par exemple d'airain ou de bois, sinon par homonymie, [641a] au sens où le médecin en peinture est médecin². Car elle ne pourra pas remplir sa fonction, pas plus que des flûtes de pierre ne pourront remplir leur fonction, pas plus que le médecin en peinture. De la même manière, aucune des parties du cadavre n'est plus telle qu'elle était, [5] je veux dire par exemple n'est plus un œil ou une main.

Démocrite a donc parlé de manière trop simple et à la façon dont un menuisier parlerait d'une main de bois. Car c'est ainsi que les physiologues, eux aussi, parlent des générations et des causes de la configuration. Car génération et configuration sont bien l'œuvre de forces artisanes, mais alors que le menuisier invoquera sans doute sa hache et sa tarière, [10] de la même façon le physiologue invoquera l'air et la terre, à ceci près que le menuisier parlera plus correctement. Il sera, en effet, insuffisant pour lui de dire seulement que, parce que son outil a frappé, il s'est produit un creux ou une surface plane, mais il dira la cause pour laquelle il a donné un coup de telle sorte, c'est-à-dire en vue de quoi, et pour qu'il se produise alors telle ou telle figure.

L'âme

Il est donc clair [15] que ce que ces philosophes affirment n'est pas correct et qu'il faut dire que l'animal est de telle sorte, et aussi ce que chacune de ses parties est et ce qu'est sa différence spécifique, à la manière dont on parle de la forme du lit. Si donc cela³ c'est l'âme, ou une partie de l'âme, ou quelque chose qui ne va pas sans âme (en tout cas, une fois que l'âme a disparu, il n'y a plus d'animal et aucune de ses parties ne reste la même, [20] si ce n'est par la seule configuration, comme les personnages mythologiques pétrifiés⁴), si donc il en est ainsi, il reviendra au naturaliste de traiter de l'âme et de la connaître, sinon l'âme entière, au moins sa partie en vertu de

laquelle l'animal est tel qu'il est, c'est-à-dire de traiter à la fois de ce qu'est l'âme ou cette partie-là de l'âme et des attributs qui conviennent [25] à la sorte de substance qu'elle possède, d'autant plus que la nature se dit et existe de deux façons, comme matière et comme substance. Et cette dernière est la nature à la fois comme motrice et comme fin. Or, pour l'animal, l'âme, soit tout entière soit une de ses parties, est quelque chose de cette sorte. Si bien que, de ce point de vue aussi, celui qui étudie la nature devra parler [30] de l'âme plutôt que de la matière, d'autant plus que la matière est nature du fait de l'âme plutôt que l'inverse. Et en effet, le bois n'est lit et trépied que parce qu'il est ces objets en puissance.

On pourrait se demander, au vu de ce qui vient d'être dit, si c'est de toute âme que doit traiter la science naturelle, ou d'une âme déterminée. Car [35] si c'est de toute âme, il n'y aura place pour aucune autre philosophie que la science naturelle. En effet, l'intellection est intellection des intelligibles ; de sorte que [641b] la science naturelle serait connaissance de toutes choses, car la même science aurait à étudier l'intellection et les intelligibles, puisqu'ils sont relatifs les uns aux autres et que c'est la même étude qui s'occupe de toutes les choses relatives les unes aux autres, comme c'est aussi le cas pour la sensation et les sensibles. N'est-ce pas plutôt que ce n'est pas l'âme tout entière qui est [5] principe de mouvement, ni absolument toutes ses parties, mais que le principe de la croissance est ce qui se trouve même dans les plantes, que celui de l'altération, c'est la partie sensitive de l'âme, celui du mouvement local quelque autre partie de l'âme qui n'est pas la partie intellectuelle ? Le mouvement local, en effet, est présent chez les animaux autres que les êtres humains, alors que la pensée ne l'est chez aucun. Il est donc clair qu'il ne faut pas parler de toute âme, car toute âme n'est pas nature, [10] mais seulement une ou encore plusieurs parties de l'âme.

Mécanisme et finalité dans la nature

De plus, l'étude de la nature ne peut porter sur aucun objet abstrait, puisque la nature fait tout en vue de quelque chose. Il semble bien, en effet, que, comme dans les artefacts il y a art, de même dans les choses elles-mêmes il y a une certaine autre cause principielle de cette sorte⁵, que nous tirons de l'Univers, [15] à la façon dont nous en tirons le chaud et le froid. C'est pourquoi il est plus vraisemblable que le ciel ait été engendré par cette sorte de cause, si jamais il a été engendré, et qu'il existe du fait d'une cause de cette sorte, plutôt que d'attribuer à celle-ci les animaux mortels. En tout cas, l'ordre et la détermination se manifestent beaucoup plus dans les corps célestes que dans notre

région, alors que ce qui est variable [20] et ce qui arrive par hasard se manifestent plutôt dans le monde des mortels. Or il y en a qui disent que chaque animal existe et est engendré par nature, et que le ciel a été constitué tel qu'il est par hasard et spontanéité, lui dans lequel il semble bien qu'il n'y ait absolument rien qui soit dû au hasard ni désordonné.

Nous disons que « ceci est en vue de cela » partout où se manifeste un but vers [25] lequel tend le mouvement si rien ne l'en empêche. De sorte qu'il est manifeste qu'il existe quelque chose de cette sorte, que précisément nous appelons aussi « nature ». Car, assurément, n'importe quoi ne naît pas de chaque semence, mais telle chose de telle semence, pas plus que n'importe quelle semence ne vient de n'importe quel corps. La semence est donc un principe productif de ce qui vient d'elle. [30] Car ces choses sont par nature : en tout cas, elles croissent naturellement à partir de la semence. Mais encore antérieur à elle, il y a ce de quoi la semence est semence. En effet, la semence est genèse, alors que le but est substance. Mais encore antérieur aux deux, il y a ce dont vient la semence. Car la semence se dit de deux manières : « d'où » et « de quoi ». En effet, elle est à la fois semence de ce dont elle vient, par exemple d'un cheval, et [35] de ce qui sera à partir d'elle, par exemple un mulet, bien que ce ne soit pas de la même manière, mais de la manière qu'on a dite pour chacun des deux. De plus la semence est en puissance. [642a] Or nous savons quel rapport la puissance entretient avec l'entéléchie.

Il y a donc ces deux causes : le « en vue de quoi » et le « par nécessité ». Beaucoup de choses, en effet, se produisent parce que c'est une nécessité. Mais on pourrait sans doute se demander de quelle sorte de nécessité parlent ceux qui disent « par nécessité », car [5] aucune des deux sortes définies dans les traités philosophiques ne peut convenir. Or, en fait, il y en a une troisième sorte, qui existe parmi les êtres soumis à la génération. Nous disons, en effet, que la nourriture est quelque chose de nécessaire, non pas selon l'une des deux premières sortes, mais parce qu'il n'est pas possible d'exister sans elle. C'est une nécessité en quelque sorte « hypothétique », car de même que, puisqu'[10] il faut fendre avec la hache, il est nécessaire qu'elle soit dure, et que si elle doit être dure, elle doit être faite d'airain ou de fer, de la même manière aussi, puisque le corps est un instrument (en effet chacune de ses parties est en vue de quelque chose et de même pour le tout), c'est donc une nécessité qu'il soit de telle sorte et constitué d'éléments qui sont de telle sorte s'il doit être cet instrument.

Il y a donc deux sortes de cause, et il faut en traiter de façon à appréhender [15] le plus possible les deux, et si ce n'est pas possible, au moins s'efforcer de le rendre clair, et tous ceux qui ne font pas cela ne disent pour ainsi dire rien sur la nature. La nature, en effet, est

principe plus que la matière. Parfois même Empédocle la rencontre en quelque manière, en y étant conduit par la vérité elle-même, et il est contraint de dire que la substance et la nature [20] sont raison, par exemple quand il rend compte de ce qu'est l'os ; en effet il ne dit pas que c'est l'un des éléments, ni deux, ni trois, ni tous, mais la raison de leur mélange. Il est donc clair qu'il en va de même pour la chair et pour chacune des parties de cette sorte. Mais la cause qui a empêché nos [25] prédécesseurs d'arriver à cette manière de voir, c'est qu'ils n'avaient à leur disposition ni l'être essentiel ni le moyen de définir la substance, même si Démocrite y a touché le premier, non pas avec l'idée que c'était une nécessité interne à l'étude de la nature, mais en y étant conduit par les faits eux-mêmes ; du temps de Socrate cette question⁶ progressa, mais la recherche sur la nature cessa et [30] les philosophes se tournèrent vers la vertu utile, c'est-à-dire politique.

Il faut montrer les choses ainsi : par exemple que, d'une part, la respiration est en vue de ceci, et que, d'autre part, cela vient nécessairement à être du fait de ces choses. Or la nécessité signifie tantôt que si cela, le « en vue de quoi », doit être, il est nécessaire que telles choses soient le cas, tantôt que les choses sont telles parce qu'elles ont telle nature. [35] Il est nécessaire, en effet, que le chaud sorte et entre à nouveau quand il rencontre un obstacle, et que l'air s'introduise. Cela est dès lors nécessaire. [642b] Comme la chaleur intérieure fait obstacle, l'entrée de l'air extérieur a lieu quand il y a refroidissement.

Telle est donc la manière de procéder, et c'est de ces choses et de choses semblables à celles-ci qu'il faut saisir les causes.

Chapitre 2

Critique de la division dichotomique des platoniciens

[5] Certains saisissent le particulier en divisant la famille en deux différences. Mais d'un certain point de vue, ce n'est pas facile, et d'un autre point de vue, c'est impossible. Dans certains cas, en effet, il n'y aura qu'une seule différence, les autres étant superflues, par exemple « pourvu de pieds », « bipède », « à pied fendu », [« apode »] ; c'est en effet celle-ci qui est cruciale. Autrement, on est forcé de dire la même chose plusieurs fois.

[10] De plus il convient de ne pas démembrer chaque famille, par exemple en mettant des oiseaux dans une division et d'autres dans une autre, comme le font les tableaux de divisions. Car il se trouve que des oiseaux y sont rangés avec les animaux aquatiques et d'autres dans une autre famille. Or le nom « oiseau » se fonde sur telle ressemblance, et celui de « poisson » sur telle autre. [15] D'autres divisions n'ont pas de nom, comme celle d'avoir du sang et celle de ne pas avoir de sang, car à aucune des deux il n'a été donné un nom unique. Puisque donc il ne faut rien démembrer de ce qui est de même famille, la division en deux sera vaine, car ceux qui divisent de cette manière séparent et démembreront nécessairement. En effet, certains polypodes se rangent dans les animaux terrestres, les autres dans les animaux [20] aquatiques.

Chapitre 3

Difficultés soulevées par la dichotomie

De plus, on est forcé de diviser selon la privation, et c'est bien ainsi que divisent ceux qui pratiquent la dichotomie. Or il n'y a pas de différence de la privation en tant que privation, car il est impossible qu'il y ait des formes du non-être, par exemple de l'absence de pieds ou de l'absence d'ailes, comme il y en a de la présence d'ailes et de pieds. Et il doit y avoir des formes d'une différence générale, [25] car s'il n'y en avait pas, pourquoi serait-elle générale et non particulière ? Or, parmi les différences, certaines sont générales et admettent des formes, par exemple le fait d'avoir des ailes. Une aile, en effet, est non divisée, une autre divisée. De la même manière aussi pour le fait d'avoir des pieds : on trouve un pied à fentes multiples, un pied fendu en deux, comme dans le cas du sabot fendu, un pied non [30] fendu et non divisé, comme dans le cas des solipèdes. Il est donc difficile de distribuer les animaux, même dans ces différences qui comportent des formes, de telle sorte que n'importe quel animal y rentre sans que le même animal rentre dans plusieurs, par exemple « ailé » et « aptère » (car il est possible que le même animal appartienne aux deux, par exemple la fourmi, le ver luisant et quelques autres), mais le plus difficile de tous les cas, [35] ou qui est même impossible, c'est de distribuer les animaux selon des différences de « non-sanguin ». Il est, en effet, nécessaire que chaque différence appartienne à l'un des particuliers quelconque, si bien que c'est aussi le cas pour la [643a] différence opposée. Mais s'il est impossible qu'une forme une et indivisible de la substance appartienne à des êtres qui diffèrent par la forme, mais que toujours il y a une différence (par exemple de l'oiseau à l'être humain, car chez eux la bipédie est autre et plus précisément différente par la forme, et même si on les considère comme animaux sanguins, le sang diffère, ou [5] il faut admettre que le sang n'est rien de la substance) ; s'il en est ainsi, < et si l'on distribue les animaux

selon des différences de « non-sanguin »>, une différence unique appartiendra à deux êtres ; mais si c'est le cas, il est clair qu'il est impossible qu'une privation soit une différence.

Les différences seront en nombre égal aux familles animales indivisibles, s'il est vrai que celles-ci sont indivisibles et que les différences sont indivisibles et ne sont pas communes. S'il est possible que ce ne soit pas le cas et <qu'une différence> soit commune tout en étant indivisible, [10] il est clair que dans le même groupe selon cette différence commune, il y aura des familles animales de formes différentes. De sorte qu'il est nécessaire, si les différences sous lesquelles tombent absolument toutes les familles indivisibles leur sont propres, qu'aucune d'elles ne soit commune. Si ce n'est pas le cas, des familles tomberont sous la même différence alors qu'elles sont différentes. Or il ne faut ni que la famille qui est la même et indivisible aille dans une différence puis dans une autre [15] au cours de la division, ni que des familles différentes tombent dans la même différence, et absolument toutes les familles doivent aller dans leurs différences propres.

Il est manifeste, donc, qu'il n'est pas possible de saisir les formes indivisibles à la manière de ceux qui divisent les animaux ou n'importe quelle autre famille en des divisions en deux. Même pour eux, en effet, il est nécessaire que les différences dernières soient en nombre égal à tous les animaux qui sont indivisibles selon la [20] forme. Si, en effet, il existe une certaine famille déterminée dont les différences premières sont des formes de blancheur, dont chacun des deux membres de la division présente d'autres différences, et qu'on poursuive ainsi jusqu'aux indivisibles, les différences finales seront quatre ou un autre nombre parmi les nombres doubles de l'unité. Et les formes seront en nombre égal. Mais la forme est la différence dans la matière. En effet, il ne peut exister ni [25] aucune partie d'un animal sans matière, ni la matière toute seule. Car ce n'est pas dans n'importe quelle disposition qu'un corps sera un animal, ni aucune de ses parties, comme on l'a souvent dit.

De plus, il faut diviser selon les propriétés de la substance et non selon les accidents par soi, comme si l'on divisait les figures en disant que les unes ont leurs angles égaux à deux angles droits et les autres à [30] plus de deux angles droits. Car c'est en quelque sorte un accident du triangle que d'avoir ses angles égaux à deux angles droits.

De plus, il faut diviser selon les opposés. Les opposés, en effet, ont entre eux une différence spécifique, par exemple blancheur et noirceur, rectitude et courbure. Si donc l'un des deux est une différence, il faut diviser au moyen de l'opposé correspondant, et non dans un cas par la nage et dans l'autre par la couleur. [35] Outre cela, il ne faut pas diviser, du moins les êtres animés, selon les fonctions

communes au corps et à l'âme, par exemple, dans les divisions dont nous venons de parler, [643b] les diviser en êtres marchants et êtres volants. Il y a, en effet, certaines familles auxquelles les deux caractères appartiennent et qui sont ailées et aptères, comme la famille des fourmis. De même, il ne faut pas diviser en sauvage et apprivoisé, car de la même manière cela semblerait diviser des formes qui sont les mêmes ; car pour ainsi [5] dire tous ceux qui sont apprivoisés se rencontrent aussi à l'état sauvage, par exemple les êtres humains, les chevaux, les bœufs, les chiens indiens, les porcs, les chèvres, les moutons. Aucune de ces familles, si elle porte un seul nom, n'a été divisée en parties séparées, et s'il est vrai qu'elles sont une par la forme, il n'est pas possible que sauvage et apprivoisé soient des différences.

D'une manière générale, voilà ce qui se produit nécessairement quand on divise selon n'importe quelle différence unique. [10] Il faut, au contraire, s'efforcer de saisir les animaux selon leur famille, en suivant l'exemple de la majorité des gens qui distinguent les familles « oiseau » et « poisson ». Et chacune a été définie par beaucoup de différences et non par dichotomie. Car, par cette dernière méthode, soit il est complètement impossible de saisir quelque chose (car la même chose tombe dans plusieurs divisions [15] et les contraires tombent dans la même), soit il y aura seulement une différence, et, qu'elle soit simple ou le résultat d'une combinaison, elle sera la forme dernière. Mais si l'on ne prend pas la différence d'une différence, il sera nécessaire de rendre la division continue, à la manière dont, par une conjonction, on fait un discours un. Je veux dire, par exemple, ce qui arrive à ceux qui divisent [20] en aptère et ailé et l'ailé en apprivoisé et sauvage, ou en blanc et noir. Car ni l'apprivoisé ni le blanc n'est une différence de l'ailé, mais chacun est l'origine d'une autre division et n'est ici que par accident. C'est pourquoi il faut immédiatement diviser une famille unique selon plusieurs différences, comme nous le disons. De cette manière, en effet, [25] les privations elles aussi produiront une différence, alors qu'elles n'en produisent pas dans la dichotomie.

Qu'il soit impossible de saisir aucune forme en particulier en divisant la famille en deux, comme certains ont pensé qu'il était possible de le faire, est aussi manifeste à partir des considérations suivantes. Il est, en effet, impossible qu'il y ait une seule différence pour les particuliers obtenus par division, que l'on prenne des divisions simples [30] ou combinées (j'entends par « simple » le cas où il n'y a pas de différenciation, par exemple « pied fendu », et « combinée » celui où il y en a une, par exemple « pied à fentes multiples » par rapport à « pied fendu »). C'est, en effet, ce que réclame la continuité des différences qui viennent d'une famille quand

on la divise, parce que le tout est quelque chose d'un ; mais, [35] malgré la manière dont ils s'expriment, il semble bien que seule la dernière différence l'est vraiment, par exemple « pied à fentes multiples » ou « bipède », et que « doué de pieds » [644a] et « polypode » sont superflus.

Qu'il soit impossible qu'il y ait plusieurs différences de cette sorte, cela est clair. Car en avançant toujours on arrive à la différence ultime, mais pas à la dernière différence, c'est-à-dire à la forme. Cette différence ultime est soit « pied à fentes multiples », soit tout le complexe, si, [5] divisant l'être humain, on combinait « pourvu de pieds », « bipède », « à pied fendu ». Or si l'être humain était seulement un animal à pied fendu, on atteindrait ainsi cette différence unique. Mais puisqu'en fait ce n'est pas le cas, il y a nécessité qu'il y ait plusieurs différences qui ne sont pas dans une seule division. Toujours est-il qu'il n'est certes pas possible qu'il y ait plusieurs différences de la même chose dans une même dichotomie, mais une seule différence est produite à la fin selon une seule division. [10] De sorte qu'il est impossible à ceux qui divisent en deux de saisir aucun animal particulier.

Chapitre 4

Distinction des familles animales

On pourrait se demander pourquoi les gens n'ont pas donné de nom unique plus général, en rassemblant dans une famille unique les animaux aquatiques et les animaux volants. Il y a, [15] en effet, certaines propriétés communes à la fois à ces animaux et à tous les autres. Néanmoins, ils sont correctement définis de la manière dont ils le sont. Absolument toutes les familles, de fait, qui diffèrent entre elles par le degré, c'est-à-dire par le plus et le moins, ont été réunies en un genre unique, toutes celles qui sont dans un rapport d'analogie sont mises à part. Je veux dire, par exemple, qu'un oiseau diffère d'un autre oiseau par le plus, [20] autrement dit par un excédent (l'un a les ailes plus longues, un autre les a plus courtes), alors que les poissons diffèrent de l'oiseau par l'analogie (ce qui est plume chez l'un est écaille chez l'autre). Mais faire cela¹ dans tous les cas n'est pas facile, car la plupart des animaux n'ont le même caractère que par analogie.

Mais puisque ce sont les formes dernières qui sont substances et que celles-là sont indifférenciées selon la forme, [25] comme Socrate et Coriscos, il est nécessaire soit d'énoncer d'abord les propriétés générales qui leur appartiennent, soit de répéter souvent la même chose, comme on l'a dit. Or les propriétés générales sont communes, car ce qui appartient à beaucoup de choses, nous l'appelons « général ». Il y a une difficulté quant à savoir lequel des deux il faut adopter. Car, d'un certain côté, dans la mesure où ce qui est indivisible selon la forme est une substance, le mieux serait, [30] si on le pouvait, d'étudier séparément les choses particulières qui sont indivisibles selon la forme, comme on le fait pour l'être humain, mais il n'en va pas ainsi pour l'oiseau, car cette famille a des formes différentes ; on pourrait, en revanche, le faire pour telle sorte indivisible d'oiseau, comme le moineau, la grue ou un animal de ce genre. D'un autre côté, comme il arrivera qu'on traitera souvent de la

même propriété du fait qu'elle [35] appartient en commun à plusieurs, de ce point de vue il est quelque peu absurde et [644b] long de traiter de chacun séparément.

Peut-être, donc, serait-il correct de procéder ainsi : traiter en commun de certains animaux selon leurs familles, à savoir tous ceux dont les gens parlent en les ayant bien définis et qui ont à la fois une nature unique commune et, à l'intérieur de la famille, des formes qui ne sont pas trop éloignées, oiseau et poisson et tout [5] autre groupe qui n'a pas de nom, mais qui inclut de la même manière qu'une famille les formes qui sont en lui. Pour tous ceux, en revanche, pour lesquels il n'en est pas ainsi, on les étudiera individuellement, par exemple l'humain et tout autre groupe de cette sorte, s'il y en a.

C'est à peu près par la configuration des parties et de l'ensemble du corps, suivant la similitude qu'ils ont, que l'on définit les familles, par exemple les membres de la famille des oiseaux ont entre eux ce genre de ressemblance, [10] de même pour la famille des poissons, celle des mollusques et celle des coquillages. En effet, les parties des membres de ces familles ne diffèrent pas par une similitude analogique, comme c'est le cas pour l'être humain et le poisson, où l'os est analogue à l'arête, mais plutôt par les propriétés corporelles, comme la grandeur et la petitesse, la mollesse et la dureté, le lisse et la rugosité [15] et les autres propriétés de cette sorte, et, d'une manière générale, le plus et le moins.

On a donc dit comment il faut entendre la recherche sur la nature et de quelle manière l'étude de ces matières peut progresser méthodiquement et le plus facilement, et aussi, à propos de la division, de quelle manière il est possible à ceux qui y ont recours de la pratiquer utilement, et pourquoi la dichotomie est en un sens impossible et en un autre sens [20] vaine. Cela étant défini, parlons de ce qui vient à la suite, en prenant le point de départ que voici.

Chapitre 5

La place de la biologie

Parmi les substances constituées par nature, les unes, inengendrées et incorruptibles, existent pour absolument toute l'éternité, tandis que les autres ont part à la génération et à la corruption. Or il se trouve qu'à propos des premières, toutes [25] dignes et divines qu'elles soient, notre étude est moins avancée (car en ce qui concerne aussi bien ce à partir de quoi on peut les examiner, que ce que nous désirons savoir à leur propos, les évidences sensibles sont extrêmement réduites) ; en revanche, à propos des plantes et des animaux mortels, nous avançons plus facilement dans leur connaissance, du fait que nous vivons avec eux ; [30] en effet, on peut saisir de nombreuses informations sur chaque famille, si l'on veut bien s'y appliquer suffisamment. Chacune des deux études a son charme. Même si, en effet, nous les atteignons fort peu, la connaissance des êtres éternels, du fait de sa valeur, donne plus de plaisir que celle d'absolument tous les êtres qui sont près de nous, comme aussi le fait d'apercevoir n'importe quelle petite partie des êtres aimés est [35] plus agréable que de voir avec précision beaucoup d'autres grandes choses. [645a] Mais les choses périssables, parce que nous avons sur elles une connaissance meilleure et plus importante, nous fournissent plus de science ; de plus, du fait qu'elles sont plus proches de nous et plus appropriées à notre nature, elles rétablissent un certain équilibre par rapport à la philosophie portant sur les choses divines.

Puisque, à propos de ces dernières, [5] nous en avons traité en disant ce qui nous en apparaît, il reste à traiter de la nature animale, en ne négligeant rien autant que possible, que la chose soit plus ou moins noble ou ignoble. Car même quand il s'agit d'animaux qui ne sont pas agréables à percevoir, en ce qui concerne la connaissance théorique, la nature artiste procure de la même manière

d'extraordinaires plaisirs à ceux [10] qui sont capables d'en connaître les causes, c'est-à-dire qui sont philosophes par nature. Il serait, en effet, déraisonnable et étrange que, prenant plaisir à étudier les images de ces êtres (parce que nous étudions en même temps l'art qui les fait, par exemple le dessin ou la sculpture), nous n'aimions pas mieux l'étude de ceux qui sont constitués par nature, [15] du moins quand nous pouvons en apercevoir les causes.

C'est pourquoi il faut éviter un dégoût puéril en considérant les animaux les plus ignobles. Car dans tous les êtres naturels il y a quelque chose de merveilleux, et, comme on rapporte qu'Héraclite l'a dit à des étrangers qui voulaient le rencontrer, mais qui s'arrêtèrent en entrant, le voyant [20] se chauffer près de son four¹ (il les invita, en effet, à entrer hardiment, car « là aussi il y a des dieux »), de la même manière aussi il faut aborder la recherche sur chacun des animaux sans répugnance, parce que chez absolument tous il y a quelque chose de naturel, c'est-à-dire de beau.

Car dans les œuvres de la nature, ce n'est pas le hasard qui est présent, mais le « en vue de quelque chose », et on le trouve avant tout là. [25] Et la fin en vue de laquelle un être a été constitué ou est venu à l'être tient la place du beau. Mais si quelqu'un a estimé que l'étude des animaux autres que l'homme manque de noblesse, il lui faut penser la même chose de lui-même. Il n'est, en effet, pas possible de considérer sans beaucoup d'aversion ce dont est constitué le genre humain, à savoir le sang, les chairs, les os, [30] les vaisseaux et les parties de cette sorte. De même qu'il faut penser que celui qui discute de n'importe quel constituant ou partie ne doit pas faire mention de la matière, et qu'il ne discute pas en vue de la matière, mais de l'ensemble de la figure, par exemple une maison et non les briques, le mortier et les poutres, de même il faut que celui qui discute de la nature garde à l'esprit [35] le composé et la substance totale et non ce qui ne se rencontre jamais séparé de sa substance.

Comment mener la recherche

Il est nécessaire, [645b] d'abord, de distinguer, selon chaque famille, tous les attributs qui appartiennent par soi à tous les animaux, ensuite de s'efforcer d'en distinguer les causes. Or on a dit antérieurement que beaucoup d'attributs communs appartenaient à beaucoup d'animaux, [5] les uns absolument, comme les pieds, les ailes, les écailles – et il en va de même pour les propriétés –, les autres par analogie. Par analogie, je veux dire que les uns ont un poumon, les autres non pas un poumon, mais quelque chose d'autre qui correspond au poumon de ceux qui en ont un ; et certains ont du sang, d'autres

l'analogie qui a la même fonction [10] que le sang chez les sanguins. Comme nous l'avons aussi dit plus haut, parler séparément des animaux particuliers amènera à dire plusieurs fois les mêmes choses, quand nous traitons de tous leurs attributs. Les mêmes attributs appartiennent à beaucoup d'animaux. Considérons que ce sujet a été traité.

Mais puisque tout instrument est en vue de quelque chose et que [15] chacune des parties du corps est en vue de quelque chose, que ce en vue de quoi elles sont est une certaine action, il est manifeste aussi que le corps tout entier a été constitué en vue d'une certaine action totale. Le sciage, en effet, ne se fait pas en vue de la scie, mais la scie en vue du sciage, car le sciage est une certaine utilisation de la scie. De sorte aussi que le corps est en vue de l'âme, et les [20] parties en vue des fonctions pour lesquelles chacune d'elles existe par nature. Il faut donc d'abord parler des actions, celles qui sont communes à tous les animaux, celles qui appartiennent à une famille et celles qui appartiennent à une forme. J'appelle « communes » celles qui appartiennent à tous les animaux, « qui appartiennent à une famille » toutes celles des animaux dont nous constatons qu'ils ont entre eux des différences de degré, par exemple je parle de l'« oiseau » [25] comme d'une famille, mais de l'« être humain » comme d'une forme, de même pour tout ce qui ne comporte aucune différence du point de vue de sa formule générale. Car ce qui est commun, certains l'ont par analogie, d'autre selon la famille, d'autre selon la forme.

Pour toutes les actions, donc, qui sont en vue d'autres actions, il est clair que les instruments dont elles sont les actions diffèrent de la même manière que les actions. De [30] même, si certaines actions se trouvent être antérieures à d'autres actions et en être la fin, il en ira ainsi également de chacune des parties dont ces actions sont les actions. Et, en troisième lieu, il y a des choses qui existent nécessairement quand certaines choses sont. Par « affections » et « actions », j'entends la génération, la croissance, l'accouplement, la veille, le sommeil, la marche et toutes les [35] autres choses de cette sorte qui appartiennent aux animaux ; par « parties », j'entends le nez, l'œil, le visage entier, chacun d'eux étant appelé [646a] un « membre ». De même pour les autres.

Sur la manière de mener la recherche, tenons-nous-en là. Et efforçons-nous de traiter des causes des propriétés communes et propres, en commençant, comme nous l'avons déterminé, par les premières.

LIVRE II

Chapitre 1

Les niveaux de composition des vivants

De quelles parties, donc, et de combien, chaque animal est constitué, on l'a montré assez clairement dans les recherches sur les animaux, [10] mais du fait de quelles causes chacune possède tel caractère, il faut maintenant l'examiner, en prenant à part chacune de celles dont on a traité dans ces recherches.

Or, comme il y a trois compositions, on pourrait mettre en premier celle qui se fait à partir de ce que certains appellent les éléments, à savoir la terre, l'air, l'eau, le feu. Mais sans doute serait-il encore mieux de parler de celle qui se fait à partir des puissances, [15] non pas d'absolument toutes les puissances, mais à la manière dont on l'a déjà dit ailleurs. En effet, l'humide, le sec, le chaud et le froid sont la matière des corps composés, alors que les autres différences en découlent, à savoir la pesanteur, la légèreté, la densité, la rareté, la rugosité, le lisse et les [20] autres propriétés corporelles de cette sorte.

La deuxième composition est une constitution de composants premiers, c'est la nature des homéomères que l'on trouve dans les animaux, à savoir l'os, la chair et les autres choses de ce genre.

La troisième composition, et dernière en nombre, est la nature des anoméomères, à savoir le visage, la main et les parties de ce genre.

Mais puisque [25] ce qui concerne la génération est le contraire de ce qui concerne l'essence – en effet ce qui est postérieur selon la génération est antérieur selon la nature, et est premier selon la nature ce qui est dernier par la génération, car une maison n'est pas en vue de briques et de pierres, mais celles-ci en vue de celle-là ; et il en est de même pour l'autre matière¹. Et il est manifeste qu'il en est ainsi, non seulement par [30] induction, mais aussi selon la raison, car tout ce qui est engendré effectue sa génération de quelque chose vers quelque chose, c'est-à-dire d'un principe vers un principe, du premier

moteur qui possède déjà une certaine nature vers une certaine figure ou un autre but de ce genre. Car un être humain engendre un être humain et une plante une plante à partir de [35] la matière qui est substrat pour chacun. Chronologiquement, donc, ce sont la matière [646b] et la génération qui nécessairement sont premières, alors que, selon la notion, ce sont l'essence et la forme de chaque chose. Ce serait clair pour qui dirait ce qu'est la notion de la génération, car la notion de construction contient celle de maison, alors que celle de maison ne contient pas celle de construction. Et [5] cela se produit de façon identique dans les autres cas aussi. De sorte que la matière des éléments est nécessairement en vue des parties homéomères ; en effet elles sont postérieures aux éléments du point de vue de la génération, et les parties anoméomères le sont par rapport à elles, car ces dernières sont parvenues à la possession de leur fin et de leur limite, puisqu'elles ont atteint une constitution de rang trois, comme cela arrive dans de nombreux cas [10] quand les générations arrivent à leur terme.

Parties homéomères et anoméomères

Les animaux sont donc constitués de ces deux sortes de parties, mais les homéomères sont en vue des anoméomères. De celles-ci en effet il y a des fonctions et des actions, par exemple d'un œil, d'une narine, du visage entier, d'un doigt, d'une main, du bras entier. [15] Mais étant donné que les actions et les mouvements qui appartiennent tant aux animaux entiers qu'aux parties de ce genre présentent beaucoup de formes, il est nécessaire que leurs composants aient des puissances différentes. En effet, dans certains cas, il faut de la mollesse et dans d'autres de la dureté, dans certains cas il faut la capacité de se tendre et dans d'autres celle de fléchir. Les parties homéomères se sont donc [20] vu distribuer une par une les puissances de ce genre (l'une d'entre elles, en effet, est molle, une autre dure, une autre humide, une autre sèche, une autre visqueuse, une autre friable), alors que les anoméomères en possèdent plusieurs qui se composent les unes avec les autres. En effet, ce sont des puissances différentes qui servent à la main pour serrer et pour [25] saisir. C'est pourquoi les parties instrumentales sont composées d'os, de tendons, de chair et d'autres parties de ce genre, alors que celles-ci ne sont pas constituées de celles-là.

Donc, comme elles sont en vue de quelque chose, en vertu de cette cause, ces parties sont disposées de la manière qu'on a dite ; mais quand on cherche aussi comment il en est nécessairement ainsi, il est manifeste [30] qu'il existait déjà entre elles par nécessité les rapports

mutuels qu'elles ont. Les anoméomères, en effet, peuvent être constituées d'homéomères, aussi bien de plusieurs que d'une seule comme pour certains viscères ; car ils sont de formes variées tout en étant formés d'un corps homéomère pour ainsi dire simple. Il est impossible, en revanche, que les homéomères soient composées d'anoméomères ; [35] car l'homéomère consisterait en plusieurs anoméomères. C'est donc [647a] pour ces raisons qu'il y a dans les animaux des parties d'une part simples, c'est-à-dire homéomères, d'autre part composées, c'est-à-dire anoméomères.

Parties instrumentales et parties sensorielles

Or, comme les animaux ont des parties instrumentales et des parties sensorielles, chacune des parties instrumentales est anoméomère, comme [5] on l'a dit auparavant, alors que la sensation se produit chez tous dans les parties homéomères, du fait que n'importe laquelle des sensations est sensation d'un genre unique, et que, pour chacun des sensibles, il y a un organe des sens qui peut le recevoir. Par ailleurs, ce qui est en puissance est affecté par ce qui est en acte, de sorte que celui-là et celui-ci sont génériquement une seule et même chose. Et c'est [10] pourquoi aucun des physiologues ne tente de dire d'une main, d'un visage ou d'une partie de ce genre que l'une est de la terre, une autre de l'eau, une autre du feu, alors qu'ils appartiennent chacun des organes sensoriels à chacun des éléments, disant que l'un est de l'air, un autre du feu. Et comme la sensation se trouve dans les parties simples, [15] il est au plus haut point rationnel que le toucher se produise dans une partie homéomère, mais aussi dans le moins simple des organes sensoriels. Il semble bien, en effet, que le toucher soit par excellence le sens de genres plus nombreux que les autres sens, et que le sensible qui lui correspond comporte plusieurs contrariétés, chaud et froid, sec et humide, et encore d'autres couples de ce genre. Et l'organe sensoriel qui perçoit ces contrariétés, [20] la chair ou son analogue, est le plus corporel des organes sensoriels. Mais puisqu'il ne peut exister d'animal sans sensation, de ce fait aussi, il sera nécessaire que les animaux possèdent certaines parties homéomères. La sensation, en effet, y réside, alors que les actions sont présentes par le biais des parties anoméomères.

Et comme les puissances perceptive, [25] motrice et nutritive de l'animal se trouvent dans la même partie du corps, comme on l'a déjà dit ailleurs, il est nécessaire que la partie qui possède immédiatement de tels principes, d'une part en tant qu'elle peut recevoir tous les sensibles, soit une partie simple, d'autre part en tant qu'elle est motrice et active, soit une [30] partie anoméomère. C'est pourquoi,

chez les animaux non sanguins, c'est l'analogie du cœur qui est la partie en question, et chez les sanguins le cœur. Le cœur, en effet, se divise en homéomères comme chacun des autres viscères, alors que du fait de sa configuration extérieure il est anoméomère.

Chacune des autres parties qu'on appelle viscères ressemble au cœur. [35] En effet, ils sont constitués de la même matière, car la [647b] nature de tous est sanguine du fait de la position qu'ils occupent au contact des passages des vaisseaux et de leurs ramifications. Ainsi, comme le limon dans l'eau qui coule, les autres viscères sont comme des épanchements du flux du sang à travers les vaisseaux. Quant au cœur, du fait qu'il est [5] le principe des vaisseaux et qu'il a en lui la puissance première de fabriquer du sang, il est rationnel qu'il soit constitué du même nutriment que celui qu'il reçoit. Pourquoi donc les viscères ont un aspect sanguin, et pourquoi ils sont d'un certain point de vue homéomères et d'un certain point de vue anoméomères, on l'a dit.

Chapitre 2

Les parties homéomères

[10] Parmi les parties homéomères des animaux, certaines sont molles et humides, les autres dures et solides. Celles qui sont humides le sont soit totalement, soit dans la mesure où cela est dans leur nature, par exemple le sang, le sérum, la graisse, le suif, la moelle, la semence, la bile, le lait chez ceux qui en ont, la chair et leurs analogues. Car absolument tous les animaux [15] ne sont pas composés de toutes ces parties, mais certains sont composés de parties qui sont analogues à certaines de celles mentionnées. Il y a des parties homéomères qui sont sèches et solides, par exemple l'os, l'arête, le tendon, le vaisseau. Car la division des homéomères a une particularité : pour certaines la partie a le même nom que le tout, pour d'autres elle n'a pas le même nom, par exemple une partie de vaisseau et un vaisseau, mais pour le [20] visage et la partie de visage, cette différence n'existe pas du tout.

D'abord, donc, il y a aussi bien pour les parties humides que pour les parties sèches plusieurs modes de cause. Les unes, en effet, sont la matière des anoméomères (car c'est d'elles que chacune des parties instrumentales a été constituée, d'os, de tendons, de chairs et autres parties de ce genre qui contribuent les unes [25] à leur essence, les autres à leur fonctionnement), certaines des parties humides sont la nourriture des anoméomères (car tous tirent leur accroissement de l'humide), d'autres parmi elles se trouvent être des résidus, par exemple le dépôt de la nourriture sèche et, chez ceux qui ont une vessie, celui de la nourriture humide.

Les différences qui existent dans ces parties elles-mêmes d'un cas à un autre sont [30] en vue du meilleur ; un exemple parmi d'autres : les différences d'un sang à un autre. L'un, en effet, est plus subtil, un autre plus épais, un autre plus pur, un autre plus trouble, et, en outre, l'un sera plus froid et l'autre plus chaud dans les parties d'un même

animal (car celui qui est dans les parties hautes diffère de celui des parties inférieures [35] selon ces différences), et aussi d'un animal à un autre. Et, d'une manière générale, [648a] parmi les animaux, les uns sont sanguins et les autres ont à la place du sang une autre partie de cette sorte. Le sang plus épais et plus chaud produit plus de force, alors que celui qui est plus subtil et plus froid augmente les capacités de perception et d'intellection. Et la même [5] différenciation se retrouve dans les substances qui sont l'analogie du sang. C'est pourquoi les abeilles et autres animaux de ce genre sont de nature plus prudentes que bien des sanguins, et que parmi les sanguins ceux qui ont le sang plus froid et plus subtil sont plus prudents que ceux chez qui il a les qualités contraires. Mais ceux qui l'ont chaud, subtil et pur sont les meilleurs, [10] car les animaux de ce genre sont bien disposés à la fois pour le courage et pour la prudence.

C'est pourquoi la même différenciation existe pour les parties supérieures par rapport aux inférieures, et en plus pour le mâle par rapport à la femelle, et pour la droite par rapport à la gauche du corps. Et il en va de même pour les autres parties, homéomères comme anoméomères : il faut [15] considérer qu'elles diffèrent, les unes en vue du meilleur ou du pire, les autres relativement aux fonctions et à l'essence de chacun des animaux ; par exemple, de deux espèces qui ont des yeux, l'une les a durs et l'autre humides, l'une n'a pas de paupières, l'autre en a, pour que la vision soit plus précise.

Le chaud et le froid

Mais qu'il [20] soit nécessaire d'avoir du sang ou quelque chose qui a la même nature, et quelle est la nature du sang, il faut en étudier les causes, d'abord en faisant des distinctions à propos du chaud et du froid. En effet, la nature de beaucoup de choses se ramène à ces principes, et nombre de gens discutent pour savoir quels animaux ou quelles parties sont chauds et lesquels [25] sont froids. Les uns, en effet, disent que les animaux aquatiques sont plus chauds que les terrestres, expliquant que la chaleur de leur nature équilibre la froideur de leur milieu, et que les non-sanguins sont plus chauds que les sanguins, et les femelles plus que les mâles ; Parménide, par exemple, et certains autres, disent que les femmes sont plus chaudes que les hommes, [30] en alléguant que les menstrues adviennent du fait de la chaleur et de l'abondance de sang, alors qu'Empédocle soutient le contraire. De plus, quant au sang et à la bile, certains disent que l'un ou l'autre est chaud, les autres que l'un des deux est froid. Or s'il y a une telle discussion à propos du chaud et du froid, que faut-il penser des autres qualités ? Car, parmi les objets de la

perception, celles-là nous sont les plus évidentes.

Il apparaît que c'est parce que « plus chaud » se dit en plusieurs sens que cette divergence d'opinions [648b] se produit. Car chacun donne l'impression de dire la même chose, alors qu'ils soutiennent des choses contraires. Aussi ne doit-on pas laisser dans l'obscurité de quelle manière il faut dire des êtres constitués par nature, que les uns sont chauds et les autres froids, les uns secs et les autres humides, puisqu'il semble manifeste que ce sont là, pour ainsi dire, les causes de la mort et de la vie, [5] et aussi du sommeil et de la veille, de la force de l'âge et de la vieillesse, de la maladie et de la santé, ce que ne sont ni la rugosité et le lisse, ni la pesanteur et la légèreté, ni, pourrait-on dire, aucune autre qualité de ce genre. Et cela est rationnel, car, comme nous l'avons déjà dit auparavant ailleurs, chaud, froid, sec et humide [10] sont les principes des éléments naturels.

Est-ce que, donc, on parle du chaud absolument ou en plusieurs sens ? Il faut assurément saisir la fonction de ce qui est plus chaud ou combien il y en a, s'il y en a plusieurs. En un sens, donc, est dit « plus chaud » ce qui rend plus chaud ce qu'il touche ; en un autre sens ce qui produit une sensation plus intense [15] au toucher, et notamment si cela provoque une douleur. Mais il semble que parfois cela puisse être faux, car dans certains cas c'est la disposition du sujet qui est cause de la douleur chez ceux qui sentent. Et aussi ce qui est plus capable de faire fondre le fusible et de faire brûler le combustible est dit plus chaud. Et aussi, si la même chose est tantôt plus grande tantôt plus petite, le plus grand est dit plus chaud que le plus petit. Et outre cela, [20] de deux choses, celle qui ne se refroidit pas vite mais lentement, on la dit plus chaude, et celle qui s'échauffe vite on la dit plus chaude par nature que celle qui s'échauffe lentement, comme on dit que quelque chose est contraire parce qu'il est loin, et semblable parce qu'il est près.

On dit donc que quelque chose est plus chaud qu'autre chose au moins en ce nombre-ci de sens, sinon plus. [25] Mais il est impossible que toutes ces manières d'être plus chaud appartiennent à la même chose. En effet, l'eau bouillante chauffe plus que la flamme, mais la flamme brûle le combustible et fond le fusible, ce que l'eau ne fait pas. De plus, l'eau bouillante est plus chaude qu'un petit feu, mais l'eau chaude se refroidit plus vite et plus qu'un petit [30] feu ; car le feu ne devient pas froid, alors que l'eau le devient entièrement. De plus, l'eau bouillante est plus chaude au toucher que l'huile, mais se refroidit et se solidifie plus vite qu'elle. De plus, le sang est plus chaud au toucher que l'eau et l'huile, mais il se solidifie plus vite. De plus, les pierres, le fer et les choses de ce genre s'échauffent plus lentement [35] que l'eau, mais une fois échauffés ils brûlent davantage.

Outre cela, parmi les choses qui sont dites chaudes, les unes ont une

chaleur étrangère, [649a] les autres une chaleur propre, et le chaud de la seconde manière et celui de la première diffèrent au plus haut point. Le premier, en effet, est proche du fait d'être chaud par accident et non par soi, comme si l'on disait, s'il se trouvait par coïncidence que quelqu'un avec de la fièvre soit cultivé, que le [5] cultivé est plus chaud que quelqu'un présentant la chaleur qui va avec la santé. Mais si telle chose est chaude par soi et telle autre chaude par accident, ce qui est chaud par soi se refroidit plus lentement, alors que ce qui est chaud par accident est souvent plus chaud pour la sensation. Et, en sens inverse, ce qui est chaud par soi brûle davantage, par exemple la flamme plus que [10] l'eau bouillante, alors que l'eau bouillante, qui est chaude par accident, est plus chaude pour le toucher.

De sorte qu'il est manifeste que décider laquelle de deux choses est la plus chaude n'est pas simple, car d'une certaine manière l'une sera plus chaude, et d'une autre manière ce sera l'autre. Dans certains cas de ce genre il n'est même pas possible de dire purement et simplement qu'une chose est chaude ou n'est pas chaude. En effet, quoi que ce soit qui [15] se trouve être son substrat n'est pas chaud, mais du chaud lui est uni, et c'est comme si l'on avait un mot pour dire « eau chaude » ou « fer chaud »¹. C'est en fait de cette façon que le sang est chaud. Et cela rend manifeste que dans les cas de ce genre, tous ceux dans lesquels le substrat est chaud du fait qu'il a cette propriété, le froid n'est pas une certaine nature, mais est une privation. [20] Peut-être même la nature du feu, dans certains cas, est-elle de ce genre, car il se peut que son substrat soit de la fumée ou du charbon, dont la première est toujours chaude (car la fumée est une exhalaison), alors que le charbon une fois éteint est froid. Quant à l'huile et à la résine, elles peuvent devenir froides. Possèdent aussi de la chaleur presque toutes les choses brûlées par le feu, [25] par exemple la chaux, la cendre, les excréments des animaux, et, parmi les résidus, la bile, du fait qu'ils ont été brûlés par le feu et que quelque chose de chaud a été laissé en eux. Mais la résine et les graisses sont chaudes d'une autre façon, du fait qu'elles se changent rapidement en un feu en acte.

On est d'avis que le chaud à la fois solidifie et fait fondre. [30] En fait, tout ce qui n'est fait que d'eau, c'est le froid qui le solidifie, alors que tout ce qui est fait de terre, c'est le chaud. Et, parmi les choses chaudes, celles qui ont plus de terre sont vite solidifiées par le froid et ne se dissolvent pas, alors que celles qui ont plus d'eau se dissolvent. Mais ces questions ont été traitées plus clairement ailleurs : quelles sont les choses qui peuvent se solidifier, et du fait de quelles causes elles se solidifient.

Ce [35] qu'est le chaud et ce qui est plus chaud, puisqu'ils sont dits en plusieurs sens, [649b] ne sont pas des questions qui s'appliqueront de la même manière à toutes choses, mais il faut spécifier plus avant

que telle chose l'est par soi, et qu'une autre l'est souvent par accident, et aussi que l'une l'est en puissance et l'autre en acte, et l'une par le fait qu'elle échauffe plus au toucher, [5] et l'autre par le fait qu'elle produit une flamme et un embrasement.

Et puisque le chaud se dit en plusieurs sens, il s'ensuivra clairement que l'on pourra dire la même chose du froid lui aussi.

Le chaud et le froid et leurs degrés ont été définis de cette manière.

Chapitre 3

Le sec et l'humide

Il faut ensuite caractériser le sec et l'humide, dans [10] la suite logique de ce qui a été dit. Or ces termes se disent de plusieurs façons, par exemple certaines choses le sont en puissance, d'autres en acte. En effet, la glace et tout liquide solidifié sont dits secs en acte et par accident, étant humides en puissance et en eux-mêmes, alors que la terre, la cendre et les choses de ce genre, ayant été mélangées à un liquide, sont humides en acte [15] et par accident, et sèches par soi et en puissance. Mais quand le mélange a été décomposé, les composantes d'une fluidité aqueuse sont humides à la fois en acte et en puissance, alors que celles qui sont terreuses sont absolument toutes sèches. Voilà la façon principale dont on entend « sec » [20] au sens propre et absolument. La même analyse s'applique de la même façon aux choses humides au sens propre et absolu, comme c'était le cas pour les choses chaudes et les choses froides.

Le sang

Ces distinctions étant faites, il est manifeste qu'ainsi le sang est chaud, dans la mesure où il s'agit du fait pour le sang d'être ce qu'il est (on parle du sang comme on parlerait de l'eau bouillante si elle était signifiée par un mot déterminé), mais le substrat, c'est-à-dire ce qui précisément est sang, n'est pas chaud. Et en lui-même le sang est en un sens [25] chaud, et en un sens ne l'est pas. En effet, la chaleur appartient à sa notion, comme le blanc appartient à la notion d'homme blanc. Mais en tant qu'il est chaud en subissant une affection, le sang n'est pas chaud en lui-même. Et il en est de même pour le sec et l'humide. C'est pourquoi il en va aussi ainsi dans la nature des choses qui possèdent ces qualités : certaines sont chaudes

et humides, mais une fois qu'elles ont été séparées, elles se solidifient et [30] paraissent froides, comme le sang, d'autres sont chaudes et épaisses comme la bile, mais une fois qu'elles ont été séparées de la nature des organismes qui les possèdent, elles présentent les propriétés contraires : elles refroidissent et deviennent humides. Car, alors que le sang devient plus sec, la bile jaune devient plus humide. Participer plus et moins aux [35] opposés doit être posé comme appartenant à ces choses.

Comment, donc, [650a] la nature du sang a en partage le froid et l'humide, et comment elle fait de même pour leurs contraires, on l'a à peu près dit.

Mais puisqu'il est nécessaire que tout ce qui croît prenne de la nourriture, et que dans tous les cas la nourriture vient de l'humide et du sec et que leur coction et leur transformation se font [5] par la puissance du chaud, il est nécessaire que tous les animaux et toutes les plantes, du fait de cette cause, s'il n'y en a pas d'autre, aient un principe naturel de chaleur, et ce principe, comme la préparation de la nourriture, appartient à plusieurs parties. En effet, ce qui rend aux animaux le premier service manifeste, c'est la bouche et [10] les parties qui y sont situées, chez les êtres pour qui la nourriture a besoin d'être coupée. Or ce service n'est cause d'aucune coction, mais plutôt cause que la coction se passe bien. En effet, la division de la nourriture en petites parties facilite son élaboration par le chaud. Et l'opération du haut et du bas du ventre opère alors la coction avec la chaleur naturelle.

De même que [15] la bouche est un passage pour la nourriture non élaborée, et que la partie qui lui fait suite, que l'on appelle l'œsophage, chez les êtres qui possèdent cette partie, la mène jusqu'à l'estomac, de même il doit y avoir d'autres principes plus nombreux par lesquels le corps tout entier tirera sa nourriture de l'estomac et de la [20] nature des intestins comme d'une mangeoire. Les plantes, en effet, tirent de la terre par leurs racines leur nourriture déjà élaborée (c'est aussi pourquoi les plantes n'ont pas de résidu, car elles se servent de la terre et de la chaleur qu'elle contient comme d'un estomac), alors que presque tous les animaux, et manifestement ceux qui se déplacent, ont [25] la cavité de l'estomac comme une terre en eux, de laquelle, comme les plantes le font avec leurs racines, ils doivent tirer leur nourriture par quelque chose, jusqu'à ce que le terme du processus de coction soit atteint. Le travail de la bouche transmet, en effet, la nourriture à l'estomac, et il est nécessaire qu'une autre partie l'y prenne, ce qui précisément a lieu : de fait les vaisseaux s'étendent [30] à travers l'ensemble du mésentère, commençant en bas et allant jusqu'à l'estomac. Il faut considérer cela à partir des schémas anatomiques et de l'histoire naturelle.

Puisqu'il y a un réceptacle pour toute nourriture et les résidus qui en viennent, et que les vaisseaux sont comme un vase pour le sang, il est manifeste que le sang est la nourriture ultime pour les [35] animaux sanguins, et qu'il en va de même pour son analogue chez les non-sanguins. C'est aussi pour cela que le sang diminue chez les êtres qui ne prennent pas de nourriture et que, chez ceux qui [650b] en prennent, il augmente, et que quand la nourriture est de bonne qualité il est sain, et mauvais quand elle est mauvaise.

Que donc les animaux aient du sang en vue de se nourrir, c'est manifeste à partir de ces considérations et d'autres semblables. Et c'est aussi pour cela que quand on le touche il ne produit pas de sensation, pas plus que pour aucun autre [5] résidu. La nourriture n'est pas non plus comme la chair, car quand on la touche celle-ci produit une sensation. En effet, le sang n'est pas en continuité avec la chair ni de même nature qu'elle, mais il se trouve contenu dans le cœur et les vaisseaux comme dans un vase. La manière dont les parties reçoivent de lui leur augmentation et aussi ce qu'il en est de la nourriture [10] en général, il est plus approprié d'en traiter dans les ouvrages sur la génération et dans d'autres. Pour le moment, que ce que nous avons dit suffise (car c'est suffisamment utile), à savoir que le sang est en vue de la nourriture et plus précisément de la nourriture des parties.

Chapitre 4

Les fibres du sang

Quant à ce qu'on appelle les fibres, tel sang en possède et tel autre n'en possède [15] pas, par exemple celui des cerfs et des chevreuils. C'est pourquoi le sang de ce genre ne coagule pas, car la partie aqueuse du sang est plus froide, et c'est aussi pour cela qu'elle ne coagule pas, alors que la partie terreuse coagule quand l'humidité s'évapore. Or les fibres sont faites de terre. Mais il arrive que certains de ces animaux aient aussi une intelligence plus fine, [20] non pas du fait de la froideur de leur sang, mais plutôt du fait de sa subtilité et de sa pureté. Car ce qui est terreux ne possède aucune de ces qualités. Les êtres, en effet, qui ont une humidité plus légère et plus pure ont la sensation plus facile à mettre en branle. C'est pour cela que même certains animaux non sanguins ont [25] l'âme plus subtile que certains sanguins, comme on l'a dit plus haut, par exemple l'abeille, la famille des fourmis et toute autre de cette sorte qui puisse être.

Les animaux trop aqueux sont plus timides. La peur, en effet, refroidit ; donc ceux qui ont un mélange de ce genre dans le cœur sont prédisposés à cette affection, car l'eau est solidifiée par le froid. [30] C'est aussi pourquoi, entre autres raisons, les non-sanguins sont généralement parlant plus timides que les sanguins, et quand ils ont peur ils s'immobilisent, projettent des résidus et, pour certains, changent de couleur. En revanche, ceux qui ont des fibres excessivement nombreuses et épaisses sont d'une nature plutôt terreuse, d'un caractère coléreux et sont prêts à sortir d'eux-mêmes du fait de [35] la colère. La colère, en effet, est productrice de chaleur, et les solides qui ont été échauffés échauffent plus que les liquides. Or les fibres sont quelque chose de solide [651a] et de terreux, de sorte qu'elles se comportent comme des sources de chaleur dans le sang et produisent une ébullition dans la partie passionnée de l'âme. C'est pourquoi les taureaux et les sangliers sont coléreux et sortent

facilement d'eux-mêmes. Leur sang, en effet, est plus fibreux et, assurément, celui du taureau est celui qui se coagule le plus rapidement de tous.

Mais une fois qu'on a enlevé [5] ces fibres, le sang ne coagule pas. De même, en effet, que si l'on extrait la partie terreuse de la boue l'eau ne se solidifie pas, de même en est-il pour le sang. Car les fibres sont faites de Terre. Mais si on ne les enlève pas, il coagule, comme la terre humide, du fait du froid. Quand, en effet, le chaud a été expulsé sous l'action du froid, l'humide s'évapore, comme on l'a dit auparavant, et [10] la terre humide se solidifie non pas par le chaud mais en étant asséchée par le froid. Or, dans ces corps, il y a de l'humidité du fait de la chaleur qui se trouve dans les animaux.

La nature du sang est cause de beaucoup de choses tant en ce qui concerne le caractère des animaux qu'en ce qui concerne leur perception, et cela est raisonnable car le sang est la matière de tout le corps. En effet, la nourriture est matière, et le sang [15] est la nourriture dans son état ultime. Cela fait donc une grande différence selon qu'il est chaud, froid, subtil, épais, trouble ou pur.

Le sérum

Le sérum est la partie aqueuse du sang du fait qu'il n'a pas encore subi de coction ou qu'il s'est corrompu, de sorte que le sérum existe d'une part par nécessité et d'autre part en vue du sang.

Chapitre 5

La graisse et le suif

[20] La graisse et le suif diffèrent l'un de l'autre selon la différence qui affecte le sang. Chacun, en effet, est du sang qui a été cuit du fait d'une bonne nourriture et qui n'a pas été réparti dans la partie charnue des animaux, tout en étant bien cuit et bien nourrissant. Leur caractère huileux le montre : parmi les réalités humides, l'huileux [25] est un mélange d'air et de feu. C'est pour cela qu'aucun des non-sanguins n'a de graisse ou de suif, parce qu'ils n'ont pas même de sang.

Parmi les sanguins, ceux qui ont le sang d'une consistance corporelle ont plutôt du suif. Le suif, en effet, est terreux, c'est pourquoi il se solidifie comme le fait ce qui est fibreux lui-même et les sauces qui ont ce caractère. Car il contient peu d'eau [30] et beaucoup de terre. C'est pourquoi les animaux qui n'ont pas deux rangées de dents mais des cornes ont du suif, leur nature étant manifestement pleine d'un élément de ce genre du fait qu'ils sont cornus et ont un astragale. Car absolument toutes ces parties sont par nature sèches et terreuses. Ceux, en revanche, qui ont une double rangée de dents, pas de cornes et le pied à fentes multiples, ont de la graisse à la place du [35] suif, laquelle ne se solidifie ni ne se brise quand elle a séché du fait que sa nature n'est pas terreuse.

Quand donc ces réalités sont en quantité mesurée dans les parties des animaux, cela est utile (car elles ne font pas obstacle à la sensation, [651b] alors qu'elles contribuent à la santé et à la force), mais en quantité excessive elles sont nuisibles et destructives. Si, en effet, le corps tout entier devenait de la graisse ou du suif, il périrait. Car quelque chose est animal en vertu de sa partie sensitive, or c'est la chair et [5] son analogue qui ont la faculté de sentir. Le sang, quant à lui, nous l'avons déjà dit plus haut, n'a pas la faculté de sentir, c'est pourquoi ni la graisse ni le suif ne l'a ; ce sont, en effet, du sang cuit. De sorte que si le corps tout entier devenait tel, il n'aurait aucune

sensation.

C'est aussi pourquoi les animaux trop gras vieillissent vite. Ils manquent en effet de sang, puisque leur sang [10] a été dépensé en gras, et les animaux avec peu de sang sont déjà sur la voie de la destruction. La destruction est une sorte de manque de sang, et ce qui est en petite quantité est sensible à n'importe quel froid ou chaud. Et les animaux gras sont aussi moins féconds pour la même raison. Car ce qui devait du sang passer en semence, c'est-à-dire en sperme, [15] est dépensé en graisse et en suif. En effet, le sang une fois cuit devient cela, de sorte que chez ces animaux il ne se produit absolument pas de résidu, ou il s'en produit peu.

Concernant le sang, le sérum, la graisse et le suif, ce qu'est chacun d'eux et du fait de quelles causes, on l'a dit.

Chapitre 6

La moelle

[20] La moelle elle aussi est une certaine nature qui participe du sang, et non, comme le pensent certains, une puissance séminale de la semence. Cela est clair chez les individus très jeunes. Comme, en effet, dans les embryons les parties sont constituées de sang et que le sang est leur nourriture, la moelle qui est dans leurs os, elle aussi, est sanguine. Une fois qu'il y a eu croissance [25] et coction, de même que les parties et les viscères changent de couleur (car chez les sujets qui sont encore jeunes chaque viscère aussi est excessivement sanguin), de même en est-il de la moelle. Celle des animaux gras est huileuse et semblable à la graisse, et chez tous ceux chez qui elle n'est pas semblable à la graisse mais dont [30] le sang qui a subi la coction devient du suif, elle est comme du suif. C'est pourquoi chez les animaux à cornes et qui n'ont pas une double rangée de dents, elle est comme du suif, et chez ceux qui ont une double rangée de dents et le pied à fentes multiples elle est grasseuse. En revanche, la moelle de la colonne vertébrale n'a que très peu ce caractère gras, du fait qu'elle doit être continue et s'étendre à travers toute la colonne vertébrale qui est divisée en vertèbres. [35] Si elle était huileuse ou comme le suif, elle ne serait pas continue de la même manière, mais elle serait soit friable, soit liquide.

Certains animaux n'ont pas de moelle dont il vaille la peine de parler, ceux qui, comme le lion, ont des os forts et épais. [652a] Ses os, en effet, du fait qu'ils n'en contiennent absolument aucune trace, semblent ne pas avoir de moelle du tout. Mais puisque la nature des os, ou quelque chose qui est analogue aux os – comme les arêtes pour les animaux aquatiques –, appartient par nécessité aux animaux, il est nécessaire que certains aient [5] aussi de la moelle quand la nourriture dont les os sont formés est emprisonnée. Et que la nourriture de tous les os soit du sang, on l'a dit plus haut.

Il est rationnel aussi qu'il y ait des moelles comme du suif et d'autres graisseuses, car c'est à cause de la chaleur qui advient du fait qu'il est enfermé dans les os que le sang subit une coction, et le produit de cette coction du sang par lui-même, [10] c'est le suif et la graisse. Et donc chez les animaux qui ont les os épais et forts, il est rationnel que dans certains il n'y en ait pas et que dans d'autres il y en ait peu. La nourriture, en effet, est dépensée dans les os. Chez ceux qui n'ont pas d'os mais des arêtes, seule la colonne vertébrale a de la moelle, car à la fois ils ont naturellement peu de sang [15] et seule l'arête de la colonne vertébrale est creuse ; c'est pourquoi c'est en elle que la moelle se forme, car seule elle a la place pour cela et seule elle a besoin d'un lien du fait de ses divisions. C'est aussi pourquoi la moelle qui s'y trouve est, comme nous l'avons dit, assez différente. En effet, du fait qu'elle tient lieu d'agrafe, elle est visqueuse et comme un tendon pour pouvoir être tendue.

Pourquoi [20] les animaux qui ont de la moelle en ont, on l'a donc dit ; et ce qu'est la moelle, cela est manifeste à partir de ce qui a été dit : c'est le résidu de la nourriture sanguine distribuée dans les os et l'arête où il a subi une coction en y étant emprisonné.

Chapitre 7

Le cerveau

La suite, c'est sans doute de parler du cerveau. Beaucoup [25] sont d'avis à la fois que le cerveau est de la moelle et qu'il est le principe de la moelle, du fait qu'on voit la continuité entre la moelle épinière et lui. Or il est pour ainsi dire par sa nature tout le contraire de la moelle. Le cerveau, en effet, est la partie la plus froide du corps, alors que la moelle est de nature chaude : son caractère huileux et [30] gras le montre. Et c'est aussi pourquoi il y a continuité entre la moelle épinière et le cerveau. Car toujours la nature s'ingénie, comme remède à l'excès de chaque chose, à lui adjoindre son contraire, afin que l'une équilibre l'excès de l'autre.

Que la moelle soit chaude, c'est clair à partir de beaucoup de faits. Quant à la froideur du cerveau, elle est manifeste même [35] au toucher, et il est aussi celle de toutes les parties humides du corps qui est la plus dépourvue de sang (il n'en contient même pas une goutte) et [652b] la plus desséchée. Il n'est ni un résidu ni une des parties continues, mais il a une nature propre, pour laquelle il est rationnel d'être telle.

Que donc le cerveau n'ait aucune continuité avec les parties sensorielles, c'est clair à la fois à la vue, et plus encore du fait que [5] quand on le touche, cela ne produit aucune sensation, pas plus que quand on touche le sang ou les résidus animaux. Mais il existe chez les animaux en vue de la sauvegarde de leur nature entière. Car ceux qui supposent que l'âme de l'animal est du feu ou quelque puissance de ce genre font une supposition grossière, et il est sans doute préférable de dire qu'elle se constitue dans un certain corps de ce genre. [10] La cause en est que le corps chaud est celui des corps qui aide le mieux aux fonctions de l'âme. En effet, se nourrir et se mouvoir sont des fonctions de l'âme, et ces activités adviennent avant tout du fait de cette puissance. Donc dire que le feu est l'âme, c'est la même chose

que de dire que la scie ou la tarière est le charpentier ou l'art du charpentier, parce que [15] l'œuvre est menée à bien quand ils sont en contact les uns avec les autres. Que donc les animaux participent nécessairement à la chaleur, c'est clair à partir de cela.

Mais puisque absolument toute chose a besoin d'un contrepoids pour atteindre la mesure et le juste milieu (car ce juste milieu possède l'essence et la proportion que ne possède aucun des deux extrêmes pris séparément), pour cette raison [20] la nature a ingénieusement fait le cerveau, en rapport avec le lieu du cœur et la chaleur qui s'y trouve, et c'est en vue de cela que le cerveau, qui combine la nature de l'eau et celle de la terre, appartient aux animaux. Et c'est pour cela que les animaux sanguins ont tous un cerveau, alors que pour ainsi dire aucun des autres n'en a un, à moins que ce ne soit par [25] analogie, par exemple pour le poulpe : tous, en effet, ont peu de chaleur du fait de l'absence de sang.

Le cerveau, donc, tempère la chaleur et l'ébullition qui sont dans le cœur, et afin que cette partie reçoive une chaleur mesurée, à partir de chacun des deux vaisseaux, le grand et celui qu'on appelle l'aorte, les vaisseaux finissent [30] vers la membrane qui est autour du cerveau. Mais pour qu'il ne subisse pas de dommage du fait de la chaleur, au lieu de grands vaisseaux en petit nombre ce sont de fins vaisseaux en réseau dense qui entourent le cerveau, et au lieu d'un sang abondant et épais ils ont un sang léger et pur. C'est aussi pourquoi c'est dans la tête que les flux ont leur origine pour les corps, [35] dans tous les cas où les régions autour du cerveau sont plus froides que le mélange équilibré. En effet, quand la nourriture s'exhale vers le haut à travers les vaisseaux, [653a] le résidu qui est refroidi par la puissance de cette région produit des flux de flegme et de sérum. Et il faut considérer, toute proportion gardée, que la chose arrive de la même manière que la production de la pluie : la vapeur s'exhalant [5] du sol et étant transportée vers le haut du fait de sa chaleur, quand elle se trouve dans l'air qui est au-dessus de la terre et qui est froid, se condense à nouveau en eau à cause du froid et tombe vers le bas en direction de la terre. Mais il convient de traiter de ces sujets dans les études sur l'origine des maladies, dans la mesure où c'est à la philosophie naturelle [10] d'en parler.

Chez les animaux qui ont un cerveau, c'est aussi cette partie qui produit le sommeil, et chez ceux qui n'en ont pas c'est son analogue. En effet, en refroidissant l'afflux de sang qui vient de la nourriture, ou encore pour d'autres causes semblables, il alourdit cette région (c'est pourquoi ceux qui ont sommeil ont la tête lourde), [15] et il fait s'échapper le chaud vers le bas avec le sang. C'est pourquoi <le sang¹> accumulé en grande quantité dans la région inférieure produit le sommeil et abolit la capacité de se tenir debout chez tous les

animaux qui ont la station droite de nature, et celle de tenir la tête droite chez les autres. On a traité de ces questions pour elles-mêmes [20] dans les distinctions que nous avons faites sur la sensation et sur le sommeil.

Que le cerveau soit une combinaison d'eau et de terre, ce qui lui arrive le montre bien : une fois cuit il devient sec et dur, et il reste sa partie terreuse une fois que l'eau s'est évaporée sous l'effet de la chaleur, comme c'est le cas quand on fait cuire des graines de légumineuses et d'autres [25] fruits une fois que l'humidité qui y était mêlée est partie, parce que leur partie la plus importante est faite de terre. Elles aussi, en effet, deviennent complètement sèches et terreuses.

Parmi les animaux, c'est l'être humain qui a le cerveau le plus gros par rapport à sa taille, et, parmi les humains, les hommes l'ont plus gros que les femmes, car ils ont aussi la région autour du cœur et du poumon [30] plus chaude et plus sanguine. C'est aussi pourquoi seuls les êtres humains ont la station droite. En effet, la nature du chaud, en prenant de la force, produit la croissance à partir du milieu selon son propre mouvement.

Donc pour compenser beaucoup de chaleur il faut beaucoup d'humidité et de froid, et, à cause de cette importance, l'os qui entoure la tête, [35] que certains appellent le bregma, est celui qui se solidifie le plus tardivement, du fait que le chaud met beaucoup de temps à s'évaporer. Cela n'arrive chez aucun des autres animaux sanguins.

Ce sont aussi les humains qui ont le plus de sutures à la tête, [653b] et l'homme en a plus que les femmes pour la même raison, pour que cette région respire bien et d'autant plus que le cerveau est plus gros. S'il s'humidifie ou sèche trop, il ne remplira pas sa fonction : ou bien il ne refroidira pas le sang ou bien il le durcira, ce qui produira des maladies, [5] la folie et la mort. En effet, le chaud qui se trouve dans le cœur est aussi le principe qui est le plus susceptible d'éprouver une affection à l'unisson <du reste du corps> et il perçoit rapidement tout changement et toute affection du sang qui est autour du cerveau.

Récapitulation sur les différents fluides

On a donc traité de presque tous les fluides qui se trouvent naturellement dans les animaux. [10] Parmi ceux qui sont produits ensuite, il y a les résidus de la nourriture : le dépôt dans la vessie et celui dans le ventre et, outre cela, la semence et le lait, chez ceux qui ont naturellement chacun d'eux. Mais l'étude des résidus de la nourriture trouve sa place dans les ouvrages qui considèrent et

étudient la nourriture [15] (on y étudie à quels animaux ils appartiennent et pour quelles causes), alors que celle du sperme et du lait la trouve dans les ouvrages sur la génération, car le premier est le principe de la génération et le second existe à cause de la génération.

Chapitre 8

La chair

Il faut examiner les autres parties homéomères [20] et d'abord la chair chez ceux qui en ont et, chez les autres, son analogue. La chair est en effet principe et le corps lui-même des animaux. C'est clair même par le raisonnement, car nous définissons l'animal par la possession de la sensation et à titre premier par celle de la sensation première ; or celle-ci est le toucher, dont l'organe sensoriel est la partie dont il est question, [25] soit l'organe sensoriel premier comme la pupille pour la vue, soit en y ajoutant l'intermédiaire comme si l'on ajoutait à la pupille tout le diaphane. Or, en ce qui concerne les autres sens, il était pour la nature impossible et d'aucun usage d'agir ainsi, alors que pour l'organe du toucher c'était nécessaire, car c'est le seul parmi les organes sensoriels qui est corporel, ou c'est celui qui l'est le plus.

[30] Il est manifeste à la perception que toutes les autres parties homéomères sont en vue de la chair, je veux dire par exemple les os, la peau, les tendons et les vaisseaux, mais aussi les poils et le genre « ongle » et toute autre chose de cette sorte quelle qu'elle soit. La nature des os, en effet, étant naturellement dure, a été ingénieusement faite en vue de la sauvegarde de ce qui est mou [35] chez les animaux qui ont des os. Chez ceux qui n'en ont pas, c'est leur analogue qui joue ce rôle, par exemple chez les poissons, pour les uns c'est l'arête, pour les autres le cartilage. Des animaux trouvent un secours de ce genre à l'intérieur d'eux-mêmes, mais certains des [654a] non-sanguins l'ont à l'extérieur, comme chacun des crustacés, par exemple les crabes et la famille des langoustes, et il en est de même pour les animaux à coquille, par exemple ce qu'on appelle les huîtres. Chez tous ces animaux, en effet, la partie charnue est intérieure, alors que [5] la partie terrestre qui lui fait suite et la protège est extérieure. Outre la protection de la partie qui lui fait suite, étant donné que leur

nature renferme peu de chaleur du fait qu'ils sont non sanguins, la coquille protège la chaleur qui couve en eux en les entourant comme une sorte d'étouffoir. La tortue et la famille des hémydes semblent avoir les mêmes caractéristiques, bien qu'étant une classe différente de la leur.

Quant aux [10] insectes et aux mollusques, ils sont, par leur constitution, à la fois contraires aux précédents et mutuellement opposés. Ils semblent, en effet, ne comporter aucune partie osseuse ou terreuse distincte digne d'être mentionnée, mais, comme les mollusques sont presque totalement charnus et mous, pour que leur corps ne soit pas aisément détruit, comme l'est ce qui est [15] charnu, leur nature est intermédiaire entre la chair et le tendon. Ils sont mous comme la chair, mais ont l'élasticité du tendon, et ils se coupent à la manière de la chair, non pas selon une division en ligne droite mais en cercles. Car c'est cette disposition qui sera la plus utile en vue de leur donner de la force. Mais ces animaux possèdent aussi [20] l'analogue de l'arête des poissons, par exemple pour les seiches ce que l'on appelle leur « os » et pour les calmars ce que l'on appelle l'« épée ». Les divers poulpes, quant à eux, n'ont rien de tel, du fait que le sac qu'ils possèdent, ce qu'on appelle leur tête, est petit, et leurs autres parties très longues. C'est pourquoi, afin de leur assurer la rigidité et de les empêcher de se courber, [25] la nature a ébauché ces parties, comme chez les animaux sanguins elle a fait pour les uns l'os, pour d'autres l'arête. Quant aux insectes, leur organisation est contraire à la fois à celle des mollusques et à celle des sanguins, comme on l'a dit. En effet, aucun d'eux n'a une partie dure séparée d'une partie molle, mais leur corps entier est dur, d'une dureté telle qu'elle est plus charnue que l'os et [30] plus osseuse et plus terreuse que la chair, pour que leur corps ne se divise pas aisément.

Chapitre 9

Parallèles entre les os et les vaisseaux sanguins

La nature des os et celle des vaisseaux se ressemblent. Chacune des deux, en effet, est continue, prenant son principe d'une chose unique, et l'os n'est jamais une entité indépendante, mais il est partie de quelque chose en tant qu'il est [35] en continuité, en contact ou joint, afin que la nature se serve de cet ensemble [654b] à la fois comme de quelque chose et d'unique et de continu, et comme de quelque chose de divisé en deux en vue de la flexion. De même aussi aucun vaisseau n'est quelque chose par lui-même, mais tous sont des parties d'un vaisseau unique. Et, de fait, si un certain os était isolé, il ne remplirait pas la fonction pour laquelle est faite [5] la nature des os (car il ne pourrait être cause ni de flexion ni de redressement s'il n'était pas en continuité avec d'autres os mais séparé par un intervalle) et, de plus, il pourrait blesser comme une sorte d'épine ou une pointe fichée dans les chairs. Et si un certain vaisseau existait séparément et non en continuité avec son principe, le sang en lui ne serait pas préservé. En effet, la chaleur qui vient du principe [10] l'empêche de se coaguler, et il est clair aussi que le sang isolé se putréfie. Or, le principe des vaisseaux, c'est le cœur, et celui des os, c'est ce qu'on appelle la colonne vertébrale chez tous les vivants qui ont des os, avec laquelle la nature des différents os est en continuité.

Les os

La colonne vertébrale, en effet, est ce qui maintient les animaux droits dans leur longueur. Et puisqu'il est nécessaire, [15] quand l'animal se meut, que son corps subisse une flexion, la colonne vertébrale est une du fait de sa continuité, mais composée de plusieurs parties par sa division en vertèbres. Chez les animaux qui possèdent

des membres qui partent de la colonne vertébrale et sont en continuité avec elle, les os sont bien ajustés : dans la mesure où les membres fléchissent, ils sont reliés par des tendons et leurs extrémités s'adaptent, puisque l'une [20] est creuse et l'autre arrondie, ou toutes les deux sont creuses et contiennent un osselet comme cheville en leur milieu pour que se produisent flexion et extension. Car autrement ce mouvement soit ne pourrait pas avoir lieu du tout, soit ne se ferait pas bien. Certains os, ayant le haut de l'un semblable au bas [25] de l'autre, sont reliés par des tendons. Il y a aussi des parties cartilagineuses entre les parties qui servent à la flexion, comme une bourre qui les empêche de se frotter l'une contre l'autre.

Autour des os, les chairs, en vue desquelles la classe des os existe, se sont naturellement développées, y étant fixées par des liens fins et tendineux. De même, en effet, que ceux qui façonnent un animal en glaise [30] ou en tout autre constituant humide établissent un corps solide autour duquel ils le modèlent ensuite, de la même manière la nature a fabriqué l'animal avec des chairs. Donc, au service des différentes parties charnues, il y a des os : au service de celles qui se meuvent par flexion, ils sont en vue de ce mouvement, au service de celles qui ne bougent pas ils existent en vue [35] de les préserver, par exemple les côtes qui enferment la poitrine pour la sauvegarde [655a] des viscères qui sont autour du cœur. Les parties autour du ventre, en revanche, sont sans os, pour ne pas empêcher le gonflement qui chez les animaux vient nécessairement de l'absorption de la nourriture, et chez les femelles de la croissance des embryons qu'elles portent.

Donc, les [5] animaux vivipares, à la fois à l'intérieur et à l'extérieur, ont des os d'une force et d'une solidité comparables. Car tous ces animaux ont proportionnellement parlant des os beaucoup plus grands par rapport à leur corps que ceux qui ne sont pas vivipares. Dans certains endroits, de fait, il existe beaucoup de grands vivipares, par exemple en Libye et dans les régions chaudes et [10] sèches. Or aux grands animaux il faut des supports plus forts, plus grands et plus durs, et notamment à ceux parmi eux qui usent plus de la force. C'est pourquoi les os des mâles sont plus durs que ceux des femelles, notamment chez les carnivores (car ils se procurent leur nourriture en luttant), comme le lion. Il a en effet les os [15] d'une nature tellement dure qu'on en tire du feu quand on les heurte, comme on en tire des pierres. Le dauphin lui aussi a non pas des arêtes mais des os, car il est vivipare.

Chez les sanguins non vivipares la nature varie légèrement, par exemple les oiseaux ont des os, mais plus faibles. Parmi les poissons, les ovipares ont des arêtes [20] et, chez les serpents, la nature des os est celle de l'arête, sauf chez ceux qui sont très grands. Chez ces

derniers, pour les mêmes raisons que chez les vivipares, il est besoin, pour qu'ils soient robustes, d'un squelette plus fort.

Le cartilage

Mais les poissons appelés sélaciens sont par nature pourvus d'arêtes cartilagineuses. En effet, à la fois il est nécessaire que leur mouvement soit assez fluide, de sorte qu'[25] il faut aussi que la nature de leurs supports soit non pas friable mais assez molle, et la nature a dépensé tout l'élément terreux pour faire leur peau. Or la nature ne peut pas distribuer le même excédent en plusieurs endroits à la fois.

Il y a, chez les vivipares eux aussi, beaucoup d'os cartilagineux, dans tous les cas dans lesquels il y a avantage à ce que la partie solide soit molle et [30] muqueuse à cause de la chair qui l'entoure, à l'exemple de ce qui arrive au niveau des oreilles et des narines ; en effet les éléments friables dans les parties saillantes ont vite fait de se briser. Or le cartilage et l'os ont même nature, avec une différence de degré. C'est pourquoi aussi aucun des deux ne repousse une fois coupé. Chez les animaux [35] terrestres le cartilage est sans moelle, au sens d'une moelle séparée, car la moelle séparable mélangée à l'ensemble du cartilage fait que la constitution de celui-ci est molle et muqueuse. Chez les sélaciens, en revanche, la colonne vertébrale est [655b] cartilagineuse mais contient de la moelle, car c'est cette partie qu'ils possèdent à la place de l'os.

Parties du même genre que l'os

Il y a également des parties qui, au toucher, sont d'un genre proche de celui de l'os, comme l'ongle, le sabot, la pince, la corne, le bec des oiseaux. [5] Les animaux possèdent toutes ces parties pour le secours qu'ils en tirent. En effet, les tous qui sont constitués de ces parties et portent le même nom, comme le sabot entier et la corne entière, ont été agencés pour leur sauvegarde.

Dans ce genre rentre aussi la nature des dents, qui appartient à certains animaux en vue d'une seule fonction, la préparation de la nourriture, [10] et à d'autres, outre cela, pour la lutte, ainsi chez tous ceux qui ont les dents disposées en scie ou saillantes. Nécessairement, toutes ces parties sont terreuses et ont une nature solide ; car c'est ce qui fait la puissance d'une arme. C'est aussi pourquoi les parties de ce genre se trouvent plutôt chez les quadrupèdes vivipares, parce que tous ont [15] une constitution plus terreuse que celle du genre

humain.

Autres parties homéomères

Mais en ce qui concerne ces parties et celles qui viennent à la suite, comme la peau, la vessie, la membrane, les poils, les plumes et les parties qui en sont des analogues, et toute partie de même sorte, il faut étudier leur cause en même temps que les parties anoméomères, c'est-à-dire en vue de quoi [20] chacune appartient aux animaux. Il serait, en effet, nécessaire, comme pour les anoméomères, de connaître ces parties à partir de leurs fonctions. Mais, du fait que les parties ont même nom que les touts, elles ont trouvé leur place ici, parmi les parties homéomères. D'ailleurs l'os et la chair sont leurs principes à elles toutes. De plus, nous avons omis la semence et le lait dans l'étude des [25] homéomères liquides, car leur examen relève plutôt des traités sur la génération. L'une, en effet, est le principe, l'autre la nourriture des êtres engendrés.

Chapitre 10

Organisation générale des vivants

Exposons maintenant les choses comme si nous reprenions au début, en commençant en premier par ce qui vient en premier. Chez tous les animaux qui sont achevés, [30] en effet, il y a deux parties absolument nécessaires, celle par laquelle ils reçoivent la nourriture et celle par laquelle ils évacuent les résidus. Car ils ne peuvent ni exister ni se développer sans nourriture. Quant aux plantes (car nous disons qu'elles aussi vivent), elles n'ont pas de lieu pour le résidu inutile, car elles tirent de la terre [35] leur nourriture qui a déjà subi une coction, et au lieu d'un résidu elles produisent des graines et des fruits. Une troisième partie, chez tous les vivants, est au milieu des deux autres, et c'est en elle que se trouve le principe de la vie. La nature des plantes, donc, [656a] étant immobile, n'a pas beaucoup de formes des parties anoméomères, car il n'y a besoin que d'organes peu nombreux pour accomplir des actions peu nombreuses. C'est pourquoi il faut les étudier en elles-mêmes selon leur forme visible. Mais les êtres qui ont la sensation en plus de la vie ont une forme visible plus polymorphe, et [5] elle l'est plus chez certains que chez d'autres, et encore beaucoup plus variée chez tous ceux dont la nature participe non seulement du vivre, mais aussi du bien vivre.

Place privilégiée du genre humain

Or tel est le genre humain. En effet, parmi les animaux que nous connaissons, il participe du divin, soit seul, soit le plus de tous. De sorte que, pour cette raison et du fait que la figure [10] extérieure de ses parties nous est la mieux connue, c'est de lui qu'il faut d'abord traiter. Avant tout, en effet, seul il a ses parties naturelles disposées selon la nature, c'est-à-dire que le haut pour lui est dirigé vers le haut

de l'Univers, car seul parmi les animaux l'homme a la station droite.

Le fait qu'il possède une tête dépourvue de chair découle nécessairement de ce qui a été dit sur le cerveau. [15] En effet, il n'est pas vrai que, comme certains l'affirment¹, si elle avait de la chair le genre humain aurait une vie plus longue ; mais, disent-ils, elle est dépourvue de chair en vue de faciliter la sensation, car, selon eux, la perception se fait par le cerveau et les parties trop charnues ne permettent pas la sensation. Aucune de ces deux thèses n'est vraie, mais si [20] la région qui entoure le cerveau était charnue, le cerveau remplirait une fonction contraire à celle pour laquelle il appartient aux animaux (car il ne pourrait pas refroidir en étant lui-même trop chaud) ; au reste il n'est responsable d'aucune des sensations, lui qui est lui-même insensible tout comme n'importe quel résidu. Mais, comme ils ne [25] trouvent pas la cause pour laquelle, chez les animaux, certains organes sensoriels sont placés dans la tête, et comme ils voient que le cerveau est plus caractéristique que les autres parties, ils conjuguent les deux par un syllogisme.

Les sens

Que la région autour du cœur soit le principe des sensations, cela a été déterminé antérieurement dans les traités sur la sensation, et pourquoi deux d'entre elles, le toucher et le goût, sont [30] manifestement reliées au cœur, et pourquoi parmi les trois autres l'odorat est intermédiaire entre l'ouïe et la vue, lesquels sont situés la plupart du temps sur la tête du fait de la nature de leurs organes sensoriels : parmi eux, les organes de la vue sont situés dans la tête chez tous les animaux, alors que, assurément, chez les poissons et les animaux de cette sorte, l'ouïe et l'odorat rendent [35] ce qui a été dit manifeste. Car ils entendent et ils sentent, mais ils n'ont pour ces sensibles aucun organe sensoriel apparent dans la tête. D'ailleurs, il est rationnel que la vue, chez tous ceux qui la possèdent, se situe au niveau du [656b] cerveau. Celui-ci, en effet, est humide et froid, et la vue est de nature aqueuse, car l'eau est parmi les corps diaphanes celui qui est le plus aisé à garder enfermé. De plus, les sensations les plus précises deviennent nécessairement plus précises du fait du sang plus pur que possèdent certaines parties. [5] En effet, le mouvement de la chaleur dans le sang réduit l'activité sensorielle. Voilà les causes pour lesquelles les organes sensoriels de ces sens sont sur la tête.

Mais ce n'est pas seulement l'avant de la tête qui est dépourvu de chair, c'est aussi l'arrière, du fait que chez tous les animaux qui ont une tête il faut que cette partie soit la plus droite possible. Rien, en effet, [10] de ce qui porte un fardeau n'est capable de se tenir droit,

or telle serait la tête si elle était couverte de chair. Par cela aussi il est clair que ce n'est pas en vue de la sensibilité du cerveau que la tête est dépourvue de chair, car l'arrière de la tête n'a pas de cerveau et il est dépourvu de chair tout pareil.

Il est aussi rationnel que certains animaux aient l'organe de l'ouïe dans la région [15] de la tête. Car ce qui est appelé vide est en fait rempli d'air, or nous disons que l'organe sensoriel de l'ouïe est de l'air. Donc les passages qui partent des yeux vont vers les vaisseaux qui entourent le cerveau, et, de la même manière aussi, le passage qui part des oreilles s'adapte à l'arrière du cerveau. Et rien de ce qui est non sanguin, pas plus que [20] le sang lui-même, n'est capable de sentir, mais certaines parties composées de sang le peuvent. C'est pourquoi rien de ce qui est dépourvu de sang chez les sanguins n'est capable de sentir, pas plus que le sang lui-même, car il n'est en rien une partie des animaux.

Tous ceux qui possèdent un cerveau ont cette partie placée en avant, parce que l'avant est du côté de ce qui est perçu, que la sensation vient du cœur, que celui-ci est l'une [25] des parties situées sur le devant et que la sensation a lieu à travers les parties sanguines, alors que la cavité postérieure de la tête est privée de vaisseaux.

C'est de cette manière que les organes sensoriels ont été disposés avec beauté par la nature, ceux de l'ouïe au milieu de la circonférence du visage (car on entend non seulement en face, mais dans toutes directions), ceux de la vue vers le [30] devant (car on regarde en ligne droite, le mouvement se fait vers l'avant et il faut prévoir ce vers quoi va le mouvement). Que l'odorat soit placé entre les yeux, c'est rationnel. En effet, chacun des organes sensoriels est double, du fait que le corps est double, la partie droite et la gauche. En ce qui concerne le toucher, la chose n'est pas claire. [35] La cause de cela est que l'organe sensoriel premier n'est pas la chair ou une partie de ce genre, mais quelque chose d'interne. En ce qui concerne la langue, c'est moins clair, mais plus clair que pour le toucher. Le goût lui aussi est comme un toucher. [657a] Pourtant, dans le cas de la langue aussi c'est clair, car elle est visiblement divisée en deux. Mais c'est pour les autres organes sensoriels qu'il est le plus manifeste que la sensation est double, car les oreilles sont deux, ainsi que les yeux, et la puissance des narines est double. Si donc elles [5] étaient disposées d'une autre manière, c'est-à-dire séparées, comme le sont les organes de l'ouïe, elles ne rempliraient pas leur fonction, pas plus que la partie dans laquelle elles résident. Car c'est par la respiration que se produit cette sensation chez ceux qui ont des narines, et cette partie est située au milieu et sur le devant. C'est pourquoi la nature a mis ensemble les narines au milieu des trois autres organes sensoriels, [10] les plaçant comme suivant un seul cordeau pour servir au mouvement de la

respiration.

Chapitre 11

Les oreilles des quadrupèdes

Chez les autres animaux aussi les organes sensoriels sont bien disposés selon la nature propre de chacun. À ce qu'il semblerait, les quadrupèdes ont les oreilles détachées et placées au-dessus des yeux. Mais ce n'est pas le cas, et ce n'est là qu'une apparence du fait que ces animaux ne se tiennent pas droits [15] mais courbés. Et comme ils se meuvent la plupart du temps dans cette position, il est utile que les oreilles soient à la fois plus en hauteur et mobiles, car elles reçoivent mieux les sons en se tournant de tous côtés.

Chapitre 12

L'audition chez divers animaux

Les oiseaux n'ont que des conduits auditifs du fait de la dureté de leur peau, et parce qu'ils n'ont pas de poils mais sont couverts de plumes. Ils n'ont donc pas [20] la matière adéquate à partir de laquelle les oreilles sont modelées. Et il en est de même pour les quadrupèdes ovipares couverts de plaques. La même raison, en effet, convient aussi à leur propos. Et parmi les vivipares, le phoque non plus n'a pas d'oreilles mais des conduits auditifs, du fait qu'il est un quadrupède mutilé.

Chapitre 13

Les paupières

[25] Les humains, les oiseaux, les quadrupèdes vivipares et ovipares ont une protection pour leur vue. Les vivipares ont deux paupières, avec lesquelles ils clignent aussi des yeux, alors que les oiseaux pesants et certains autres, ainsi que les quadrupèdes ovipares, ferment les yeux à l'aide de leur paupière inférieure. Les oiseaux [30] clignent des yeux avec une membrane qui part du coin de l'œil.

La raison pour laquelle ils ont une protection, c'est que les yeux sont humides : c'est pour que la vue soit perçante que la nature les a faits de cette manière. Si, en effet, ils avaient une peau dure, ils ne seraient pas atteints par ce qui les atteint de l'extérieur, mais ils n'auraient pas une vue perçante. C'est donc en vue du bien que la peau qui entoure la pupille est mince [35], alors que les paupières sont en vue de la protection. Et c'est pour cela que tous les animaux et surtout l'être humain clignent des yeux : tous le font afin d'écarter par les paupières ce qui tomberait dans les yeux (et cela [657b] non volontairement : c'est la nature qui le fait), et l'être humain le fait très souvent parce qu'il a la peau la plus mince.

La paupière est entourée de peau, c'est pourquoi la paupière pas plus que le prépuce ne repousse, parce que ce sont des peaux sans chair.

Tous [5] les oiseaux qui ferment les yeux avec leur paupière inférieure ainsi que les quadrupèdes ovipares, les ferment de cette manière du fait de la dureté de la peau qui entoure leur tête. En effet, chez les animaux à plumes qui sont pesants, en raison de leur incapacité à voler la croissance des plumes est détournée en épaississement de la peau. C'est pourquoi eux aussi [10] ferment les yeux avec la paupière du bas, alors que les pigeons et les oiseaux de ce genre le font avec les deux paupières.

Les quadrupèdes ovipares ont des plaques, lesquelles sont toutes

plus dures que les poils, de sorte que leur peau est aussi plus dure que la peau des autres animaux. Donc la peau qui entoure leur tête est dure, c'est pourquoi ils n'ont pas de paupière supérieure, et la partie inférieure est [15] charnue, de sorte que leur paupière possède minceur et élasticité.

Les oiseaux pesants clignent des yeux, non pas avec cette paupière inférieure, mais à l'aide de la membrane, du fait que le mouvement de la paupière est lent, et que le clignement doit se produire rapidement, or la membrane est quelque chose qui permet cela. Ils clignent des yeux à partir du coin de l'œil du côté de la narine, parce qu'il est meilleur que les membranes aient un principe unique [20] par nature ; or elles ont ce principe au point d'attache avec la narine. Et l'avant est plus principe que le côté.

Les quadrupèdes ovipares ne clignent pas des yeux de la même manière, parce qu'il ne leur est pas nécessaire, à eux qui sont terrestres, d'avoir l'œil humide et la vue précise. Alors que cela est nécessaire pour les oiseaux, car [25] ils utilisent leur vue de loin. C'est pourquoi les rapaces ont une vue perçante (car c'est d'en haut qu'ils aperçoivent leur nourriture, et c'est pourquoi ce sont eux parmi les oiseaux qui volent le plus haut), alors que les oiseaux qui restent au sol et sont incapables de voler, comme les poules et les animaux semblables, n'ont pas la vue perçante ; car rien dans leur mode de vie ne le requiert.

Les [30] poissons, les insectes et les animaux à carapace ont des yeux de différentes sortes, mais aucun n'a de paupières. Les animaux à carapace n'en ont pas du tout : la paupière n'a d'usage que si sa fonction s'accomplit rapidement et met en jeu de la peau. Mais à la place de cette protection tous ces animaux ont des yeux durs, comme [35] s'ils voyaient à travers une paupière adhérent à l'œil. Et puisque du fait de cette dureté leur vue est nécessairement plus faible, la nature a fait les yeux mobiles chez les insectes et plus encore [658a] chez les animaux à carapace (comme pour les oreilles de certains quadrupèdes), afin qu'ils aient une vue plus perçante en se tournant vers la lumière et en recevant son éclat.

Quant aux poissons, ils ont les yeux humides. En effet, l'exercice de la vue par les animaux qui effectuent de nombreux mouvements [5] doit se faire à une grande distance. Or les animaux terrestres voient facilement à travers l'air, alors que pour les poissons, comme l'eau s'oppose à l'acuité de la vision (encore qu'il n'y ait pas les nombreux obstacles à la vue qu'il y a dans l'air), de ce fait ils n'ont pas de paupières (car la nature ne fait rien en vain), mais, en raison de l'épaisseur de l'eau, ils ont les yeux [10] humides.

Chapitre 14

Cils et poils

Tous les animaux qui ont des poils ont des cils aux paupières, mais ni les oiseaux ni aucun des animaux couverts de plaques n'en ont, car ils n'ont pas de poils. Nous donnerons plus tard une explication pour l'autruche de Libye, car cet animal a des cils. Et parmi ceux [15] qui ont des poils, seuls les humains ont des cils aux deux paupières. Car les quadrupèdes n'ont pas de poils sur les parties ventrales, mais plutôt sur les parties dorsales, alors qu'au contraire les humains en ont plutôt sur les parties ventrales que sur les parties dorsales. C'est pour les couvrir que ceux qui sont pourvus de poils en ont. Or chez les quadrupèdes ce sont les [20] parties dorsales qui ont le plus besoin de couverture, alors que leurs parties avant sont de plus de prix, mais sont glabres du fait de la flexion de leur corps. Chez les humains, en revanche, comme, du fait de leur station droite, les parties antérieures et postérieures sont dans une même situation, c'est à celles qui ont le plus de valeur que la nature a marqué qu'elles devaient être protégées. Toujours, en effet, elle est cause du meilleur parmi les possibles. C'est aussi pourquoi [25] aucun quadrupède n'a de cil à la paupière inférieure, bien que chez certains des poils clairsemés poussent sous cette paupière, ni n'a de poils sous les aisselles et sur le pubis, comme c'est le cas chez les humains. Mais au lieu de cela les uns sont couverts de poils sur les parties dorsales sur l'ensemble de leur corps, comme c'est le cas de la famille des chiens, d'autres [30] ont un cou garni d'un toupet de poils comme les chevaux et les animaux de ce genre, d'autres ont une crinière comme le lion mâle.

De plus, chez ceux qui possèdent une longue queue, la nature l'a ornée de poils, longs chez ceux qui ont le corps de la queue court, comme les chevaux, courts chez ceux qui ont le corps de la queue long, c'est-à-dire selon [35] la nature du reste du corps, car partout la nature donne à une autre partie ce qu'elle a pris ailleurs. Chez tous

ceux à qui elle a fait un corps très velu, [658b] les poils de la queue sont peu fournis, comme cela est le cas chez les ours.

Pour la tête, c'est l'être humain qui l'a la plus velue parmi les animaux, d'une part par nécessité du fait de l'humidité du cerveau et du fait des sutures (car là où il y a de l'humidité et de la chaleur [5] en grande quantité, il est nécessaire que la pousse soit la plus abondante), et d'autre part à des fins de protection, pour que les poils servent de couverture en gardant des excès du froid et de la chaleur. Or le cerveau humain étant le plus gros et le plus humide, il a aussi besoin de la protection la plus grande, car ce qui est le plus humide bout et se refroidit [10] le plus, alors que ce qui est dans l'état contraire est plus exempt de ces affections.

Mais nous avons dévié sur ces sujets à la suite de l'examen des causes des cils, du fait de la parenté entre les deux sujets, de sorte que, pour ce qui reste à en dire, il faut en renvoyer la mention à des occasions propices.

Chapitre 15

Les cils et les sourcils

Les sourcils et les cils sont, les uns comme les autres, en vue de la [15] protection, les sourcils contre les écoulements humides venant d'en haut, de sorte que, comme une génoise, ils mettent les yeux à l'abri des écoulements humides venant de la tête ; les cils en vue d'arrêter ce qui peut tomber dans les yeux, comme les palissades que certains font en avant des remparts. Les sourcils sont placés à la jointure d'os – et c'est pourquoi ils deviennent si [20] touffus chez beaucoup de gens qui vieillissent qu'ils ont besoin d'être taillés ; les cils sont à l'extrémité de petits vaisseaux. En effet, là où la peau se termine, les petits vaisseaux trouvent eux aussi leur limite en longueur. De sorte qu'il est nécessaire, du fait que la sécrétion humide qui sort de l'œil est de nature corporelle, à moins qu'une fonction de la nature n'y fasse obstacle et ne l'utilise à un autre usage, que pour une cause [25] de ce genre aussi, par nécessité, des poils se forment dans ces endroits.

Chapitre 16

Le nez et l'odorat

Chez tous les autres¹ quadrupèdes vivipares, l'organe sensoriel de l'olfaction ne diffère en quelque sorte pas beaucoup d'un animal à l'autre, mais chez tous ceux qui ont des mâchoires allongées qui vont en s'amincissant, [30] la partie à laquelle appartiennent les narines se trouve dans ce qu'on appelle le museau, dans la mesure du possible. Chez les autres animaux, les narines sont mieux séparées des mâchoires.

L'éléphant

Chez l'éléphant, en revanche, cette partie est la plus caractéristique par rapport aux autres animaux : elle a une taille et une puissance [35] extraordinaires. La narine, en effet, est ce par quoi il porte à sa bouche, comme s'il se servait d'une main, sa nourriture sèche et [659a] liquide, et, en entourant les arbres, il les arrache, là aussi comme avec une main. Car il est d'une nature à vivre à la fois dans les marécages et sur terre, de sorte que, puisqu'il lui arrive de prendre sa nourriture dans l'eau et qu'il lui est nécessaire de respirer, parce qu'il est un animal terrestre sanguin, [5] et que, parce que sa grosseur est énorme, il ne passe pas vite du milieu liquide au milieu sec comme le font certains animaux sanguins vivipares qui respirent, il lui est nécessaire de s'adapter aussi bien à la vie aquatique qu'à la vie terrestre. De même, donc, que certains procurent aux plongeurs des appareils pour respirer [10] afin que, pendant tout le temps où ils restent sous la mer, ils aspirent l'air extérieur à travers cet appareil, de la même manière la nature a fait de la longueur des narines des éléphants quelque chose de ce genre. C'est pourquoi ils respirent en levant leur narine hors de l'eau chaque fois qu'ils font route à travers

un milieu liquide. Comme [15] nous l'avons dit, en effet, la trompe sert de narine aux éléphants.

Or, comme il était impossible d'avoir une narine de cette sorte sans qu'elle soit molle et capable de se plier (sa longueur l'empêcherait de prendre la nourriture à l'extérieur, comme on le dit des cornes pour les bœufs qui paissent en reculant ; car on dit que ces animaux [20] paissent en avançant l'arrière-train en premier), les éléphants ont été pourvus d'une narine de ce genre, et la nature qui, à son habitude, utilise les mêmes parties pour plusieurs usages, fait remplir à la trompe la fonction des pattes de devant. En effet, les quadrupèdes polydactyles ont des pattes de devant à la place des mains, et non pas seulement pour supporter leur [25] poids. Or les éléphants sont des polydactyles, c'est-à-dire qu'ils ont des pattes qui ne sont ni à sabot fendu en deux ni à sabot unique. Mais comme la taille et le poids de leur corps sont grands, cela fait que leurs pattes de devant ne servent qu'à les soutenir, et du fait de la lenteur de leur progression et de l'inaptitude naturelle de ces pattes à la flexion, elles ne servent à rien d'autre. Donc [30] l'éléphant a une narine pour respirer, comme tout animal qui possède des poumons, mais du fait qu'il passe du temps en milieu humide et de la lenteur de son mouvement quand il en sort, sa narine peut s'enrouler et est longue. Et, du fait qu'il est privé de l'usage de ses pattes <de devant>, la nature, comme nous l'avons dit, [35] s'est aussi servi de cette partie pour en obtenir l'aide fournie par ces pattes.

Le nez des autres animaux

Les oiseaux, les serpents et tous les [659b] quadrupèdes sanguins ovipares ont les passages des narines en avant de la bouche, de sorte qu'ils ne possèdent pas de passages assez manifestement distincts pour que l'on puisse parler de narines, sinon par leur fonction. Mais l'oiseau, assurément, n'a rien que l'on puisse appeler un nez. [5] Cela vient du fait qu'au lieu de mâchoires il possède ce qu'on appelle un bec. La cause de cet état de choses, c'est la nature des oiseaux, qui est constituée de la manière suivante : ils sont bipèdes et ailés, de sorte qu'il est nécessaire que le poids de leur cou et celui de leur tête soient faibles, comme aussi que leur poitrine soit étroite. Donc, pour [10] lutter et pour se nourrir, ils ont un bec osseux, mais ils l'ont étroit du fait de la petitesse de leur tête. Dans leur bec ils ont les conduits de l'odorat, mais il est impossible qu'ils aient des narines.

Pour les autres animaux, ceux qui ne respirent pas, on a dit auparavant pour quelle raison ils n'ont pas de [15] narines, et que les uns perçoivent les odeurs par leurs branchies, d'autres par une

ouverture², les insectes à travers le diaphragme qui sépare le thorax et l'abdomen, et que tous le font par le souffle inné de leur corps, tout comme ce souffle les meut ; car il appartient par nature à tous et n'est pas introduit du dehors.

Les lèvres

[20] Sous les narines, il y a la nature des lèvres chez les animaux sanguins qui ont des dents. Chez les oiseaux, en effet, comme nous l'avons dit, le bec est osseux pour se nourrir et pour lutter, car à la place des dents et des lèvres il y a eu fusion en un organe unique, comme si, ayant enlevé les lèvres de l'être humain, et ayant fondu les [25] dents du dessus et, séparément, celles du dessous, on prolongeait leur longueur en faisant des deux un organe resserré. Cela donnerait alors un bec à la manière des oiseaux.

Chez les autres animaux, donc, la nature des lèvres sert à la sauvegarde et à la protection des dents, et c'est pourquoi suivant qu'ils possèdent des dents bien adaptées et bien faites ou tout le [30] contraire, ils ont aussi les lèvres ajustées. Les humains les ont molles, charnues et capables de s'écarter ; elles sont en vue de la protection des dents comme chez les autres animaux, mais plus encore pour le bien. Car elles sont aussi utilisées pour la parole. De même, en effet, que la nature n'a pas fait la langue humaine semblable à celle des [35] autres animaux, l'ayant destinée à servir à deux usages, comme nous avons dit qu'elle le faisait dans bien des cas, elle a fait la [660a] langue pour percevoir les saveurs et pour la parole, et les lèvres servent aux deux, la parole et la protection des dents. En effet, le langage qui s'exprime par la voix est composé de phonèmes, or si la langue n'était pas ce qu'elle est et si les lèvres n'étaient pas humides, [5] la plupart de ces phonèmes ne seraient pas prononcés : certains supposent une avancée de la langue, d'autres un rapprochement des lèvres. Mais pour connaître la qualité, le nombre et la nature des différences de ces phonèmes, il faut s'en enquérir auprès des métriciens.

Il s'ensuivait donc immédiatement que, nécessairement, chacune de ces parties était bien adaptée à [10] l'usage indiqué et avait une nature de cette sorte. C'est pourquoi elles sont charnues. Par ailleurs, la chair de l'être humain est la plus molle, et cela du fait que, parmi les animaux, il est le plus sensible aux impressions tactiles.

Chapitre 17

La langue

Les animaux ont leur langue sous la voûte du palais dans la bouche, [15] presque de la même façon chez tous les animaux terrestres, chez les autres avec des différences tant entre eux qu'avec les animaux terrestres. L'être humain a donc la langue la plus déliée, la plus molle et la plus large, pour qu'elle puisse être utile à ses deux fonctions : pour percevoir les saveurs [20] (l'homme est le plus sensitif des animaux et sa langue est molle, car elle est très sensible du point de vue tactile, or le goût est une forme de toucher), et pour articuler les phonèmes, c'est-à-dire pour le langage, une langue molle et large est utile. En effet, c'est en étant molle et déliée comme elle l'est qu'elle est particulièrement capable de se contracter et de se relâcher de toutes sortes de manières. [25] C'est clair dans le cas de ceux chez qui elle n'est pas très déliée : ils prononcent mal et blèsent, ce qui vient d'un manque de phonèmes. Le fait d'être large inclut la possibilité d'être étroite, car dans le grand il y a aussi le petit, mais pas le grand dans le petit. Et c'est pourquoi, parmi les oiseaux, ceux qui prononcent le mieux [30] des phonèmes ont la langue plus large que les autres.

Les quadrupèdes sanguins vivipares ont une voix peu articulée. En effet, ils ont une langue à la fois dure, peu déliée et épaisse. Certains oiseaux, en revanche, émettent beaucoup de sons, et les rapaces ont la langue plus large. Ce sont les plus petits [35] qui émettent beaucoup de sons. Tous se servent de leur langue aussi pour se comprendre mutuellement, mais certains mieux que d'autres, [660b] si bien qu'il semble même que dans certains cas ils apprennent les uns des autres. On en a parlé dans l'*Histoire des animaux*.

Beaucoup des animaux terrestres ovipares sanguins ont une langue qui ne leur sert pas à émettre une voix et [5] qui est liée et dure, mais pour goûter les saveurs ; les serpents et les lézards ont une langue longue et fourchue ; les serpents l'ont longue, de telle sorte qu'ils

l'étendent d'une petite taille à une grande, et ils l'ont fourchue avec l'extrémité mince comme un cheveu, du fait de leur gourmandise naturelle. Ils se procurent ainsi un double plaisir [10] à savourer, comme si leur gustation était double.

Les animaux qui ne sont pas sanguins aussi bien que tous les sanguins ont un organe sensoriel pour percevoir les saveurs. Car même tous ceux qui semblent à la plupart des gens ne pas en avoir, comme certains poissons, en ont un d'une certaine manière rudimentaire, à peu près semblable à celui des [15] crocodiles de rivière. Que la plupart de ces animaux ne semblent pas avoir cet organe a une cause raisonnable. C'est à la fois parce que chez tous les animaux de ce genre la région de la bouche est couverte de piquants, et que les animaux aquatiques ne perçoivent les saveurs que pendant peu de temps ; de même que l'usage de la langue est réduit, de même [20] son articulation est elle aussi réduite. Le passage de la nourriture dans leur estomac est rapide, du fait qu'ils ne sont pas susceptibles de passer du temps à en exprimer les sucs, car l'eau s'introduirait du même coup. De sorte que si on ne leur ouvre pas la bouche, la langue n'apparaît pas comme séparée. Et cette région est couverte de piquants, car elle est formée de l'agrégation de branchies [25] qui ont la nature du piquant.

Chez les crocodiles, ce qui contribue à l'infirmité de cette partie, c'est aussi le fait qu'ils ont la mâchoire inférieure immobile. Car leur langue est soudée à la mâchoire inférieure, et c'est comme si leurs mâchoires supérieure et inférieure étaient inversées, car chez les autres animaux, c'est la mâchoire supérieure qui est immobile. Or [30] ils n'ont pas la langue unie à la mâchoire supérieure, parce que cela irait à l'encontre de l'ingestion de la nourriture, mais à la mâchoire inférieure, parce que la mâchoire supérieure est comme inversée. Ajoutons à cela que, bien qu'il soit un animal terrestre, le crocodile vit la vie des poissons, de sorte que pour cette raison aussi il est nécessaire qu'il ait cette partie non articulée.

Beaucoup de poissons ont également la voûte du palais charnue, [35] et certains des poissons de rivière l'ont tout à fait charnue et molle, par exemple ceux qu'on appelle les carpes, de sorte qu'il semble [661a] à ceux qui ne les examinent pas soigneusement qu'il y a là une langue. Et les poissons, du fait de la cause qu'on a dite, ont une langue, mais l'articulation de leur langue n'est pas évidente. Et puisque c'est en vue de la nourriture qu'existe la perception des saveurs, la partie en forme de langue possède cette sensation, [5] non pas en tout point mais essentiellement à son extrémité et c'est pour cela que, chez les poissons, seule cette extrémité est distincte.

Tous les animaux désirent la nourriture pour autant qu'ils ont une perception du plaisir qui naît de la nourriture, car le désir est désir de

l'agréable. Mais la partie par laquelle ils se forment une perception de la nourriture n'est pas la même chez tous : [10] chez certains elle est déliée, chez d'autres – tous ceux qui n'ont pas de fonction vocale – elle est attachée, et chez ceux-ci elle est dure, chez ceux-là molle et charnue. C'est aussi pourquoi chez les crustacés, comme les langoustes et les animaux de cette sorte, une partie de ce genre se trouve à l'intérieur de la bouche, et il en est de même pour les mollusques comme les seiches [15] et les poulpes.

Parmi les insectes, les uns ont une partie de ce genre à l'intérieur, par exemple la famille des fourmis ainsi que beaucoup des animaux à coquille, les autres l'ont à l'extérieur, comme un dard, d'une nature spongieuse et creuse, de sorte qu'ils s'en servent à la fois pour goûter et pour aspirer la nourriture. Cela est clair chez les [20] mouches, les abeilles et tous les animaux de cette sorte, mais aussi chez certains animaux à coquille. En effet, les murex ont une partie de ce genre douée d'une telle force qu'ils percent la coquille des coquillages, comme les bigorneaux avec lesquels on les amorce. Et de même les oëstres et les taons qui percent la peau, les uns des hommes, les autres [25] des autres animaux aussi. Donc chez ces animaux, la langue est d'une nature telle qu'elle tient la place de la narine chez les éléphants. Car chez ceux-ci la narine les protège et chez ceux-là la langue tient lieu d'un dard.

Mais chez tous les autres animaux, la langue est exactement [30] telle que nous l'avons dit.

LIVRE III

Chapitre 1

Les dents

À la suite de ce que nous avons dit, vient la nature des dents [35] chez les animaux et la bouche qu'elles entourent et qu'elles constituent. Chez les animaux autres que l'être humain, la nature des dents [661b] a comme fonction commune l'élaboration de la nourriture, et une fonction particulière selon les espèces : chez certains elles existent pour leur donner un moyen de lutter, qui se divise en attaque et défense. Les uns, en effet, ont des dents pour ces deux fonctions, à la fois ne pas subir d'attaque et en mener, par exemple tous ceux [5] des animaux sauvages qui sont carnivores par nature, d'autres en ont en vue de se défendre, comme beaucoup d'animaux sauvages et apprivoisés. L'être humain est naturellement bien constitué pour la fonction commune : il a les dents de devant tranchantes pour couper, les molaires larges pour écraser. Et les canines les séparent les uns des autres, ayant [10] une nature intermédiaire entre les deux groupes ; car l'intermédiaire participe des extrêmes, et les canines sont d'un certain point de vue tranchantes, d'un autre plates. Et c'est aussi la même chose pour tous les autres animaux qui n'ont pas toutes les dents tranchantes. Mais c'est surtout à la parole que les caractéristiques et le nombre des dents humaines sont adaptés, car les dents de devant [15] contribuent beaucoup à la formation des phonèmes.

Certains animaux, comme nous l'avons dit, n'ont des dents que pour élaborer la nourriture. Parmi tous ceux qui s'en servent aussi bien pour se protéger que pour lutter, les uns ont des dents saillantes, par exemple le sanglier, d'autres des dents aiguës qui se chevauchent, d'où leur appellation de « aux dents disposées en scie ». En effet, puisqu'ils ont leur force dans leurs [20] dents, et que cela se produit du fait qu'elles sont aiguës, celles qui servent à lutter s'emboîtent les unes dans les autres, pour leur éviter de s'émousser en se frottant les unes

contre les autres. Et aucun animal n'a à la fois les dents disposées en scie et saillantes, car la nature ne fait rien en vain ni de superflu. Or il y en a qui [25] se défendent en frappant avec leurs dents, d'autres en mordant. Voilà pourquoi les femelles des sangliers mordent : parce qu'elles n'ont pas de dents saillantes.

Il faut saisir un fait général qui sera utile pour notre propos et pour beaucoup de points qui seront traités plus tard. La nature, en effet, donne chacune des parties instrumentales aussi bien pour la lutte que pour la défense [30] seulement, ou plutôt, à ceux qui sont capables de s'en servir, et le plus à ceux qui le peuvent le plus, ainsi pour le dard, l'ergot, les cornes, les défenses et toute autre partie de ce genre qui peut exister. Et puisque le mâle est plus fort et plus vaillant, c'est lui qui aura seul ce genre de parties, ou les aura plus développées. Toutes celles, en effet, qu'il est nécessaire même aux [35] femelles d'avoir, par exemple les parties qui servent à leur nutrition, elles les ont, mais moins développées. Quant à toutes celles qui ne sont en rien nécessaires, elles ne les ont pas. Et [662a] c'est pour cela que, chez les cerfs, les mâles ont des cornes et les femelles n'en ont pas. Il y a aussi une différence entre les cornes des vaches et celles des taureaux, et de même pour les moutons. Et alors que les mâles ont des ergots, la plupart des femelles [5] n'en ont pas. De même pour les autres parties de cette sorte.

Tous les poissons ont les dents disposées en scie, sauf un appelé le scare. Beaucoup ont aussi des dents sur la langue et sur le palais. La cause de cela, c'est qu'il est inévitable que, étant dans l'eau, ils ingurgitent de l'eau en même temps que de la [10] nourriture, et il faut qu'ils évacuent vite l'eau. Il n'est en effet pas possible qu'ils passent du temps à broyer la nourriture, car l'eau leur coulerait dans le ventre. C'est pourquoi ils ont toutes leurs dents aiguës pour couper. Et, encore une fois, ils ont des dents à la fois nombreuses et disposées partout, pour que, à la place du broyage de la nourriture, grâce à leur grand nombre elles la déchirent en beaucoup de morceaux. Et elles sont recourbées du fait que c'est en elles [15] que les poissons ont pour ainsi dire absolument tous leurs moyens de lutte.

La bouche

Les animaux – tous ceux qui respirent et se refroidissent par quelque chose d'extérieur – possèdent la nature de la bouche en vue des fonctions dont on a parlé et aussi de la respiration. La nature, en effet, comme nous l'avons dit, se sert d'elle-même des parties communes à tous les animaux pour beaucoup [20] d'usages propres, par exemple en ce qui concerne la bouche, l'alimentation est la fonction commune

à tous, alors que l'exercice de la force est propre à certains et le langage à d'autres, et que la respiration non plus n'est pas commune à tous. Mais la nature a fait converger absolument tous ces usages en une seule partie, forgeant les différences dans la partie elle-même en rapport avec les différences de la fonction. C'est pourquoi certains animaux ont la bouche plus [25] étroite, d'autres la bouche plus grande. Tous ceux, en effet, qui s'en servent pour la nourriture, pour respirer et pour parler l'ont plus étroite, alors que parmi ceux qui s'en servent pour se défendre, tous ceux qui ont les dents disposées en scie ouvrent largement la bouche. Comme leur moyen de lutter est de mordre, la possibilité d'ouvrir largement la bouche leur est utile, car leur bouche mord avec plus de dents et une plus [30] grande zone dans la mesure où elle s'ouvre plus. Les poissons qui mordent et sont carnivores ont aussi une bouche de ce genre, alors que ceux qui ne sont pas carnivores l'ont effilée ; en effet une bouche de ce genre leur est utile, alors qu'une bouche plus grande ne leur serait d'aucune utilité.

Le bec

Chez les oiseaux, c'est ce qu'on appelle le bec qui est leur bouche : ils l'ont à la place des lèvres et des [35] dents. Il diffère selon ses usages et le [662b] secours qu'il apporte. Ceux qu'on appelle les rapaces, du fait qu'ils sont carnivores et ne mangent rien de végétal, ont absolument tous le bec crochu. Car un tel bec est naturellement utile pour vaincre leur proie et il est plus fort. Leur moyen de lutte réside à la fois dans leur bec et dans leurs serres, [5] c'est pourquoi ils ont aussi les serres plus crochues. Pour chacun des autres oiseaux, le bec est utile à son genre de vie, par exemple chez les piverts il est fort et dur, ainsi que chez les corbeaux et les corvidés, alors que chez les petits oiseaux il est fin pour collecter les graines et attraper les petites bêtes. Tous ceux qui sont [10] herbivores et tous ceux qui vivent autour des marais, comme les oiseaux nageurs et les palmipèdes, ont, les uns un bec qui leur est utile d'une autre manière, d'autres un bec large. En effet, en étant ainsi, il permet de fouiller la terre, comme le fait, parmi les quadrupèdes, le boustor du sanglier, car celui-ci aussi se nourrit de racines. De plus, les oiseaux qui mangent des racines, [15] et certains de ceux qui vivent comme eux, ont l'extrémité du bec acérée car, ces animaux étant herbivores, cela facilite les choses.

Nous avons donc parlé de presque toutes les différentes parties de la tête, mais, chez les êtres humains, ce qui est entre le crâne et le cou s'appelle le visage, tirant son nom, [20] semble-t-il, de son activité. Du fait, en effet, qu'il est le seul des animaux à avoir la station droite,

l'être humain est le seul qui regarde de face et dont la voix se transmet vers l'avant.

Chapitre 2

Les cornes

Il faut parler des cornes. Chez ceux qui en ont, elles sont par nature sur la tête. Aucun animal non vivipare n'en a. C'est par [25] similitude et par métaphore que l'on dit aussi de certains autres qu'ils ont des cornes ; mais chez aucun d'entre eux on ne trouve la fonction de la corne. C'est en effet en vue de se défendre et de lutter que les vivipares ont des cornes, ce qui n'est le cas d'aucun des autres animaux dont on dit qu'ils en ont. Aucun ne se sert de ses cornes ni pour se protéger ni pour dominer, [30] qui sont les fonctions de la force.

Aucun des animaux au pied à fentes multiples n'a de cornes. La cause de cela, c'est que les cornes sont un moyen de défense et que les animaux au pied à fentes multiples ont d'autres moyens de défense. La nature, en effet, a donné aux uns des griffes, à d'autres des dents pour la lutte, à d'autres encore une autre partie appropriée à leur protection.

[35] Parmi les animaux à pied fendu en deux, beaucoup, [663a] ainsi que certains solipèdes, ont des cornes pour l'attaque, d'autres en ont aussi pour se défendre. Mais à ceux pour lesquels elle n'a pas accordé cela, la nature a donné une autre sorte de moyen de lutte pour leur sauvegarde, par exemple la vitesse de mouvement – protection qu'elle a donnée aux chevaux –, ou la grandeur, comme chez les chameaux. En effet, il suffit d'une supériorité de taille [5] pour empêcher leur destruction par les autres animaux : c'est justement ce qui arrive aux chameaux et plus encore aux éléphants. Les animaux à dents saillantes, comme par exemple la famille des sangliers, ont le pied fendu en deux.

À tous ceux chez qui l'excès de développement des cornes les rend par nature inutiles, la nature a ajouté une autre défense, par exemple pour les [10] cerfs la vitesse (car la grande taille de leurs cornes et leurs multiples ramifications leur nuisent plus qu'elles ne leur servent),

de même pour les antilopes et les chevreuils (car face à certains ennemis ils font face et se défendent avec leurs cornes, mais c'est en fuyant qu'ils échappent aux bêtes sauvages et agressives) ; et aux bisons (car leurs cornes sont par nature recourbées l'une vers [15] l'autre) la nature a ajouté la faculté de projeter leurs excréments. Par cela, en effet, ils se protègent quand ils sont effrayés. D'autres animaux trouvent aussi leur salut dans une telle projection. Mais la nature n'a pas donné aux mêmes animaux des moyens de défense qui soient en même temps suffisants et multiples.

La plupart des animaux à cornes ont le pied fendu en deux, mais on dit qu'il y en a un qui est solipède et qu'on appelle l'âne d'Inde¹. La [20] plupart de ces animaux, tout comme ils ont un corps divisé en deux parties, la droite et la gauche, grâce auxquelles ils se meuvent, ont aussi, pour la même raison, par nature deux cornes. Il y en a aussi qui n'ont qu'une corne, par exemple l'oryx et celui qu'on appelle l'âne d'Inde. Mais l'oryx a le pied fendu en deux alors que l'âne d'Inde est solipède. Les animaux qui n'ont qu'une [25] corne l'ont au milieu de la tête, car c'est ce qui ressemble le plus à la situation où chacun des côtés de la tête aurait une corne. Le milieu, en effet, appartient de la même manière aux deux extrêmes. Il semblerait rationnel que les solipèdes plutôt que les animaux à pied fendu en deux aient une corne unique, car le sabot unique ou fendu est de la même nature que la corne, de sorte que [30] les sabots et les cornes se trouvent divisés en même temps chez les mêmes animaux. De plus, la division, c'est-à-dire le sabot fendu en deux, a lieu du fait d'un défaut de cette nature², de sorte qu'il est rationnel que chez les solipèdes, la nature ayant donné le surplus de matière aux sabots l'ait enlevé en haut et ait fait ces animaux unicornes.

C'est aussi à juste titre que la nature des cornes a été placée sur la tête, [35] n'en déplaie au Momos d'Ésope³, qui blâme fort le taureau parce qu'il n'a pas ses cornes sur les épaules, desquelles [663b] il aurait porté les coups les plus forts, mais sur la partie la plus faible, la tête. Momos n'a assurément guère fait preuve de clairvoyance en portant cette accusation. Car, si les cornes étaient naturellement placées ailleurs sur le corps, elles produiraient du poids sans être d'aucune autre [5] utilité et seraient même un obstacle à beaucoup de leurs fonctions, et il en serait de même si elles étaient par nature sur les épaules. Il faut, en effet, considérer non seulement d'où les coups seront les plus forts, mais aussi d'où ils porteront le plus loin. De sorte que, puisque les taureaux n'ont pas de mains, qu'il est impossible qu'ils aient leurs cornes sur les pieds et que si elles étaient sur les genoux elles en empêcheraient la flexion, il est nécessaire que, [10] comme c'est effectivement le cas, ils les aient sur la tête. Et en même temps aussi, c'est ainsi que par nature elles gênent le moins les autres

mouvements du corps.

Seuls les cerfs ont les cornes totalement solides et seuls ils les perdent, d'une part en vue de l'avantage qu'ils ont à se trouver allégés, d'autre part par nécessité, du fait de leur poids. Chez les autres animaux, les [15] cornes sont creuses jusqu'à un certain point, mais l'extrémité en est solide parce que cela est utile pour porter des coups. Mais pour que la partie creuse ne soit pas fragile, la corne croît par nature en sortant de la peau, et une partie dure venant des os y a été enfoncée. De cette manière, en effet, la possession de cornes est de la plus grande utilité pour la lutte et est la moins gênante pour [20] les autres activités vitales.

Nous avons donc dit en vue de quoi est la nature des cornes, et pour quelle cause certains animaux en ont et d'autres n'en ont pas. Disons comment, puisque la nature nécessaire existe, la nature selon la raison s'est servie de ce qui existe par nécessité en vue de quelque chose. D'abord, donc, l'élément corporel [25] terreux se trouve en plus grande quantité dans les animaux plus grands, et nous n'en connaissons aucun très petit qui ait des cornes : le plus petit que l'on connaisse est le chevreuil. Et il faut étudier la nature en considérant la majorité des cas, car c'est ce qui est vrai dans tous les cas ou la plupart du temps qui est conforme à la nature. Or l'élément osseux dans le corps des animaux est terreux. [30] C'est aussi pourquoi il est le plus important chez les animaux les plus grands, pour peu qu'on en parle en considérant ce qui arrive le plus souvent. Il est certain que la nature se sert de l'excès de résidu d'un corps de ce genre, qui est présent chez les animaux plus grands, pour leur défense et leur intérêt, et que ce résidu, affluant par nécessité vers le haut, se trouve distribué chez certains dans les dents et [35] les défenses, chez d'autres dans les cornes. C'est pourquoi aucun animal à cornes n'a deux rangées de dents. En effet ils n'ont pas de dents de devant en haut. [664a] Car la nature enlève de la matière là et la donne aux cornes, c'est-à-dire que la nourriture destinée à former ces dents est dépensée pour l'accroissement des cornes. Et la cause du fait que les biches n'ont pas de cornes, alors que, en ce qui concerne les dents, elles sont semblables aux [5] mâles, c'est que les deux sexes ont la même nature, à savoir celle de bêtes à cornes, mais que les cornes ont été refusées aux femelles du fait qu'elles ne sont pas utiles même aux mâles, auxquels elles nuisent pourtant moins du fait de leur force.

Pour ce qui est des autres animaux chez qui cette partie du corps⁴ ne se forme pas en cornes, chez certains [10] la nature a augmenté la taille de toutes les dents de la même manière, chez d'autres elle leur a fait des défenses, comme des cornes sortant de la mâchoire.

Chapitre 3

Les organes qui sont dans le cou

Voilà ainsi définies les parties de la tête ; mais sous la tête se trouve naturellement le cou, pour les animaux qui ont un cou. Car tous n'ont pas cette partie, [15] seuls l'ont ceux qui ont ce en vue de quoi le cou existe naturellement, c'est-à-dire le larynx et ce qu'on appelle l'œsophage.

Le larynx, donc, existe naturellement en vue du passage du souffle ; c'est, en effet, à travers lui que les animaux aspirent et rejettent leur souffle en inspirant et en expirant. C'est pourquoi ceux qui n'ont pas de poumons [20] n'ont pas non plus de cou, par exemple la famille des poissons.

L'œsophage est ce à travers quoi la nourriture passe dans l'estomac, de sorte que les animaux qui n'ont pas de cou n'ont évidemment pas non plus d'œsophage. Mais il n'est pas nécessaire d'avoir un œsophage pour la nutrition, car il ne prend pas part à la préparation de la nourriture. De plus, [25] il est possible que l'estomac soit disposé immédiatement à la suite de l'endroit de la bouche, alors que ce n'est pas possible pour le poumon. Il faut, en effet, qu'il existe quelque chose de commun, comme un tuyau, par lequel le souffle, ce tuyau étant divisé en deux, se sépare en parcourant la trachée-artère et en allant aux bronches. Et de cette manière le poumon pourra effectuer au mieux l'inspiration et l'expiration. Et du fait que l'organe qui se rapporte [30] à la respiration a par nécessité une longueur, l'existence de l'œsophage est nécessaire comme intermédiaire entre la bouche et l'estomac. Et l'œsophage est charnu, possédant une élasticité tendineuse, tendineux pour pouvoir subir une tension quand la nourriture est ingérée, charnu pour pouvoir être mou, compressible et pour ne pas être [35] endommagé en étant raboté par les aliments qui descendent.

Ce qu'on appelle le larynx et la trachée-artère sont constitués d'un

corps cartilagineux. En [664b] effet, ils ne sont pas seulement en vue de la respiration, mais aussi de l'émission de la voix, or il faut que ce qui doit produire un son soit lisse et possède de la solidité. La trachée-artère se situe en avant de l'œsophage, même si elle le gêne dans l'ingestion de la nourriture. Si, en effet, [5] quelque chose, de sec ou de liquide, se glisse dans la trachée-artère, cela produit des étouffements, des douleurs et des toux pénibles. Cela devrait assurément surprendre ceux qui disent que c'est par la trachée-artère que l'animal absorbe la boisson, car il est manifeste qu'il arrive ce que l'on vient de dire aux animaux chez qui une partie de la nourriture glisse dans la trachée-artère. Il est clair qu'il est, de bien des points de vue, ridicule [10] de soutenir que c'est par là que les animaux ingurgitent leur boisson. Il n'y a, en effet, aucun passage du poulmon à l'estomac, à la manière dont nous voyons l'œsophage partir de la bouche. De plus, dans les cas de vomissements et de mal de mer, il n'est pas difficile de voir d'où le liquide provient de toute évidence. Il est également clair que le liquide n'est pas immédiatement [15] recueilli dans la vessie, mais d'abord dans l'estomac. Car on voit bien que les résidus de l'estomac ont la couleur du dépôt du vin rouge. Et il se trouve que cela est souvent manifeste dans le cas des blessures de l'estomac. Mais il est peut-être stupide de trop examiner les thèses stupides.

[20] La trachée-artère, du fait qu'elle est située, comme nous l'avons dit, à l'avant, est gênée par la nourriture, mais pour parer à cela la nature a agencé l'épiglotte. Tous les vivipares n'en possèdent pas, mais tous ceux qui ont des poulmons et la peau poilue, c'est-à-dire qui ne sont naturellement couverts ni de plaques ni de plumes, en ont une. [25] Chez ceux qui en sont couverts, à la place de l'épiglotte, c'est le larynx qui se contracte et s'élargit de la manière dont chez les autres l'épiglotte se ferme et s'ouvre, s'ouvrant pour l'entrée et la sortie de l'air, s'obstruant quand la nourriture est ingérée, afin que rien ne glisse dans la trachée-artère. Mais s'il y a une fausse [30] route durant ce mouvement et que l'on respire en ingérant de la nourriture, cela produit des toux et des étouffements, comme on l'a dit. Le mouvement de l'épiglotte et celui de la langue ont été si bien arrangés que, lorsque la nourriture est broyée dans la bouche et qu'elle passe le long de l'épiglotte, il n'arrive pas souvent [35] que la langue tombe sous les dents et qu'un petit morceau de nourriture glisse dans la trachée-artère.

Les animaux dont nous avons parlé n'ont pas [665a] d'épiglotte du fait de la sécheresse de leur chair et de la dureté de leur peau, ce qui fait que, chez eux, une partie de cette sorte, constituée d'une telle chair et d'une telle peau, ne pourrait se mouvoir facilement, et le resserrement des extrémités de la trachée-artère se produirait [5] plus

vite que celle de l'épiglotte composée de la chair appropriée, comme chez les animaux qui ont des poils. Pour quelle cause certains animaux ont une épiglotte et certains n'en ont pas, voilà qui est dit, ainsi que pourquoi la nature a remédié à la déficience de la position de la trachée-artère en arrangeant ce qu'on appelle l'épiglotte.

C'est en avant [10] de l'œsophage que le larynx se situe par nécessité. Le cœur, en effet, se situe en avant et au milieu du corps, cœur dans lequel nous disons que se trouve le principe de la vie et de tout mouvement aussi bien que de toute sensation (car la sensation et le mouvement se trouvent dans ce qu'on appelle l'avant ; c'est justement, en effet, par cette notion que l'on a défini l'avant [15] et l'arrière), le poumon se situe là où est le cœur et plus précisément autour de lui, et la respiration se produit du fait de cela et du fait du principe qui réside dans le cœur. Or la respiration se produit chez les animaux par la trachée-artère, de sorte que, puisqu'il est nécessaire que le cœur soit situé en premier à l'avant, il est aussi nécessaire que le larynx [20] et la trachée-artère soient situés devant l'œsophage. Car les premiers tendent vers le poumon et le cœur, alors que le dernier tend vers l'estomac. Et, d'une manière générale, le meilleur et ce qui a le plus de valeur est toujours, lorsque rien de plus important ne l'empêche, pour ce qui est du haut et du bas le plus haut possible, pour l'avant et l'arrière à l'avant, pour la droite et la gauche à droite.

Chapitre 4

Les viscères

On a parlé du cou, de l'œsophage et de la trachée-artère ; il y a ensuite à parler des viscères. Ils sont propres aux animaux sanguins, certains les ont absolument tous, [30] d'autres non. Mais aucun non-sanguin n'a de viscère.

Il semble que Démocrite n'a pas bien saisi ces choses, puisqu'il croyait que c'est du fait de leur petitesse que les viscères des animaux non sanguins sont invisibles. Car, dès que les sanguins sont constitués, même quand ils sont extrêmement petits, le cœur et le foie deviennent visibles. En effet, [35] ils sont apparents parfois dans les œufs de trois jours, en ayant la grandeur [665b] d'un point, et il en apparaît aussi de très petits dans les embryons non venus à terme.

De plus, de même que, pour les parties externes, tous les animaux n'ont pas l'usage des mêmes parties, mais qu'à chacun d'entre eux des parties sont données en propre selon leurs modes de vie et leurs mouvements, de même aussi pour les parties internes qui sont par nature différentes chez des animaux [5] différents. Les viscères sont propres aux sanguins, c'est aussi pourquoi chacun d'eux est constitué de matière sanguine. Cela est évident chez leurs nouveau-nés, car leurs viscères sont plus sanguins et proportionnellement très grands du fait que la forme de la matière et sa quantité sont plus apparentes au moment de la première constitution.

Le cœur

On trouve un cœur, donc, [10] chez absolument tous les sanguins ; la cause en a aussi été dite plus haut. Il est en effet évident qu'avoir du sang est nécessaire aux sanguins ; or, le sang étant liquide, il est nécessaire qu'il y ait un récipient, ce pour quoi on voit également que

la nature a arrangé les vaisseaux. Or il est nécessaire qu'il y ait un principe unique aux vaisseaux, car là où [15] c'est possible, un principe est meilleur que plusieurs. Or le cœur est principe des vaisseaux, car on voit qu'ils en viennent et ne le traversent pas, et sa nature est vasculaire comme s'il était de même genre qu'eux. Il a aussi une place principielle, car il est au milieu du corps, mais plutôt en haut qu'en bas et plutôt en avant qu'en arrière. [20] La nature, en effet, a établi ce qui est plus digne en un lieu plus digne, là où rien de plus important ne l'en empêche. Ce qui vient d'être dit est apparent au plus haut point chez les êtres humains, mais chez les autres animaux aussi le cœur tend de la même manière à se placer au milieu du corps nécessaire. Une limite de celui-ci est là où les résidus sont évacués. Les membres, en revanche, [25] sont par nature différemment disposés chez les différents animaux et ils ne font pas partie des choses nécessaires à la vie ; c'est pourquoi, même quand ils ont été enlevés, les animaux continuent de vivre, et il est clair qu'en ajouter ne les tuerait pas non plus.

Ceux qui disent que le principe des vaisseaux est dans la tête font une hypothèse incorrecte. D'abord, en effet, ils imaginent des principes multiples et séparés, ensuite ils les placent dans un endroit [30] froid. Or la région qui entoure le cœur, étant clairement sensible au froid, en est le contraire. Comme on l'a dit, alors que les vaisseaux courent à travers les autres viscères, il n'y a pas de vaisseau qui traverse le cœur. D'où il est aussi clair que le cœur est une partie des vaisseaux et plus précisément leur origine. Et cela est rationnel, car le milieu du cœur, outre qu'il est plein de sang, [35] dans la mesure où les vaisseaux y ont leur origine, [666a] est un corps naturellement dense et creux, creux pour être le réceptacle du sang, dense pour conserver le principe de la chaleur. Le cœur, en effet, est le seul des viscères, et la seule partie dans le corps, à avoir du sang sans avoir de vaisseaux, alors que chacune des autres [5] parties a du sang dans des vaisseaux. Cela aussi est rationnel, car le sang est charrié hors du cœur, à savoir dans les vaisseaux, mais il n'en entre de nulle part dans le cœur. Le cœur, en effet, est le principe et la source du sang, et son réceptacle premier. Cela est plus clair par les dissections et à partir des [10] générations, car le cœur, qui est la première des parties formée, a immédiatement du sang.

De plus, il apparaît que les mouvements du plaisir et de la douleur, et, d'une manière générale, de toute sensation, trouvent leur principe et leur fin dans le cœur. Et cela est conforme à la raison, car il doit y avoir un seul principe quand c'est possible. Or le milieu [15] est l'endroit le plus convenable, car le milieu est un et atteignable de partout de la même manière ou presque. De plus, puisque aucune des parties non sanguines, pas plus que le sang, n'est douée de sensation, il

est clair que ce qui contient le sang en premier comme dans un vase est nécessairement le principe de la perception. Or il apparaît qu'il en est bien ainsi, non seulement selon le raisonnement, mais encore selon la [20] perception. Dans les embryons, en effet, le cœur apparaît immédiatement mobile, à la manière d'un animal, comme étant un principe de la nature pour les animaux sanguins. Une preuve de ce qu'on a dit, c'est aussi que tous les sanguins ont un cœur. Il est, en effet, nécessaire qu'ils aient un principe du sang.

Le foie et le cœur

Le foie lui aussi appartient [25] à tous les sanguins, mais nul ne pourrait soutenir qu'il est principe ni pour le corps entier ni pour le sang. Il est, en effet, situé dans une position qui n'est pas du tout principielle par sa forme, et chez les animaux les plus perfectionnés il a comme contrepoids la rate. De plus, le foie n'a pas en lui-même de réceptacle pour le sang comme le cœur, mais, comme [30] les autres parties, son sang est dans un vaisseau. De plus, un vaisseau s'étend à travers le foie, alors qu'aucun ne le fait à travers le cœur. En effet, tous les vaisseaux prennent leur origine dans le cœur. Puisque, donc, il est nécessaire que l'un des deux soit principe, et que ce n'est pas le foie, il est nécessaire que le cœur soit aussi le principe du sang. En effet l'animal est défini par la sensation, et ce qui est sensitif [35] en premier c'est ce qui est sanguin en premier, or tel est le cœur : il est à la fois [666b] le principe du sang et la première partie sanguine.

Description du cœur

L'extrémité du cœur est pointue et plus dure que le reste et elle est située contre la poitrine et en général dans l'avant du corps pour que celui-ci ne se refroidisse pas. Chez tous les animaux sanguins, en effet, la poitrine est la partie la plus dépourvue de chair, alors que l'arrière du corps est plus charnu, [5] c'est pourquoi la chaleur trouve une importante protection dans le dos.

Chez les animaux autres que l'homme, le cœur est au milieu de la région pectorale, alors que chez les humains il s'incline un peu vers la gauche pour équilibrer le refroidissement des parties gauches. Car des différents animaux, c'est l'être humain qui a [10] les parties gauches les plus froides. Que chez les poissons aussi le cœur soit situé de la même manière et pourquoi il semble l'être de manière différente, on l'a dit auparavant. La pointe de leur cœur est dirigée vers leur tête,

mais celle-ci est leur avant ; c'est, en effet, dans sa direction qu'a lieu le mouvement.

Le cœur contient aussi beaucoup de tendons, et cela est rationnel. C'est, en effet, à partir de lui qu'ont lieu les mouvements et [15] ils s'accomplissent par traction et par relâchement. Le cœur a donc besoin de force pour remplir une telle fonction.

Le cœur, comme nous l'avons dit aussi auparavant, est par nature, chez ceux qui en ont un, comme un animal. Il est sans os chez tous les animaux que nous avons nous-mêmes examinés, sauf dans le cas des chevaux et d'une race de bœufs. Mais chez ces animaux, du fait de sa grande taille, il a un os qui sert en quelque sorte d'étau, [20] comme c'est aussi le cas pour leur corps entier.

Le cœur a des cavités, trois chez les grands animaux, deux chez les plus petits et en tout cas une ; pour quelle raison, on l'a dit : il faut qu'il y ait un endroit du cœur qui soit aussi le réceptacle du premier sang (que ce soit dans le cœur que se forme en premier [25] le sang, nous l'avons dit bien des fois) ; or du fait qu'il y a deux vaisseaux originaires, l'un appelé le grand vaisseau, l'autre l'aorte (chacun, en effet, est principe des vaisseaux ; ils ont des différences dont nous parlerons plus tard), il est aussi mieux que leurs principes soient séparés, ce qui sera le cas si le sang est différent [30] et séparé ; voilà pourquoi chez les animaux où cela est possible il y a deux réceptacles. Or c'est possible chez les grands animaux, car leur cœur aussi est grand. Mais il est encore mieux qu'il y ait trois cavités afin qu'il y ait un seul principe commun. Or le milieu et l'impair sont principes. De sorte qu'il faut que dans tous les cas ces cœurs soient plus grands ; c'est pourquoi [35] seuls les plus grands cœurs ont trois cavités.

Parmi ces cavités, celle de droite [667a] est celle qui a le sang le plus abondant et le plus chaud (c'est aussi pourquoi les parties droites sont plus chaudes), alors que celle de gauche l'a moins abondant et plus froid, celles du milieu l'ayant d'une quantité et d'une chaleur moyennes, mais le plus pur. Il faut, en effet, que le principe soit au plus haut point au repos, ce qui [5] sera le cas si le sang est pur et d'une quantité et d'une température moyennes.

Le cœur a aussi une sorte de division semblable à celle des sutures du crâne. Il n'est pas uni à la manière d'un quelconque ensemble composé de plusieurs parties, mais, comme nous l'avons dit, plutôt fait de pièces ajustées. Le cœur des êtres à la sensibilité développée est plus ajusté, alors que celui des êtres plus apathiques [10] est moins ajusté, comme celui des porcs.

Influence de la taille du cœur et des vaisseaux sur les

animaux

Les différences du cœur quant à la grandeur et la petitesse, la dureté et la mollesse s'étendent d'une certaine manière même jusqu'au caractère des animaux. Les êtres privés de sensibilité ont, en effet, le cœur dur et épais, alors que les êtres à la sensibilité développée l'ont plus mou. Ceux qui ont un grand [15] cœur sont lâches, alors que ceux qui l'ont plus petit ou moyen sont plus hardis. Chez ceux-là, en effet, l'affection qui va avec la crainte existe déjà, du fait que la chaleur dans leur cœur n'est pas proportionnée (mais étant faible elle s'estompe dans < un organe > de grande taille), et que le sang est plus froid. Ont un cœur de grande taille le lièvre, [20] le cerf, la souris, l'hyène, l'âne, la panthère, la belette et à peu près tous les autres animaux qui sont manifestement lâches ou qui font le mal par peur.

Il en va à peu près de même pour les vaisseaux et les cavités du cœur, car les vaisseaux et les cavités de grande taille sont froids. De même, en effet, que dans une pièce plus ou moins grande le même feu chauffe moins dans une plus grande, [25] de même pour la chaleur dans ces parties. Car vaisseau et cavité sont des récipients. De plus, les mouvements étrangers refroidissent chacune des choses chaudes, et dans les endroits plus larges le souffle est plus abondant et plus fort ; c'est pourquoi aucun des animaux avec de larges cavités dans le cœur ni aucun avec de gros vaisseaux n'a de graisse dans la chair, alors que tous les animaux gras ou la plupart d'entre eux [30] présentent des vaisseaux inapparents et de petites cavités.

Les affections du cœur

Le cœur est le seul de tous les viscères et, d'une manière générale, des parties du corps, à ne souffrir d'aucune affection sévère, et cela est rationnel. En effet, si le principe est détruit, il n'y a rien d'où un secours puisse venir pour les autres parties qui en dépendent. Un signe du fait que [35] le cœur ne peut subir aucune affection, c'est que chez aucune victime [667b] de sacrifice on n'a vu une affection de ce type comme c'est le cas des autres viscères. Les reins, en effet, apparaissent souvent remplis de calculs, de tumeurs et de furoncles ainsi que le foie, de même pour le poumon et surtout la rate. Beaucoup d'autres [5] affections leur adviennent visiblement, mais moins visiblement au poumon près de la trachée-artère et au foie près de la jonction du grand vaisseau, et cela est rationnel. En effet, c'est principalement par là que ces organes communiquent avec le cœur. Mais tous les animaux qui meurent évidemment de maladie, et plus précisément de ces

affections, présentent, quand on les [10] ouvre, des affections morbides dans la région du cœur.

Nous en avons dit assez sur le cœur, ce qu'il est, en vue de quoi il est et pour quelle cause il se trouve chez ceux qui le possèdent.

Chapitre 5

Les vaisseaux

Ensuite on peut aussi parler des vaisseaux, le grand vaisseau et l'aorte. Ce sont eux, en effet, qui sont les premiers à recevoir [15] le sang du cœur, et les autres en sont des ramifications. Que donc ils soient en vue du sang, on l'a déjà dit. Absolument tout ce qui est liquide a besoin d'un récipient, or les vaisseaux appartiennent au genre récipient et ils contiennent le sang. Disons pourquoi ils sont deux et pourquoi à partir d'un principe unique ils s'étendent à l'ensemble du corps.

Ils ont un principe unique [20] où ils aboutissent et d'où ils partent : la cause en est que tous les animaux ont une seule âme sensitive en acte, de sorte que la partie qui la possède à titre premier est unique elle aussi, chez les sanguins en puissance et en acte, chez certains non-sanguins elle est unique en acte seulement. C'est aussi pourquoi il est nécessaire que le principe du chaud soit au même endroit. Telle [25] est la cause pour laquelle le sang est liquide et chaud. Du fait, d'une part, que le principe sensitif et celui de la chaleur se trouvent dans une seule partie, <la chaleur> du sang provient d'une seule origine, du fait, d'autre part, de l'unité du sang, la source des vaisseaux, elle aussi, est unique. Il y a deux vaisseaux parce que le corps [30] des animaux sanguins et mobiles est double. Chez eux tous, en effet, on distingue l'avant de l'arrière, la droite de la gauche, le haut du bas. Dans la même mesure où l'avant est plus digne et plus directeur que l'arrière, le grand vaisseau l'est par rapport à l'aorte. Le premier, en effet, est situé sur l'avant, la seconde sur [35] l'arrière, et il est manifeste qu'absolument tous les animaux sanguins possèdent le premier, [668a] alors que l'autre est chez certains indistincte, chez d'autres invisible.

La cause du fait que les vaisseaux ont été distribués par tout le corps, c'est que le sang, ou l'analogie du sang chez les non-sanguins,

est la matière de tout le corps et qu'ils sont contenus dans les vaisseaux ou leurs analogues. Comment [5] les animaux se nourrissent et de quoi, de quelle manière ils assimilent la nourriture à partir de l'estomac, il est plus approprié de le considérer et d'en parler dans un traité sur la génération. Puisque les parties sont constituées à partir du sang, comme nous l'avons dit, il est rationnel que le flux des vaisseaux se fasse naturellement à travers tout le corps. Il faut en effet que le sang lui aussi passe à travers [10] tout et soit partout, puisque chaque partie en est constituée. Il semble que, de même que, dans les jardins, les canaux d'irrigation sont organisés, à partir d'un principe – c'est-à-dire d'une source – unique, en beaucoup de canaux dérivés et toujours différents distribuant l'eau partout, et que, dans la construction, les pierres sont disposées le long du tracé entier [15] des fondations, dans un cas du fait que les plantes du jardin poussent grâce à l'eau et dans l'autre du fait que les fondations sont construites à partir de ces pierres, de la même manière aussi la nature a canalisé le sang dans tout le corps, puisqu'il est par nature la matière de tout le corps. Cela devient tout à fait manifeste chez les êtres les plus émaciés, [20] car n'apparaissent plus que leurs vaisseaux comme sur les feuilles de vigne ou de figuier et sur toutes les autres de ce genre. D'elles aussi, quand elles ont séché, il ne reste que les vaisseaux.

La cause de cela, c'est que le sang et son analogue sont en puissance le corps et la chair ou leur analogue. De même, donc, que dans les [25] canaux d'irrigation, les fossés les plus grands demeurent, alors que les plus petits sont en premier et rapidement rendus invisibles par la boue, mais deviennent ensuite visibles quand on l'enlève, de la même manière aussi pour les vaisseaux, les plus grands demeurent, alors que les plus petits deviennent des chairs en acte, sans pour autant cesser d'être des vaisseaux en puissance. [30] C'est aussi pourquoi quand les chairs sont en bonne condition, en n'importe quel endroit du sang coule si on les coupe. Bien que sans vaisseau il n'y ait pas de sang, pas le moindre petit vaisseau n'est apparent, comme les fossés dans les canaux d'irrigation avant qu'on ait enlevé la boue.

La sueur

Les vaisseaux se ramifient des plus grands aux plus petits, jusqu'à ce que les passages deviennent trop petits [668b] pour l'épaisseur du sang. Le passage n'est plus possible pour le sang à travers eux, mais il l'est pour le résidu de l'humeur humide que l'on appelle la sueur, et cela quand le corps s'est réchauffé et que les vaisseaux se sont dilatés. D'où le fait qu'il arrive à certains de suer [5] un résidu sanguinolent parce qu'ils sont en mauvaise condition, quand leur corps devient

déliquescent et relâché et que leur sang est aqueux du fait du manque de coction, la chaleur dans les vaisseaux étant incapable d'effectuer la coction à cause de sa faiblesse. On a dit, en effet, que tout ensemble de terre et d'eau s'épaissit par la cuisson, or la nourriture et [10] le sang sont un mélange des deux. Mais la chaleur est incapable d'effectuer la coction non seulement à cause de sa faiblesse, mais aussi de la quantité excessive de la nourriture ingurgitée, car en comparaison de cette dernière la chaleur devient faible. Quant à cet excès, il peut être double, quantitatif et [15] qualitatif. Car tout n'est pas bien cuit de la même manière.

Les hémorragies

Le sang coule principalement par les passages les plus largement ouverts. C'est pourquoi se produisent à partir des narines, des gencives, du fondement, mais parfois aussi par la bouche, des hémorragies non douloureuses, ce qui n'est pas le cas de celles qui se produisent à partir de la [20] trachée-artère, qui sont violentes.

Le tissage des vaisseaux

Le grand vaisseau et l'aorte, qui sont éloignés l'un de l'autre vers le haut et se croisent vers le bas, enserrant le corps. En effet, en s'étendant, ils se ramifient en suivant la séparation en deux des membres, c'est-à-dire que le premier chemine de l'avant vers l'arrière et l'autre de l'arrière vers l'avant, et ils rassemblent le corps en une unité. De même, en effet, [25] qu'il se trouve plus de continuité dans ce qui est tressé, de même aussi, du fait de l'alternance des vaisseaux, les parties avant du corps sont liées aux parties arrière. Et il en est de même à partir du cœur dans les régions supérieures. Mais la connaissance précise de la manière dont les vaisseaux se situent les uns par rapport aux autres, il faut l'acquérir à partir des schémas anatomiques [30] et des recherches zoologiques.

Considérons qu'on a parlé aussi bien des vaisseaux que du cœur, et qu'il faut examiner les autres viscères selon la même méthode.

Chapitre 6

Les poumons

Des animaux d'une certaine sorte possèdent un poumon parce qu'ils sont terrestres. Il est, en effet, nécessaire que leur chaleur subisse un refroidissement, [35] et les animaux sanguins ont besoin qu'un tel refroidissement vienne de l'extérieur. Car ils sont trop chauds. Ceux qui n'ont pas de sang, au contraire, sont capables de se refroidir par leur souffle inné. [669a] Et il est nécessaire que le refroidissement de l'extérieur se fasse par l'eau ou par l'air. C'est pourquoi aucun des poissons n'a de poumon, mais ils ont à la place des branchies, comme on l'a dit dans le traité sur la respiration. [5] En effet, ils se refroidissent par l'eau, alors que ceux qui respirent le font par l'air, c'est pourquoi tous les êtres qui respirent ont un poumon.

Respirent tous les animaux terrestres et certains animaux aquatiques comme la baleine, le dauphin et tous les cétacés qui exhalent un souffle. Car beaucoup d'animaux ont une nature qui participent des deux : parmi les terrestres, c'est-à-dire ceux qui [10] ont besoin de l'air, il y en a qui, du fait de leur composition corporelle, passent la plus grande partie de leur temps dans l'élément liquide, et certains animaux qui vivent dans l'élément liquide participent à la nature terrestre au point que leur vie est dirigée vers la respiration.

Le poumon est l'organe de la respiration, il tient du cœur le principe de son mouvement et offre [15] un large espace à l'entrée du souffle du fait de sa consistance spongieuse et de sa grandeur. Quand il se dilate, le souffle entre, alors que quand il se contracte il ressort. On a soutenu que le poumon avait à voir avec les battements du cœur, ce qui est inexact. C'est en effet pour ainsi dire seulement chez l'être humain que se rencontre cette palpitation, du fait qu'il est le seul [20] à se trouver en état d'espoir et d'attente du futur, et chez la plupart des animaux le cœur est en un lieu très éloigné du poumon et au-dessus de lui, de sorte que le poumon n'a aucun effet sur les

battements du cœur.

Les différences entre les poumons

Le poumon diffère beaucoup selon les animaux. Certains l'ont grand et sanguin, d'autres plus petit [25] et spongieux ; les vivipares, du fait de la chaleur de leur nature, l'ont plus grand et très sanguin, alors que les ovipares l'ont sec et petit, mais capable d'une grande expansion en cas d'inspiration, comme c'est le cas parmi les quadrupèdes ovipares terrestres, par exemple les lézards, les tortues et toute famille de cette sorte, [30] et, outre ceux-ci, les animaux de nature ailée appelés oiseaux. Leur poumon à tous, en effet, est spongieux et semblable à de l'écume. Car l'écume, quand elle est modifiée, passe d'une grande à une petite quantité, et le poumon de ces animaux est petit et membraneux. C'est pourquoi tous ces animaux ignorent la soif et boivent peu, et sont capables de [35] demeurer dans l'élément liquide pour un long temps. Car, ayant peu de chaleur, ils sont suffisamment refroidis pour longtemps par le seul mouvement du poumon, [669b] puisqu'il est aéré et vide. Et cela va avec le fait que la plupart de ces animaux sont en général assez petits. La chaleur, en effet, provoque l'accroissement, et l'abondance de sang est signe de chaleur. [5] De plus, les animaux plus chauds ont le corps plus droit, c'est pourquoi l'être humain est le plus droit de tous, et parmi les quadrupèdes les vivipares le sont plus que les autres. En effet, aucun des vivipares, qu'il soit apode ou qu'il marche, ne vit dans des terriers à la façon <des ovipares>.

D'une manière générale, donc, le poumon est en vue de la respiration, mais il est dépourvu de sang et comme tel il est en vue <de la survie> d'un certain genre d'animaux, [10] mais le genre qui est commun à ces animaux n'a pas de nom, c'est-à-dire qu'un nom n'a pas été donné à ces animaux contrairement à l'oiseau. C'est pourquoi, de même qu'être un oiseau vient de quelque chose, pour ces animaux aussi le fait d'avoir un poumon appartient à leur substance.

Chapitre 7

Les viscères ont une nature double

Il semble que, parmi les viscères, certains sont de nature unique, comme le cœur et le poumon, d'autres de nature double, comme les reins, et que pour d'autres [15] il est difficile de dire ce qu'il en est. On pourrait penser, en effet, que le foie et la rate participent des deux natures, car chacun des deux est à la fois comme s'il avait une nature unique, et comme si, au lieu d'être unique, il était deux avec des natures voisines. Mais, en fait, tous les viscères ont une nature double. La cause en est la division du corps qui, tout en étant de nature double, tend vers un principe unique. Il y a, en effet, le haut [20] et le bas, l'avant et l'arrière, la droite et la gauche. C'est pourquoi même le cerveau tend à être double chez tous les animaux, ainsi que chacun des organes des sens. Pour la même raison le cœur est double par ses cavités. Chez les ovipares, le poumon est tellement divisé qu'ils semblent avoir deux [25] poumons. Et pour les reins, ils sont manifestement deux chez tout animal.

Le foie et la rate

Concernant le foie et la rate, c'est à juste titre que l'on peut se poser la question. La cause de cela est que chez ceux qui ont nécessairement une rate, il semblerait bien que la rate soit un faux foie, et chez ceux qui ne l'ont pas nécessairement mais chez qui elle est toute petite, comme se réduisant à un point, le foie est à l'évidence [30] double, une partie tendant à se situer vers la droite, l'autre, plus petite, vers la gauche. Néanmoins, on trouve cela même chez les ovipares : c'est moins évident que chez ceux dont on vient de parler, mais chez certains d'entre eux le foie est clairement divisé comme chez certains vivipares, par exemple les lièvres, en certains endroits, semblent avoir

deux foies, [35] tout comme certains autres poissons en plus des sélaciens. Et c'est du fait que le foie est situé plutôt vers la droite [670a] que la nature de la rate s'est constituée, de sorte qu'elle est d'une certaine manière nécessaire, mais pas extrêmement nécessaire chez tous les animaux.

Une cause du fait que les viscères ont une nature double est, comme nous l'avons dit, que la droite et la gauche sont deux choses différentes. Car chacun recherche ce qui lui est [5] semblable. De même que ces organes¹ tendent à avoir une nature semblable et jumelle, comme les choses qui sont jumelles mais sont ajustées en une unité, de même en est-il pour chacun des viscères. Les viscères qui sont au-dessous du diaphragme existent tous en commun en vue des vaisseaux, de sorte que ceux-ci, qui sont instables, demeurent attachés au corps par le lien des viscères. [10] Les viscères sont, en effet, comme des ancres jetées vers le corps à travers les parties adjacentes : à partir du grand vaisseau vers le foie et la rate (en effet la nature de ces viscères c'est d'être comme des clous qui fixent ce vaisseau au corps, le foie et la rate fixant [15] le grand vaisseau sur les flancs du corps – car c'est à partir de lui que les vaisseaux s'étendent vers ces seules parties – et les reins le fixant par-dérrière). À chacun de ces viscères aboutit non seulement un vaisseau venant du grand vaisseau, mais aussi un autre venant de l'aorte. Voilà ce qu'il advient, du fait des viscères, dans la constitution des animaux. Le foie et la rate aident [20] aussi à la coction de la nourriture (car étant pleins de sang, ils ont une nature chaude), et les reins aident à recueillir le résidu qui est sécrété dans la vessie.

Les organes nécessaires

Donc le cœur et le foie sont nécessaires à tous les animaux, le premier du fait qu'il est le principe de la chaleur (il faut en effet qu'il existe quelque chose comme un foyer dans lequel se trouvera le feu vivant de la nature, [25] et il doit être bien gardé, étant comme une acropole du corps), le foie parce qu'il sert à la coction de la nourriture. Tous les animaux sanguins doivent avoir les deux, c'est pourquoi ces deux viscères sont les seuls qui se trouvent chez tous les animaux sanguins ; tous ceux qui respirent en ont un troisième, le poumon.

La rate

C'est par accident que la rate appartient nécessairement [30] à ceux

qui la possèdent, comme c'est aussi le cas pour les résidus, aussi bien celui qui est dans les intestins que celui qui est dans la région de la vessie. C'est pourquoi chez certains elle est de petite taille, comme chez quelques animaux à plumes, tous ceux qui ont le ventre chaud comme le pigeon, le faucon et le milan, et il en est de même des [670b] quadrupèdes ovipares (car ils l'ont très petite) et de beaucoup des animaux à écailles. Ces animaux n'ont pas non plus de vessie, du fait que le résidu se change, à travers les chairs poreuses, en plumes et en écailles. La rate, en effet, attire [5] les substances humides résiduelles hors du ventre et, comme elle est sanguine, elle peut contribuer à les cuire. Mais si le résidu est trop abondant ou si la rate a peu de chaleur, <les animaux> deviennent maladifs en étant pleins de nourriture ; et du fait du reflux de l'humidité à l'intérieur du corps, les entrailles deviennent dures chez beaucoup d'animaux [10] malades de la rate, comme ceux qui ont trop d'urine du fait que, chez eux, l'humide est détourné. Parmi ceux qui ont une faible quantité de résidu, en revanche, comme les oiseaux et les poissons, chez les uns la rate n'est pas grande, chez les autres elle est insignifiante. Et chez les quadrupèdes ovipares, la rate est petite, compacte et semblable au rein du fait que leur poumon est [15] spongieux, qu'ils boivent peu et que leur résidu en surplus se transforme en corps et en plaques, comme il se transforme en plumes chez les oiseaux. Chez ceux qui ont une vessie et le poumon sanguin, la rate est humide pour la raison que l'on a dite et du fait que la nature de ce qui est à gauche est en général plus humide et [20] plus froide. En effet, chacun des contraires a été situé par division dans la série de même genre, par exemple la droite est le contraire de la gauche, le chaud le contraire du froid, et les choses en série sont en relation de la manière que nous avons dite.

Les reins

Les reins appartiennent à ceux qui en ont, non pas nécessairement, mais en vue du bien et du beau. Ils existent selon leur nature propre, pour le résidu [25] qui s'accumule dans la vessie chez les animaux chez lesquels un tel dépôt se trouve plus abondant, afin que la vessie remplisse mieux sa fonction.

Mais puisque c'est pour répondre au même besoin qu'il se trouve que les animaux possèdent à la fois des reins et une vessie, il faut maintenant parler de la vessie, en abandonnant [30] l'ensemble des parties qui viennent dans l'ordre après les reins. Sur le diaphragme, en effet, rien n'a encore été précisé, et pourtant celui-ci est l'une des parties de la région des viscères.

Chapitre 8

La vessie

Tous les animaux n'ont pas de vessie, mais il semble que la nature ait voulu en doter seulement ceux qui ont un poumon sanguin [671a], ce qui est rationnel. Du fait, en effet, de l'excès de leur nature qu'ils ont dans cette partie, ils sont les animaux qui ont le plus soif et ils ont besoin non seulement de nourriture sèche, mais aussi de beaucoup plus de liquide, de sorte que nécessairement un résidu lui aussi [5] plus important est produit en une quantité plus importante que celle cuite par l'estomac et expulsée avec le résidu de celui-ci. Il est donc nécessaire qu'il y ait quelque réceptacle pour ce résidu lui aussi. C'est pourquoi les animaux qui ont un poumon de cette sorte ont absolument tous une vessie. Ceux, en revanche, qui n'ont pas un poumon de cette sorte, mais qui soit boivent moins du fait que [10] leur poumon est spongieux, soit généralement absorbent du liquide non pas comme boisson mais pour se nourrir – comme les insectes et les poissons –, et aussi ceux qui ont des plumes, des écailles ou des plaques, du fait qu'ils ingèrent peu de liquide et parce que le résidu en surplus est transformé en ces parties, aucun [15] d'eux n'a de vessie, sauf, parmi les animaux couverts de plaques, les tortues.

C'est là seulement que la nature montre un défaut. Mais la cause en est que les tortues de mer ont le poumon charnu et sanguin, semblable à celui du bœuf, alors que les tortues terrestres l'ont disproportionné. De plus, du fait que ce qui les entoure est comme une coquille compacte, l'humidité ne transpirant pas [20] à travers les chairs poreuses, comme c'est le cas chez les oiseaux, les serpents et les autres animaux couverts de plaques¹, le dépôt devient d'une telle quantité qu'il faut que leur nature possède une certaine partie qui le reçoive et soit comme un vase. C'est donc pour cette cause que seules, parmi les animaux de ce genre, les tortues ont une vessie, la tortue de mer [25] l'ayant grande, les tortues terrestres toute petite.

Chapitre 9

Les reins

Il en va de même des reins. En effet, aucun animal à plumes, à écailles ou à plaques n'a de reins, à l'exception des tortues marines et terrestres. Cependant, comme si la chair assignée aux reins n'avait pas de place, [30] mais était dispersée en beaucoup d'endroits, il se trouve des organes larges en forme de reins chez certains oiseaux. Mais l'hémyde n'a ni vessie ni reins, car, du fait de la mollesse de sa carapace, l'humidité s'évapore facilement. Telle est donc la cause pour laquelle l'hémyde n'a aucun de ces deux organes, alors que les autres, qui ont un poumon sanguin, [35] comme nous l'avons dit, se trouvent tous avoir [671b] des reins. La nature, en effet, s'en sert à la fois pour les vaisseaux¹ et en vue de l'excrétion du résidu liquide : un canal y conduit venant du grand vaisseau.

Les reins ont tous une cavité, plus ou moins creuse, sauf ceux du phoque. Ceux-ci, étant semblables à ceux des bœufs, sont les plus solides [5] de tous. Ceux de l'être humain aussi sont semblables à ceux des bœufs. Ils sont, en effet, comme constitués de beaucoup de petits reins et ne sont pas réguliers comme le sont ceux des moutons et des autres quadrupèdes. C'est aussi pourquoi il est difficile pour les êtres humains de se délivrer d'une affection des reins, une fois qu'ils ont été atteints de maladie, car les choses se passent comme si [10] plusieurs reins étaient malades : le traitement est plus difficile qu'avec un seul organe malade.

Le canal qui s'étend à partir du < grand > vaisseau n'aboutit pas à la cavité des reins, mais se répartit dans le corps des reins. C'est pourquoi il n'y a pas de sang contenu dans leur cavité et il ne s'en coagule pas chez les animaux morts. Mais de [15] la cavité des reins partent vers la vessie deux robustes canaux vides de sang, un de chaque rein, et de l'aorte il en part d'autres qui sont forts et continus. Les choses sont arrangées de cette manière de façon à ce que, d'une part, à partir du

vaisseau le résidu d'humidité passe dans les reins, et que, d'autre part, le dépôt qui vient des reins, [20] quand les liquides ont été filtrés à travers le corps des reins, s'écoule en leur centre, là où la plupart d'entre eux ont une cavité. C'est aussi pourquoi le rein est le plus malodorant des viscères. Du centre des reins, à travers ces canaux, une sécrétion, qui est plutôt comme un résidu, se forme dans la vessie. Or la vessie est attachée aux [25] reins ; en effet, comme nous l'avons dit, de forts canaux s'étendent vers elle. Telles sont donc les causes pour lesquelles les reins existent, et possèdent les capacités que l'on a dites.

Chez tous les animaux qui ont des reins, le rein droit est plus haut que le gauche. Du fait, en effet, que le mouvement part des parties droites [30] et que, pour cette raison, la nature des parties droites est plus forte, il faut que toutes ces parties soient disposées, en ce qui concerne leur mouvement, pour aller plutôt vers le haut ; voilà pourquoi on soulève plus le sourcil droit et pourquoi il a une courbe plus prononcée que le gauche. Et du fait que le rein droit est tiré vers le haut, le foie [35] touche le rein droit chez tous ces animaux, car le foie est du côté droit.

[672a] Les reins sont ceux des viscères qui ont le plus de graisse. D'une part, cela arrive par nécessité du fait que le résidu est filtré à travers les reins. En effet le sang restant, étant pur, est susceptible de subir une bonne coction, or le terme de la bonne coction du sang, c'est la graisse et le suif. [5] De même, en effet, que dans les matières sèches une fois qu'elles ont été brûlées, comme la cendre, il reste quelque feu, de même aussi dans les liquides qui ont subi une coction, car une certaine partie de la chaleur active subsiste. C'est pourquoi ce qui est huileux est léger et surnage dans les liquides. Ce n'est pas dans les reins eux-mêmes que la graisse se forme parce que [10] ce viscère est dense, mais ils sont entourés à l'extérieur par de la graisse chez ceux qui ont de la graisse, et par du suif chez ceux qui ont du suif. Leur différence a déjà été traitée ailleurs. Par nécessité, donc, les reins deviennent gras du fait de cette cause : c'est une conséquence de ce qui advient par nécessité aux animaux qui possèdent des reins. Mais, d'autre part, cela arrive en vue de [15] la préservation des reins et du fait que leur nature est chaude. Car étant situés aux extrêmes, ils ont besoin de plus de chaleur extérieure. Le dos, en effet, est charnu afin de défendre les viscères qui entourent le cœur, alors que la hanche n'a pas de chair (car les points de flexion de tous les animaux sont dépourvus de chair). Au lieu de chair c'est donc la graisse qui devient le moyen de défense des [20] reins. De plus, en étant gras, ils séparent et cuisent mieux le liquide. En effet, ce qui est huileux est chaud et la chaleur opère la coction. C'est pour ces raisons, donc, que les reins sont gras, mais chez tous les animaux le droit l'est

moins. La cause en est que la nature des parties droites est sèche et [25] plus mobile. Or le mouvement est contraire à la matière grasse en ce qu'il la dissout plutôt.

Il est donc utile aux autres² animaux d'avoir les reins gras, et souvent ils les ont complètement pleins de graisse ; pour le mouton, au contraire, quand il est ainsi affecté, il meurt. Et même s'ils sont complètement remplis de graisse, il en manque cependant un peu, sinon dans les deux, du moins [30] dans le droit. La cause que ceci arrive seulement ou principalement chez les moutons, c'est que chez ceux qui sont gras la matière grasse est liquide, de sorte qu'en étant confinés les gaz ne produisent pas de souffrance de la même manière (or ce confinement est cause de gangrène, c'est aussi pourquoi chez ceux des humains qui souffrent des reins, même s'il est utile qu'ils les aient gras, [35] s'ils deviennent trop gras, il en résulte des douleurs mortelles). Chez les autres animaux qui ont [672b] du suif, celui-ci est moins dense que chez les moutons. Et les moutons en ont une quantité excessive, car ils sont, de tous les animaux, ceux dont les reins sont entourés le plus vite de graisse. Quand, donc, l'humide et les gaz sont confinés, les moutons sont [5] rapidement emportés par la gangrène. En effet, par l'aorte et le grand vaisseau elle gagne directement le cœur ; et il y a des canaux continus qui vont de ces vaisseaux aux reins.

Chapitre 10

Le diaphragme

On a donc parlé du cœur et du poumon, ainsi que du foie, de la rate et des reins.

[10] Or il se trouve que certains de ces viscères sont séparés des autres par le diaphragme ; ce diaphragme, certains l'appellent *phrenes*. Il sépare le poumon et le cœur du reste. Chez les animaux sanguins, on appelle ce diaphragme *phrenes*, comme on l'a dit. Tous les sanguins en ont un, comme ils ont un cœur et un foie. La cause de cela, c'est [15] qu'il existe en vue de démarquer la région du ventre de celle du cœur, afin que le principe de l'âme perceptive ne subisse aucune atteinte, et qu'elle ne soit pas rapidement saisie par l'exhalaison venant de la nourriture et la grande quantité de chaleur qu'elle engendre. Pour cela, la nature a établi une division [20] en faisant du diaphragme une sorte de barrage et de clôture, et elle a séparé ce qui est plus noble de ce qui l'est moins chez les animaux où l'on peut distinguer le haut du bas. En effet, le haut est le « ce en vue de quoi » et le meilleur, et le bas, le réceptacle de la nourriture, est en vue de ce meilleur et est nécessaire.

Le diaphragme est plus [25] charnu et plus fort près des côtes, alors qu'au milieu il a plus le caractère d'une membrane, car cela est ainsi plus utile pour ce qui demande résistance et faculté à se tendre. Et la raison pour laquelle contre la chaleur qui vient du bas il y a comme des excroissances, les faits l'indiquent. Quand, en effet, à cause de leur proximité, le diaphragme attire l'humidité chaude et résiduelle, immédiatement [30] elle trouble manifestement la pensée et la perception (et c'est aussi pourquoi on l'appelle *phrenes* sous prétexte qu'il participe de la pensée¹. Or cette partie n'y participe en rien mais, étant près des parties qui y participent, elle provoque un évident changement de la pensée). C'est aussi pourquoi il est mince au milieu, non seulement par nécessité, parce que étant charnu il [35] est

nécessairement plus charnu près des côtes, mais aussi en vue de ne participer que le moins possible de la substance humide, car en étant charnu [673a] il contiendrait et attirerait davantage une grande quantité de substance humide.

Le rire

Quand il est échauffé brusquement le diaphragme produit manifestement une perception : c'est indiqué aussi par ce qui arrive à propos du rire. Ceux que l'on chatouille rient rapidement, du fait que le mouvement atteint [5] rapidement cette région, et, bien qu'il ne la réchauffe que légèrement, il produit pourtant un effet évident et meut la pensée involontairement. Seul l'être humain est chatouilleux, la cause en est à la fois la finesse de sa peau et que seul parmi les animaux l'être humain rit. Le rire dû au chatouillement est causé par un mouvement de ce genre de la partie qui [10] entoure l'aisselle.

On dit que le rire résulte aussi de blessures de guerre dans la région du diaphragme du fait de la chaleur qui résulte de la blessure. Ce fait, qui vient de gens dignes de foi, est plus à prendre en compte que l'histoire de la tête humaine qui continue à parler après avoir été coupée. Certains [15] le disent, en effet, en invoquant même Homère, sous prétexte que c'est à cause de cela qu'il a fait ce vers : « elle parle encore sa tête qui est déjà dans la poussière » (et non « il parle encore² »). En Carie, on a prêté une telle foi à un fait de ce genre qu'on a même assigné en jugement l'un des habitants. En effet, le prêtre de Zeus guerrier ayant été tué, mais [20] sans qu'on sache par qui, certains prétendirent qu'ils avaient entendu la tête coupée dire plusieurs fois : « Kerkidas a tué homme sur homme. » C'est pourquoi, ayant cherché qui dans ce lieu avait nom Kerkidas, on le jugea. Or il est impossible de parler une fois que la trachée-artère a été coupée et sans le mouvement venant du poumon. Chez les [25] barbares, chez qui on coupe prestement les têtes, rien de tel n'est encore arrivé. De plus, pour quelle cause cela n'arrive-t-il pas chez les autres animaux ? Quoi qu'il en soit, le cas du rire quand le diaphragme est atteint est vraisemblable, car aucun animal ne rit sinon l'être humain. Et que le corps avance d'une certaine distance une fois que la tête a été retranchée n'a rien d'illogique, puisque les [30] animaux non sanguins, pour sûr, peuvent même vivre ainsi une longue période. On a donné la raison de cela ailleurs.

En vue de quoi, donc, existe chacun des viscères, on l'a dit. Par ailleurs ils se sont formés nécessairement à la limite interne des vaisseaux, car il est nécessaire qu'une substance humide en sorte et qu'elle soit sanguine, [673b] substance dont le corps des viscères est

constitué par condensation. C'est pourquoi ils sont sanguins et ont la même nature corporelle, différente de celle des autres parties.

Chapitre 11

L'enveloppe membraneuse des viscères

Tous les viscères sont dans une membrane. Il leur faut, en effet, une protection [5] pour qu'ils ne subissent pas de dommage, laquelle doit être légère, or la membrane est telle par nature. En effet, elle est assez dense pour protéger, non charnue de sorte qu'elle n'attire ni ne contient de substance humide, et fine, ce qui lui permet de rester légère et de ne pas produire de pesanteur. Les membranes les plus grandes et les plus résistantes sont celles qui entourent le cœur et le cerveau, [10] et cela est rationnel. C'est en effet eux qui ont besoin de la plus grande protection. Car la protection entoure les parties principales, et ces deux-là sont par excellence les parties principales de la vie.

Chapitre 12

Les différences entre les viscères

Certains animaux possèdent tous les viscères, d'autres ne les ont pas tous. Quels sont ces derniers et pour quelle cause ils ne les ont pas tous, on l'a dit auparavant. Mais même chez ceux qui les possèdent, les viscères présentent des différences. [15] En effet, le cœur n'est pas le même chez tous les animaux qui ont un cœur, ni pour ainsi dire aucun des autres viscères.

Le foie

Le foie est, chez certains, divisé en plusieurs parties, chez d'autres il est plutôt de nature simple, cette variation se rencontrant d'abord chez les sanguins vivipares. De plus, la différence est encore plus grande entre leur foie et celui des [20] poissons et des quadrupèdes ovipares et entre le foie de ces deux derniers groupes entre eux. Celui des oiseaux, en revanche, a surtout de la ressemblance avec le foie des vivipares : sa couleur, pure, est celle du sang comme chez ceux-ci. La cause en est que leur corps respire très facilement et n'a pas beaucoup de résidu mauvais. C'est aussi pourquoi certains [25] vivipares n'ont pas de bile. Le foie, en effet, a une grande part au bon mélange du corps, c'est-à-dire à sa santé. Car la fin de ces viscères se trouve avant tout dans le sang, et le foie est, après le cœur, le plus sanguin d'entre eux. Le foie de la plupart des quadrupèdes ovipares et des poissons est jaune pâle, et certains l'ont aussi complètement [30] défectueux, comme leur corps qui a hérité d'un mélange défectueux, par exemple le crapaud, la tortue et les autres animaux de ce genre.

La rate

Les animaux à cornes qui ont le pied fendu en deux, comme la chèvre, le mouton et tous les autres animaux de ce genre, ont une rate arrondie, sauf si, du fait de la grandeur de l'animal, elle a pris plus d'accroissement en longueur, comme cela arrive chez le bœuf. [674a] Tous les animaux au pied à fentes multiples l'ont grande, comme le porc, l'être humain, le chien, alors que les solipèdes, comme le cheval, le mulet et l'âne, l'ont intermédiaire entre les deux et de forme mixte, large en un sens, étroite dans l'autre.

Chapitre 13

Différences entre les viscères et la chair

Les viscères diffèrent de la chair non seulement par leur [5] masse corporelle, mais aussi par le fait que la chair est disposée à l'extérieur du corps et les viscères à l'intérieur. La cause en est qu'ils ont une nature qu'ils partagent avec les vaisseaux, c'est-à-dire que certains existent en vue des vaisseaux et d'autres n'existent pas sans vaisseaux.

Chapitre 14

L'estomac : position et fonction

Au-dessous du diaphragme se situe l'estomac ; chez les animaux qui [10] ont un œsophage, l'estomac est à l'extrémité de cette partie, alors que, chez ceux qui n'en ont pas, l'estomac suit immédiatement la bouche. À la suite de l'estomac il y a ce qu'on appelle l'intestin. Pour quelle raison chacun de ces animaux a ces parties, c'est manifeste pour tout le monde. Il est en effet nécessaire que la nourriture qui entre soit reçue et que, une fois desséchée, elle soit expulsée, [15] et que ce ne soit pas le même endroit qui contienne la nourriture n'ayant pas encore subi de coction et le résidu, et il faut qu'il y ait un endroit dans lequel la nourriture soit transformée. Une partie, en effet, recevra la nourriture qui entre, une autre, le résidu inutile. Comme chacune de ces deux opérations a lieu dans un temps différent, il est nécessaire qu'elles se différencient aussi par l'endroit où elles ont lieu. Bien qu'il soit [20] plus approprié de définir ces sujets dans les études sur la génération et la nutrition, les différences présentées par l'estomac et les parties qui lui sont associées doivent pourtant être examinées maintenant.

Le nombre d'estomacs

Les animaux, en effet, n'ont l'estomac semblable ni par la grandeur ni par la forme. Mais tous les sanguins vivipares qui ont une double rangée de dents [25] n'ont qu'un seul estomac, par exemple l'être humain, le chien, le lion et tous les autres polydactyles ; de même pour tous les solipèdes, comme le cheval, le mulet et l'âne, et tous les animaux au pied fendu en deux et qui ont deux rangées de dents, comme le porc, sauf si, du fait de la grandeur de leur corps et de l'effet d'une nourriture difficile à cuire, piquante et ligneuse, ils en ont

plusieurs, comme [30] le chameau et comme c'est aussi le cas pour les animaux à cornes.

Les animaux à cornes, en effet, n'ont pas deux rangées de dents. Mais si le chameau, lui non plus, n'a pas deux rangées de dents, bien qu'il n'ait pas de cornes, c'est qu'il lui est davantage nécessaire d'avoir l'estomac ainsi fait que d'avoir des dents de devant. De sorte que, puisque le chameau a un estomac semblable à celui [674b] des animaux qui n'ont pas deux rangées de dents, il en va de même pour ses dents, parce que s'il en avait, elles ne lui seraient d'aucun secours. Mais en même temps aussi, puisque sa nourriture est piquante et qu'il est nécessaire que sa langue soit charnue, pour lui faire le palais dur la nature s'est servie [5] de la matière terreuse des dents.

Le chameau rumine lui aussi, comme le font les animaux à cornes, du fait qu'il a des estomacs semblables aux leurs. Chacun de ces derniers a plusieurs estomacs, par exemple le mouton, le bœuf, la chèvre, le cerf et les autres animaux de cette sorte, si bien que, puisque le travail de la bouche est déficient dans l'élaboration de la nourriture [10] du fait du manque de dents, les estomacs reçoivent la nourriture l'un après l'autre, l'un non élaborée, un autre plus élaborée, un autre tout à fait élaborée, un autre finement broyée. C'est pourquoi les animaux de cette sorte ont plusieurs lieux et parties <pour la digestion>. Ils s'appellent l'estomac, la résille, le hérisson [15] et le final. La manière dont ces parties se rapportent les unes aux autres du point de vue de la position et de la forme, il faut l'étudier à partir des recherches sur les animaux et des schémas anatomiques.

Pour la même raison, la famille des oiseaux elle aussi varie quant à la partie qui reçoit la nourriture. Puisque, en effet, chez eux non plus la fonction de la bouche ne s'accomplit pas complètement [20] (car ils n'ont pas de dents) et qu'ils n'ont aucune partie par laquelle ils coupent la nourriture ni aucune par laquelle ils la broient, pour cela certains ont, avant l'estomac, ce qu'on appelle un jabot, qui accomplit la fonction de la bouche, d'autres ont un œsophage large, qu'ils aient avant l'estomac une partie volumineuse de l'œsophage dans laquelle ils mettent en réserve de la nourriture non élaborée, ou [25] une partie de l'estomac lui-même qui fait saillie, d'autres ont l'estomac lui-même fort et charnu pour qu'il puisse mettre en réserve pour un long temps la nourriture et la cuire alors qu'elle n'est pas broyée. Car par la capacité et la chaleur de l'estomac la nature pallie [30] la déficience de la bouche. Il y a cependant certains oiseaux, ayant tous de longues pattes et vivant dans les marais, qui n'ont aucune de ces parties, mais un grand jabot, du fait que leur nourriture se trouve dans l'eau. La cause en est que pour tous ces animaux la nourriture est facile à broyer, de sorte qu'il arrive pour ces raisons – l'absence de coction et leur genre de nourriture – que les estomacs des oiseaux de ce genre

sont humides.

[675a] La famille des poissons a des dents, et ils ont pour ainsi dire tous des dents disposées en scie, puisqu'il n'y a qu'une petite espèce qui n'est pas dans ce cas, à savoir celui qu'on appelle le scare, qui semble être le seul poisson qui rumine, ce qui, pour cette raison, est rationnel ; en effet [5] les animaux à cornes qui n'ont pas deux rangées de dents ruminent eux aussi. Tous les poissons ont des dents pointues, si bien qu'elles sont capables de couper, mais elles coupent mal, car ils ne peuvent pas y passer le temps nécessaire. C'est pourquoi ils n'ont ni des dents larges, ni la capacité de broyer la nourriture : ils les auraient en vain. De plus, en ce qui concerne le gosier, les uns n'en ont pas du tout, les autres l'ont [10] court. Mais pour aider à la coction, certains poissons ont l'estomac semblable à celui des oiseaux, c'est-à-dire charnus, par exemple le mulot, alors que beaucoup ont à côté de l'estomac des appendices rapprochés les uns des autres, afin qu'en y mettant en réserve la nourriture comme dans de petites citernes avant l'estomac, elle s'y décompose et y subisse une coction. Les poissons ont ces appendices à l'inverse des [15] oiseaux, car les poissons les ont en haut près de l'estomac, alors que ceux des oiseaux qui en ont les ont en bas près de l'extrémité de l'intestin. Certains vivipares ont aussi des appendices intestinaux en bas en vertu de la même cause.

La famille entière des poissons, du fait que ses parties [20] servant à l'élaboration de la nourriture sont déficientes et que celle-ci les traverse sans subir de coction, est gloutonne, et le sont aussi tous les autres animaux qui ont l'intestin plus droit que les autres. Le passage, en effet, se fait vite, et comme, à cause de cela, leur satisfaction est de courte durée, il est nécessaire que le désir lui aussi revienne vite.

Que les animaux avec deux rangées de dents [25] aient un petit estomac, on l'a dit auparavant, et à peu près tous tombent dans deux variétés : les uns ont l'estomac comme celui du chien, les autres comme celui du porc. Celui du porc est plus grand et comporte de légers plis qui font que la coction dure plus longtemps, alors que celui du chien est de petite [30] taille, ne dépassant pas beaucoup celle de l'intestin, et est lisse intérieurement.

L'intestin

À la suite de l'estomac s'étend chez tous les animaux la nature des intestins. Cette partie elle aussi, comme l'estomac, présente beaucoup de différences. Chez certains animaux, en effet, l'intestin est simple et identique une fois déployé, alors que chez d'autres il n'est pas identique. Chez certains, en effet, la partie [35] qui suit l'estomac est

plus large, alors que celle qui est près de son extrémité est plus étroite (voilà pourquoi les chiens évacuent avec peine le résidu concerné), mais chez [675b] la plupart il est plus étroit vers le haut et plus large à son extrémité. Les animaux à cornes l'ont plus grand et avec beaucoup de replis et chez eux les masses de l'estomac et de l'intestin sont plus grandes du fait de leur grande taille. Car pour ainsi [5] dire tous les animaux à cornes sont grands du fait qu'ils élaborent complètement leur nourriture. Chez tous les animaux qui n'ont pas l'intestin droit, cette partie devient plus large en allant plus avant, et ils ont ce que l'on appelle le côlon, puis une partie aveugle et massive de l'intestin, ensuite, à partir de là, à nouveau il devient plus étroit et a des replis. La partie qui suit cette dernière portion se dirige droit [10] vers la sortie du résidu, et chez certains cette partie, appelée fondement, est grasseuse, chez d'autres elle est dépourvue de graisse.

Toutes ces parties ont été agencées par la nature en vue des opérations appropriées concernant la nourriture et le résidu qui en résulte. Car pour le résidu qui avance vers le bas dans l'intestin, [15] il se trouve un endroit plus large dans lequel il demeure pour y subir une transformation chez les animaux bien nourris et ceux qui ont besoin de plus de nourriture, du fait de leur grande taille ou de la chaleur de ces endroits. Ensuite, de même que le résidu venant de la cavité supérieure se trouve contenu dans l'intestin qui est plus étroit, de même à partir du côlon et de l'endroit plus large dans la cavité inférieure [20] le résidu complètement asséché va à son tour dans un endroit plus étroit et dans les replis de telle sorte que la nature puisse retenir le résidu et que sa sortie n'ait pas lieu d'un seul coup.

Tous les animaux qui doivent être plus modérés au regard de la prise de nourriture n'ont pas de grands endroits larges dans la cavité inférieure, [25] mais ils ont beaucoup de replis et n'ont pas l'intestin droit. Un endroit large, en effet, produit le désir de plus de nourriture, et un intestin droit produit un retour rapide du désir. C'est pourquoi tous les animaux qui ont des réceptacles soit simples soit présentant des endroits larges sont voraces, ces derniers du point de vue de la quantité de nourriture, les premiers du point de vue de la vitesse de son ingestion. Par ailleurs, puisque dans la cavité supérieure au cours [30] de la première ingestion de la nourriture, il est nécessaire que la nourriture soit nouvelle, alors que quand elle a progressé vers le bas elle est excrémentielle et asséchée, il est nécessaire qu'il y ait un lieu intermédiaire dans lequel elle se transforme et où elle ne soit ni fraîche ni encore de l'excrément.

C'est pour cela que tous les animaux de ce genre ont ce qu'on appelle le jéjunum situé dans l'intestin fin après l'estomac. Cette partie, [35] en effet, est intermédiaire entre le haut, dans lequel se trouve la nourriture n'ayant pas subi de coction, et le bas, dans lequel

se trouve un résidu déjà inutile. Le jéjunum existe chez tous les animaux, mais il n'est apparent que **[676a]** chez ceux qui sont les plus grands et qui ont jeûné, et n'apparaît pas chez ceux qui ont absorbé de la nourriture. C'est en effet quand ils sont à jeun que se constitue un intervalle entre ces deux lieux, alors qu'une fois qu'ils ont mangé, le moment favorable pour le changement est court. Chez les femelles, le jéjunum se développe là où il le peut sur la partie haute de l'intestin, alors que chez les **[5]** mâles, c'est avant la partie aveugle de la cavité inférieure.

Chapitre 15

La présure

Ont ce qu'on appelle la présure tous les animaux à plusieurs estomacs, et parmi les animaux à un seul estomac, le lièvre. Chez ceux des animaux à plusieurs estomacs qui en ont, la présure ne se trouve ni dans le gros estomac, ni dans la résille, ni dans celui qui termine l'estomac, le final, mais dans [10] l'intermédiaire entre la partie finale et les deux premières, ce qu'on appelle le hériçon. Et tous ces animaux ont de la présure du fait de l'épaisseur de leur lait, alors que ceux qui n'ont qu'un seul estomac n'en ont pas, car le lait des animaux à un seul estomac est léger. C'est pourquoi le lait des animaux à cornes se caille, alors que celui des bêtes sans cornes ne se caille pas. Mais le lièvre a [15] de la présure du fait qu'il broute de l'herbe qui fait cailler le lait. Ce jus, en effet, fait cailler le lait dans l'estomac des petits. Pourquoi la présure se développe dans le hériçon des animaux à plusieurs estomacs, on l'a dit dans les problèmes.

LIVRE IV

Chapitre 1

Les viscères des quadrupèdes ovipares et des serpents

En ce qui concerne les viscères, l'estomac et chacune des parties dont on a parlé, ils se présentent encore de la même façon chez les quadrupèdes ovipares et les apodes comme les serpents. [25] La nature des serpents, en effet, est voisine de la nature de ceux-là, car elle est semblable à celle d'un lézard long qui serait aussi dépourvu de pattes. Et toutes ces parties sont similaires chez ces animaux et chez les poissons, sauf que les premiers ont un poumon du fait qu'ils sont terrestres, alors que les poissons n'en ont pas, mais ont des branchies à la place du poumon. Ni les poissons ni aucun de ces animaux n'ont de vessie, [30] à part la tortue. Leur humidité, en effet, se transforme en plaques, étant donné qu'ils boivent peu du fait que leur poumon n'a pas de sang, de même qu'elle se transforme en plumes chez les oiseaux. Et chez tous le résidu est blanc à la surface comme c'est aussi le cas chez les oiseaux. C'est pourquoi chez tous les animaux qui ont une vessie, une fois que le résidu est sorti, il [35] reste un dépôt salin terreux dans les contenants. Ce qui, en effet, est doux et agréable est, du fait de sa légèreté, utilisé pour faire de la chair.

Mais [676b] la vipère diffère des autres serpents de la même manière que les sélaciens diffèrent des autres poissons, car aussi bien les sélaciens que les vipères sont vivipares à l'extérieur, en étant dans un premier temps ovipares en eux-mêmes.

Tous ces animaux n'ont qu'un seul estomac, [5] comme tous les animaux qui ont deux rangées de dents. Ils ont aussi des viscères extrêmement petits, comme tous les animaux qui n'ont pas de vessie. Mais les serpents, du fait de leur forme qui est longue et étroite, ont aussi, pour cette raison, les viscères de configuration longue et différente de celle des autres animaux, parce que, comme dans un moule, leur [10] configuration est modelée par l'espace où ils sont.

Tous les animaux sanguins ont un épiploon, un mésentère et toutes

les parties qui ont rapport à la nature des intestins, et aussi un diaphragme et un cœur ; ils ont tous un poumon et une trachée-artère, sauf les poissons. Et la position de la trachée-artère et de l'œsophage chez tous ceux qui en ont est [15] la même pour les raisons que l'on a données plus haut.

Chapitre 2

La bile

La plupart des animaux sanguins ont aussi de la bile, qui se rattache pour les uns au foie, pour les autres aux intestins, parce que sa nature ne dépend pas moins du bas du ventre. C'est chez les poissons que c'est le plus clair, car tous ont de la bile, et chez la [20] plupart elle adhère aux intestins, alors que certains l'ont entremêlée dans l'intestin entier, par exemple le boniton. Et il en va de même chez la plupart des serpents. C'est pourquoi ceux qui disent que la nature de la bile sert à une certaine sorte de sensation ont tort. Ils disent, en effet, qu'elle est là d'une part pour figer en la mordant la partie de l'âme qui est au niveau du foie [25], d'autre part pour que, quand elle en est libérée, cela la réjouisse¹. < Cela est faux >, car il y a des animaux qui n'ont pas de bile du tout, comme le cheval, le mulet, l'âne, le cerf et le chevreuil. Quant au chameau, il n'a pas non plus de bile séparée, mais plutôt des vaisseaux biliaires. Le phoque non plus n'a pas de bile, ni, parmi les animaux marins, le dauphin. Dans une même famille, [30] il semble bien que certains aient de la bile, d'autres non, comme dans la famille des souris. L'être humain est aussi dans ce cas, car il semble que certains aient de la bile près du foie, et que d'autres n'en aient pas. C'est pourquoi il y a une dispute à propos du genre humain entier, car ceux qui tombent sur l'une des deux formes supposent [35] que tous les humains sans exception sont ainsi. Un phénomène de ce genre se rencontre aussi chez les moutons et les chèvres ; la plupart d'entre eux, en effet, [677a] ont de la bile, mais en certains endroits, comme à Naxos, ils en ont en telle quantité que cet excès semble être une monstruosité, alors qu'en certains autres lieux ils n'en ont pas, comme à Chalcis d'Eubée en un certain endroit de son territoire. De plus, comme on l'a dit, la bile des poissons est bien détachée du foie.

Les anaxagoréens ne semblent pas avoir raison [5] de supposer que la bile est la cause des maladies aiguës, prétendant que, lorsqu'elle est

trop abondante, elle reflue en direction du poumon, des vaisseaux et des côtes. En effet, chez presque tous les animaux qui présentent les symptômes de ces maladies, on ne trouve pas de bile, ce qui pourrait être mis en évidence par la dissection. De plus, la [10] quantité de bile présente dans ces maladies et celle qui est rejetée sont incommensurables. Mais, de même que la bile qui se trouve dans le reste du corps semble être un certain résidu ou une certaine dissolution, de même semble-t-il que la bile qui est dans la région du foie soit un résidu et ne soit pas en vue de quelque chose, tout comme le dépôt qui est dans l'estomac et les intestins. [15] Certes la nature se sert parfois utilement même des résidus ; ce n'est pourtant pas pour cela qu'il faut chercher un « en vue de quelque chose » dans tous les cas ; mais certaines choses étant telles, à cause d'elles beaucoup d'autres choses arrivent nécessairement.

Quant à tous les animaux dont la constitution du foie est saine, et dont la [20] nature du sang sécrété vers l'intérieur du foie est douce, soit ils n'ont pas de bile du tout dans la région du foie, soit ils en ont dans certains petits vaisseaux, soit certains en ont et d'autres pas. C'est aussi pourquoi le foie des animaux qui n'ont pas de bile est généralement parlant de belle couleur et plus doux, et pourquoi chez ceux qui ont de la bile la région du foie qui est sous la vésicule biliaire est la plus douce. [25] Quand le foie est constitué de sang moins pur, le résidu qui se produit est de la bile. Car le résidu tend à être le contraire de l'aliment, l'amer le contraire du doux, et le sang doux est sain. Il est donc manifeste que la bile n'est pas en vue de quelque chose, mais qu'elle est le résidu d'une purification.

C'est aussi pourquoi, [30] parmi les Anciens, ceux qui disent que la cause d'une vie plus longue est l'absence de bile, en considérant les solipèdes et les cerfs, ont parfaitement raison. Ces animaux, en effet, à la fois n'ont pas de bile et vivent longtemps. De plus, les animaux dont ils n'avaient pas vu qu'ils n'avaient pas de bile, [35] comme le dauphin et le chameau, se trouvent eux aussi vivre longtemps. Car il est rationnel que la nature du foie, étant importante et nécessaire à tous les animaux sanguins, soit cause, selon la manière [677b] dont elle se présente, du fait de vivre plus ou moins longtemps. Et le fait que le résidu de ce viscère soit tel et que ce ne soit le cas de celui d'aucun des autres est conforme à la raison. En effet, aucune humeur de ce genre ne peut être proche du cœur (car celui-ci n'accepte aucune [5] affection violente), et, parmi les viscères autres que le cœur, aucun n'est nécessaire aux animaux, sauf le seul foie. C'est aussi pourquoi cela ne se produit que concernant le foie. De même qu'il serait étrange, partout où l'on voit du phlegme ou du dépôt venant de l'estomac, de ne pas penser que c'est un résidu, de même il est clair que la bile en est un aussi et que [10] la localisation ne fait pas de

différence.

Chapitre 3

L'épiploon

À propos de la bile, on a dit pour quelle cause certains animaux en ont et d'autres non. Il reste à parler du mésentère et de l'épiploon. Ils se trouvent en effet dans cette région et à côté des parties dont il a été question.

L'épiploon est une membrane qui a la consistance du suif chez les animaux [15] qui ont du suif, et celle de la graisse chez ceux qui ont de la graisse. Ce que sont ces deux substances, on l'a dit plus haut. L'épiploon prend son origine de la même manière chez les animaux qui ont un seul estomac et chez ceux qui en ont plusieurs, à partir du milieu de l'estomac suivant la ligne qui y est tracée comme une couture. Il recouvre [20] le reste de l'estomac et la masse des intestins de la même manière chez les animaux sanguins, qu'ils soient terrestres ou aquatiques.

La formation de cette partie se produit selon la nécessité de la manière suivante. Quand un mélange de sec et d'humide est échauffé, sa surface devient toujours comme de la peau et membraneuse, or cet endroit [25] est plein d'une nourriture qui a ces caractéristiques. De plus, du fait de l'épaisseur de la membrane, la partie de la nourriture sanguinolente qui la traverse est nécessairement grasseuse (car ce qui est grasseux est ce qui est le plus fin) et, nécessairement, en cuisant du fait de la chaleur qui entoure cet endroit, plutôt qu'une substance de constitution carnée et sanguine, elle devient du suif et de la graisse. [30] La formation de l'épiploon se produit donc pour cette raison, et la nature s'en sert pour la bonne coction de la nourriture, afin de permettre aux animaux d'effectuer la coction de la nourriture plus facilement et plus vite. Car ce qui est chaud peut produire une coction, ce qui est grasseux est chaud, et l'épiploon est grasseux. Et la raison pour laquelle il prend son origine à partir du milieu de l'estomac, c'est que [35] la partie qui est placée à son niveau, le foie,

contribue à la coction. On a traité de l'épiploon.

Chapitre 4

Le mésentère

Quant à ce qu'on appelle le mésentère, c'est une membrane qui s'étend continûment depuis l'ensemble des intestins jusqu'au grand [678a] vaisseau et à l'aorte, et il est lui-même plein de beaucoup de vaisseaux en réseau dense qui s'étendent depuis les intestins jusqu'au grand vaisseau et à l'aorte.

Nous trouverons que sa formation se fait par nécessité comme pour les autres parties. Pour quelle [5] raison les animaux sanguins en ont un, l'examen le montre clairement. Puisque, en effet, il est nécessaire que les animaux reçoivent leur nourriture de l'extérieur et que derechef de cette nourriture vienne la nourriture à son dernier stade, à partir de laquelle il y a alors distribution dans les parties (ce dernier stade n'a pas de nom chez les non-sanguins mais s'appelle « sang » chez les sanguins), il faut qu'il y ait quelque chose à travers quoi [10] la nourriture passe de l'estomac dans les vaisseaux comme à travers des racines. Les plantes, donc, ont des racines qui poussent dans la terre (car c'est là qu'elles prennent leur nourriture), alors que chez les animaux l'estomac et la puissance des intestins sont la terre de laquelle il leur faut prendre leur nourriture. C'est pourquoi c'est la nature du mésentère [15] d'avoir les vaisseaux qui le traversent comme des racines. En vue de quoi le mésentère existe, on l'a donc dit ; mais de quelle manière il prend la nourriture et de quelle manière ce qui, distribué dans les vaisseaux à partir de la nourriture ingérée, est amené par ces vaisseaux dans les parties en question, on le dira dans nos études sur la génération des animaux et sur la nourriture.

[20] On a donc dit comment les animaux sanguins sont organisés jusque dans leurs parties que nous avons distinguées et pour quelles causes. Ce qui vient ensuite et qui reste à dire concerne les parties qui contribuent à la génération et par lesquelles on est d'avis que la femelle diffère du mâle. Mais puisque c'est alors de la génération qu'il

faut parler, il convient de considérer [25] ces parties dans l'étude consacrée à ces matières.

Chapitre 5

Les animaux non sanguins

Ceux qu'on appelle les mollusques et les crustacés ont beaucoup de différences avec ces animaux-là¹. Tout d'abord, en effet, ils ne possèdent pas la nature tout entière des viscères. De même, d'ailleurs, aucun des autres animaux non sanguins ne l'a non plus. [30] Il existe encore deux familles d'animaux non sanguins, les animaux à coquille et la famille des insectes. En effet, aucun d'eux ne possède ce dont la nature des viscères est constituée, le sang, du fait que de ne pas en avoir est justement le caractère propre de leur substance. En effet, être sanguins ou non sanguins, cela appartiendra à la formule qui définit [35] la substance des animaux. De plus, aucune des choses en vue desquelles les animaux sanguins possèdent des viscères ne se retrouvera chez les non-sanguins, car ils n'ont ni [678b] vaisseaux, ni vessie, ni respiration, mais la seule chose qui leur appartienne nécessairement, c'est l'analogue du cœur. En effet, la faculté sensorielle de l'âme et la cause de la vie appartiennent chez tous les animaux à un certain principe des parties et du corps. Et [5] tous ces animaux ont aussi par nécessité les parties qui servent à l'alimentation, mais les manières de se nourrir diffèrent selon les régions dans lesquelles ils prennent la nourriture.

Les mollusques

Les mollusques ont autour de ce qu'on appelle leur bouche deux dents, et dans la bouche, à la place de la langue, quelque chose de charnu par quoi ils distinguent ce qui est agréable dans ce qu'ils mangent. De la même manière, [10] les crustacés ont aussi ces dents à l'avant et l'analogue charnu de la langue. De plus, les animaux à coquille eux aussi ont tous une partie de ce genre pour la même raison

que les animaux sanguins, pour sentir la nourriture. De la même manière aussi les insectes ont pour certains une trompe qui sort de la bouche, par exemple chez la [15] famille des abeilles et chez celle des mouches, comme on l'a aussi dit plus haut ; alors que tous ceux qui n'ont pas d'aiguillon sur le devant ont une partie de ce genre dans la bouche, comme c'est le cas pour la famille des fourmis et toute autre qui lui serait semblable. Certains insectes ont des dents, mais assez spéciales, comme la famille des fourmis et celle des abeilles [20] ; d'autres n'en ont pas, à savoir tous ceux qui ont une nourriture humide. Car beaucoup d'insectes ont des dents non pas pour se nourrir, mais pour lutter. Parmi les animaux à coquille, les uns, comme cela a été dit dans les études du début, ont ce que l'on appelle la « langue forte », alors que les bigorneaux ont aussi deux dents comme [25] les crustacés.

Après la bouche, il y a chez les mollusques un long gosier à la suite duquel se trouve un jabot, comme chez les oiseaux ; ensuite, en continuité, un estomac, et à la suite un intestin simple allant jusqu'à l'anus. Chez les seiches et les poulpes les parties qui entourent l'estomac sont les mêmes par la forme et au toucher. Chez [30] ce que l'on appelle les calmars, il y a de la même manière deux réceptacles ayant l'apparence d'un estomac, mais l'un a moins l'apparence d'un jabot, et ils diffèrent par leur configuration de ceux des animaux précédents du fait aussi que leur corps tout entier est constitué de chair plus molle. Ces animaux ont ces parties disposées de cette manière pour la même cause que chez les oiseaux. Aucun d'eux, en effet, ne peut broyer la nourriture, [35] c'est pourquoi le jabot se trouve avant l'estomac.

Pour se protéger et se préserver, ils ont ce que l'on appelle de l'encre, laquelle se forme dans un manteau membraneux [679a] qui a sa sortie à l'extrémité où le résidu de l'estomac est expulsé par ce que l'on appelle le « tuyau », lequel est situé sur les parties ventrales. Tous les mollusques ont cette partie qui leur est propre, [5] mais c'est surtout la seiche qui l'a en très grande quantité. Quand ces animaux sont effrayés par quelque chose de terrible, ils font du trouble de l'eau en noir comme une défense devant leur corps. Les calmars et les poulpes ont l'encre sur le dessus, plutôt près du *mytis*², alors que la seiche l'a en bas contre l'estomac. Elle en a plus, en effet, du fait qu'elle en utilise [10] plus, et il en est ainsi parce qu'elle passe sa vie le long de la côte et qu'elle n'a pas d'autre moyen de protection, à la différence du poulpe qui se sert de ses tentacules et de son changement de couleur, lequel se produit, tout comme la projection d'encre, parce qu'il est terrorisé. Parmi eux, seul le calmar vit au large. [15] La seiche a donc plus d'encre pour cette raison, et la poche d'encre est située en bas du fait qu'elle est plus abondante ; il est

facile, en effet, de l'émettre même de loin, étant donné qu'il y en a plus. L'encre se forme comme se forme chez les oiseaux un dépôt blanc terreux sur leur résidu ; de même, chez ces animaux, l'encre se forme aussi du fait qu'eux non plus n'ont pas de vessie. Car [20] l'élément le plus terreux se dépose à part dans la poche d'encre, et au plus haut point chez la seiche, du fait qu'elle a l'élément terreux le plus abondant. Un signe de cela est que l'os de seiche a cette caractéristique <d'être terreux>. Le poulpe, lui, n'en a pas, et le calmar en a un qui est cartilagineux et mince. Pour quelle raison certains animaux en ont un et d'autres pas, et comment il est pour chacun d'entre eux, on l'a dit.

Étant donné qu'ils n'ont pas de sang [25] et que pour cela ils sont sujets au refroidissement et craintifs, de même que chez certains, lorsqu'ils ont peur, leur ventre se déränge, et que chez d'autres un résidu coule de la vessie, il arrive par nécessité que les mollusques aient une émission due à la peur, comme les animaux qui vident leur vessie, mais en même temps la nature fait [30] usage de cette sorte de résidu pour leur protection et leur sauvegarde.

Les crustacés

Les crustacés eux aussi, aussi bien ceux qui ont l'aspect des langoustes que les crabes, ont les deux dents à l'avant, et entre elles un morceau de chair ayant la forme d'une langue, comme on l'a aussi dit auparavant, et immédiatement après la bouche vient un gosier qui est petit comparé à la grandeur de leur [35] corps, grandeur qui n'est que relative à ce qui est plus petit qu'elle. À la suite de cela ils ont un estomac, dans lequel les langoustes et certains crabes ont d'autres dents du fait que celles d'en haut ne coupent pas suffisamment et, partant de l'estomac, ils ont un intestin simple qui va droit jusqu'à [679b] l'orifice d'évacuation du résidu.

Les animaux à coquille

Les animaux à coquille aussi ont chacun ces parties, plus ou moins articulées selon les cas. Chacune est plus distincte chez les animaux plus grands. Les bigorneaux [5] ont également des dents dures et pointues, comme on l'a dit auparavant, et la partie qui est entre elles charnue comme chez les mollusques et les crustacés ; ils ont aussi une trompe, comme on l'a dit, intermédiaire entre un aiguillon et une langue ; attendant à la bouche, ils ont une sorte de jabot à la manière

des oiseaux et ensuite un gosier. [10] Après cela ils ont un estomac dans lequel il y a ce que l'on appelle le *mêkôn*, estomac à la suite duquel se trouve un intestin simple prenant sa source dans le *mêkôn*. Chez tous les animaux porteurs de coquille, en effet, il existe ce résidu qu'on considère comme la partie la plus comestible. Les autres coquillages en colimaçon, comme les murex et les buccins, sont disposés comme le bigorneau. [15] Il y a par ailleurs beaucoup de familles et de formes d'animaux à coquille, les uns ont une coquille en colimaçon, comme ceux dont on vient de parler, d'autres sont bivalves, d'autres univalves. D'une certaine manière, les animaux à coquille en colimaçon aussi ressemblent aux bivalves. Tous les animaux de ce genre, en effet, comme les murex, les buccins, les nérîtes et toute cette famille, [20] ont, dès leur naissance, comme protection, une enveloppe sur la partie visible de leur chair. Là, en effet, où la coquille ne s'avance pas, il est facile que les atteintes extérieures nuisent à l'animal. Les univalves, donc, du fait qu'ils sont attachés à quelque chose, assurent leur sauvegarde en ayant leur coquille sur le dessus, et deviennent d'une certaine manière bivalves, grâce à ce rempart étranger, [25] comme ceux que l'on appelle les *lépas* [patelle ?]. Quant aux bivalves comme les pétoncles et les moules, ils assurent leur sauvegarde en se refermant, alors que les animaux à coquille en colimaçon l'assurent par cet opercule, comme si d'univalves ils devenaient bivalves. Mais c'est l'oursin qui, plus que tous les autres, possède un moyen de défense, car la coquille qui l'entoure en cercle est palissadée de piquants. [30] Et cela lui est propre parmi les animaux à coquille, comme on l'a dit auparavant.

La nature des crustacés et des animaux à coquille est constituée à l'opposé de celle des mollusques. Chez ceux-ci, en effet, la chair est à l'extérieur, alors qu'elle est à l'intérieur chez ceux-là et que la partie terreuse est à l'extérieur. L'oursin, en revanche, n'a aucune partie charnue.

Tous ces animaux [35] et les autres animaux à coquille ont, comme on l'a dit, une bouche, une partie qui ressemble à une langue, un estomac et un orifice d'évacuation du résidu, mais toutes ces parties diffèrent par la position et par la grandeur. La [680a] manière dont chacun d'eux possède ces parties doit être étudiée à partir des recherches sur les animaux et des schémas anatomiques. Car tantôt c'est par le raisonnement, tantôt plutôt par l'observation qu'il faut rendre ces choses claires.

Les oursins

Parmi les animaux à coquille, les oursins et la famille [5] de ce

qu'on appelle les ascidies ont des caractéristiques propres. Les oursins ont cinq dents et entre elles une partie charnue, comme c'est le cas de tous les animaux dont nous avons parlé, un gosier attenant, et à partir de lui l'estomac qui est divisé en beaucoup de parties, comme si l'animal avait plusieurs estomacs. Ces parties sont en effet séparées et remplies [10] de résidu, mais elles sont rattachées à un unique gosier et finissent dans un seul orifice pour l'évacuation du résidu. Mais, à part l'estomac, ils n'ont aucune partie charnue, comme on l'a dit ; ils ont plusieurs œufs, comme on les appelle, chacun dans une membrane séparée, et, autour de la bouche, ils ont une profusion de matières noires [15] qui n'ont pas de nom. Bien qu'il existe plusieurs espèces d'oursins (car il n'y a pas une forme unique pour tous), tous ont ces parties, mais ils n'ont pas tous des œufs, comme on les appelle, comestibles, et ils les ont très petits, sauf chez ceux des oursins qui sont communs. Cela est en général le cas pour les autres animaux à coquille, car tous n'ont pas les chairs également comestibles, [20] et leur résidu, ce que l'on appelle le *mêkôn*, est chez les uns comestible, chez d'autres non. Chez les animaux à coquille en colimaçon, le *mêkôn* se trouve dans la spirale, chez les univalves il est au fond de la coquille, par exemple chez les *lêpas*, et chez les bivalves il est à la charnière.

Chez les bivalves, ce que l'on appelle l'œuf est à droite, alors que [25] l'orifice d'évacuation du résidu est de l'autre côté. Ceux qui appellent cette partie « œuf » ne parlent pas correctement, car elle est comparable à ce qu'est la graisse chez les animaux sanguins : elle est présente quand ils sont en bonne condition. C'est aussi pourquoi elle se forme aux moments de l'année où l'animal est en bonne condition, au printemps et à l'automne. Car pendant la saison froide et pendant les [30] chaleurs, tous les animaux à coquille souffrent et sont incapables de supporter les excès climatiques. Un signe en est ce qui arrive chez les oursins : ils ont tout de suite ces œufs, dès qu'ils existent, et plutôt aux périodes de pleine lune, non pas parce qu'ils se nourrissent plus, comme certains le pensent, mais parce que les nuits sont plus chaudes à cause de la [35] lumière de la Lune. Car étant très frileux du fait qu'ils n'ont pas de sang, ils ont besoin de chaleur. C'est aussi pourquoi c'est durant l'été qu'ils sont partout en meilleure condition, sauf ceux du détroit de Pyrrha. Ceux-ci ne sont pas en moins bonne condition [680b] l'hiver. La cause en est qu'alors ils ont une plus grande abondance de nourriture, étant donné que les poissons quittent la région durant cette saison.

Les oursins ont tous un nombre égal impair d'œufs (ils en ont cinq), et ils ont le même nombre de [5] dents et d'estomacs. La cause en est que l'œuf est, comme on l'a dit auparavant, non pas un œuf, mais le signe que l'animal est bien nourri. Ce prétendu œuf ne se forme que

d'un seul côté chez les huîtres ; et il en est de même chez les oursins. Puisque, donc, l'oursin est sphérique et non pas, comme les [10] autres coquillages dont le corps est un cercle unique, circulaire ici et d'une autre forme là, mais circulaire de tous côtés (puisque'il est sphérique), il est nécessaire qu'il en soit aussi de même pour l'œuf. Car il n'y a pas chez lui, comme chez les autres cas, d'asymétrie dans sa forme circulaire. Chez tous, en effet, la tête se trouve au milieu, alors que chez l'oursin une partie de ce genre se trouve en haut. Or [15] il n'est pas possible que l'œuf soit continu, car ce n'est le cas chez aucun des autres, mais il est situé seulement sur un côté du cercle. Il est donc nécessaire, puisque cette partie est commune à absolument tous et que la forme sphérique du corps est propre à l'oursin, que les œufs ne soient pas en nombre pair. Car ils seraient diamétralement opposés, parce qu'il devrait y avoir la même disposition d'un côté et de l'autre, s'ils [20] étaient en nombre pair et diamétralement opposés. Mais s'il en était ainsi, les œufs seraient disposés des deux côtés du cercle. Or cela n'était pas possible, pas plus, du reste, que chez les autres coquillages. C'est, en effet, d'un côté de la circonférence que les huîtres et les pétoncles ont cette sorte de partie. Il est donc nécessaire que les œufs soient trois, cinq ou un autre nombre impair. S'il [25] y en avait trois, ils seraient trop éloignés, s'il y en avait plus que cinq, ils se toucheraient. Or le premier cas n'est pas le meilleur et le second n'est pas possible. Il est donc nécessaire qu'ils aient cinq œufs.

Pour la même raison, leur estomac lui aussi est divisé de la même manière et leurs dents sont en nombre égal. En effet chacun des œufs, [30] étant comme un corps qui appartient à l'animal, doit nécessairement avoir une ressemblance avec la sorte de vie que celui-ci possède, car c'est là que se situe le principe de la croissance. En effet, s'il n'avait qu'un seul estomac, les œufs en seraient éloignés ou l'estomac occuperait toute la cavité, de sorte que l'oursin aurait du mal à se mouvoir et que le réceptacle ne pourrait pas se remplir de nourriture. Mais comme les intervalles sont au nombre de cinq, il est nécessaire que [35] l'estomac, étant adapté à chacun d'eux, soit divisé en cinq. Pour la même raison, les dents elles aussi sont en nombre égal. C'est ainsi que la nature aura pu leur assigner la même organisation qu'aux parties [681a] dont on a parlé.

Pourquoi, donc, l'oursin a les œufs en nombre impair et au nombre de cinq, on l'a dit. Pourquoi certains les ont très petits et d'autres gros, la cause en est que ces derniers sont plus chauds par nature. La chaleur, en effet, peut mieux cuire la nourriture, [5] c'est pourquoi les oursins qui ne sont pas comestibles contiennent plus de résidu. Et la chaleur de leur nature les dispose à être plus mobiles, de sorte qu'ils vont chercher leur pâture et ne restent pas sédentaires. Un signe de cela est que les animaux de ce genre ont toujours quelque chose fiché

sur leurs piquants parce qu'ils se meuvent sans cesse. En effet ils se servent de leurs piquants comme de pieds.

Les ascidies et les éponges

[10] Les ascidies diffèrent peu des plantes par leur nature, mais sont néanmoins plus des animaux que les éponges. Ces dernières, en effet, ont tout à fait les potentialités d'une plante. La nature, en effet, va de manière continue en partant des inanimés vers les animaux, en passant par des êtres vivants qui ne sont pas des animaux, d'une façon telle qu'on a l'impression qu'ils diffèrent très peu les uns des autres [15] du fait de leur proximité réciproque.

L'éponge, donc, comme on l'a dit, du fait qu'elle vit uniquement fixée et cesse de vivre quand on l'a détachée, est complètement semblable aux plantes. Quant à ce qu'on appelle les holothuries et les « poumons³ », et aussi certains animaux marins de ce genre, ils n'en diffèrent un peu que par le fait qu'ils sont détachés. Ils n'ont en effet [20] aucune sensation, mais ils vivent comme s'ils étaient des plantes détachées. Il y a d'ailleurs parmi les plantes terrestres des cas de ce type, qui à la fois vivent et croissent les unes sur d'autres plantes, les autres même après avoir été détachées, par exemple la plante du Parnasse que certains appellent la rocheuse. Elle vit, en effet, un long temps suspendue en l'air sur des [25] pieux. Il en est de même pour les ascidies et tout autre espèce qui est semblable à une plante du fait qu'elle vit seulement en étant attachée quelque part, mais qui semble avoir quelque sensation parce qu'elle est charnue : il n'est pas clair de quel côté il faut les mettre. Cet animal a deux conduits et une fente par laquelle il reçoit du [30] liquide comme nourriture, et par laquelle il expulse l'humeur qui reste. Car il ne possède aucun résidu apparent comme en ont les autres, ceux qui ont une coquille. C'est pourquoi il est juste d'appeler « végétal » cet animal principalement et tout animal de cette sorte quel qu'il soit, car aucune plante non plus n'a de résidu. Au milieu, il a un fin [35] diaphragme dans lequel il est raisonnable de situer ce qui contrôle la vie.

Ce que certains appellent les orties de mer et d'autres les acalèphes, ce [681b] ne sont pas des animaux à coquille, mais ils tombent en dehors des genres obtenus par division, et ils ont une nature qui participe à la fois de la plante et de l'animal. En effet, du fait qu'ils sont détachés et se portent vers leur nourriture, certains d'entre eux ont quelque chose d'animal, ainsi que par le fait qu'ils sentent ce qui vient à leur [5] rencontre. De plus, ils se servent de la rudesse de leur corps pour assurer leur sauvegarde. Mais à cause de leur inachèvement et parce qu'ils se fixent rapidement sur les pierres, ils

ressemblent à la famille des plantes, ainsi que par le fait qu'ils n'ont pas de résidu apparent alors qu'ils ont une bouche. Le genre des étoiles de mer est semblable à ce genre-là – et, en effet, en [10] se jetant sur beaucoup de coquillages, elles les voient –, et semblable aussi à ceux qui sont détachés parmi les animaux dont nous avons parlé, comme les mollusques et les crustacés. Mais on pourrait dire la même chose des animaux à coquille.

La sensation chez les non-sanguins

Pour les parties qui concernent la nutrition, que tous les animaux ont nécessairement, il en va de la manière qui a été dite, mais il faut [15] évidemment qu'il y ait une partie analogue à celle qui, chez les animaux sanguins, gouverne la sensation, car une telle partie doit appartenir à tous les animaux. Or, chez les mollusques, c'est un liquide qui se trouve dans une membrane à travers laquelle le gosier s'étend en direction de l'estomac ; cette partie est plutôt attachée au dos et certains l'appellent [20] *mytis*. Il y a une autre partie de ce genre chez les crustacés eux aussi, et elle est aussi appelée *mytis*. Cette partie est à la fois humide et corporelle et, comme on l'a dit, le gosier s'étend à travers le milieu de cette partie. Si, en effet, elle se situait entre le gosier et les parties dorsales, elle ne pourrait pas prendre la même [25] extension quand la nourriture est ingérée du fait de la dureté du dos. De plus, l'intestin est extérieur au *mytis* et l'encre est contre l'intestin, afin qu'elle soit le plus loin possible de l'entrée du corps et que ce qui est désagréable soit éloigné de ce qui est meilleur et principe. Or, que cette partie soit l'analogue du cœur, sa situation le montre [30] (car c'est la même que celle du cœur), ainsi que la douceur du fluide, dans la mesure où il est cuit et ressemble à du sang. Chez les animaux à coquille, la partie qui gouverne la sensation se présente de la même manière, mais elle est moins évidente. Néanmoins, il faut toujours chercher ce principe vers le milieu : chez tous les animaux immobiles, il se trouve entre la partie qui reçoit [35] la nourriture et celle à travers laquelle est produite la sécrétion spermatique ou résiduelle, alors que chez tous les animaux qui se déplacent [682a] il se trouve toujours au milieu entre les parties droites et les parties gauches.

Les insectes

Chez les insectes, la partie où se trouve un tel principe, comme cela

a été dit dans les premiers traités, est entre la tête et la cavité qui est dans la région de l'estomac. Chez beaucoup d'insectes cette partie est [5] unique, mais chez certains il y en a plusieurs, comme chez ceux qui ont l'aspect du mille-pattes et ceux qui sont allongés. C'est pourquoi une fois sectionnés ils continuent de vivre. En effet, la nature veut rendre unique cette partie chez tous les animaux, mais quand elle ne le peut pas, elle en fait seulement une en acte et plusieurs en puissance. Mais cela est plus clair chez certains que chez d'autres.

Les parties qui concernent la nutrition ne sont pas identiques chez tous les insectes, mais [10] présentent beaucoup de différences. Chez certains, en effet, c'est à l'intérieur de la bouche que se trouve ce que l'on appelle le dard, comme si les capacités de la langue et des lèvres étaient unies et possédées ensemble. Chez ceux qui n'ont pas le dard en avant, il y a derrière les dents un organe sensoriel du même genre. À la suite de ce dard, chez tous il y a un intestin qui est droit et [15] simple jusqu'à la sortie du résidu ; certains pourtant ont l'intestin en spirale. Certains ont l'estomac après la bouche et, partant de l'estomac, un intestin de forme spiralée, afin que tous ceux qui sont plus gros mangeurs et de nature plus grande aient un réceptacle pour plus de nourriture. Mais, parmi eux, c'est la famille des cigales qui a la nature la plus originale. En effet, elles ont soudées en une [20] même partie la bouche et la langue, par laquelle, comme par une racine, elles reçoivent la nourriture qu'elles tirent des liquides. Tous les insectes sont donc des animaux qui mangent peu, non pas tant à cause de leur petitesse qu'à cause de leur froideur (le chaud, en effet, a besoin de nourriture et la cuit rapidement, alors que le froid [25] n'a pas besoin de nourriture), et c'est particulièrement vrai de la famille des cigales. Car le liquide qui s'est constitué à partir de leur corps leur est une nourriture suffisante, comme chez les éphémères (lesquels naissent dans la région du Pont-Euxin), à ceci près que ceux-ci ne vivent que le temps d'une journée, alors que les cigales vivent plusieurs jours, mais peu nombreux.

[30] Puisque l'on a traité des parties internes qui appartiennent aux animaux, il faut en revenir aux parties externes qui restent. Et il faut commencer par les animaux dont nous venons de parler, et non par ceux que nous avons laissés de côté, afin que, partant de ceux qui offrent moins de travail, le propos consacre plus de temps aux animaux complets et sanguins.

Chapitre 6

Les parties externes des insectes

[35] Les insectes n'ont pas un grand nombre de parties et pourtant ils ont entre eux des différences. Tous, en effet, sont polypodes : du fait de leur lenteur [682b] et de leur froideur naturelles, la polypodie rend leur mouvement plus efficace. Et ceux qui ont le plus de pattes sont ceux qui se refroidissent le plus du fait de leur longueur, par exemple ceux de la famille des mille-pattes. De plus, c'est parce qu'ils ont plusieurs principes que leurs sections existent, [5] et ils sont polypodes en fonction de celles-ci. Tous ceux qui ont moins de pattes ont des ailes pour compenser le manque de pattes.

Parmi ceux qui sont ailés, ceux qui ont une vie errante et pour qui il est nécessaire de changer de lieu pour trouver leur nourriture ont quatre ailes et la masse du corps légère, par exemple les [10] abeilles et les animaux voisins ; ils ont, en effet, deux ailes de chaque côté du corps. Tous ceux d'entre eux, au contraire, qui sont petits ont deux ailes, par exemple ceux de la famille des mouches. Ceux qui sont courts et ont une vie sédentaire ont plusieurs ailes à la manière des abeilles, mais aussi des élytres pour leurs ailes, par exemple les hannetons [15] et les insectes de cette sorte, de façon à préserver les capacités des ailes. En effet, comme ils sont sédentaires, leurs ailes sont plus aisément détruites que celles des insectes qui se déplacent facilement, c'est pourquoi elles ont une protection qui les couvre.

Leurs ailes n'ont pas de divisions ni de tuyau ; elles ne sont pas de plumes, mais faites d'une membrane ayant l'aspect de la peau qui, du fait de sa sécheresse, se sépare nécessairement [20] de leur corps quand leur partie charnue se refroidit.

Les insectes sont sectionnés à la fois pour les causes que nous avons dites et afin de survivre en évitant de subir des dommages quand ils se replient sur eux-mêmes. Car ceux qui sont allongés s'enroulent sur eux-mêmes, ce qui ne pourrait pas se produire s'ils n'étaient pas

sectionnés. Quant à ceux qui ne s'enroulent pas, ils accroissent leur dureté [25] en mettant leurs segments ensemble. Cela devient clair quand quelque chose les touche, par exemple chez ceux que l'on appelle les scarabées ; en effet, quand ils ont peur, ils s'arrêtent de bouger et leur corps devient dur. Et il est nécessaire pour ces animaux d'être sectionnés, car il appartient à leur essence d'avoir plusieurs principes, et en cela ils ressemblent aux [30] plantes. Comme les plantes, en effet, ils sont eux aussi capables de vivre une fois qu'ils ont été divisés, à part qu'ils le peuvent jusqu'à un certain point, alors que les plantes recouvrent leur nature complète, c'est-à-dire que deux ou même un nombre supérieur de plantes se forment à partir d'une seule.

Le dard

Certains insectes ont aussi un dard pour se défendre de leurs ennemis. Le dard est, chez les uns, par-devant, [35] chez les autres, par-derrrière ; chez ceux qui l'ont par-devant, il est sur la langue, par-derrrière il est sur la queue. En effet, comme chez les éléphants l'organe sensoriel olfactif est devenu utile à la fois pour lutter [683a] et pour saisir la nourriture, la même chose se produit chez certains insectes pour le dard qui est disposé sur la langue ; car grâce à lui à la fois ils sentent leur nourriture, mais aussi ils la prennent et l'amènent à eux.

Tous ceux qui n'ont pas de dard vers l'avant ont des dents, [5] les uns pour se nourrir, les autres pour saisir et amener à eux la nourriture, par exemple les fourmis et la famille de l'ensemble des abeilles. Tous ceux qui ont le dard à l'arrière s'en servent comme arme parce qu'ils sont courageux. Certains portent leur dard à l'intérieur d'eux-mêmes, comme les abeilles et les guêpes, parce qu'ils sont [10] ailés. Car s'il était fin et externe il serait facilement détruit, et s'il faisait saillie, comme celui des scorpions, il les alourdirait. Mais les scorpions étant des animaux terrestres et ayant aussi une queue, il est nécessaire qu'ils aient leur dard du côté de la queue, sans quoi il ne leur serait d'aucune utilité pour combattre. Aucun diptère, en revanche, ne porte son dard à l'arrière. C'est, en effet, parce qu'ils sont faibles [15] et petits qu'ils sont diptères, car il suffit aux petits animaux d'un petit nombre d'ailes pour s'envoler. Et c'est pour la même raison qu'ils ont leur dard en avant, car étant faibles ils sont tout juste capables de frapper avec ce qu'ils ont à l'avant.

Les insectes qui ont plusieurs ailes, du fait qu'ils sont plus grands de nature, ont été pourvus de plus d'ailes et ont de la force dans leurs [20] parties postérieures. Et il est meilleur, si cela est possible, de ne pas avoir le même organe pour des fonctions différentes, et que

l'organe de défense soit le plus acéré possible, mais que celui qui fait fonction de langue soit spongieux et attire la nourriture. En effet là où il est possible de se servir de deux organes pour deux fonctions sans qu'ils se gênent mutuellement, la nature n'a point coutume de faire, comme les forgerons, [25] des lampes-broches par économie. Mais là où c'est impossible, elle se sert du même organe pour plusieurs fonctions.

Certains insectes, comme ils n'ont pas une vue perçante du fait qu'ils ont les yeux durs, ont les pattes de devant plus grandes de sorte qu'ils déblaient ce qui tombe devant eux avec leurs pattes avant. C'est ce que font manifestement aussi bien les mouches que les [30] animaux du genre des abeilles, car ils croisent sans cesse leurs pattes avant. Leurs pattes arrière sont plus grandes que celles du milieu pour la marche et pour s'élever plus facilement quand ils décollent de terre. Chez tous ceux qui bondissent, ce trait est plus manifeste encore, par exemple chez les criquets et la famille des puces. Quand, en effet, ils plient puis tendent [35] leurs pattes, il est nécessaire qu'ils quittent la terre. Les criquets n'ont pas les pattes en forme de gouvernail à l'avant, mais à l'arrière seulement. [683b] Il est en effet nécessaire que leur articulation fléchisse vers l'intérieur, or aucun des membres antérieurs n'a cette capacité. Tous les insectes de cette sorte ont six pattes en comptant les parties qui servent à sauter.

Chapitre 7

Les parties externes des animaux à coquille

Le corps des animaux à coquille n'a pas plusieurs parties. [5] La cause de cela, c'est qu'ils sont immobiles de nature. Il est en effet nécessaire que ceux des animaux qui sont mobiles soient plutôt composés de plusieurs parties, parce qu'ils ont des actions à accomplir, et ceux qui ont part à des mouvements plus nombreux ont besoin d'organes plus nombreux. Or, parmi les animaux à coquille, les uns sont tout à fait immobiles, alors que d'autres ont part à un mouvement restreint, mais la nature, [10] pour assurer leur sauvegarde, a placé autour d'eux la dureté de leur coquille. Les uns sont univalves, d'autres bivalves, d'autres ont une coquille en colimaçon, comme on l'a dit auparavant. Et parmi eux certains ont une coquille en spirale, comme les buccins, d'autres sont simplement sphériques, comme la famille des oursins. Parmi les bivalves, certains [15] s'ouvrent, comme les pétoncles et les moules (elles sont en effet fermées d'un côté, de sorte qu'elles s'ouvrent et se ferment de l'autre), d'autres sont soudés des deux côtés, comme la famille des couteaux.

Absolument tous les animaux à coquille ont, comme les plantes, la tête en bas. La cause de cela, c'est qu'ils prennent leur nourriture par le bas, [20] comme les plantes la prennent par leurs racines. Il s'ensuit donc que chez eux le bas est en haut et le haut en bas. Ils sont enveloppés d'une membrane à travers laquelle ils filtrent ce qu'ils boivent et prennent comme nourriture. Tous ont une tête, mais les autres parties de leur corps, à part le réceptacle de la nourriture, n'ont pas de nom.

Chapitre 8

Les crustacés

[25] Tous les crustacés se déplacent aussi, c'est pourquoi ils ont beaucoup de pattes. Il y en a quatre grandes familles, que l'on appelle les langoustes, les homards, les crevettes et les crabes. Chacune d'elles a beaucoup d'espèces qui diffèrent non seulement par la forme, mais aussi beaucoup par la grandeur. [30] Certaines, en effet, sont grandes, d'autres fort petites.

Ceux qui ont l'aspect du crabe et ceux qui ont l'aspect de la langouste se ressemblent par le fait que ces deux familles ont des pinces. Ils ne les ont pas pour se déplacer, mais pour prendre et pour tenir comme le feraient des mains. C'est aussi pourquoi ils les plient en sens contraire de leurs pattes, car ils plient et allongent celles-ci [35] dans un mouvement concave et leurs pinces dans un mouvement convexe. C'est en effet ainsi qu'elles leur sont utiles pour saisir la nourriture et la transporter jusqu'à eux. [684a] En revanche, ils diffèrent en ce que les langoustes ont une queue, alors que les crabes n'en ont pas. Celles-là, en effet, ont une queue parce qu'elle est utile pour nager (les langoustes nagent en s'appuyant dessus comme sur des rames), alors qu'elle ne serait d'aucune utilité pour les crabes, du fait qu'ils [5] vivent près du rivage et habitent dans des cavités. Tous ceux des crabes qui vivent en haute mer ont, pour cette raison, les pattes beaucoup plus mal adaptées au déplacement, comme les araignées de mer et les crabes appelés héracléotiques, parce qu'ils ne s'en servent que pour de petits déplacements, leur protection leur venant du fait qu'ils sont comme les animaux à coquille. [10] C'est pourquoi les araignées de mer ont les pattes fines et les crabes héracléotiques ont de petites pattes. Les très petits crabes qui sont capturés parmi les petits poissons ont les dernières pattes plates pour qu'elles leur soient utiles à la nage, ces pattes faisant office de nageoires ou de l'extrémité d'une rame. Les crevettes [15] diffèrent

des crustacés qui ont l'aspect du crabe parce qu'elles ont un appendice caudal, et de ceux qui ont l'aspect de la langouste parce qu'elles n'ont pas de pinces : elles n'en ont pas du fait qu'elles ont plus de pattes. En effet, ce qui aurait pu servir à augmenter une partie a été dépensé ailleurs. Et elles ont plus de pattes parce qu'elles ne marchent pas moins qu'elles ne nagent.

Les parties du dessous et autour de [20] la tête, certains les ont en forme de branchies pour recevoir et rejeter l'eau, mais les langoustes femelles ont les parties d'en bas plus aplaties que les mâles, et les crabes femelles ont les replis de l'abdomen plus velus que les mâles, parce qu'elles déposent leurs œufs contre ces parties au lieu de les rejeter à l'extérieur comme le font les poissons et les autres [25] animaux quand ils pondent. Ces parties, étant plus larges, offrent en effet plus de place pour les œufs.

Les langoustes et les crabes ont tous la pince droite plus grosse et plus forte, car tous les animaux effectuent naturellement leurs actions plutôt avec leurs parties droites et la nature donne toujours à chaque être, exclusivement ou [30] plus qu'à d'autres, les instruments dont il est capable de se servir, par exemple des défenses, des dents, des cornes, des ergots et toutes les parties de ce genre, toutes destinées à la défense et à la lutte. Seuls les homards ont n'importe laquelle des pinces plus grande que l'autre, et cela aussi bien chez les femelles que chez les mâles. La cause du fait qu'ils ont des pinces, c'est qu'ils appartiennent au genre des animaux [35] à pinces, mais ils ont cette partie de manière irrégulière, parce qu'ils sont déformés et qu'ils ne [684b] s'en servent pas de manière naturelle, mais pour se déplacer.

Chaque partie, sa position, les différences qu'elle présente chez les différents animaux, y compris en quoi les mâles diffèrent des femelles chez les autres animaux, il faut l'étudier à partir des schémas anatomiques et des [5] recherches sur les animaux.

Chapitre 9

Les parties externes des mollusques et des animaux à coquille

On a parlé plus haut des parties internes des mollusques, comme de celles des autres animaux. Ils ont à l'extérieur aussi bien la cavité qui contient leur corps, qui n'est pas délimitée, que les pattes en avant de cette cavité, autour de la tête, entre les yeux et autour de la [10] bouche et des dents. Les autres animaux qui ont des pattes, donc, les ont, pour les uns à l'avant et à l'arrière, pour les autres partant des flancs, comme les animaux non sanguins polypodes. Mais la famille des mollusques a des caractères propres par rapport à eux, car ils ont toutes leurs pattes du côté de ce qu'on appelle l'avant. La cause de cela est que [15] leur arrière a été réuni à leur avant, comme chez les coquillages en colimaçon.

D'une manière générale, en effet, les animaux à coquille se présentent d'un certain point de vue de la même manière que les crustacés, d'un autre point de vue de la même manière que les mollusques : en ce qu'ils ont la partie terreuse à l'extérieur et la partie charnue à l'intérieur, ils se rapprochent des crustacés, mais la manière dont la forme de leur corps est constituée les rapproche des mollusques ; cela est vrai [20] d'une certaine manière pour tous, mais surtout pour ceux qui ont une coquille en colimaçon spiralée. Dans les deux cas, leur nature se présente comme si on la concevait alignée sur une ligne droite, comme c'est le cas chez les quadrupèdes et les êtres humains : d'abord, une sorte de bouche au point A de cette droite, [25] ensuite le gosier en B, l'estomac en C et depuis l'intestin jusqu'à la sortie de l'excrément en D. C'est donc ainsi que les choses se présentent chez les animaux sanguins, et, autour de cette ligne droite, il y a la tête et ce que l'on appelle le thorax. Quant au reste de leurs parties, [30] la nature les a disposées au profit de ces parties et en vue du mouvement, par exemple les membres antérieurs et

postérieurs. À la fois chez les crustacés et chez les insectes, la disposition en ligne droite des entrailles tend à se présenter de la même manière <que chez les sanguins>, alors que dans le service que leur rendent leurs parties motrices extérieures, ils diffèrent des sanguins.

Les mollusques et les coquillages en colimaçon [35] sont semblables les uns aux autres, mais opposés aux précédents. [685a] Chez eux, en effet, l'extrémité finale a été courbée en direction du point de départ, comme si, en courbant la ligne droite, appelée E¹, on ramenait D vers A. Comme c'est ainsi, de fait, que les entrailles sont effectivement disposées chez les mollusques, la cavité, qui ne s'appelle [5] « tête » que chez les poulpes, est disposée autour d'elles, alors que chez les coquillages c'est le colimaçon qui occupe cette position. Mais il n'y a aucune autre différence entre eux, sinon que chez les uns l'enveloppe est molle, alors que chez les autres la nature a placé quelque chose de dur autour de leur partie charnue pour la protéger, à cause de la difficulté qu'ils ont à se mouvoir. Et c'est pour cela que chez les mollusques le résidu est excrété dans la région de [10] la bouche et qu'il en est de même chez les coquillages en colimaçon, à ceci près que chez les mollusques cela a lieu au-dessous de la bouche et chez les coquillages à colimaçon sur le côté.

C'est donc pour cette raison que chez les mollusques les pattes ont ce caractère, au contraire des autres animaux. Les seiches et les calmars se présentent différemment des poulpes, [15] parce que ceux-là ne font que nager, alors que ceux-ci marchent aussi. Les premiers, en effet, ont les petites pattes sur le dessus et, parmi elles, les deux qui sont à l'extrémité sont plus grandes, alors que parmi les pattes restantes, les deux des huit qui sont en dessous sont les plus grandes. Car, de même que chez les quadrupèdes les membres postérieurs sont plus forts, chez ces animaux les pattes du dessous sont les plus grandes. [20] Ce sont elles, en effet, qui supportent le poids et qui sont principalement motrices. Et les pattes aux deux extrémités sont plus grandes que celles du milieu parce qu'elles collaborent avec celles-ci. Chez le poulpe, en revanche, les quatre membres du milieu sont les plus grands.

Tous ces animaux ont donc huit pattes, mais alors que les seiches et les calmars les ont courtes, les animaux qui ont la forme du poulpe les ont longues. La cavité [25] du corps, en effet, est grande chez ceux-là et petite chez ceux-ci, si bien que, chez ces derniers, la nature a ajouté à la longueur des pattes en prélevant sur le corps, alors que, chez les autres, elle a augmenté le corps en prenant sur les pattes. C'est pourquoi, chez les poulpes, les pattes servent non seulement à nager, mais aussi à marcher, alors que, chez les autres, elles ne servent pas à marcher. [30] Elles sont en effet petites, alors qu'ils ont une grande

cavité. Puisqu'ils ont des pattes qui sont courtes et qui ne leur servent ni à se fixer aux rochers et à ne pas en être arrachés quand il y a de la houle et du mauvais temps, ni à attraper ce qui est loin, pour ces raisons ils ont deux grands appendices, grâce auxquels ils se tiennent immobiles au mouillage au large [35] comme un navire en cas de tempête et, [685b] grâce à elles, les seiches aussi bien que les calmars chassent et attrapent les proies lointaines. Les poulpes, quant à eux, n'ont pas ces appendices du fait que leurs pattes leur servent à ces fonctions.

Chez tous ceux qui ont aux pattes des ventouses et des tentacules, ces parties ont la fonction et la texture des [5] tresses dans lesquelles les anciens médecins introduisaient les doigts : elles sont elles aussi tissées de fibres et servent à attirer les proies charnues qui passent à portée. En effet, les poulpes les entourent quand ils sont en état de relâchement, et quand ils se contractent, ils serrent et retiennent tout ce qui est en contact avec leur face interne. De sorte que, puisque ces animaux n'ont rien d'autre pour attraper leurs proies, si ce n'est [10] pour les uns leurs pieds, pour les autres leurs appendices, ils possèdent ces organes en guise de mains pour le combat et toute autre conduite de protection.

Tous les poulpes ont deux rangées de ventouses, sauf une famille de poulpes qui n'en a qu'une. La cause en est la longueur et la minceur de leur nature, car il est nécessaire qu'un tentacule étroit ait une seule rangée de ventouses. Ce caractère ne leur appartient donc pas parce qu'il est le meilleur, [15] mais parce qu'il est nécessaire à cause de la formule propre de leur substance.

Tous ces animaux ont une nageoire qui fait le tour de leur cavité. Chez les autres mollusques et chez les calmars de grande taille, elle est en contact avec cette cavité de manière continue, mais ceux qui sont de petite taille et qu'on appelle calmars l'ont plus plate, et non pas étroite, comme [20] les seiches et les poulpes, et elle commence au milieu du corps dont elle n'entoure pas la totalité. Ils la possèdent en vue de nager et pour se diriger, comme les oiseaux ont le croupion et les poissons la nageoire caudale. Elle est très petite et très peu évidente chez les poulpes, du fait qu'ils ont une cavité petite [25] et qu'ils sont suffisamment dirigés par leurs pattes.

On a donc parlé des parties aussi bien internes qu'externes des insectes, des crustacés, des animaux à coquille et des mollusques.

Chapitre 10

Retour aux sanguins vivipares

Il faut à nouveau reprendre depuis le début l'examen des sanguins vivipares, [30] en commençant par les parties qui ont été laissées de côté et que l'on a précédemment mentionnées. Une fois qu'elles auront été caractérisées, nous parlerons de la même manière des sanguins ovipares.

On a donc parlé des parties qui entourent la tête des animaux et de celles qui entourent ce qu'on appelle le cou et la nuque. [35] Or tous les animaux sanguins ont une tête, alors que chez certains non-sanguins [686a] cette partie est indifférenciée, par exemple chez les crabes.

Le cou et la tête

Tous les vivipares ont un cou, alors que parmi les ovipares, certains en ont un, d'autres non. Tous ceux, en effet, qui ont un poumon ont aussi un cou, alors que ceux qui n'inspirent pas l'air de l'extérieur n'ont pas cette [5] partie. La tête existe principalement en vue du cerveau, car il est nécessaire aux sanguins de posséder cette dernière partie, et dans un endroit opposé au cœur pour les causes qui ont été données plus haut. Mais la nature a aussi disposé à cet endroit certains organes sensoriels du fait que le mélange du sang y est fait selon une bonne proportion, c'est-à-dire [10] appropriée à ce que doivent être la chaleur du cerveau et le calme et la précision des perceptions. De plus, la nature a placé au-dessous une troisième partie, celle qui accomplit la fonction d'ingestion de la nourriture. C'est là, en effet, qu'elle se situe de la manière la plus convenable. Car il n'était pas possible que l'estomac se situât au-dessus du cœur, c'est-à-dire du principe, et il n'était pas possible non plus [15] qu'étant placé au-dessous comme il

l'est effectivement l'entrée de la nourriture fût aussi située sous le cœur, car la longueur du corps serait importante et l'entrée de la nourriture trop éloignée du principe moteur et de celui de la coction. La tête, donc, existe en vue de ces parties, alors que le cou existe en vue de la trachée-artère. Il est, en effet, un rempart qui la protège ainsi que [20] l'œsophage en les entourant. Alors que chez les autres animaux le cou est flexible et composé de vertèbres, les loups et les lions ont un cou formé d'un seul os, car la nature a veillé à ce qu'ils aient un cou pour exercer leur force plus que pour toutes les autres fonctions.

Les membres et le thorax

À la suite du cou et de la tête, les animaux ont les membres [25] antérieurs et le thorax. L'être humain, au lieu de membres et de pattes antérieurs, a des bras et ce qu'on appelle des mains. Car seul parmi les animaux il a la station droite, du fait que sa nature et sa substance sont divines. Or la fonction de ce qui est le plus divin, c'est de connaître et de penser. Et cela [30] n'est pas facile si une grande partie du corps pèse sur le dessus, car le poids rend la pensée et le sens commun difficiles à mouvoir. C'est pourquoi, quand le poids des éléments corporels devient excessif, il est nécessaire que les corps se penchent vers la terre, de sorte que, pour leur stabilité, la nature [35] a pourvu les quadrupèdes de pattes de devant à la place des bras et des mains. Car pour ce qui est des membres postérieurs, il est nécessaire que tous les animaux qui marchent en aient deux, et [686b] de tels animaux sont devenus quadrupèdes parce que leur âme ne peut pas supporter leur poids.

L'homme opposé aux autres animaux. *Scala naturæ*

Tous les autres animaux, en effet, ont l'aspect de nains comparés à l'être humain. Car a l'aspect d'un nain l'être dont la partie supérieure est grande, alors que la partie qui porte le poids [5] et marche est petite. La partie supérieure est ce qu'on appelle le « thorax », qui s'étend de la tête à la sortie du résidu. Chez les êtres humains, donc, cette partie est proportionnée à la partie inférieure, et chez ceux qui ont fini leur croissance, elle est beaucoup plus petite ; chez les jeunes, en revanche, c'est le contraire : les parties supérieures sont grandes, la partie inférieure petite. (C'est aussi pourquoi ces derniers rampent [10] et ne peuvent pas marcher ; au début ils ne rampent même pas,

mais restent sans mouvement.) Tous les petits enfants, en effet, sont des nains. Mais quand les humains avancent en âge, leurs parties inférieures se développent, alors que chez les quadrupèdes c'est le contraire : les parties inférieures sont d'abord les plus grandes, et quand ils avancent en âge ils grossissent au niveau de la partie supérieure, c'est-à-dire de la cavité qui va du siège à la tête. [15] C'est aussi pourquoi les poulains ne sont pas, ou sont de peu, inférieurs en hauteur aux chevaux et que, quand ils sont jeunes, ils touchent leur tête avec leur membre arrière, ce qu'ils ne peuvent plus faire quand ils sont plus vieux. Chez les solipèdes et les animaux au pied fendu en deux il en va ainsi, alors que les animaux à plusieurs doigts et sans cornes ont bien l'aspect de nains, mais dans une mesure moindre [20] que les premiers. C'est aussi pourquoi les parties inférieures s'accroissent relativement aux parties supérieures dans le même rapport que la différence entre celles-ci et celles-là.

La famille des oiseaux, celle des poissons et tout l'ensemble des animaux sanguins ont l'aspect de nains, comme on l'a dit. C'est aussi pourquoi tous les animaux sont plus stupides que les humains. Même parmi les humains, les petits enfants comparés aux [25] hommes faits, et, parmi ces derniers, quand ils sont jeunes, ceux qui ont par nature l'aspect de nains, même s'ils peuvent avoir quelque autre capacité à un degré extraordinaire, ont pourtant une déficience mentale. Une cause de cela, comme on l'a dit plus haut, c'est que dans ces cas¹ le principe de leur âme est, de plusieurs points de vue, difficile à mouvoir et de nature corporelle. De plus, la chaleur qui monte devenant plus faible et [30] l'élément terreux plus important, le corps des animaux devient plus petit et leurs pattes nombreuses et, à la fin, ils deviennent apodes et s'étendent sur le sol. En progressant un peu dans ce sens ils ont même leur principe en bas, et la partie qui correspond à la tête est une terminaison sans mouvement et sans sensibilité et ils deviennent plantes, ayant les parties hautes en bas [35] et les basses en haut. Les racines, en effet, ont chez les plantes la fonction de la bouche et [687a] de la tête, alors que la semence est à l'opposé, car elle se forme en haut, à savoir à l'extrémité des branches.

On a donc dit pour quelle cause, parmi les animaux, certains sont bipèdes, d'autres polypodes, d'autres apodes, pour quelle raison certains vivants se trouvent être des plantes, d'autres des animaux, [5] et pourquoi l'être humain est le seul des animaux qui a la station droite.

La main

Or celui qui a par nature une station droite n'a nul besoin de pattes

de devant, mais à leur place la nature l'a pourvu de bras et de mains. Anaxagore² dit ainsi que c'est du fait qu'il a des mains que l'être humain est le plus intelligent des animaux, alors qu'il est rationnel que ce soit [10] du fait qu'il est le plus intelligent qu'il soit pourvu de mains. Les mains, en effet, sont un instrument, et la nature, comme quelqu'un d'intelligent, distribue toujours chaque instrument à celui qui est capable de s'en servir. Il vaut mieux, en effet, donner des flûtes à celui qui est flûtiste que de fournir l'art de la flûte à celui qui possède des flûtes. La nature, de fait, a fourni ce qui est inférieur à ce qui est plus grand et supérieur [15] et non pas ce qui a plus de valeur et est plus grand à ce qui est inférieur. Si donc c'est ainsi que les choses sont au mieux et que la nature réalise le meilleur à partir de ce qui est possible, ce n'est pas du fait de ses mains que l'être humain est le plus intelligent, mais du fait qu'il est le plus intelligent des animaux qu'il a des mains. Celui qui est le plus intelligent, en effet, [20] se servira correctement du plus grand nombre d'instruments, or la main semble bien être, non pas un seul instrument, mais plusieurs, car c'est comme si elle était un instrument pour des instruments. C'est donc à celui qui est capable d'être le dépositaire du plus grand nombre d'arts que la nature a donné celui des instruments qui est le plus largement utile, la main.

Quant à ceux qui disent que l'être humain n'est pas constitué correctement, mais qu'il l'est le plus mal [25] parmi les animaux (car, disent-ils, il va sans chaussures, il est nu et sans arme pour lutter), ils ont tort. Les autres animaux, en effet, n'ont qu'un seul moyen de se protéger, il ne leur est pas possible de le changer pour un autre et il leur est nécessaire de toujours dormir et de tout faire comme s'ils gardaient leurs chaussures et de ne [30] jamais déposer la protection qui entoure leur corps, ni de jamais changer l'arme dont ils ont été pourvus. Pour l'être humain, en revanche, [687b] il est toujours possible d'avoir plusieurs moyens de défense et d'en changer, et, de plus, d'avoir la sorte d'arme qu'il veut là où il le veut. La main, en effet, devient griffe, pince, corne ainsi que lance, épée et toute autre sorte d'arme et d'instrument : elle sera tout cela [5] du fait qu'elle est capable de tout saisir et de tout tenir. Et la forme de la main a été agencée pour cela par la nature. Elle est, en effet, divisée en plusieurs parties, car, pour une chose, dans le fait d'être divisée il y a aussi le fait de se réunir, alors que l'inverse n'est pas vrai. Et on utilise sa main comme une chose une, double ou multiple. Et les articulations [10] des doigts sont bien adaptées à la prise et à la pression.

Un doigt sort sur le côté de la main, qui est court et épais, mais peu développé. De même, en effet, que sans la main dans son ensemble il n'y aurait pas de saisie, il en serait de même si ce doigt ne sortait pas sur le côté. Il serre en effet de bas en haut là où les autres doigts le

font de haut en bas. Et il doit en être ainsi [15] s'il est destiné à réunir fortement comme un lien fort, pour que, tout unique qu'il soit, il égale la force de plusieurs. Et il est court du fait à la fois de sa force et parce qu'il ne servirait à rien qu'il soit long. C'est aussi à juste titre que le dernier doigt est petit et le doigt médian long comme la rame placée au milieu. Il est en effet avant tout nécessaire que ce qui est saisi soit entouré en son milieu [20] pour qu'il puisse remplir son office. Et c'est pourquoi le pouce est appelé le gros doigt alors qu'il est petit, parce que les autres seraient pour ainsi dire inutiles sans lui.

La forme des ongles, elle aussi, a été bien agencée. Les autres animaux en effet les ont pour s'en servir, alors que chez les humains ils ont un rôle de couverture : ils sont une protection pour le bout des doigts.

Les articulations

[25] Les articulations des bras sont disposées à la fois pour apporter la nourriture et pour les autres usages, de manière opposée à celle des quadrupèdes. Chez ceux-ci, en effet, il est nécessaire que les membres antérieurs se plient vers l'intérieur, car ils s'en servent de pieds pour aider à leur progression, quoique, en vérité, ceux d'entre eux qui sont polydactyles tendent à se servir de leurs membres antérieurs non [30] seulement pour leur progression, mais aussi comme de mains, ainsi qu'il est clair qu'ils s'en servent. En effet [688a] à la fois ils saisissent les choses et se défendent avec leurs membres antérieurs. Les solipèdes, en revanche, se servent de leurs membres postérieurs, car chez eux les membres antérieurs n'ont rien d'analogue avec les coudes et les mains. Certains polydactyles ont, pour cette raison, cinq doigts à l'avant [5] et quatre à l'arrière, comme les lions et les loups ainsi que les chiens et les panthères. Ce cinquième doigt, en effet, est gros comme le cinquième doigt de la main. Quant aux petits polydactyles, ils ont cinq doigts aux membres postérieurs du fait aussi qu'ils sont grimpeurs, de sorte que, s'agrippant avec plus de griffes, [10] ils se glissent plus facilement vers le haut et même au-dessus de nos têtes.

La poitrine et les mamelles

Entre les bras chez les humains et entre les pattes avant chez les autres animaux se trouve ce qu'on appelle la poitrine, qui est large chez les humains, ce qui est rationnel (car les bras, étant placés sur le

côté, n'empêchent pas cet endroit d'être [15] large), alors que chez les quadrupèdes cette partie est étroite du fait de l'extension de leurs membres en avant quand ils se déplacent en marchant. Et c'est pour cette raison que les quadrupèdes n'ont pas les mamelles en cet endroit, alors que chez les êtres humains, du fait de la largeur de cette partie et de la nécessité de protéger ce [20] qui entoure le cœur, pour cela, comme cet endroit est charnu, les mamelles ont été différenciées ; chez les mâles elles sont charnues pour la raison dite, alors que chez les femelles la nature s'en est servi pour une autre fonction, ce que, selon nous, elle fait souvent. Elle y entrepose en effet la nourriture des petits. [25] Les mamelles sont deux du fait que le corps a deux parties, la droite et la gauche. Elles sont assez dures mais séparées du fait que c'est aussi à cet endroit que les côtes se rejoignent et pour que leur nature ne soit pas gênante.

Chez les autres animaux, en revanche, [30] il est impossible que les mamelles soient sur la poitrine entre les membres (car elles entraveraient la marche), et elles sont, en fait, disposées de plusieurs façons. Ceux qui ont des portées peu nombreuses, qui sont solipèdes et qui portent des cornes ont leurs mamelles entre les cuisses et au nombre de deux. Chez ceux qui ont beaucoup de petits ou qui ont le pied à fentes multiples, les uns ont des mamelles sur le côté du ventre et en ont plusieurs, [35] comme le porc et le chien, d'autres en ont deux seulement, mais au milieu [688b] du ventre, comme le lion. La cause de cela n'est pas que celui-ci a peu de petits, puisque parfois il en porte plus de deux, mais qu'il a peu de lait ; car il dépense dans son corps la nourriture qu'il absorbe, et il en absorbe rarement du fait qu'il est carnivore. L'[5] éléphant n'a que deux mamelles, sous les aisselles des membres antérieurs. La cause pour laquelle il a deux mamelles, c'est qu'il ne porte qu'un seul petit, et celle pour laquelle il ne les porte pas entre les cuisses, c'est qu'il a le pied à fentes multiples (car aucun animal avec un pied à fentes multiples n'a ses mamelles entre les cuisses), et il les a haut placées vers les aisselles parce que ce sont les premières mamelles chez ceux qui ont plusieurs [10] mamelles et ce sont elles qui fournissent le plus de lait. Un signe en est ce qui se produit chez les porcs, car aux premiers porcelets ils offrent les premières mamelles. Par conséquent chez l'animal, donc, où le premier-né est le seul, il est nécessaire qu'il ait les premières mamelles. Or les premières sont celles qui sont sous les aisselles. [15] Pour cette raison, donc, l'éléphant n'a que deux mamelles à cet endroit, et les animaux qui ont beaucoup de petits les ont au niveau du ventre. La cause de cela c'est qu'il faut plusieurs mamelles à ceux qui auront à nourrir plusieurs petits. Or, comme en largeur il n'est pas possible d'en avoir un autre nombre que deux, parce qu'il y a deux côtés, la gauche et la droite, il est nécessaire [20] de les avoir en

longueur. Or il n'y a que l'endroit intermédiaire entre les membres antérieurs et les membres postérieurs qui a la longueur nécessaire.

Les animaux qui n'ont pas le pied à fentes multiples, qui ont peu de petits ou qui ont des cornes ont aussi les mamelles entre les cuisses, par exemple le cheval, l'âne, le chameau (ceux-ci, en effet, n'ont qu'un seul petit, les premiers sont solipèdes, le dernier a le sabot fendu en deux), de même le cerf, le bœuf, la chèvre et [25] tous les autres animaux de ce genre. La cause en est que chez eux la croissance a lieu vers le haut du corps. Si bien que là où il se produit une accumulation excessive de résidu et de sang (et cet endroit se situe en bas autour des lieux d'écoulement), la nature a fait les mamelles. Car là où la nourriture transite, [30] c'est de là aussi qu'il est possible aux mamelles de la prendre. Chez l'être humain, aussi bien la femelle que le mâle ont des mamelles, alors que chez d'autres animaux le mâle n'en a pas, comme chez les chevaux, chez qui certains n'en ont pas et d'autres – ceux qui ressemblent à leur mère – en ont.

On a parlé des mamelles ; après la poitrine [35] se trouve l'endroit qui entoure l'estomac, qui n'est pas renfermé dans les côtes pour la raison que l'on a donnée plus haut, pour qu'elles ne gênent ni [689a] le gonflement de la nourriture qui se produit nécessairement quand elle s'échauffe, ni celui de l'utérus au moment de la gestation.

Les organes génitaux

À l'extrémité de ce que l'on appelle le thorax se trouvent les parties dévolues à l'évacuation du résidu, aussi bien solide que [5] liquide. Mais la nature s'est servi de la même partie pour l'évacuation du résidu liquide et pour ce qui concerne l'accouplement, aussi bien chez les femelles que chez les mâles, chez tous les animaux sanguins, à de rares exceptions près, et chez tous les vivipares. La cause en est que la semence est quelque chose d'humide et un résidu. Considérons pour l'instant ceci comme établi, [10] on le démontrera plus tard. Les choses se passent de la même manière pour les menstrues des femelles et pour l'organe par lequel la semence est émise. On définira ceci aussi plus tard ; pour l'instant, admettons seulement que chez les femelles les menstrues sont du résidu. [15] Les menstrues et la semence sont de nature humide, de sorte qu'il est conforme à la raison que l'émission de choses qui sont les mêmes et semblables se fasse dans ces parties.

Comment les parties se rapportant au sperme et au fœtus sont disposées intérieurement et en quoi elles diffèrent, cela est manifeste si l'on se réfère aux recherches sur les animaux et aux schémas anatomiques, et on en [20] parlera plus tard dans le traité sur la

génération. Mais que la configuration de ces parties ait une relation nécessaire à leur fonction n'est pas difficile à voir. L'organe des mâles présente des différences correspondant aux différences du corps. Car ces organes n'ont pas dans leur totalité une nature tendineuse de la même manière. De plus, c'est la seule partie qui subit [25] une augmentation et un amoindrissement sans processus morbide. La première, en effet, sert au coït, alors que le second sert aux besoins du reste du corps, car s'il était toujours dans le même état, il serait gênant. Cette partie est naturellement faite de constituants tels que les deux changements puissent se produire ; car elle est d'une part [30] tendineuse, d'autre part cartilagineuse, c'est pourquoi elle peut à la fois se contracter et subir une extension, ainsi que recevoir de l'air.

Toutes les femelles des quadrupèdes urinent vers l'arrière parce que cette position leur est utile pour l'accouplement, alors que peu de mâles urinent vers l'arrière comme le font le lynx, le lion, le chameau, le [35] lièvre. Aucun solipède n'urine vers l'arrière.

Les membres postérieurs et la queue

[689b] Les parties postérieures, c'est-à-dire celles qui sont près des jambes, ont chez les humains une forme propre si on les compare à celle des quadrupèdes. Presque tous ces derniers ont un appendice caudal, non seulement les vivipares, mais aussi les ovipares, car, même ceux chez qui cette partie n'a pas d'extension [5] ont, pour en tenir lieu, un certain corps de queue. L'être humain, en revanche, n'a pas d'appendice caudal, mais il a des fesses, ce que n'a aucun quadrupède. De plus, l'être humain a les jambes charnues, cuisses et mollets, alors que les autres ont les jambes sans chair, non seulement les vivipares, mais, d'une manière générale, tous les animaux qui ont des jambes, car ils les ont tendineuses, osseuses ou [10] formées de piquants. Il y a, pour ainsi dire, une seule cause à tout cela : c'est que seul l'être humain a la station droite. Pour que, donc, il puisse porter facilement ses parties hautes, qui sont légères, la nature, enlevant ce qui est corporel des parties hautes, a ajouté du poids aux parties basses. C'est pourquoi elle lui a fait les fesses, les cuisses et les mollets charnus. [15] En même temps la nature des fesses a été rendue utile pour le repos. Car se tenir debout n'est pas fatigant pour les quadrupèdes et ils ne souffrent pas de garder continûment cette position (en effet, avec leurs quatre supports ils sont comme constamment couchés), alors que pour les humains il n'est pas facile de garder longtemps la station droite [20] et leur corps a besoin de se reposer en s'asseyant. L'être humain, donc, a des fesses et des jambes charnues pour la raison dite, et pour cela il n'a pas d'appendice caudal

(car la nourriture qui se porte en cet endroit est dépensée dans ces parties, et du fait qu'il a des fesses la nécessité d'user d'une queue est supprimée), alors que pour les [25] quadrupèdes et les autres animaux c'est le contraire. Parce qu'ils ont l'aspect de nains, en effet, tout le poids comme tout ce qui est corporel, ayant été enlevé aux parties basses, se concentre en haut. C'est pourquoi ils n'ont pas de fesses et ils ont les jambes dures.

Pour protéger et couvrir la partie qui sert à l'évacuation du résidu, la nature leur a donné ce qu'on appelle une queue, [30] c'est-à-dire un appendice caudal, en enlevant la nourriture qui devrait se porter vers les jambes. Mais le singe, du fait que sa forme à la fois ne participe d'aucun des deux et participe des deux, n'a ni queue ni hanches, en tant que bipède pour la queue, en tant que quadrupède pour les hanches. Parmi les organes qu'on appelle des queues, il y a beaucoup de différences, [690a] et la nature se sert aussi de ces différentes formes, non seulement pour protéger et couvrir le siège, mais aussi pour l'avantage et l'usage de ceux qui en sont pourvus.

Les pieds

Les pieds des quadrupèdes présentent des différences. Les uns, [5] en effet, sont solipèdes, d'autres ont le sabot fendu en deux, d'autres ont le pied à fentes multiples. La solipédie se rencontre chez tous ceux chez qui, du fait de leur grandeur et du fait qu'ils possèdent l'élément terreux en abondance, cette partie reçoit une sécrétion qui prend la nature de l'ongle au lieu de se transformer en cornes et en dents, et chez qui, du fait de l'importance de cette sécrétion, au lieu de plusieurs ongles, il n'y en a qu'un, le sabot.

[10] Et ils n'ont dans la plupart des cas pas d'astragale, pour cette raison que la possession d'un astragale rend plus difficile la flexion des membres postérieurs. En effet, ce qui n'a qu'un angle s'ouvre et se ferme plus vite que ce qui en a plusieurs, et l'astragale est une cheville qui a été insérée comme un membre étranger aux deux autres, [15] apportant du poids et rendant la marche plus stable. C'est en effet pour cela que ceux qui ont un astragale ne l'ont pas aux membres antérieurs mais aux membres postérieurs, parce que les membres qui dirigent la marche doivent être légers et fléchir facilement et que c'est dans les membres postérieurs que se trouvent la stabilité et la tension. De plus, quand il s'agit de se défendre, l'astragale rend le coup plus fort. [20] Or les animaux en question se servent de leurs membres postérieurs en ruant contre ce qui leur nuit. Ceux qui ont le sabot fendu en deux, en revanche, ont un astragale (car leurs membres postérieurs sont plus légers), et, du fait qu'ils ont un astragale, ils ne

sont pas solipèdes, parce que l'élément osseux qui manque dans le pied reste dans l'articulation. Les polydactyles n'ont pas d'astragale. [25] Autrement, en effet, ils ne seraient pas polydactyles, mais leur sabot aurait une fente égale à la largeur de l'astragale. C'est aussi pourquoi ceux qui en ont un ont, pour la plupart, le sabot fendu en deux.

L'être humain est celui des animaux qui a les plus grands pieds par rapport à sa taille, et c'est rationnel. Car seul il a la station droite, si bien que, comme ses pieds doivent, alors qu'ils ne sont que deux, supporter le poids du corps, il faut qu'ils aient longueur [30] et largeur. En outre, rationnellement, la taille des doigts aux pieds est contraire à celle des doigts des mains. Ceux-ci, en effet, ont pour fonction de saisir et de serrer, de sorte qu'il faut qu'ils soient grands [690b] (car c'est avec sa partie pliable que la main saisit), alors que ceux-là ont pour fonction de progresser avec stabilité, ce qui fait que cette partie non divisée du pied doit être considérée comme correspondant aux doigts de la main. Mais il est meilleur pour l'extrémité d'être divisée plutôt qu'indivise, car, [5] si une seule de ses parties souffrait, l'organe tout entier souffrirait, mais comme elle est divisée en doigts, cela n'arrive pas ainsi. De plus, comme ces doigts sont également courts, ils sont moins susceptibles de se blesser, c'est pourquoi les êtres humains ont les pieds divisés en doigts qui ne sont pas grands. Et les pieds ont le genre des ongles pour la même raison que les mains ; il leur faut, en effet, [10] que les extrémités soient abritées à cause de leur fragilité.

On a donc parlé d'à peu près tous les animaux sanguins, vivipares et terrestres.

Chapitre 11

Les animaux ovipares

Parmi les animaux sanguins ovipares, les uns sont quadrupèdes, les autres apodes. Une seule famille parmi eux est apode, [15] celle des serpents. La cause de cette absence de pieds a été donnée dans l'ouvrage où on a défini la marche des animaux. Par ailleurs, ils ont une forme voisine de celle des quadrupèdes ovipares.

Les animaux de ce genre¹ ont une tête et les parties qu'elle renferme pour les mêmes raisons que les autres animaux sanguins, et [20] une langue dans la bouche, sauf le crocodile de rivière ; celui-ci ne semble pas en avoir, mais en avoir seulement la place. La cause en est que, d'une certaine manière, il est à la fois terrestre et aquatique. Donc, du fait qu'il est terrestre, il y a chez lui place pour la langue, mais du fait qu'il est aquatique il n'a pas de langue. Pour les poissons, en effet, comme on l'a dit plus haut, [25] certains ne semblent pas en avoir, à moins qu'on ne leur ouvre complètement la bouche, alors que d'autres en ont une inarticulée. La cause en est qu'ils ont peu d'usage d'une langue, du fait qu'il ne leur est possible ni de mâcher ni de goûter : c'est en avalant que tous ont la sensation et le plaisir de la nourriture. Car c'est la langue [30] qui donne la sensation des sucs, alors que pour les aliments solides c'est dans leur descente qu'est le plaisir. C'est, en effet, en les avalant qu'on sent les aliments gras, chauds et les autres choses de ce genre. Les vivipares ont eux aussi cette sensation, et le plaisir procuré pour ainsi dire [691a] par la plupart des aliments solides ayant subi la coction naît de la tension de l'œsophage durant la déglutition. C'est pourquoi ce ne sont pas les mêmes animaux qui sont intempérants pour les boissons et les sucs et pour les aliments solides ayant subi la coction, mais aux autres animaux appartient également la sensation venant du goût, [5] alors que chez les ovipares il y a, en quelque sorte, l'autre sensation.

Parmi les quadrupèdes ovipares, les lézards ont, comme les serpents,

une langue fourchue avec une extrémité tout à fait comme un cheveu, ainsi qu'on l'a dit plus haut. Les phoques ont aussi la langue fourchue, et c'est pourquoi tous ces animaux sont voraces. Et [10] les ovipares qui sont quadrupèdes ont les dents disposées en scie, à la façon des poissons.

Tous leurs organes des sens sont identiques à ceux des autres animaux, à savoir les narines pour l'odorat, les yeux pour la vue et les oreilles pour l'audition, sauf que celles-ci, comme chez les oiseaux, ne font pas saillie mais se réduisent au conduit. Dans les deux cas, la cause en est la dureté de leur peau. [15] Les uns, en effet, ont des plumes, et tous les autres ont des plaques, et la plaque a la même localisation que l'écaille, mais elle est plus dure. Cela est clair chez les tortues, les grands serpents et les crocodiles de rivière, car leurs plaques deviennent plus solides que leurs os, parce que telle est leur nature.

[20] Ces animaux n'ont pas de paupière supérieure, pas plus que les oiseaux, et ils ferment les yeux avec leur paupière inférieure pour la raison qui a été dite pour les oiseaux. Certains oiseaux clignent aussi des yeux à l'aide d'une membrane qui part du coin de l'œil, alors que ces animaux ne clignent pas des yeux, car ils ont les yeux plus durs que ceux des oiseaux. La cause [25] en est que ceux-ci étant des animaux volants, l'acuité visuelle est plus utile à leur mode de vie et l'est moins pour les quadrupèdes ovipares ; ces derniers, en effet, vivent tous dans des cavités.

Les mâchoires

La tête étant divisée en deux, la partie d'en haut et la mâchoire d'en bas, l'être humain et les quadrupèdes vivipares remuent les mâchoires vers le haut, vers le bas [30] et sur le côté, alors que les poissons, les oiseaux et les quadrupèdes ovipares ne les remuent que vers le haut et vers le bas. La cause en est que le mouvement vers le haut et vers le bas est utile pour mordre et [691b] diviser, alors que le mouvement sur le côté est utile pour broyer. Le mouvement sur le côté est donc utile à ceux qui possèdent des molaires, alors qu'il n'est d'aucune utilité à ceux qui n'en possèdent pas ; c'est pourquoi il manque chez tous ces animaux. Car la nature ne fait rien de superflu. [5] Tous les autres animaux remuent la mâchoire du bas, alors que seul le crocodile de rivière remue celle du haut. La cause de cela, c'est qu'il a des pieds qui lui sont inutiles pour prendre et tenir, parce qu'ils sont tout petits. La nature lui a donc fait la bouche pour remplir ces fonctions à la place des pieds. Pour ce qui est [10] de tenir ou de prendre, c'est de celui des deux côtés où le coup est le plus fort que la

mâchoire se meut le plus utilement. Or le coup est toujours plus fort d'en haut que d'en bas. Puisque, donc, pour ces deux fonctions, prendre et mordre, il se sert de la bouche, et que la fonction de tenir est plus nécessaire chez un animal qui n'a ni mains ni [15] pieds adaptés à cette fonction, il lui est plus utile de mouvoir sa mâchoire d'en haut que d'en bas.

Pour la même raison, les crabes eux aussi remuent la partie supérieure de leurs pinces et non la partie inférieure. Car ils ont des pinces au lieu de mains, de sorte que c'est en vue de prendre et non de diviser que la pince doit servir. Diviser [20] et mordre, c'est la fonction des dents. Chez les crabes, donc, et chez tous les autres animaux qui peuvent saisir à loisir du fait qu'ils ne se servent pas de leur bouche dans l'eau, il y a division entre les deux fonctions, à savoir qu'ils prennent avec leurs mains ou leurs pieds et qu'ils divisent et mordent avec leur bouche. Mais chez les crocodiles [25] la nature a fait que la bouche serve aux deux, du fait que leurs mâchoires se meuvent de cette manière.

Le cou, la poitrine, les mamelles, la queue

Tous ces animaux ont aussi un cou du fait qu'ils ont un poumon. Car ils reçoivent l'air à travers la trachée-artère qui est longue. Et puisque ce qui est entre la tête et les épaules a été appelé le cou, des animaux de ce genre c'est le serpent qui semble le moins avoir un cou, [30] mais il a un analogue de cou, si vraiment cette partie doit être définie par rapport aux extrémités qu'on a dites. Par rapport aux animaux de la même famille, les serpents ont en propre de tourner la tête [692a] vers l'arrière en gardant le reste du corps immobile. La cause de cela, c'est, comme chez les insectes, le fait de pouvoir s'enrouler, de sorte qu'ils ont des vertèbres flexibles et cartilagineuses. Cela leur arrive par nécessité du fait de cette cause, [5] mais aussi pour le meilleur, afin de se protéger des nuisances venant de l'arrière. En effet, le serpent étant long et apode, il est naturellement inapte à se tourner et à observer ce qui est derrière lui. Car il ne sert à rien de lever la tête sans pouvoir la tourner.

Les animaux de ce genre ont aussi une partie analogue à la poitrine. [10] Mais ils n'ont de mamelles ni à cet endroit ni ailleurs sur le corps, pas plus que les oiseaux et les poissons. La cause de cela, c'est qu'aucun d'eux n'a de lait ; or une mamelle est un réceptacle et comme un vase pour le lait. Ni ceux-là ni aucun autre de ceux qui ne sont pas vivipares intérieurement n'ont de lait puisqu'ils sont ovipares [15] et que c'est dans l'œuf que se trouve la nourriture lactée que l'on trouve chez les vivipares. On parlera de cela plus clairement dans le traité sur

la génération. Quant à la flexion des membres qui se plient, elle a été examinée précédemment dans le traité sur la marche des animaux, chez eux tous.

Les animaux de ce genre ont aussi un appendice caudal, les uns plus grand, les autres [20] plus petit, dont nous avons déjà indiqué la cause générale. Le caméléon est le plus grêle de tous les ovipares terrestres, car c'est lui qui a le moins de sang. La cause en est le caractère de son âme. Du fait de la peur, en effet, il prend plusieurs apparences. Car la peur est un refroidissement dû à la pauvreté en sang, et donc au manque [25] de chaleur.

On a à peu près traité des animaux sanguins tant apodes [692b] que quadrupèdes, de toutes leurs parties internes et pour quelle cause ils les possèdent.

Chapitre 12

Les oiseaux

Parmi les oiseaux, la différenciation des parties de l'un à l'autre se fait par l'excès et le défaut, c'est-à-dire par le plus [5] et le moins. Parmi eux, en effet, certains ont des membres longs et certains des membres courts, certains ont la langue large, d'autres l'ont étroite, et il en est de même pour les autres parties. Pris à part des autres animaux, ils ne diffèrent que faiblement entre eux par leurs parties, mais comparés aux autres animaux, ils en diffèrent même par la forme des parties.

[10] Ainsi, ils ont absolument tous des plumes, et cela leur est propre par rapport aux autres animaux. En effet, les parties des animaux se trouvent pour les unes couvertes de plaques, pour les autres d'écailles, alors que les oiseaux ont des plumes. Et leur aile est divisée et n'est pas semblable par la forme à celle des animaux à aile pleine ; certains, en effet, ont l'aile pleine, d'autres divisée, la première [15] n'a pas de tuyau alors que la seconde en a un.

Ils ont aussi attachée à la tête une nature remarquable et qui leur est propre par rapport aux autres animaux, celle du bec. Les éléphants ont une trompe à la place des mains et certains insectes la langue à la place de la bouche, mais chez les oiseaux le bec osseux tient la place des dents et des mains. On a parlé de leurs organes sensoriels [20] plus haut.

Ils ont un cou qui est naturellement tendu, et ils en ont un pour la même raison que les autres animaux. Et certains l'ont court, d'autres long, chez la plupart la taille du cou est pour ainsi dire en proportion de celle de leurs pattes. En effet, ceux qui ont de longues pattes ont un long cou, ceux qui ont des pattes courtes l'ont court, à part les palmipèdes. Si, en effet, ils avaient [693a] un cou court sur de longues pattes, leur cou ne leur servirait pas pour saisir la nourriture sur le sol, pas plus qu'à ceux qui auraient un cou long sur des pattes

courtes. De plus, pour les carnivores, la longueur du cou irait contre leur mode de vie, car un long cou n'a pas de force, or pour eux [5] la vie vient de la domination. C'est pourquoi aucun rapace n'a un long cou.

Les palmipèdes et ceux qui ont les pattes divisées mais recourbées, parce qu'ils appartiennent à la même famille que les palmipèdes, ont un long cou (car il leur est utile pour saisir la nourriture [10] dans l'eau), mais ont les pattes courtes pour nager.

Le bec diffère selon les modes de vie. Certains l'ont droit, d'autres recourbé : il est droit chez tous ceux qui s'en servent pour prendre la nourriture, recourbé chez les carnivores. Car une telle forme est utile pour exercer sa force, et les oiseaux carnivores se nourrissent nécessairement d'animaux vivants. [15] Tous ceux qui vivent dans les marais et sont herbivores ont un bec large, car un bec de cette sorte leur est utile à la fois pour fouiller et pour extraire et couper la nourriture. Certains oiseaux de ce genre ont le bec long, comme aussi leur cou, du fait qu'ils tirent leur nourriture des profondeurs. Et beaucoup [20] des oiseaux de ce genre qui sont aussi palmipèdes, qu'ils le soient complètement ou du point de vue de cette même partie, vivent en chassant certaines petites bêtes qui vivent dans l'eau. Et pour ces oiseaux, le cou est comme la canne pour les pêcheurs, et le bec est comme la ligne et l'hameçon.

Les parties dorsales du corps, ses parties ventrales et ce que [25] chez les quadrupèdes on appelle le thorax forment chez les oiseaux une région naturellement unifiée. En effet, attachées aux bras ou aux pattes antérieures, ils ont des ailes, [693b] une partie qui leur est propre. C'est pourquoi au lieu d'omoplates, ils ont les extrémités des ailes sur le dos. Ils ont deux jambes comme les êtres humains, avec une flexion vers l'intérieur comme les quadrupèdes, et non vers l'extérieur comme les êtres humains. Et leurs ailes, comme [5] les membres antérieurs des quadrupèdes, ont leur flexion convexe.

L'oiseau est nécessairement bipède, car l'essence de l'oiseau est celle des sanguins et en même temps de l'ailé. Or les sanguins ne se meuvent pas par plus de quatre points. Les parties attachées au corps sont donc au nombre de quatre, comme chez les différents animaux terrestres qui marchent, et c'est aussi le cas [10] des oiseaux, à ceci près que chez ceux-là on trouve quatre membres, bras et jambes, alors que chez les oiseaux, à la place des bras et des membres antérieurs, se trouve comme caractère commun d'avoir des ailes (ils peuvent, en effet, les déployer, et il appartient à l'essence de l'oiseau de voler), de sorte qu'il leur reste d'être nécessairement bipèdes. Car de cette manière [15] ils se mouvront, avec leurs ailes, par quatre points.

Absolument tous les oiseaux ont une poitrine en pointe et charnue, en pointe pour le vol (les poitrines qui sont larges, en effet, en

poussant beaucoup d'air, empêchent le mouvement), et charnue parce que ce qui est en pointe est sans force du fait qu'il n'a pas une protection importante. Sous la poitrine se trouve le ventre, qui va jusqu'à [20] la sortie du résidu et à l'articulation des pattes, comme chez les quadrupèdes et les humains. Telles sont donc les parties qui sont situées entre les ailes et les pattes. Absolument tous les animaux qui sont engendrés vivants ou qui viennent d'un œuf ont un cordon ombilical au cours de leur genèse, mais chez les oiseaux, une fois qu'ils ont grandi, il n'est pas apparent. [25] Cela est montré clairement dans le traité de la génération. Le cordon ombilical des oiseaux, en effet, s'unit à l'intestin et n'est pas une partie déterminée des vaisseaux comme c'est le cas chez les vivipares.

De plus, parmi les oiseaux, certains sont aptes au vol et ont des ailes [694a] grandes et fortes, par exemple les rapaces et les carnivores. Il leur est en effet nécessaire de pouvoir voler du fait de leur genre de vie, de sorte que, en vue de cela, ils ont à la fois quantité de plumes et de grandes ailes. Être aptes au vol est le cas non seulement des rapaces, mais aussi d'autres [5] familles d'oiseaux pour lesquelles le salut vient de la rapidité du vol, ou des migrateurs. D'autres oiseaux, en revanche, ne sont pas aptes au vol mais sont lourds, ceux dont la vie se passe sur terre à manger des fruits ou ceux qui sont nageurs et passent leur vie au bord de l'eau. Le corps des rapaces est petit, à l'exception des ailes du fait que c'est dans [10] celles-ci que la nourriture est dépensée <et> dans des armes pour se défendre. Chez ceux qui ne peuvent pas voler, c'est le contraire : le corps est massif, c'est pourquoi ils sont lourds.

Certains des oiseaux lourds, au lieu de trouver un moyen de défense dans des ailes, ont ce qu'on appelle des ergots sur leurs pattes. Mais il n'arrive pas que les mêmes oiseaux aient à la fois des ergots et des serres crochues ; la cause en est que [15] la nature ne fait rien de superflu. Or, pour ceux qui ont des serres crochues et qui sont aptes au vol, les ergots sont inutiles, car c'est dans les combats sur terre qu'ils sont utiles. C'est pourquoi les ergots se trouvent chez certains oiseaux lourds. Mais pour ceux-ci, des serres crochues sont non seulement inutiles, mais nuisibles, parce qu'elles contrarient la marche du fait qu'elles s'enfoncent dans le sol. [20] C'est aussi pourquoi tous les rapaces marchent difficilement et ne se perchent pas sur les pierres. Car la nature de leurs serres est contraire à ces deux activités.

Par ailleurs, c'est par nécessité que cela s'est produit durant la génération, car dans le corps l'élément terreux et chaud produit des parties utiles pour la lutte. En coulant vers le haut, [25] il fait la dureté ou la grosseur du bec, mais s'il coule vers le bas, il fait de forts ergots sur les pattes ou la grosseur et la force des serres aux pieds. Mais il ne fait pas chacune de ces parties en même temps ici et là. Car

si elle se disperse, la nature de ce résidu devient faible.

[694b] Pour les uns, la nature a arrangé de longues pattes, pour certains autres, à la place de cela, elle remplit l'intervalle entre les doigts de pied. C'est pour cela que nécessairement, parmi les oiseaux nageurs, les uns sont complètement palmipèdes, les autres ont [5] les doigts naturellement séparés les uns des autres, mais chacun ayant quelque chose d'ajouté naturellement, ils ont, si l'on considère la patte dans son ensemble, comme une rame continûment plate. Cela se produit donc, d'une part, par nécessité selon ces causes ; mais d'autre part ils ont des pattes ainsi faites parce que cela est meilleur pour mener la vie qu'ils mènent, pour que, comme ils vivent dans l'eau et que leurs ailes leur sont inutiles, ils possèdent des pattes utiles à la nage. Elles deviennent, en effet, comme des rames pour la navigation, [10] ce que sont les nageoires des poissons. Et c'est pourquoi si les nageoires des uns et ce qui est entre les doigts des autres se trouvent détériorés, ils ne peuvent plus nager.

Certains oiseaux ont de longues jambes. La cause en est qu'ils vivent dans les marais, car la nature fait les organes pour leur fonction et non pas la fonction pour les organes. Du fait, donc, qu'ils ne sont pas nageurs, [15] ils n'ont pas les pieds palmés ; par ailleurs, du fait qu'ils vivent sur un sol meuble, ils ont de longues pattes et de longs doigts, et la plupart d'entre eux ont plus d'articulations aux doigts. Puisqu'ils ne sont pas aptes au vol, que tous ces organes sont faits de la même matière et que la nourriture qui passe dans le croupion <chez les autres> est chez eux répartie dans les pattes, celles-ci [20] ont augmenté. C'est pourquoi, durant leur vol, ils se servent de leurs pattes en guise de croupion. Ils volent, en effet, en les tendant vers l'arrière, car de cette manière les pattes leur sont utiles, alors qu'autrement elles les embarrasseraient. Mais certains volent en gardant leurs courtes pattes contre leur ventre. Ainsi, en effet, leurs pattes ne les gênent pas ; chez les [25] rapaces elles servent aussi pour leurs rapines.

Parmi les oiseaux qui ont un long cou, ceux qui l'ont plus épais volent le cou allongé, alors que ceux qui l'ont fin et long volent en le repliant ; en vol, en effet, étant ainsi protégé, il est moins facile à rompre.

[695a] Tous les oiseaux ont une hanche d'une façon qui ferait croire, du fait de la longueur de cette hanche, qu'ils n'en ont pas, mais qu'ils ont plutôt deux cuisses. Elle s'étend, en effet, en dessous de l'animal jusqu'au milieu du ventre. La cause en est que cet animal est bipède, mais n'a pas la station droite, de sorte que s'il avait, comme les êtres humains ou les quadrupèdes, [5] la hanche à courte distance du siège et la jambe immédiatement en continuité avec elle, il ne pourrait pas se tenir debout. L'être humain, en effet, a la station droite, alors que chez les quadrupèdes les membres antérieurs sont disposés en

dessous pour soutenir leur poids. Or les oiseaux d'une part n'ont pas la station droite du fait que leur nature est celle de nains, et d'autre part n'ont pas de membres antérieurs (pour cette raison ils ont des ailes [10] à la place). Au lieu de cela, la nature, leur ayant fait une longue hanche, l'a appuyée sur le milieu du corps, et a placé les jambes au-dessous, de sorte que, le poids étant également réparti d'un côté et de l'autre, l'animal puisse marcher et se tenir au repos.

On a donc dit pour quelle cause les oiseaux sont bipèdes sans avoir la station droite. Leurs pattes n'ont pas de chair, [15] et la cause en est la même que chez les quadrupèdes, sujet que nous avons déjà traité.

Tout oiseau, qu'il ait le pied aux doigts séparés ou qu'il soit palmipède, a quatre doigts. Nous parlerons plus bas de l'autruche de Libye, du fait qu'elle a le pied fendu en deux, et en même temps des autres traits qu'elle a en contradiction avec la famille des oiseaux. Ceux-ci ont trois doigts [20] vers l'avant et un vers l'arrière, en guise de talon, pour assurer leur stabilité. Chez les oiseaux à grandes pattes, ce doigt manque de longueur, comme c'est le cas chez le râle d'eau, mais ils n'ont pas plus de doigts. Chez les autres, la disposition des doigts est celle qu'on a dite ; seul le torcol a deux doigts vers l'arrière et deux vers l'avant. [25] La cause en est que chez lui le corps est moins incliné vers l'avant que chez les autres oiseaux.

Tous les oiseaux ont des testicules, mais ils les ont à l'intérieur. La cause en sera donnée dans le traité sur la génération des animaux.

Les parties des oiseaux se présentent donc [695b] de cette façon.

Chapitre 13

Les poissons

La famille des poissons est encore plus tronquée dans ses parties externes. Ils n'ont, en effet, ni jambes, ni mains, ni ailes (on a parlé de la cause de cela auparavant), [5] et leur cavité entière est continue de la tête à la queue. Tous n'ont pas la même queue, mais certains en ont qui se ressemblent, alors que certains poissons plats l'ont épineuse et grande. Car l'accroissement de cette région se fait en largeur, comme c'est le cas chez les torpilles, les pastenagues et tout autre sélacien de ce genre. [10] Chez les poissons de cette sorte, la queue est épineuse et grande, mais chez certains elle est charnue et courte pour la même cause que celle qui joue chez les torpilles. Car cela ne fait aucune différence qu'elle soit courte et plus charnue ou longue et plus dépourvue de chair. Chez les grenouilles de mer¹, c'est le contraire qui arrive, [15] car du fait que leur partie antérieure large n'est pas charnue, la nature a reporté sur l'arrière et la queue la quantité d'élément charnu enlevée sur le devant.

Les poissons n'ont pas de membres distincts du fait que leur nature, selon la définition de leur essence, est d'être apte à nager, puisque la nature ne fait rien de superflu ni en vain. Et puisqu' [20] ils sont sanguins selon leur essence, du fait qu'ils sont destinés à nager, ils ont des nageoires, et du fait qu'ils ne sont pas terrestres, ils n'ont pas de pieds. En effet, l'adjonction de pieds est utile pour le mouvement sur le sol. Et il ne leur est pas possible d'avoir à la fois quatre nageoires et des pieds, ni aucun autre membre de ce genre, car ils sont sanguins. [25] Les tritons, néanmoins, ont des pieds tout en ayant des branchies, car ils n'ont pas de nageoires, mais une queue molle et large.

Tous les poissons qui ne sont pas plats comme le sont la raie et la pastenague ont quatre nageoires, deux sur les parties dorsales, deux sur le [696a] dessous. Mais aucun d'eux n'en a un plus grand nombre,

sinon ils seraient non sanguins. Presque tous ont des nageoires sur les parties dorsales, mais quelques-uns qui sont grands et ont un corps épais n'en ont pas sur le dessous, comme l'anguille, le congre et une sorte de mulot [5] que l'on trouve dans le lac de Siphes. Tous ceux qui sont plus longs et qui ressemblent plutôt à des serpents, comme la murène, n'ont pas de nageoire du tout, mais se meuvent en ondulant, se servant de l'eau comme les serpents se servent de la terre. Car les serpents nagent à la manière dont ils rampent sur le sol. Si les [10] poissons qui ont l'aspect de serpents n'ont pas de nageoires, c'est pour la même raison qui fait les serpents apodes. La cause en a été donnée dans les traités sur la marche et le mouvement des animaux. Ne serait-ce pas, en effet, que leur mouvement serait difficile s'ils se mouvaient par quatre points ? Car soit ils auraient les nageoires rapprochées et auraient de la peine à se mouvoir, soit elles seraient éloignées et ils auraient les mêmes difficultés du fait de la grandeur de [15] l'intervalle entre elles. Et s'ils avaient plus de quatre points pour leur locomotion, ils seraient non sanguins. La cause est aussi la même dans le cas des poissons qui n'ont que deux nageoires. Car ils ont l'aspect de serpents et sont assez longs, et ils se servent de l'ondulation à la place des deux nageoires manquantes. C'est aussi pourquoi ils rampent sur la terre ferme et y vivent longtemps : certains ne suffoquent pas immédiatement, alors que d'autres, [20] qui ont une nature proche de celle des animaux terrestres, le font encore moins.

Quant aux nageoires elles-mêmes, les poissons qui n'en ont que deux les ont sur les parties dorsales, tous ceux du moins chez qui leur largeur ne l'empêche pas. Ceux qui les ont, les ont près de la tête, du fait qu'il n'y a pas à cet endroit la longueur suffisante qui permettrait de se mouvoir sans user des nageoires. Car c'est du côté de la queue que [25] le corps des poissons de cette sorte est allongé. Les raies et les poissons de ce genre, en revanche, nagent en se servant, au lieu de nageoires, de leur large extrémité. La torpille et la grenouille de mer ont les nageoires des parties dorsales vers l'arrière du fait de la largeur de la partie avant de leur corps, et celles des parties ventrales sont près de la tête. En effet, cela n'empêche pas la partie large d'être mue, mais en échange du fait d'être en avant, elles sont plus petites [30] que celles des parties dorsales. La torpille a deux nageoires près de la queue, mais à la place des deux autres elle se sert, du fait de sa largeur, de chacun de ses demi-cercles comme de deux nageoires.

Les branchies

Des parties qui sont dans la tête et des organes sensoriels, on a parlé plus haut. Mais la famille des poissons a en propre, par rapport aux

autres [696b] animaux sanguins, la nature des branchies. Pour quelle cause, cela a été dit dans le traité sur la respiration. Et parmi ceux qui ont des branchies, les uns ont un opercule qui couvre les branchies, alors que tous les sélaciens (parce qu'ils sont cartilagineux) ne les ont pas couvertes. La cause en est [5] que les premiers ont des arêtes et que l'opercule est de la nature de l'arête, alors que tous les sélaciens sont cartilagineux. De plus, les mouvements des branchies de ces derniers sont nonchalants du fait qu'elles ne sont de la nature ni des arêtes ni des tendons, alors que les mouvements de celles qui sont de la nature des arêtes sont rapides. Et le mouvement de l'opercule doit avoir lieu rapidement, car la nature des branchies a pour ainsi dire l'expiration comme but. [10] C'est pour cela que chez les sélaciens on trouve simplement la réunion des conduits des branchies, et il ne faut pas qu'il y ait d'opercule pour que ce mouvement ait lieu rapidement.

Certains poissons ont beaucoup de branchies, d'autres peu, et certains les ont doubles, d'autres simples, mais, chez la plupart, la dernière branchie est simple. Le détail est à étudier [15] dans les schémas anatomiques les concernant et dans les recherches sur les animaux. Le plus ou moins grand nombre de branchies a pour cause le plus ou moins de chaleur dans le cœur. Car il faut que le mouvement soit plus rapide et plus fort chez ceux qui ont plus de chaleur. Et les poissons dotés de branchies nombreuses et doubles ont [20] une nature de ce genre plus que ceux dotés de branchies simples et en plus petit nombre. C'est aussi pourquoi certains d'entre eux sont capables de vivre un long temps en dehors de l'eau, ceux qui ont des branchies en plus petit nombre et moins puissantes, comme l'anguille et tous les poissons ayant l'aspect de serpents. Car ils n'ont pas besoin de beaucoup de refroidissement.

La bouche

Les poissons diffèrent aussi par leur bouche. Certains [25] ont la bouche en ligne droite et vers l'avant, d'autres sur les parties ventrales, comme les dauphins et ceux qui ont l'aspect des sélaciens, et c'est en retournant leurs parties ventrales qu'ils saisissent leur nourriture. Il semble bien que la nature ait fait cela non seulement en vue de la sauvegarde des autres animaux (car durant le retournement, comme cela les retarde, les autres poissons se sauvent ; tous [30] les animaux de ce genre, en effet, mangent des animaux vivants), mais aussi pour qu'ils ne s'abandonnent pas à leur avidité touchant la nourriture. Car en saisissant plus facilement leur nourriture, ils périraient promptement d'indigestion. Outre cela, la nature de leur museau, qui est arrondi et étroit, l'empêche de bien s'ouvrir.

De plus, parmi ceux qui ont la bouche sur le dessus, [697a] certains ont la bouche qui s'ouvre largement, d'autres l'ont effilée : chez tous les carnivores elle s'ouvre largement, par exemple chez ceux qui ont les dents disposées en scie du fait que chez eux la force est dans la bouche, alors que chez tous ceux qui ne sont pas carnivores elle est effilée.

La peau

Quant à la peau, certains l'ont écailleuse (mais l'écaille, [5] à cause de sa brillance et de sa finesse, se détache du corps), d'autres l'ont dure, comme l'ange, la raie et les poissons de cette sorte ; très peu l'ont lisse. Les sélaciens n'ont pas d'écailles et leur peau est dure du fait qu'ils sont cartilagineux. La nature, en effet, a dépensé l'élément terreux du <squelette> dans la peau.

Les testicules et la vessie

[10] Aucun poisson n'a de testicules externes ou internes ; d'ailleurs aucun autre des animaux apodes n'en a, c'est pourquoi les serpents n'en ont pas non plus. Mais le canal de sortie du résidu et des sécrétions génésiques est le même que chez tous les autres quadrupèdes ovipares, du fait qu'ils n'ont pas de vessie et qu'ils ne produisent pas de résidu liquide.

La [15] famille des poissons diffère donc des autres animaux selon ces différences.

Les cétacés

Quant aux dauphins, baleines et tous les cétacés de cette sorte, ils n'ont pas de branchies, mais ont un tuyau, du fait qu'ils ont un poumon. Absorbant, en effet, l'eau de mer par la bouche, ils la rejettent par ce tuyau. Car il leur est nécessaire d'absorber l'eau, du fait qu'ils [20] prennent leur nourriture dans l'eau, et il est nécessaire de rejeter ce qu'ils ont absorbé. Certes, les branchies sont utiles aux animaux qui ne respirent pas : la cause en a été donnée dans le traité sur la respiration. Il est en effet impossible que le même animal respire et ait des branchies. Mais pour rejeter l'eau, ces animaux ont ce tuyau. Il est placé [25] chez eux devant le cerveau, car autrement celui-ci serait séparé de la colonne vertébrale. La cause pour laquelle

ils ont un poumon et respirent, c'est que les plus grands animaux ont besoin de plus de chaleur pour se mouvoir. C'est pourquoi leur poumon renferme de la chaleur sanguine. Ces animaux sont d'une certaine façon [30] terrestres et aquatiques, car ils ont besoin d'air comme les animaux terrestres, mais ils sont apodes et tirent leur nourriture de l'eau comme les animaux aquatiques.

Phoques et chauves-souris

[697b] Les phoques et les chauves-souris eux aussi participent de deux familles, les premiers participent des animaux aquatiques et des animaux terrestres, les secondes des animaux volants et des animaux terrestres ; c'est ainsi qu'ils participent des deux familles sans vraiment relever d'aucune des deux. Les phoques, en effet, considérés comme aquatiques, ont <pourtant> des pieds et, considérés [5] comme terrestres, ils ont <pourtant> des nageoires (ils ont, en effet, des pieds de derrière tout à fait comme les poissons et, de plus, toutes leurs dents sont disposées en scie et aiguës) ; les chauves-souris, considérées comme des animaux volants, ont <pourtant> des pieds, mais, considérées comme des quadrupèdes, elles n'en ont pas et elles n'ont ni appendice caudal ni croupion, pas d'appendice caudal parce qu'elles sont des animaux volants, pas de croupion parce qu'elles sont des animaux terrestres. [10] Et cela leur appartient par nécessité, car elles ont des ailes membraneuses, et aucun animal n'a de croupion s'il n'a pas les plumes séparées, car c'est cette sorte de plumes qui forme le croupion. Par ailleurs, un appendice caudal serait une gêne pour les animaux volants s'ils en avaient un.

Chapitre 14

L'autruche

Il en est de même pour l'autruche de Libye. [15] Elle a, en effet, des caractères d'un oiseau et d'autres d'un quadrupède. En tant qu'elle n'est pas un quadrupède, elle a des plumes, en tant qu'elle n'est pas un oiseau, elle ne décolle pas en volant et ses plumes ne lui servent pas à voler, mais ont l'aspect de poils. De plus, en tant qu'elle est un quadrupède, elle a <pourtant> des cils aux paupières supérieures et elle est chauve sur la tête et sur le haut du cou, de sorte que ses cils ressemblent plutôt à des poils, [20] mais en tant qu'elle est un oiseau, ses parties inférieures sont <pourtant> emplumées, et elle est bipède comme un oiseau, mais à pied fendu en deux comme un quadrupède. Car elle n'a pas de doigts mais des sabots. La cause de cela, c'est que sa taille n'est pas celle d'un oiseau, mais celle d'un quadrupède. Car, d'une manière générale, il est nécessaire que la taille des oiseaux soit très petite, [25] car il n'est pas facile de mouvoir vers le haut un corps de grande masse.

Concernant les parties, donc, pour quelle raison chacune se trouve chez les animaux, on l'a dit pour tous les animaux pris individuellement. Après ces distinctions, la suite consistera à parcourir ce qui concerne leur [30] génération.

Le Mouvement des animaux

Chapitre 1

[698a] Concernant le mouvement des animaux, à quel genre particulier de mouvement ils se rattachent, quelles sont leurs différences et quelles sont les causes des particularités de chacun d'eux, tout cela on l'a examiné dans d'autres ouvrages. Mais ce qu'est, en général, la cause commune [5] de la motricité pour tout mouvement quel qu'il soit (certains animaux en effet se meuvent en volant, d'autres par la nage, d'autres par la marche, d'autres en vertu d'autres moyens du même type), c'est ce qu'il faut examiner maintenant.

Que donc ce qui se meut soi-même est principe des autres mouvements, qu'il a pour principe ce qui est immobile et que le premier moteur est nécessairement immobile, on l'a établi précédemment, [10] lorsqu'on a traité également du mouvement éternel et qu'il a été question de savoir s'il est ou s'il n'est pas et, s'il est, ce qu'il est. Or cela il faut le comprendre, non seulement par la seule argumentation et en général, mais aussi en considérant les données particulières et les réalités perceptibles à cause desquelles, précisément, nous nous mettons en quête des arguments généraux et auxquelles nous estimons que ces derniers doivent s'adapter.

En effet, [15] ces données elles aussi montrent clairement qu'il est impossible qu'il y ait mouvement si rien n'est au repos, et cela en premier lieu à l'intérieur des animaux eux-mêmes. Il faut en effet, si une partie se meut, qu'une partie soit en repos. C'est en outre pour cette raison que les animaux ont des articulations. Ils se servent en effet des articulations comme d'un centre et la partie tout entière, dans laquelle se trouve l'articulation, devient à la fois simple et double, droite et [20] pliée, se modifiant, en puissance et en acte, grâce à l'articulation. Quand elle se plie et se met en mouvement, l'un des points des articulations se meut, tandis que l'autre demeure immobile, comme dans le cas où les points A et D du diamètre demeurent immobiles, et que le point B se met en mouvement, ce qui donne le rayon AC. Mais, dans ce cas précis, [25] le centre est considéré

comme indivisible à tout point de vue (en effet, c'est de manière fictive, comme ils le disent, que l'on parle aussi de motricité dans ces cas-là, car aucun objet mathématique ne se meut), alors que les centres des articulations sont, en puissance et en acte, tantôt [698b] uns, tantôt divisés.

Cependant, quoi qu'il en soit, le principe relativement auquel il y a mouvement, en tant que principe, est toujours en repos, tandis que se meut la partie inférieure, comme le coude quand l'avant-bras se meut, l'épaule quand se meut le bras tout entier, le genou quand se meut la partie inférieure de la jambe, le bassin quand se meut l'ensemble de la jambe.

[5] Il apparaîtrait donc clairement que chaque animal doit avoir à l'intérieur de lui-même une partie qui reste au repos, qui servira de principe à ce qui est mû et de point d'appui pour qu'il se mette en mouvement, aussi bien tout entier que dans ses parties.

Chapitre 2

Cependant, la présence du repos à l'intérieur de l'animal demeure dans tous les cas sans effet s'il n'y a pas quelque chose, à l'extérieur, qui soit absolument en repos et immobile. Il convient d'ailleurs de s'arrêter [10] pour examiner cette affirmation, car elle implique une doctrine qui ne s'étend pas seulement aux animaux, mais aussi au mouvement et au transport qui sont ceux de l'Univers. De même en effet qu'il doit y avoir à l'intérieur de l'animal quelque chose d'immobile, pour qu'ensuite il se meuve, de même et à plus forte raison, faut-il qu'il y ait à l'extérieur quelque chose d'immobile, sur quoi ce qui se meut peut prendre appui [15] pour se mouvoir. Si en effet ce sur quoi il se tient cède sans cesse, comme cela arrive aux souris sur la terre ou à ceux qui marchent sur le sable, l'animal n'avancera pas et il n'y aura pas non plus de marche si la terre se dérobe, ni de vol ou de nage si l'air ou la mer n'offrent pas de résistance. Il est d'autre part nécessaire que ce qui offre une résistance soit autre que ce qui se meut, qu'il soit distinct de celui-ci du tout au tout, et que [20] ce qui est, en ce sens précis, immobile ne soit aucune des parties de ce qui est mû. Sans cela, celui-ci ne sera pas mû.

Pour en donner une preuve, considérons la difficulté suivante : pourquoi donc est-il facile de mouvoir un bateau si l'on pousse, de l'extérieur, le mât avec une perche ou en appliquant celle-ci sur quelque autre partie, alors que si l'on essayait de le faire en étant à l'intérieur du bateau, il ne bougerait pas, pas même [25] si c'était Tityos, ou Borée, qui soufflait depuis l'intérieur du bateau, à supposer qu'il souffle comme il le fait dans les œuvres des peintres, car ils le représentent projetant le souffle à partir de lui-même ? En effet, qu'on lance le souffle doucement [699a] ou avec violence – de manière à produire un vent plus fort – ou que quoi que ce soit d'autre soit lancé ou poussé, il est nécessaire, avant toute chose, que l'on pousse en prenant appui sur l'une des parties qui restent au repos, et ensuite qu'à son tour cette partie – elle-même ou ce dont [5] elle se trouve être une partie – demeure immobile en ayant pour soutien un appui

extérieur. Il est logique que celui qui pousse le bateau, quand il est lui-même dans le bateau et qu'il a le bateau pour soutien, ne le fasse pas bouger, parce qu'il est nécessaire que ce que l'on prend pour soutien demeure immobile. Mais dans le cas présent, il y a coïncidence entre ce qu'il s'efforce de mouvoir et ce qu'il prend pour soutien. Au contraire, si c'est de l'extérieur [10] qu'il pousse ou qu'il tire le bateau, il le meut, car la terre n'est pas une partie du bateau.

Chapitre 3

On pourrait d'autre part poser la difficulté suivante : si quelque chose meut la totalité du ciel, cela doit-il être immobile, n'être en aucune manière une partie du ciel, ni se trouver dans le ciel ? Si, en effet, ce qui meut le ciel est également mû, il est nécessaire [15] qu'il le meuve en étant en contact avec quelque chose d'immobile et que ce ne soit pas une partie du moteur ; si, inversement, le moteur est immédiatement immobile, de la même manière, il ne sera en aucune manière une partie du mû.

Sur ce point en tout cas, ils s'expriment correctement, ceux qui disent que la sphère qui se meut de manière circulaire n'a absolument aucune partie qui demeure immobile. Il serait nécessaire, en effet, ou bien qu'elle restât tout entière immobile, ou bien que [20] sa continuité fût rompue. Mais ils ont tort de croire que les pôles – qui n'ont aucune grandeur, n'étant que des extrémités et des points – ont quelque puissance. En effet, outre le fait qu'aucune des choses de ce type n'a quelque réalité substantielle que ce soit, il est impossible qu'un mouvement unique ait deux origines. Or ils considèrent qu'il y a deux pôles.

En partant de ce genre de considérations, on pourrait se poser la question de savoir s'il existe quelque chose qui soit [25] à la nature tout entière ce que la terre est aux animaux et aux êtres qui sont en mouvement par leur intermédiaire.

Or ceux qui se représentent Atlas, à la manière des fables, les pieds reposant sur la Terre, donnent l'impression d'avoir tiré cette description fabuleuse d'une démarche rationnelle, en le présentant comme un axe qui ferait tourner [30] le ciel autour des pôles. Cela pourrait même s'avérer conforme à la raison, étant donné que la Terre demeure immobile. Mais ceux qui disent cela se voient dans la nécessité de dire qu'elle n'est aucune des parties de l'Univers.

En outre, il faut que la force du moteur égale celle de ce qui demeure immobile. Il y a en effet une certaine quantité de force et de puissance en vertu de laquelle ce qui demeure immobile continue de

l'être, [35] de même qu'il y en a une en vertu de laquelle le moteur met en mouvement. Et il y a nécessairement une certaine proportion entre les états de repos, comme entre les mouvements contraires. Et lorsqu'ils sont égaux, ils ne sont pas affectés l'un par l'autre, [699b] mais ils sont vaincus quand ils se voient opposer une force supérieure.

C'est pourquoi, que ce soit Atlas ou quelque autre moteur interne comparable, il ne faut pas qu'il exerce une résistance supérieure à la stabilité qui maintient la Terre immobile. Ou alors la Terre sera mue et s'éloignera du milieu de l'Univers et de son lieu propre. Car [5] ce qui pousse exerce une poussée équivalente à celle que subit ce qui est poussé, et cela à proportion de la force exercée. Or le moteur meut un corps initialement au repos, de sorte que sa force est supérieure, plutôt qu'identique et égale, à celle de sa propre stabilité et, de même, supérieure à celle de ce qui est mû mais qui ne meut pas. Il faudra donc que la puissance de repos de la Terre soit aussi grande que celle que possèdent le ciel tout entier et [10] ce qui le meut. Si cela est impossible, il est également impossible que le ciel soit mû sous l'effet d'un moteur de ce type à l'intérieur de lui.

Chapitre 4

Il y a d'autre part une difficulté, à propos des mouvements des parties du ciel, que l'on examinera en considérant qu'elle est directement liée à ce qui vient d'être dit : si l'on parvenait, par la puissance du mouvement, à surpasser la [15] stabilité de la Terre, il est clair qu'on la ferait s'éloigner du milieu de l'Univers. Et que la force d'où provient cette puissance n'est pas illimitée, c'est manifeste, car la Terre n'est pas illimitée, de sorte que son poids ne l'est pas non plus.

Puisque, d'autre part, « impossible » s'entend en plusieurs sens – car il n'a pas le même sens quand nous disons qu'il est impossible que le son soit vu, et quand nous disons qu'il nous est impossible de voir ceux qui se trouveraient sur la Lune : dans le premier cas, c'est par nécessité que la vision sera impossible ; dans le second, ce qu'on ne verra pas, c'est quelque chose de naturellement visible. [20] Or nous estimons que le ciel est, par nécessité, indestructible et indissoluble. Pourtant, il résulte de l'argument considéré que ce n'est pas par nécessité. Il est en effet dans la nature des choses et il peut arriver qu'il y ait un mouvement qui excède à la fois la force qui maintient la Terre au repos et celle qui meut [25] le feu et le corps situé dans la région supérieure¹. Dès lors, s'il y a des mouvements qui excèdent les autres, ces corps seront dissous les uns par les autres. Par ailleurs, si cela n'arrive pas effectivement, et s'il est néanmoins possible que cela se produise – car un mouvement illimité ne peut se produire, étant donné qu'il ne saurait y avoir aucun corps illimité –, il pourrait arriver que le ciel soit dissous. Qu'est-ce qui empêche en effet que cela se produise, si ce n'est [30] pas impossible ? Or ce n'est pas impossible, sauf si le contraire est nécessaire. Mais cette difficulté fera l'objet d'une autre discussion.

Cependant, faut-il, ou non, qu'il y ait quelque chose qui soit immobile et en repos à l'extérieur du mû, et qui ne soit en aucune manière une partie de celui-ci ? Est-il également nécessaire qu'il en aille de même pour l'Univers ? On trouvera sans doute absurde que le principe du mouvement soit à l'intérieur de lui. C'est pourquoi ceux

qui partagent ce jugement trouvent qu'Homère a eu raison de dire² :

Mais vous ne tirerez pas des cieus sur la terre [700a]

Zeus qui est au-dessus de tout, même si vous y épuisez.

Accrochez-vous tous, dieux et déesses !

En effet, ce qui est absolument immobile ne peut être mû par rien. Voilà comment on résout la difficulté sur laquelle on discute depuis longtemps, et qui est de savoir s'il peut se faire, [5] ou non, que l'organisation du ciel soit dissoute, si elle est suspendue à un principe immobile.

Venons-en toutefois aux animaux. Il faut qu'il y ait, non seulement quelque chose qui soit immobile de cette manière-là, mais aussi quelque chose d'immobile à l'intérieur des êtres localement mus qui se meuvent eux-mêmes. Il faut en effet qu'une partie de l'animal soit au repos, alors que l'autre est mue, partie au repos sur laquelle l'être en mouvement prendra appui [10] pour se mouvoir, comme lorsqu'il meut une partie de son corps. En effet, une partie s'appuie sur une autre comme sur quelque chose qui demeure immobile.

En ce qui concerne les êtres inanimés qui sont en mouvement, on pourrait poser la difficulté suivante : ont-ils tous en eux-mêmes une partie en repos et une partie motrice et est-il nécessaire qu'ils prennent appui eux aussi, hors d'eux, sur quelque chose au repos ? Ou bien est-ce impossible – par exemple pour le feu, [15] la terre ou tout autre être inanimé –, et n'est-ce pas plutôt le cas de ceux qui les meuvent à titre premier ? En effet, les êtres inanimés sont tous mus par quelque chose d'autre, tous les corps mus de cette façon ayant pour principe les êtres qui se meuvent eux-mêmes. Parmi ceux-ci, on a déjà parlé des animaux ; tous les êtres de ce type, en effet, ont nécessairement en eux une partie en repos et hors d'eux quelque chose sur quoi [20] prendre appui. Qu'il y ait d'autre part quelque chose de plus élevé et qui soit moteur à titre premier, cela n'apparaît pas clairement, et c'est à une autre discussion qu'il revient de se prononcer sur un tel principe.

Tous les animaux qui se meuvent le font en prenant appui sur ce qui est hors d'eux, même quand ils inspirent et expirent, car il n'y a pas de différence entre lancer un poids lourd et un poids léger, comme on le fait quand on crache, quand on tousse, [25] et quand on aspire et expire.

Chapitre 5

D'autre part, est-ce seulement dans ce qui se meut soi-même localement que quelque chose doit demeurer immobile, ou bien faut-il qu'il en aille de même dans ce qui se modifie de soi-même et s'accroît ? La question de la génération initiale et de la destruction relève en fait d'une autre discussion. Car, s'il y a – comme nous l'appelons – un mouvement premier, [30] il sera la cause de la génération et de la destruction et aussi, sans doute, de tous les autres mouvements. Comme dans le Tout, il sera aussi le mouvement premier dans l'animal qui a atteint son complet développement, de sorte que l'animal, une fois engendré, sera également lui-même cause de sa propre croissance et de sa modification. Mais si ces conditions ne sont pas réunies, ce n'est pas nécessaire. Les premiers mouvements de croissance et de modification se produisent pour leur part sous l'effet d'un autre agent [35] et de facteurs extérieurs. [700b] Par ailleurs, aucun être ne peut être, en aucune manière, cause pour lui-même de génération et de destruction. Il faut en effet que le moteur préexiste au mû et ce qui engendre à ce qui est engendré, et rien n'est antérieur à soi-même.

Chapitre 6

Pour ce qui est de l'âme, à savoir si elle est mue ou non, et, si elle est mue, [5] comment elle est mue, on en a parlé précédemment, dans les ouvrages qui lui sont précisément consacrés. Puisque, d'autre part, tous les êtres inanimés sont mus par quelque chose d'autre qu'eux, et puisque l'on a précédemment précisé, dans nos ouvrages portant sur la philosophie première, la manière dont se meut ce qui est mû en premier et est toujours mû, et comment le premier moteur met en mouvement, il reste à examiner [10] comment l'âme meut le corps et quel est le principe du mouvement de l'animal. En effet, si on laisse de côté le mouvement du Tout, les êtres animés sont causes du mouvement des autres êtres, à l'exception de ceux qui se meuvent mutuellement en se heurtant les uns les autres. C'est pourquoi tous les mouvements de ces êtres-là ont une limite, car ceux des êtres animés en ont également une. [15] En effet, tous les animaux meuvent et sont mus en vue d'une fin, de sorte que ce qui constitue pour eux la limite de tout mouvement, c'est la fin qu'ils ont en vue.

Or nous voyons que ce qui meut l'animal c'est, aussi bien, la réflexion, la sensation, l'imagination, la décision, le souhait, l'impulsion et l'appétit. Et tous ces états se ramènent à l'intellect et au désir – en effet, l'imagination et la [20] sensation tiennent la même place que l'intellect –, car tous servent à discriminer, bien qu'ils se distinguent les uns des autres par les différences qui ont été indiquées ailleurs. Le souhait, l'impulsion et l'appétit relèvent tous du désir, tandis que la décision est un état commun à la réflexion et au désir, de sorte que le désirable et ce qui est objet de réflexion sont les premiers à susciter le mouvement ; non pas cependant tout objet de réflexion, [25] mais la fin des activités. Dès lors, c'est un tel bien qui est moteur, et non pas tout ce qui est bel et bon. Il meut, en effet, en tant que quelque chose d'autre est en vue de lui, et en tant qu'il est fin pour les choses qui sont en vue de quelque chose d'autre. Il faut par ailleurs admettre que le bien apparent également tient la place du bien, et que c'est aussi le cas de l'agréable, car c'est un bien apparent.

Aussi [30] est-il clair que ce qui est toujours mû, sous l'effet de ce qui meut toujours, se meut en un sens de la même manière que chacun des animaux, et en un autre sens différemment, et c'est pourquoi celui-là est toujours mû, tandis que le mouvement des animaux a une limite. Mais ce qui est éternellement beau, le bien véritable et premier, qui ne peut pas tantôt être bon et tantôt ne pas l'être, est trop divin et trop noble pour être relatif à quelque chose d'autre. [35] Par conséquent, le premier moteur meut sans être mû, [701a] tandis que le désir et la faculté désirante meuvent en étant mus. Quant au dernier terme d'une série de mobiles, il n'est pas nécessaire qu'il meuve quoi que ce soit. Il en résulte manifestement que le transport est logiquement le dernier des mouvements chez les êtres soumis au devenir. En effet, l'animal est mû et accomplit la locomotion par désir ou par décision, [5] après avoir subi quelque modification en vertu de la sensation ou de l'imagination.

Chapitre 7

Mais quel est le mode de pensée qui fait que l'on agit ou non, et que l'on se met en mouvement ou non ? Il semble que cela se passe à peu près comme quand on réfléchit et qu'on fait des raisonnements à propos des êtres immobiles. [10] Mais dans ce cas, la fin est une proposition théorique – en effet, une fois qu'on a pensé les deux prémisses, on pense et on pose également la conclusion –, alors que, dans le cas présent, la conclusion qui découle des deux prémisses, c'est l'action. Par exemple, une fois qu'on a pensé que tout homme doit se promener et qu'on est un homme, on se promène aussitôt, mais si l'on pense qu'aucun homme ne doit maintenant se promener [15] et qu'on est soi-même un homme, on se met aussitôt au repos. Et, dans les deux cas, on agit, à moins que quelque chose ne nous en empêche ou ne nous contraigne. « Je dois faire quelque chose de bon ; or une maison est quelque chose de bon », et l'on fait aussitôt une maison. « J'ai besoin de me couvrir ; or un manteau sert à se couvrir ; j'ai besoin d'un manteau ; ce dont j'ai besoin, je dois le faire ; j'ai besoin d'un manteau » ; il fait un manteau. Et la [20] conclusion, le « je dois faire un manteau », est une action. Or on agit à partir d'un point de départ : s'il doit y avoir un manteau, il est nécessaire qu'il y ait d'abord ceci, et s'il y a ceci, qu'il y ait d'abord cela ; et cela, on le fait aussitôt. Que donc l'action soit la conclusion, c'est manifeste. Par ailleurs, les prémisses qui font agir opèrent de deux manières : selon le bien et selon le [25] possible.

D'autre part, comme le font certains de ceux qui argumentent par interrogations, la réflexion ne s'arrête nullement pour examiner celle des deux prémisses qui est évidente. Par exemple, si l'on pose que la promenade est bonne pour l'homme, on ne s'arrête pas au fait que l'on est soi-même un homme. C'est pourquoi toutes les choses que nous faisons sans calculer, nous les faisons rapidement. En effet, quand on passe à l'acte en vue de la fin sous l'effet de la sensation, [30] de l'imagination ou de l'intellect, ce que l'on désire, on le fait aussitôt, car l'acte du désir vient à la place de l'interrogation ou de la pensée. « Il

faut que je boive », dit l'appétit ; « voici quelque chose à boire », dit la sensation, l'imagination ou l'intellect, et l'on boit aussitôt.

C'est donc de cette manière que les animaux tendent au mouvement et à l'action, étant donné, d'une part, que le désir est la [35] cause ultime du mouvement et, d'autre part, qu'il se produit par l'intermédiaire de la sensation, ou de l'imagination, et de la pensée. Par ailleurs, les animaux qui désirent agir produisent ou agissent, tantôt par l'intermédiaire de l'appétit ou de l'impulsion, et tantôt [701b] par l'intermédiaire du désir ou du souhait.

Les animaux se meuvent comme le font les automates, quand se produit un léger mouvement dû à la libération des fils et à l'entraînement d'une pièce par l'autre, et comme le petit chariot sur lequel on se tient et que l'on fait aller droit devant soi, mais qui, [5] malgré cela, se meut circulairement, parce que ses roues sont de tailles inégales – car la plus petite est comparable à un axe, comme dans les cylindres. En effet, les animaux disposent d'instruments de ce genre : les tendons et les os ; ces derniers étant l'équivalent des pièces de bois et de fer de notre exemple, et les tendons l'équivalent des fils : lorsqu'ils sont [10] libérés et relâchés, <les animaux> se meuvent.

Dans les automates et les petits chariots, en réalité, il n'y a pas de modification, puisque, si les roues intérieures devenaient plus petites puis, à l'inverse, plus grandes, le mouvement se produirait encore de la même manière, c'est-à-dire circulairement. Mais chez l'animal, la même partie peut devenir plus grande ou plus petite et changer de configuration, car les parties s'accroissent [15] du fait de la chaleur, et à l'inverse elles rétrécissent du fait du froid et se modifient. Or les images, les sensations et les notions produisent des modifications. Les sensations, en effet, constituent par elles-mêmes des espèces de modifications, et l'imagination et la pensée ont la puissance de leurs objets. D'une certaine manière, en effet, [20] la forme, représentée par la pensée, du chaud ou du froid, ou de l'agréable ou de l'effrayant, possède effectivement la qualité de chacun des objets considérés, c'est pourquoi l'on tremble et l'on a peur à leur seule pensée. Or ces états sont tous des affections et des modifications, et quand il y a des modifications à l'intérieur du corps, certaines parties deviennent plus grandes et d'autres plus petites.

[25] D'autre part, qu'un petit changement s'accomplissant au point de départ du mouvement produise des différences importantes et nombreuses à distance, il n'est pas difficile de le voir. Par exemple, il suffit que l'on déplace un tant soit peu le gouvernail, pour que l'avant du navire subisse un déplacement considérable. Et plus encore, quand une modification survient dans la région du cœur sous l'effet de la chaleur, ou du froid, ou de quelque autre affection semblable [30] – et cela y compris dans une partie infime et imperceptible de cet

organe –, elle produit une différence considérable, qui se traduit par des rougissemments, de la pâleur, des frissonnements et des tremblements et leurs opposés.

Chapitre 8

Ainsi donc, comme nous l'avons dit, le principe du mouvement est dans ce qui est à poursuivre ou à fuir dans la sphère de l'activité. Par ailleurs, la chaleur et le froid accompagnent nécessairement [35] la pensée et l'image qui s'y rapportent – ce qui est pénible on le fuit, et ce qui est agréable on le poursuit (bien que nous ne nous apercevions de rien quand cela concerne les petites parties de l'organisme) – et, généralement, ce qui est pénible [702a] et ce qui est agréable s'accompagnent de froid et de chaleur.

Les passions le montrent clairement : les états de hardiesse, de crainte, les excitations sexuelles et les autres états corporels qui sont pénibles ou agréables s'accompagnent de chaleur ou de froid, [5] soit dans une partie, soit dans le corps tout entier. D'autre part, les souvenirs et les attentes, en se servant de ce genre d'états comme de représentations, sont causes des mêmes effets à des degrés variables.

Aussi est-il logique que les parties internes et celles qui environnent les principes des membres soient façonnées comme elles le sont, changeant d'état du solide au liquide et du liquide au solide, [10] et du mou au dur et réciproquement. Or, puisque les choses se passent de cette manière et qu'en outre l'agent et le patient ont cette nature que nous leur avons souvent attribuée, lorsqu'il arrive qu'il y ait d'une part l'agent et, d'autre part, le patient, et qu'aucun des deux n'est privé des propriétés qui le définissent, [15] aussitôt l'un agit et l'autre pâtit¹. C'est donc pour ainsi dire simultanément que l'on pense qu'il faut avancer et que l'on avance, pourvu que rien d'autre ne nous en empêche. En effet, les affections préparent les membres de manière appropriée, le désir fait de même avec les affections, et l'imagination avec le désir. Et celle-ci est produite soit par la pensée, soit par la sensation. [20] La simultanéité et la rapidité tiennent au fait que l'agent et le patient sont relatifs l'un à l'autre par nature.

Par ailleurs, le moteur premier de l'animal est nécessairement dans un principe. Or nous avons dit que l'articulation était le principe d'une partie et le terme d'une autre. C'est pourquoi la nature s'en sert parfois

comme d'une chose simple, parfois comme d'une chose double. En effet, quand le mouvement part de là, [25] il est nécessaire que, parmi les points qui constituent les extrémités, l'un reste au repos et l'autre se meuve, car on a dit précédemment que le moteur devait prendre appui sur quelque chose qui reste au repos. Donc, l'extrémité du bras est mue et ne meut pas, et une partie de l'articulation du coude, qui est comprise dans l'ensemble de la partie mue elle-même, meut et est mue, mais il est nécessaire qu'il y ait aussi quelque chose [30] d'immobile, dont nous disons qu'il est en puissance un unique point, mais qu'en acte il devient deux choses, de sorte que, si le bras était l'animal, c'est là, en quelque sorte, que se situerait le principe moteur propre à l'âme.

Cependant, puisqu'il est possible qu'un objet inanimé soit avec la main dans la même relation, comme quand on meut un bâton que l'on a en main, il est manifeste que [35] l'âme ne saurait se trouver en aucune des deux extrémités, ni dans l'extrémité de ce qui est mû, ni dans l'autre point de départ. Même le bout de bois, en effet, a [702b] par rapport à la main un principe et une terminaison, de sorte que, de ce fait, si le principe moteur qui provient de l'âme ne se trouve pas dans le bâton, il n'est pas non plus dans la main. En effet, l'extrémité de la main entretient le même rapport avec le poignet et cette dernière partie avec le coude, car il est [5] indifférent que la liaison soit naturelle ou non. En effet, le bâton est comme une partie que l'on pourrait supprimer. Nécessairement, donc, <l'âme> ne peut être dans aucun principe qui soit le point d'aboutissement de quelque chose d'autre, pas même s'il y a quelque chose d'autre d'extérieur à cette chose – ainsi, le principe de l'extrémité du bâton est dans la main, et pour la main il est dans le poignet. Or, si [10] le principe ne se trouve pas dans la main, puisqu'il est situé encore plus haut, il ne sera pas non plus en cet endroit, car quand le coude demeure immobile, ce qui se trouve en dessous se meut comme un tout continu.

Chapitre 9

Puisque, d'autre part, <le mouvement> vient, de la même manière, de la droite et de la gauche et que les opposés se meuvent simultanément, de sorte qu'il n'est pas possible que le mouvement de la droite soit dû au fait que la gauche reste toujours au repos ou inversement, [15] et puisque le principe se situe toujours dans le point qui surplombe les deux côtés, il est nécessaire que le principe de l'âme motrice soit au milieu. En effet, le milieu est ce qui délimite en dernier lieu les deux extrémités. Et il est dans une situation similaire à l'égard des mouvements venant du haut, comme ceux qui viennent de la tête, et à l'égard de ceux qui viennent de la colonne vertébrale, chez les animaux qui en ont une. [20] En outre il est logique qu'il en aille ainsi. Nous affirmons, en effet, que la faculté sensible se trouve elle aussi en cet endroit, si bien que, quand le lieu qui entoure le principe est modifié et changé à cause de la sensation, les parties qui lui sont contiguës changent avec lui, en s'étendant et en se contractant, de sorte que, nécessairement, le mouvement s'accomplit chez les animaux par leur intermédiaire [25].

Par ailleurs, la partie qui est au milieu du corps est en puissance simple, mais en acte elle devient nécessairement complexe. En effet, les membres peuvent être mus simultanément à partir du principe, et quand l'un reste au repos, l'autre est mû. Je veux dire par exemple que, dans une figure ABC, B est mû et A le met en mouvement. Il faut bien, pourtant, que quelque chose soit au repos, si l'on veut que l'un [30] soit mû et que l'autre meuve. Donc A, en puissance simple, sera double en acte, de sorte que, nécessairement, ce ne sera pas un point, mais une certaine grandeur. Il est cependant possible que C soit mû en même temps que B, de sorte que, nécessairement, les deux principes qui sont en A meuvent tout en étant mus. Il faut donc qu'il y ait, en plus de ceux-ci, quelque chose d'autre, qui soit moteur sans être mû. [35] Sans cela, en effet, les extrémités et les principes qui sont en A s'appuieraient l'un sur l'autre quand ils sont mus, tout comme des gens qui s'appuient dos à dos [703a] pour mouvoir leurs jambes. Mais il

faut nécessairement qu'il y ait quelque chose qui soit le moteur des deux ; et cette chose, c'est l'âme, qui est distincte de la grandeur ainsi caractérisée, mais qui se trouve en elle.

Chapitre 10

Ainsi donc, en vertu de l'argumentation qui expose la cause du mouvement, [5] le désir est le milieu, qui meut en étant mû. Dans les corps animés, il faut qu'il y ait quelque corps qui ait cette caractéristique¹. Donc, ce qui est mû, mais dont la nature n'est pas de mouvoir, peut pâtir sous l'effet d'une puissance extérieure, tandis que le moteur, de son côté, a nécessairement une certaine puissance et une certaine force. Or il est manifeste que tous les animaux possèdent [10] un souffle connaturel et qu'ils tiennent leur force de lui (comment est assurée la sauvegarde du souffle connaturel, on l'a dit ailleurs). Il semble que le souffle connaturel soit dans la même relation par rapport au principe psychique² que le point situé dans les articulations, à la fois moteur et mû, par rapport à ce qui est immobile. Puisque, d'autre part, le principe se situe, chez les uns dans le cœur, chez les autres dans la partie qui lui est analogue, [15] pour cette raison, le souffle connaturel se situe manifestement, lui aussi, dans cet endroit – quant à savoir si le souffle est toujours identique à lui-même ou s'il devient toujours différent, parlons-en ailleurs, car cette discussion concerne aussi les autres parties ; or, manifestement, il est naturellement apte à être moteur et à communiquer de la force.

D'autre part, les opérations du mouvement sont [20] la poussée et la traction, de sorte que son instrument doit pouvoir s'accroître aussi bien que se comprimer. Or telle est la nature du souffle car, se comprimant et se dilatant sans subir de contrainte, il est capable de tirer et pousser sous l'effet de la même cause ; et il est pesant au regard des corps ignés et léger au regard de ceux qui ont la propriété opposée. Par ailleurs, il faut que ce qui doit mouvoir [25] sans subir de modification ait cette caractéristique. En effet, les corps naturels l'emportent les uns sur les autres par prépondérance, le léger va vers le bas quand il est vaincu par ce qui est plus lourd, et le lourd vers le haut quand il l'est par ce qui est plus léger.

Nous avons donc dit par quelle partie elle-même mue l'âme mettait en mouvement, et par quelle cause. Nous devons par ailleurs

considérer que **[30]** l'animal est constitué comme une cité dont les lois sont bien faites. En effet, dans la cité aussi, lorsque l'ordre a été une fois institué, il n'est pas besoin d'un monarque séparé, qui devrait être présent chaque fois qu'il se passe quelque chose, mais chacun accomplit lui-même ce qui lui revient, comme cela a été ordonné, et tel agissement vient après tel autre par habitude. Chez les animaux la même chose **[35]** se produit par nature : chaque partie, naturellement dotée d'une constitution appropriée, accomplit l'opération qui lui revient, si bien qu'il n'est nul besoin d'une âme en chacune ; mais, l'âme étant située dans une partie qui est principe du corps, les autres parties **[703b]** vivent parce qu'elles lui sont naturellement liées et elles accomplissent par nature l'opération qui leur revient.

Chapitre 11

Nous avons donc dit comment les animaux accomplissent les mouvements volontaires et par quelles causes. Toutefois, [5] ils accomplissent aussi dans certaines parties des mouvements involontaires, tandis que, la plupart du temps, ils accomplissent des mouvements non volontaires. J'entends par « involontaires », par exemple, celui du cœur et celui du sexe (car souvent, quand quelque chose nous apparaît, ces mouvements se produisent, sans toutefois que l'intellect les ait ordonnés), et par « non volontaires », par exemple, le sommeil, l'éveil, la respiration et tous les autres mouvements de ce type.

[10] Aucun d'eux, en effet, n'est sous le contrôle absolu de l'imagination et du désir, mais puisque la modification chez l'animal est nécessairement une modification naturelle, et puisque d'autre part certaines parties, quand elles se modifient, augmentent tandis que d'autres diminuent, de sorte qu'elles accomplissent aussitôt des mouvements et des changements qui se suivent naturellement les uns les autres [15] (le chaud et le froid, aussi bien ceux qui viennent de l'extérieur que ceux qui se trouvent naturellement à l'intérieur du corps, sont causes de ces mouvements), les mouvements non raisonnés des parties dont on a parlé s'effectuent eux aussi à l'occasion d'une modification. En effet, la pensée et l'imagination, comme on l'a dit auparavant, rendent présents les facteurs des affections, [20] car elles rendent présentes les formes de ces facteurs. Ces parties sont celles qui révèlent le mieux ce phénomène, parce que chacune est comme un animal séparé, et la raison de cela c'est qu'elles contiennent un élément humide vital. Ainsi, dans le cas du cœur, la cause en est manifeste, car il contient les principes des sensations. Que, d'autre part, l'organe génital [25] ait ces caractéristiques, en voici un signe : la puissance séminale en sort comme une sorte d'animal.

Il est d'autre part logique que les mouvements surviennent dans le principe depuis les parties et dans les parties depuis le principe, et s'atteignent ainsi mutuellement. Il faut en effet se figurer A comme

étant le principe. Les mouvements atteignent le principe **[30]** en partant de chacune des lettres tracées sur le diagramme ; et depuis le principe, quand il subit mouvement et changement, puisqu'il est potentiellement multiple, le principe de B atteint B, celui de C atteint C et celui des deux atteint les deux. En partant de B, le mouvement atteint C, parce qu'il est passé de B en A, **[35]** comme vers son principe, et de A, comme de son principe, en C. Que, d'autre part, le mouvement non raisonné qui s'accomplit dans les parties se produise dans certains cas et pas dans d'autres, alors que l'on pense les mêmes choses, cela s'explique par le fait que, **[704a]** dans certains cas, s'y trouve la matière susceptible de subir cet effet alors que, dans d'autres, elle n'a pas la quantité ou la qualité qui conviennent.

Ainsi, s'agissant des parties de chaque animal, s'agissant de l'âme et s'agissant également de la sensation, du sommeil, de la mémoire et **[704b]** du mouvement <des animaux> considéré en général, nous avons exposé les causes. Il reste à parler de la génération.

La Locomotion des animaux

Chapitre 1

[704a4] Concernant les parties dont les animaux se servent pour [5] se mouvoir selon le lieu, il faut examiner par quelle cause chacun d'eux procède ainsi et à quelle fin il les possède. Il faut en outre examiner les différences respectives entre les parties, chez un seul et même animal, et d'une espèce à l'autre. Mais commençons par déterminer quelles questions il nous faut traiter.

[10] Vient en premier la question du nombre minimal de points d'appui impliqués dans le mouvement animal ; ensuite, pourquoi les animaux sanguins en ont quatre et les non-sanguins un plus grand nombre ; et d'une manière générale pour quelle raison certains animaux sont apodes, d'autres bipèdes, quadrupèdes ou polypodes, et pourquoi les animaux pourvus de pieds en ont toujours un nombre pair. [15] D'une manière générale, les points d'appui impliqués dans le mouvement sont en nombre pair.

Il faut en outre établir par quelle cause l'homme et l'oiseau sont bipèdes, tandis que les poissons sont apodes, et pourquoi l'homme et l'oiseau, bien qu'ils soient tous deux bipèdes, fléchissent les jambes en sens contraire. L'homme, en effet, fléchit la jambe vers l'extérieur [20] et l'oiseau en sens concave. En outre, chez l'homme lui-même, les jambes et les bras se fléchissent en sens contraire : les bras en sens concave et les genoux vers l'extérieur. Et les quadrupèdes vivipares fléchissent leurs membres en sens contraire à la fois par rapport à l'homme et par rapport à eux-mêmes, car ils fléchissent les pattes antérieures en sens [704b] convexe et les pattes postérieures en sens [5] concave. Par ailleurs, les quadrupèdes qui ne sont pas vivipares mais ovipares ont la particularité de fléchir leurs pattes vers le côté. En plus de cela, il faudrait savoir en vertu de quelle cause les quadrupèdes se meuvent en diagonale.

Sur tous ces points et tous ceux qui leur sont apparentés, il faut donner une explication causale. Car le fait même que les choses se passent de la sorte [10] est clairement attesté par nos exposés d'histoire naturelle, mais ce qu'il faut maintenant examiner, c'est

pourquoi il en va ainsi.

Chapitre 2

Pour commencer l'examen, procédons comme nous avons souvent l'habitude de le faire dans notre travail de naturaliste, en considérant la manière dont les choses se passent dans toutes les opérations de la nature. [15] L'une de ces caractéristiques est que la nature ne fait rien en vain mais, en chaque espèce animale, en réalisant toujours le meilleur selon ce que permet son essence. C'est pourquoi si telle réalisation est préférable, elle est aussi et par là même conforme à la nature.

Il faut en outre prendre en compte les dimensions de la grandeur, les dénombrer et les répartir entre les espèces. Il y en a six, en effet, [20] qui forment trois paires : la première, c'est le haut et le bas ; la deuxième, l'avant et l'arrière ; la troisième, la droite et la gauche. En plus de cela, posons que les principes des mouvements locaux sont la poussée et la traction. Celles-ci sont donc des mouvements par soi, tandis que ce qui est déplacé par quelque chose d'autre se meut par accident. [705a] Car ce qui est déplacé par quelque chose est considéré non pas comme se mouvant soi-même, mais comme mû par quelque chose d'autre.

Chapitre 3

Ces points étant établis, voyons la suite. Parmi les animaux qui changent de lieu, les uns mettent en mouvement d'un seul coup [5] la totalité de leur corps, comme ceux qui sautent, d'autres certaines parties, comme tous ceux qui marchent. Dans les deux cas, cependant, l'animal qui se meut opère à chaque fois ce changement en prenant appui sur ce qui lui sert de support. C'est pourquoi si le support s'affaisse trop tôt pour que [10] l'animal qui se meut sur lui ait pu s'appuyer, ou s'il n'offre aucune résistance en général aux animaux en mouvement, aucun d'eux ne peut se mouvoir par soi-même sur lui. Car l'animal qui saute opère ce mouvement en prenant appui à la fois sur la partie supérieure de son corps et sur ce qui se trouve sous ses pieds, car les parties du corps, [15] dans les articulations, s'opposent mutuellement résistance et, d'une manière générale, ce qui exerce une pression oppose résistance à ce qui la subit. C'est aussi pour cette raison que les athlètes, au pentathlon¹, sautent plus loin s'ils tiennent des poids que s'ils n'en ont pas, et que les coureurs vont plus vite s'ils courent en balançant les bras. Car l'extension du bras est une manière de prendre appui sur les mains et les poignets. L'animal qui se meut [20] se sert toujours de deux parties organiques au minimum pour opérer ce changement : l'une pour ainsi dire comprime ; l'autre est comprimée. La partie, en effet, qui demeure immobile est comprimée parce qu'elle supporte la charge ; et la partie qui se soulève s'étend grâce à la partie qui supporte la charge. C'est pourquoi un être qui n'a pas de parties distinctes n'est pas capable de se mouvoir de cette façon, car il n'y a pas en lui de répartition des tâches possible entre ce qui doit être patient et ce qui doit être [25] agent.

Chapitre 4

Posons que les directions qui délimitent naturellement les animaux sont au nombre de six – le haut et le bas, l'avant et l'arrière, la droite et la gauche ; tous les vivants possèdent la partie du haut et celle du bas. [30] Le haut et le bas, en effet, ne se trouvent pas seulement chez les animaux, mais également chez les végétaux. Or ils se distinguent par leurs opérations, et pas seulement par leur position respectivement à la terre et au ciel. Chez chacun d'eux, en effet, l'endroit par lequel s'effectuent l'apport de nourriture et la croissance, c'est le haut ; celui où [705b] la nourriture parvient en dernier lieu, c'est le bas. Le premier, en effet, est une sorte de point de départ, et le second un terme. Il est vrai que l'on pourrait penser que chez les végétaux le bas est plus essentiel, car la position du haut et du bas n'est pas la même chez les végétaux et chez les animaux. [5] Cependant, s'il est vrai qu'ils occupent des positions différentes par rapport au tout¹, ils sont semblables par l'opération qu'ils réalisent, car les racines sont le haut pour les végétaux ; c'est par là en effet que s'effectue l'apport de nourriture chez ces derniers, et c'est par elles qu'ils la prennent, comme les animaux par la bouche.

Tous les êtres qui sont non seulement des vivants mais plus précisément des animaux possèdent l'avant et l'arrière. Tous, en effet, possèdent la sensation ; or c'est par rapport à cette dernière que se définissent [10] l'avant et l'arrière. Ce vers quoi en effet la sensation est naturellement orientée, et ce par où elle provient en chaque animal, c'est l'avant ; les parties opposées à celles-ci, c'est l'arrière.

Pour tous les animaux qui non seulement ont part à la sensation, mais également sont capables [15] de changer de lieu par eux-mêmes, on définit, en plus des directions que l'on a dites, la gauche et la droite, qui l'une et l'autre, tout comme celles dont on a parlé précédemment, sont définies par une certaine opération et non pas par leur position. La partie du corps, en effet, d'où part naturellement le changement de lieu, c'est la droite ; [20] la partie opposée et qui par nature la suit, c'est la gauche. Cette division est cependant plus

marquée chez les uns que chez les autres. Chez tous ceux, en effet, qui accomplissent le changement en question en se servant de parties organiques (je veux dire par exemple : les pieds, les ailes ou toute autre partie du même genre), la division mentionnée est mieux marquée. [25] Mais ceux qui n'ont pas ce type de parties, avancent en répartissant les mouvements sur l'ensemble du corps, comme le font certains animaux dépourvus de pieds – ainsi les serpents, ceux qui appartiennent à la classe des chenilles et, outre ceux-ci, ceux qu'on appelle « vers de terre ». Ils possèdent les parties mentionnées, mais on ne les discerne assurément pas avec la même netteté.

Que [30] d'autre part le mouvement parte de la droite, une preuve nous en est donnée par le fait que tous ceux qui portent une charge le font du côté gauche, car ainsi le porteur peut se mouvoir, la partie motrice étant laissée libre. C'est encore pourquoi il est plus aisé de sauter à cloche-pied du côté gauche, car [706a] la droite est naturellement motrice, et la gauche mue. Par conséquent, la charge ne doit pas reposer sur ce qui meut mais sur ce qui est mû ; si elle est placée sur le moteur, c'est-à-dire ce d'où part le mouvement, alors il n'y aura aucun mouvement d'aucune sorte, ou bien celui-ci s'accomplira plus difficilement.

[5] Une autre preuve que le mouvement part de la droite, ce sont les postures d'attaque. Tous les animaux, en effet, présentent d'abord la partie gauche et s'ils se tiennent immobiles c'est de préférence avec la partie gauche en avant, sauf si le hasard des circonstances en décide autrement. En effet, ils se meuvent en se servant non pas de la partie mise en avant, mais de la partie laissée en arrière, et ils se défendent à l'aide du côté droit. C'est la raison pour laquelle [10] les parties droites sont les mêmes chez tous les animaux, car la partie d'où part le mouvement est la même chez tous et elle occupe la même position par nature ; or la partie d'où part le mouvement est située à droite. C'est également pour cela que les testacés dont la coquille est en colimaçon sont tous orientés vers la droite, car ils ne se meuvent pas dans la direction de la spirale, mais [15] tous avancent dans la direction opposée, comme les murex et les buccins. Ainsi, puisque tous se meuvent à partir de la droite et que ceux-ci également se meuvent d'eux-mêmes dans cette direction, nécessairement tous les animaux sont, semblablement, orientés vers la droite.

Par ailleurs, l'homme est l'animal dont la partie gauche est la plus distincte, car il est l'animal le plus conforme à la nature. [20] Or par nature la droite est meilleure que la gauche et en est séparée. Voilà pourquoi la droite est, chez l'homme, plus adroite². La droite étant par ailleurs bien définie, il est logique que la gauche soit moins mobile et que ce soit chez l'homme qu'elle est la plus distincte. Du reste, les autres principes eux aussi [25] – le haut et le devant – sont chez

l'homme plus en conformité avec la nature et mieux définis.

Chapitre 5

Ainsi, les animaux qui ont un haut et un devant définis, comme les hommes et les oiseaux, sont des bipèdes – parmi les quatre points d'appui que comptent les animaux, dans un cas deux d'entre eux sont des ailes, dans l'autre cas ce sont les mains et les bras. Quant aux animaux dont le [30] devant et le haut sont au même endroit, ils sont quadrupèdes, ou bien polypodes ou apodes. J'entends par « pied » une partie située à un point qui repose sur le sol et qui permet le mouvement local. Il semble bien, en effet, que le nom « pieds » dérive de « sol »¹. Chez certains l'avant [706b] et l'arrière sont au même endroit, comme les mollusques et les testacés dont la coquille est en colimaçon ; mais on en a parlé ailleurs précédemment.

Comme il y a trois régions – le haut, le milieu et le bas –, le haut des bipèdes est orienté vers le haut du tout, [5] tandis que celui des polypodes et des apodes est orienté vers le milieu et celui des végétaux vers le bas. La raison en est que ces derniers sont immobiles, que le haut est orienté vers la nourriture et que leur nourriture vient de la terre. Le haut des quadrupèdes, des polypodes et des apodes est orienté vers le milieu parce qu'ils n'ont pas la station droite. Les bipèdes sont tournés vers le haut de l'Univers parce qu'ils ont la station verticale, surtout [10] l'homme ; car sa bipédie est la plus conforme à la nature. Il est du reste logique que les principes viennent de ces parties. Le principe se distingue en effet par sa noblesse. Or le haut est plus noble que le bas, l'avant plus noble que l'arrière et la droite plus noble que la gauche. On peut du reste fort bien renverser l'affirmation à leur propos, et dire que c'est [15] parce que les principes se situent dans ces parties, qu'elles sont plus nobles que les parties opposées.

Chapitre 6

Il est clair, d'après ce qui précède, que le point de départ du mouvement est à droite. Il est par ailleurs nécessaire qu'en tout ce qui est continu et dont une partie se meut tandis que l'autre est au repos – l'ensemble étant en capacité de se mouvoir [20] bien que l'une des deux parties soit immobile –, il y ait, à l'endroit où les deux parties se meuvent de mouvements contraires, quelque chose qui leur soit commun et par quoi elles sont mutuellement continues, un point où réside pour chacune des deux le principe de leur mouvement et semblablement de leur immobilisation ; dès lors, il est évident que, si l'on considère les couples de contraires mentionnés, en vertu desquels un mouvement particulier advient en chacune des parties opposées, [25] toutes ces parties ont un principe commun, du fait de la corrélation naturelle des parties citées, je veux dire : la droite et la gauche, le haut et le bas, l'avant et l'arrière.

La répartition entre l'avant et l'arrière ne s'applique pas à ce qui se meut soi-même, [30] parce que aucun animal n'a un mouvement naturel vers l'arrière, pas plus qu'un animal qui se meut n'a à déterminer dans laquelle de ces deux directions il accomplit ce changement : cela ne concerne en réalité que la droite et la gauche, et le haut et le bas. C'est pourquoi tous les animaux qui [707a], pour avancer, se servent de parties organiques se distinguent, non pas selon l'avant et l'arrière, mais par les deux paires qui restent, et en premier lieu par la différence entre la droite et la gauche, [5] car elle se présente nécessairement aussitôt qu'il y a deux parties, tandis que l'autre différence se présente dès lors qu'il y en a quatre.

Posons donc que le haut et le bas et la droite et la gauche sont liés mutuellement en vertu d'un même principe commun – j'entends par là le principe qui est maître du mouvement¹. Il faut encore qu'en tout animal ayant à effectuer comme il convient le mouvement provenant de chacune des parties, [10] la cause de tous les mouvements dont on a parlé soit en quelque manière caractérisée et structurée par la distance fonctionnelle qui la sépare des principes que l'on a dits, à

savoir ceux qui dans ces parties s'opposent par paires ou se rangent en série – c'est d'un même principe commun pour la droite et la gauche, et de même pour le haut et le bas, que part le mouvement. [15] Il faut enfin que ce principe soit en chaque animal à un endroit où il est globalement dans la même relation avec chacun des principes appartenant aux parties mentionnées.

Chapitre 7

Il est donc clair que le mouvement local appartient ou exclusivement ou principalement aux animaux qui changent de lieu grâce à deux ou quatre points d'appui. Aussi, puisque cette propriété appartient presque exclusivement aux animaux sanguins, [20] il est manifeste qu'aucun animal sanguin ne peut se mouvoir à l'aide de plus de quatre points, et que si un animal se meut naturellement à l'aide de quatre points, c'est nécessairement un animal sanguin.

Ce qui se passe chez les animaux confirme également ce qui vient d'être dit. Ainsi aucun animal sanguin sectionné en plusieurs segments [25] ne peut vivre pour ainsi dire ne serait-ce qu'un moment, et il ne peut prendre part au mouvement local qu'il accomplissait alors qu'il était continu et non sectionné. Mais certains animaux non sanguins et polypodes peuvent vivre, une fois sectionnés, assez longtemps dans chacune de leurs parties et accomplir le même mouvement que celui qu'ils accomplissaient avant d'être [30] sectionnés, comme ceux que l'on nomme scolopendres et d'autres insectes allongés. Chez tous ces animaux, en effet, [707b] la partie postérieure produit la locomotion dans la même direction que la partie antérieure. La raison pour laquelle ils survivent une fois sectionnés, c'est que chacun d'eux est constitué tout comme s'il formait un être continu composé de plusieurs animaux. Ce qui a été dit précédemment montre de manière manifeste [5] pourquoi il en va ainsi.

Les animaux dont la constitution est la plus conforme à la nature sont ceux qui se meuvent naturellement à l'aide de deux ou quatre points d'appui, comme aussi tous les animaux sanguins apodes. Ces derniers, en effet, se meuvent à l'aide de quatre points, grâce auxquels ils accomplissent leur mouvement, car ils se servent de deux flexions pour avancer : [10] dans chacune de leurs articulations, prise dans la largeur, il y a une droite et une gauche, un avant et un arrière – dans la partie qui avoisine la tête, le point avant a une droite et une gauche ; dans la partie proche de la queue, les points postérieurs. On est d'avis, toutefois, qu'ils se meuvent à l'aide de deux points, par

contact avant et par contact arrière. [15] La raison en est que la largeur de leur corps est étroite, puisque chez eux également, comme chez les quadrupèdes, la droite dirige le mouvement et elle le répercute à l'arrière.

La cause des flexions, c'est la longueur du corps, car, de même que les hommes de grande taille marchent courbés et de même que, quand leur épaule droite les dirige vers l'avant, [20] la hanche gauche se tourne plutôt vers l'arrière, que le milieu du corps se creuse et se courbe, de même il faut concevoir que les serpents eux aussi se meuvent sur le sol en se courbant. Une preuve qu'ils se meuvent de la même façon que les quadrupèdes, c'est qu'ils changent tour à tour le concave en convexe et réciproquement : quand c'est au tour de la partie antérieure gauche de diriger le mouvement, le concave se forme alors en sens contraire, [25] car c'est alors la droite qui devient la partie intérieure. Soient A, le point d'appui antérieur droit, B l'antérieur gauche, C le postérieur droit et D le postérieur gauche.

C'est ainsi, parmi les animaux vivant sur la terre ferme, que se meuvent les serpents ; parmi les animaux aquatiques, les anguilles, les congres, les murènes et tous ceux dont la forme [30] se rapproche de celle des serpents. Certains animaux aquatiques de ce type ont une particularité : ils sont dépourvus de nageoires, comme les murènes, mais se servent [708a] du milieu aquatique comme les serpents font avec le milieu aquatique et avec la terre ferme – car les serpents nagent de la même façon qu'ils se meuvent sur la terre ferme. Quant aux autres, ils possèdent seulement deux nageoires, comme les congres, les anguilles et une certaine espèce de mulets [5] que l'on trouve dans les eaux de Siphe. Voilà pourquoi ceux qui sont habitués à vivre sur la terre ferme se meuvent, dans l'eau ou sur la terre, par un petit nombre de flexions, comme la classe des anguilles. Les mulets qui ont deux nageoires, quant à eux, égalent dans l'eau les quatre points d'appui par la flexion de leur corps.

Chapitre 8

La raison pour laquelle les serpents sont apodes, c'est que la nature [10] ne fait rien en vain, mais toujours en visant pour chaque être le meilleur dans la limite des possibilités, préservant l'intégrité substantielle et l'essence même de chacun. Par ailleurs, s'applique aussi ce que nous avons dit précédemment, à savoir qu'aucun animal sanguin ne peut se mouvoir par plus de quatre points d'appui. Il en résulte manifestement qu'aucun des [15] animaux sanguins dont la longueur est disproportionnée par rapport à tout le reste du corps, comme précisément les serpents, ne peut avoir de pieds. Ils ne pourraient pas, en effet, avoir plus de quatre pieds – sans quoi ils seraient non sanguins ; or s'ils avaient deux ou quatre pieds, ils seraient pratiquement dans l'impossibilité totale de se mouvoir, car dans ces conditions [20] leur mouvement serait nécessairement lent et inutile.

Tout animal pourvu de pieds en a nécessairement un nombre pair. Tous ceux, en effet, qui ne se servent que du saut pour accomplir le changement de lieu n'ont aucunement besoin de pieds pour se mouvoir, du moins pour ce type de mouvement, mais chez ceux qui se servent du saut sans se contenter [25] de ce mouvement mais ont également besoin de la marche, il est clair qu'il est préférable qu'ils possèdent les pieds en nombre pair, tandis qu'autrement il leur serait tout à fait impossible de marcher. Voilà pourquoi tout animal a nécessairement un nombre pair de pieds. Étant donné en effet que ce changement implique les parties l'une après l'autre, et non pas le corps entier d'un seul coup comme le saut, il est nécessaire que [30] dans le changement produit par les pieds les uns demeurent au repos tandis que les autres se meuvent, et que chacun d'eux procède à l'aide des opposés, le poids du corps se transférant des pieds en mouvement sur ceux qui sont au repos. C'est pourquoi [708b] il est impossible de marcher en se servant de trois pieds ou d'un seul. Dans un cas, en effet, l'animal est privé de tout support sur lequel il puisse reposer le poids du corps ; dans l'autre il se meut selon l'une seulement des

paires opposées, de sorte qu'en essayant de se mouvoir ainsi il tombera nécessairement.

Toutefois, tous les polypodes, [5] comme les scolopendres, sont capables de locomotion à l'aide d'un nombre impair de pieds, comme on voit qu'ils le font effectivement si on leur enlève une des pattes, car ils remédient à l'ablation d'un pied d'une paire donnée par le nombre des pieds qui restent de chaque côté. Il s'agit alors d'une sorte de [10] traction, par les autres parties, de la partie mutilée, mais pas d'une marche à proprement parler. Il n'en demeure pas moins qu'il serait manifestement préférable pour eux d'accomplir le changement de lieu en possédant un nombre pair de pieds, sans qu'aucun leur manque, et que leurs pieds forment des paires opposées, car ainsi ils auraient la possibilité de répartir le poids de manière égale et de ne pas pencher [15] d'un côté plus que de l'autre, puisqu'ils auraient des soutiens opposés par paires sans que l'une des places attribuées aux pieds opposés reste vide. L'animal qui marche avance chacune des deux parties alternativement, car ainsi son équilibre retrouve sa configuration initiale.

Chapitre 9

[20] Que tous les animaux possèdent les pieds en nombre pair et quelle en est la cause, on l'a donc établi. Que par ailleurs, si aucune partie ne demeurerait au repos, il n'y aurait ni flexion ni extension, cela découle clairement de ce qui suit. La flexion, en effet, est un changement à partir de la position droite vers une position soit courbe soit angulaire ; l'extension est un changement du courbe et de l'angulaire vers le droit. Dans tous les [25] changements concernés il est nécessaire que la flexion ou bien l'extension s'accomplissent par rapport à un point unique. Mais assurément, s'il n'y avait pas de flexion, il n'y aurait ni marche, ni nage, ni vol. Puisque en effet les animaux pourvus de pieds se tiennent et font reposer le poids du corps sur chacune des pattes tour à tour, il est nécessaire que lorsque l'une s'avance [30] l'autre se fléchisse. Car les membres qui s'opposent par paires sont naturellement de longueur égale, et il faut que celui qui porte soit en position droite, et fasse comme une perpendiculaire par rapport au sol. Quand il s'avance, [709a] il devient l'hypoténuse, et mesure en puissance les longueurs additionnées de la patte qui reste sur place et de la distance entre les deux pattes ; mais puisqu'elles sont de longueurs égales, il faut nécessairement que la patte qui reste sur place se fléchisse, au niveau du genou ou au niveau de l'articulation correspondante si [5] l'animal qui marche en est dépourvu. Pour preuve qu'il en va ainsi, supposons que quelqu'un marche sur le sol, le long d'un mur : la ligne qu'il tracera ne sera pas droite mais sinueuse, parce que la ligne sera plus basse lors de la flexion et plus haute quand le membre se tient droit et s'élève.

Il se peut cependant que l'animal se meuve sans qu'il y ait flexion de la patte, comme les petits enfants quand ils se traînent sur le sol – [10] c'est ce que l'on disait autrefois, à tort, à propos des éléphants. En réalité, là aussi ces mouvements se font par flexion, au niveau des omoplates ou du bassin. En fait, aucun animal n'accomplirait de locomotion continue et sûre s'il demeurerait droit : il ne pourrait se mouvoir qu'à la manière dont se déplacent, dans les palestres, ceux qui

avancent à genoux dans la poussière. [15] La partie supérieure du corps est en effet une partie volumineuse, de sorte que le membre inférieur doit être long. Si c'est le cas, il est nécessaire qu'il y ait flexion. Car puisque l'animal se tient à angle droit, si le membre qui se meut vers l'avant ne se fléchit pas, ou bien il tombera parce que la droite deviendra plus courte, ou bien il n'avancera pas. Si d'autre part, alors que l'une des deux pattes est droite, l'autre est avancée, celle-ci sera plus grande, tout en étant de longueur égale, car elle mesurera en puissance les longueurs additionnées de la patte demeurée au repos et [20] du côté formant la base du triangle. Il est donc nécessaire que la patte qui s'avance se fléchisse et qu'au moment où il la fléchit l'animal étende l'autre patte, qu'il s'incline, fasse un pas et demeure à la verticale. Car les membres dessinent un triangle isocèle, et la tête s'abaisse quand elle est dans un axe perpendiculaire à la surface sur laquelle l'animal progresse.

Quant aux animaux sans pieds, les uns [25] avancent par ondulation – mouvement qui s'effectue de deux manières : dans un cas, c'est sur le sol, comme les serpents, qu'ils accomplissent leurs flexions ; dans un autre c'est en se soulevant, comme les chenilles –, or l'ondulation est une flexion. Les autres se servent de leurs anneaux pour se dérouler, comme les animaux qu'on appelle « vers de terre » et les sangsues. Ces animaux, en effet, avancent à l'aide de la partie directrice, [30] ramènent vers elle tout le reste du corps et passent de cette manière d'un lieu à un autre. Il est par ailleurs manifeste que si les deux <lignes ainsi formées> n'étaient pas plus longues que l'unique <ligne de base>, [709b] les animaux qui ondulent seraient incapables de se mouvoir, car une fois l'articulation en extension, l'animal n'aurait pas avancé si la ligne de base était égale. Mais en réalité, une fois en extension, l'animal dépasse <sa longueur> et, une fois au repos, il tire le reste <à lui>.

Dans tous les changements dont on a parlé, l'animal qui se meut avance tantôt [5] par extension en ligne droite, tantôt en se courbant, se tenant droit grâce aux parties directrices et se courbant avec celles qui les suivent. Même les animaux qui sautent opèrent tous la flexion dans la partie du corps qui leur sert de soutien, et c'est de cette manière qu'ils sautent. Mais c'est encore le cas des animaux qui volent et de ceux qui nagent : [10] ceux qui volent déplient et fléchissent leurs ailes ; les autres se servent de leurs nageoires. Les uns en possèdent quatre, mais les autres – ceux qui ont une forme plus allongée, comme la classe des anguilles – deux. Ces derniers accomplissent le reste du mouvement parce qu'ils nagent en suppléant les deux nageoires dont ils sont dépourvus par une flexion du reste du corps, ainsi qu'on l'a dit précédemment.

[15] Pour ce qui est des poissons plats, ils se servent, d'une part, de

la largeur de leur corps comme de nageoires et, d'autre part, de leurs deux nageoires. Ceux qui sont tout à fait plats, comme la raie, accomplissent la nage en étendant et en fléchissant ce qui chez eux tient lieu de nageoires, à savoir les extrémités de la périphérie de leur corps.

Chapitre 10

[20] Mais on pourrait peut-être se demander comment les oiseaux peuvent se mouvoir par l'intermédiaire de quatre points d'appui, qu'ils volent ou qu'ils marchent, parce qu'il aurait été dit que tous les animaux sanguins se meuvent par quatre points d'appui. En réalité, ce n'est pas cela qui a été dit, mais que quatre est un maximum. Mais ce qui est vrai, c'est qu'ils ne pourraient pas voler privés de leurs pattes, ni marcher privés de leurs ailes, [25] puisque l'homme non plus ne pourrait marcher sans mouvoir les épaules.

Mais quoi qu'il en soit, tous, comme on l'a dit, accomplissent le changement local par flexion et extension, car tous avancent en s'appuyant sur un support dans une certaine mesure – par exemple ils peuvent se mouvoir sur quelque chose qui cède –, de sorte que nécessairement, si la flexion ne se produit pas dans une autre partie, [30] elle se produit en tout cas au point de départ de l'aile chez les insectes et chez les oiseaux, et au même endroit dans la partie analogue chez les autres espèces, comme les poissons. Chez d'autres, comme les serpents, [710a] c'est dans les flexions de leur corps que se situe le point de départ du mouvement de flexion. Chez les volatiles, les plumes de la queue servent à maintenir le vol en ligne droite, comme le gouvernail des bateaux ; or nécessairement ces parties également se fléchissent au niveau du point d'attache. C'est pourquoi ne volent droit devant eux ni les insectes ni, [5] chez les oiseaux à plumes séparées, ceux dont les plumes de la queue sont inadaptées à cette fonction, comme les paons, les coqs et d'une manière générale ceux qui sont mal adaptés au vol. Parmi les insectes qui volent, en effet, aucun n'a de queue, de sorte qu'ils sont emportés comme un bateau sans gouvernail, et que chacun est jeté ici ou là au hasard, et il en va de manière similaire [10] pour les coléoptères, comme les scarabées et les hannetons, et pour les insectes sans gaine, comme les abeilles et les guêpes. La queue n'est d'aucune utilité chez les oiseaux qui sont mal adaptés au vol, comme les porphyryons, les hérons et tous les oiseaux qui nagent. Mais à défaut de croupion, ils nagent en

étendant les pieds et se servent [15] à sa place de leurs pattes pour voler en ligne droite.

D'autre part le vol des insectes est lent et faible parce que le développement de leurs ailes n'est pas proportionné au poids de leur corps : leur poids est considérable, alors que leurs ailes sont petites et faibles. On pourrait comparer la manière dont ils ont recours au vol à un navire marchand qui essaierait de [20] faire une traversée en se servant uniquement des rames. La faiblesse des ailes elles-mêmes et de leur développement contribue elle aussi en quelque manière au résultat que l'on a dit.

Le paon est un oiseau dont la queue est à certains moments inutilisable à cause de son importance, et à d'autres totalement inutile à cause de sa mue. Mais les oiseaux ont des ailes d'une constitution contraire [25] à celles des insectes, en particulier ceux d'entre eux qui volent très rapidement. Tel est le cas des rapaces. Chez eux, en effet, la rapidité du vol est justifiée par le mode de vie. Or les autres parties du corps semblent accompagner la vitesse d'exécution : ils ont tous une tête [30] petite, un cou peu développé, une poitrine puissante et pointue – pointue pour donner une force comparable à celle que donne la proue d'une embarcation légère ; puissante par la manière dont la chair se développe – pour [710b] pouvoir écarter l'air qui vient à leur rencontre, et cela facilement et sans peine. Les parties postérieures, quant à elles, sont légères et se resserrent, afin de suivre les parties antérieures sans retenir l'air par la largeur.

Chapitre 11

[5] Voilà donc comment rendre compte de ces sujets. Pourquoi, d'autre part, l'animal qui a à marcher en se tenant debout a nécessairement deux pieds et que les parties supérieures de son corps sont plus légères et les parties inférieures plus lourdes que celles-ci, c'est clair : c'est seulement sous cette condition qu'il sera en mesure de se porter lui-même aisément. C'est pourquoi l'homme, [10] qui est le seul animal à se tenir droit, a les jambes les plus longues et les plus fortes, à proportion du haut du corps, parmi tous les animaux pourvus de pieds. Ce qui le montre clairement c'est ce qui se passe avec les jeunes enfants : ils ne peuvent pas marcher en position droite car ils ont tous une morphologie de nains et parce que les parties supérieures de leur corps sont trop grandes et trop fortes à proportion des parties [15] inférieures. Mais l'âge aidant, le bas du corps connaît une croissance plus importante, jusqu'au point où ils atteignent la taille convenable ; c'est alors que leur corps leur permet de marcher en position droite.

Quant aux oiseaux, qui sont légers, ils sont bipèdes parce que le poids est chez eux à l'arrière, comme les chevaux de bronze que l'on réalise [20] avec les pattes antérieures dressées. La principale raison de leur aptitude à la station droite – puisqu'ils sont bipèdes –, c'est qu'ils ont la hanche semblable à une cuisse et qu'elle est d'une telle taille que l'on a l'impression qu'ils ont deux cuisses : celle de la patte avant l'articulation, et celle qui est entre cette articulation et le fondement. En réalité, ce n'est pas une cuisse mais une hanche. Si elle n'était pas [25] si grande, l'oiseau ne serait pas bipède. Il en irait en effet comme si, chez l'homme et les quadrupèdes, la cuisse et le reste de la jambe étaient directement rattachés à une hanche courte. Dans ces conditions, le corps tout entier serait trop incliné vers l'avant. En réalité, la hanche est grande et se prolonge sous le ventre jusqu'en son milieu, de sorte qu'en s'appuyant là, les jambes [30] portent l'ensemble du corps. Il en résulte manifestement que l'oiseau ne peut pas se tenir debout à la manière dont l'homme le fait. Le

développement de leurs ailes leur est en effet utile, étant donné le corps qu'ils ont, [711a] alors qu'il ne serait d'aucune utilité s'ils se tenaient droits, comme pour les amours que l'on dessine avec des ailes.

Il est en même temps clair, avec ce que nous avons dit, que ni l'homme ni aucun autre animal de forme similaire ne peut être ailé, non seulement [5] parce qu'il aurait besoin pour se mouvoir de plus de quatre points d'appui alors qu'il est un animal sanguin, mais aussi parce que la possession des ailes ne leur serait d'aucune utilité pour se mouvoir de manière naturelle ; or la nature ne fait rien contre nature.

Chapitre 12

Il a donc été dit dans ce qui précède que s'il n'y avait pas de flexion dans les jambes, les omoplates et les hanches, aucun animal sanguin [10] et pourvu de pieds ne serait en mesure d'avancer ; qu'il n'y aurait pas de flexion si rien ne demeurerait au repos ; et aussi que les hommes et les oiseaux, bien qu'également bipèdes, fléchissent les jambes en sens contraire ; et encore que les pattes des quadrupèdes se fléchissent en directions opposées les unes par rapport aux autres et par rapport à l'homme. L'homme en effet fléchit les bras [15] en sens concave et les jambes en sens convexe, alors que les quadrupèdes fléchissent les pattes antérieures en sens convexe et les pattes postérieures en sens concave. Il en va d'ailleurs de même des oiseaux. La raison en est que la nature ne produit aucune de ses œuvres en vain, ainsi qu'on l'a dit précédemment, mais fait tout en vue du meilleur selon les possibilités. [20] De sorte que chez tous ceux qui accomplissent par nature le changement de lieu à l'aide de deux pattes, lorsque l'une se tient droite elle supporte le poids, et étant donné que pour qu'il y ait mouvement vers l'avant, le pied qui, du fait de sa position, dirige, doit être léger, et puisque au cours de la marche il reçoit le poids à son tour, il est clair que nécessairement [25] le membre qui a été fléchi devient droit à son tour, tandis que restent immobiles le point d'appui constitué par le pied qui s'est avancé ainsi que la jambe.

Ce qui permet qu'il en aille ainsi et qu'en même temps l'animal avance, c'est que la flexion de la patte directrice se fait vers l'avant, alors que ce serait impossible si elle se faisait vers l'arrière. Car ainsi la patte s'étendra, [30] le corps porté vers l'avant ; dans l'autre cas, il serait porté vers l'arrière. En outre, si la flexion se faisait vers l'arrière, c'est par deux mouvements contraires entre eux que le pied trouverait sa position [711b], l'un vers l'avant et l'autre vers l'arrière. Il est nécessaire en effet que dans la flexion de l'ensemble de la patte, l'extrémité <supérieure> de la cuisse aille vers l'arrière, tandis que la partie de la jambe située sous l'articulation meut le pied vers l'avant.

[5] Mais si la flexion a lieu vers l'avant, il n'y a pas de mouvements contraires et c'est par un seul et unique mouvement vers l'avant que se produira la locomotion en question. Ainsi l'homme, étant bipède et accomplissant naturellement le mouvement local à l'aide de ses jambes, fléchit, en vertu de la cause que l'on a dite, ses jambes vers l'avant et ses bras en sens [10] concave, ce qui est logique : s'ils se fléchissaient en sens contraire, ils seraient sans utilité pour l'usage des mains et pour saisir la nourriture.

Quant aux quadrupèdes vivipares, ils fléchissent nécessairement les pattes antérieures en direction de l'extérieur, puisqu'elles dirigent leur locomotion et sont situées dans la partie antérieure du corps, [15] et la cause est la même que chez les hommes, car en cela ils leur sont semblables. C'est pourquoi les quadrupèdes eux aussi fléchissent vers l'avant de la manière que l'on a dite, car en fléchissant de cette façon, ils seront capables de lever plus haut leurs pieds, alors que s'ils fléchissaient en sens contraire, ils les lèveraient [20] à peine au-dessus du sol, parce que la totalité de la cuisse et l'articulation d'où part le bas de la patte se placeraient sous le ventre au moment où l'animal avancerait.

Quant à la flexion des pattes postérieures, si elle se faisait vers l'avant, les pieds se lèveraient de la même manière que ceux de devant – car eux aussi auraient une courte élévation, [25] en rapport avec la montée des pattes, puisque la cuisse et l'articulation des deux pattes viendraient se placer sous le ventre ; mais si elle s'accomplit vers l'arrière – et de fait c'est ainsi qu'elles se fléchissent –, il n'y a rien – dans ce type de mouvement des pieds – qui fasse obstacle à leur marche. En outre, pour ceux qui allaitent, [30] il est nécessaire ou du moins préférable, en vue de cet office, qu'ils fléchissent les jambes de la sorte : il ne leur serait pas aisé, s'ils fléchissaient les pattes vers l'intérieur, d'avoir leurs petits sous eux et de les protéger.

Chapitre 13

[712a] On a donc quatre modes de flexion couplés. Il y a en effet nécessairement : ou bien flexion en sens concave des membres antérieurs et postérieurs (figure A) ; ou bien au contraire en sens convexe (figure B) ; ou bien en direction inverse [5] et différente selon les membres, les antérieurs en sens convexe et les postérieurs en sens concave (figure C) ; ou bien, au contraire du cas précédent, les angles convexes l'un vers l'autre et les concaves vers l'extérieur (figure D). Il n'y a aucun bipède ou [10] quadrupède dont la flexion s'opère comme sur les figures A et B, mais les quadrupèdes le font comme sur la figure C ; quant à la figure D, aucun quadrupède ne procède ainsi à l'exception de l'éléphant, mais c'est de cette manière que l'homme fléchit les bras et les jambes : il fléchit les premiers en sens concave et les secondes en sens convexe.

Chez l'homme, les membres se fléchissent toujours alternativement en sens contraires. Ainsi, le coude [15] en sens concave et le poignet en sens convexe et à son tour l'épaule en sens convexe ; et de la même manière, dans les jambes, la cuisse va vers le concave, le genou vers le convexe et le pied au contraire vers le concave. Il est manifeste également que les parties inférieures se fléchissent en sens contraire par rapport aux parties supérieures. Leurs points de départ respectifs, en effet, se fléchissent en sens contraires : [20] l'épaule en sens convexe, et la cuisse en sens concave. C'est aussi pourquoi le pied se fléchit en sens concave et le poignet en sens convexe.

Chapitre 14

Les flexions des pattes se produisent donc de cette manière, et en vertu des causes que l'on a dites. Par ailleurs, [25] les membres postérieurs se meuvent en diagonale par rapport aux membres antérieurs. Après le membre antérieur droit, en effet, les animaux meuvent le postérieur gauche, ensuite l'antérieur gauche, et après cela le postérieur droit. La raison en est que s'ils mettaient en mouvement les membres antérieurs simultanément et en premier lieu, leur marche serait interrompue, ou alors ils tomberaient, [30] leurs membres postérieurs comme tirés vers l'avant. En outre, ce ne serait pas là de la marche, mais du saut. Or il est difficile à des êtres qui sautent de se déplacer de manière continue. En voici une preuve : on constate que les chevaux qui accomplissent leurs mouvements de cette manière, dans les processions par exemple, se fatiguent rapidement. [712b] Voilà donc pourquoi les animaux ne se meuvent pas en se servant séparément de leurs membres antérieurs et de leurs membres postérieurs. Et s'ils commençaient par mouvoir les deux pattes de droite, ils seraient privés de leurs supports et ils tomberaient. Si donc le mouvement doit nécessairement s'accomplir ou bien selon l'une de ces deux modalités ou bien en diagonale, et si [5] aucune des deux premières modalités ne peut se réaliser, il est nécessaire que le mouvement se fasse en diagonale. Car en se mouvant comme on vient de le dire, aucun animal ne sera susceptible de subir ces effets-là. C'est également pourquoi les chevaux et tous les animaux similaires restent debout avec leurs pattes avancées en diagonale et non pas avec les deux pattes droites ou les deux pattes gauches avancées simultanément. C'est de la même manière également que [10] se meuvent les animaux qui ont plus de quatre pieds, car sur quatre pieds qui se suivent les postérieurs se meuvent en diagonale par rapport aux antérieurs. On le voit clairement avec les animaux qui se meuvent lentement.

Les crabes eux aussi se meuvent de cette manière, car ce sont des polypodes. Ils se meuvent toujours, en effet, en diagonale, [15] dans

la direction même de leur locomotion. Car cet animal se meut d'une manière singulière : il est le seul animal à se mouvoir non pas vers l'avant, mais sur le côté. Mais puisque l'avant se définit par les yeux, la nature a fait les yeux des crabes capables de suivre les membres ; ils se meuvent en effet eux-mêmes sur le **[20]** côté, de sorte que d'une certaine manière les crabes eux aussi se meuvent, pour cette raison, vers l'avant.

Chapitre 15

Les oiseaux fléchissent les pattes comme les quadrupèdes, car ils sont, d'une certaine manière, de constitution à peu près semblable : chez les oiseaux, les ailes correspondent aux pattes antérieures. [25] C'est aussi pourquoi elles sont pliées de la même manière que les pattes antérieures des quadrupèdes, puisque dans le mouvement de locomotion des oiseaux c'est des ailes que part le commencement naturel du changement, car le vol est leur mouvement propre. C'est pour cela que, privé de ses ailes, aucun oiseau ne pourrait se tenir debout ni avancer.

[30] En outre, étant donné qu'il est bipède sans avoir la station droite et que les parties antérieures de son corps sont plus légères, il est nécessaire ou du moins préférable, pour qu'il puisse se tenir debout, que la cuisse lui serve de support comme elle le fait, je veux dire : en étant naturellement à l'arrière. Or s'il fallait qu'il en soit ainsi, il était nécessaire [713a] que les pattes aient une flexion concave, comme les pattes postérieures des quadrupèdes, en vertu de la même cause que nous avons précisément invoquée à propos des quadrupèdes vivipares.

D'une manière générale, concernant les oiseaux, les insectes volants et les animaux qui nagent dans l'eau [5] – tous ceux dont les organes permettent la locomotion dans l'eau –, il n'est pas difficile de voir qu'il est préférable que les parties mentionnées se développent sur le côté, comme c'est, à l'évidence, effectivement le cas chez les oiseaux et les insectes volants. Et il en va de même chez les poissons : c'est le cas des ailes pour les oiseaux [10] et des nageoires pour les poissons. Quant aux ailes des insectes, elles se développent sur le côté. C'est en effet ce qui leur permettra de se mouvoir en traversant plus vite et avec plus de force l'air pour les uns et l'eau pour les autres, car les parties postérieures du corps elles aussi peuvent suivre vers l'avant, [15] étant portées dans un milieu qui cède, à savoir l'eau pour les uns et l'air pour les autres.

Les quadrupèdes ovipares qui vivent dans des trous, comme les

crocodiles, les lézards communs, les stellions, les hémydes et les tortues développent tous leurs pattes sur le côté et les étirent sur le sol, et ils les fléchissent sur le [20] côté parce que procéder ainsi leur sert à se glisser dans leur cache avec facilité et à couvrir et protéger leurs œufs. Par ailleurs, puisque leurs pattes sont tournées vers l'extérieur, il est nécessaire, pour élever leur corps dans sa totalité, qu'ils serrent leurs cuisses et les placent sous eux. Mais quand cela se produit, ils ne peuvent fléchir leurs pattes [25] autrement que vers l'extérieur.

Chapitre 16

Que les non-sanguins pourvus de pieds sont des polypodes et qu'aucun d'eux n'est quadrupède, nous l'avons dit précédemment. On voit par ailleurs manifestement pourquoi leurs pattes, à l'exception des paires situées aux deux extrémités, se développent sur le côté, se fléchissent vers le haut [30] et sont tordues vers l'arrière : chez tous les animaux de ce type, les pattes du milieu doivent aussi bien diriger que suivre. Si donc ils ont sous eux de telles pattes, [713b] il fallait qu'elles possèdent la flexion vers l'avant et la flexion vers l'arrière : vers l'avant afin de diriger et vers l'arrière afin de suivre. Puisque par ailleurs il est nécessaire que les deux mouvements se produisent, c'est pour cela qu'elles sont tordues et [5] qu'elles se fléchissent sur le côté, à l'exception des paires situées aux deux extrémités. Mais ces dernières sont mieux déterminées par leur nature, les unes à diriger, les autres à suivre. En outre, si leurs pattes se fléchissent de cette manière c'est également du fait de leur nombre, car ainsi elles seront moins susceptibles de gêner la marche et de se heurter les unes les autres. Et la torsion des pattes [10] s'explique par le fait que tous ces animaux, ou la plupart d'entre eux, vivent dans des trous, car des êtres qui vivent de cette manière ne peuvent être de haute taille.

Mais parmi les polypodes, ce sont les crabes qui ont la constitution la plus étonnante, car ils n'accomplissent pas la locomotion vers l'avant, sinon de la manière que nous avons dite, et ce sont les seuls animaux à posséder plusieurs <pieds> directeurs. [15] La raison de cela, c'est la dureté de leurs pieds, et le fait qu'ils ne s'en servent pas pour la nage mais pour la marche, car ils passent leur temps à parcourir le sol.

Tous les polypodes fléchissent donc leurs pattes sur le côté, ainsi que les quadrupèdes vivant dans des trous. Tel est le cas par exemple des lézards, des crocodiles et de la plupart des ovipares. [20] La raison en est qu'ils vivent dans des trous, pour les uns durant la période de ponte, pour les autres en permanence.

Chapitre 17

Alors que les autres animaux qui ont des membres tordus les ont ainsi parce qu'ils sont mous, chez les langoustes, qui ont une peau dure, les pieds servent à la nage et ne sont pas faits pour la marche. Chez les crabes, la flexion s'opère sur le côté [25] et les pattes ne sont pas tordues comme le sont celles des quadrupèdes vivipares et des polypodes non sanguins, parce que leurs membres sont recouverts d'une peau dure et que ce sont des testacés, les crabes ne nageant pas et allant dans des trous, car ils mènent leur vie sur le sol.

Par ailleurs, le crabe est de forme arrondie et ne possède pas de queue comme la langouste, [30] car chez cette dernière elle sert à la nage, alors que le crabe ne nage pas. Il est de plus le seul animal dont le côté est semblable à l'arrière, parce qu'il a plusieurs pieds directeurs. La raison en est [714a] qu'il ne fléchit pas les pattes vers l'avant et que celles-ci ne sont pas tordues. La raison pour laquelle elles ne sont pas tordues, nous l'avons donnée précédemment : c'est la dureté de sa peau et le fait qu'elle forme une coquille. Il est pour cela nécessaire qu'il progresse avec toutes ses pattes et sur le côté : sur le côté, [5] parce qu'elles se fléchissent sur le côté ; avec toutes ses pattes, parce que les pieds qui resteraient au repos feraient obstacle à ceux qui se meuvent.

Les poissons ayant la forme de la plie nagent comme marchent les borgnes, car ils ont une constitution difforme.

Les oiseaux palmipèdes nagent avec les pieds, et comme ils aspirent l'air [10] et respirent, ils sont bipèdes, mais comme ils mènent leur vie dans l'eau, ils sont palmipèdes, car leurs pieds, étant ainsi faits, correspondent aux nageoires. Toutefois, ils n'ont pas, comme les autres oiseaux, les pattes au milieu du corps, mais plutôt à l'arrière, car leurs pattes étant courtes, en étant situées à l'arrière, elles leur servent à nager. [15] Si par ailleurs ces oiseaux ont les pattes courtes, c'est parce que la nature, en enlevant à la longueur des pattes, a fait des ajouts dans les pieds, c'est-à-dire qu'elle a donné de l'épaisseur aux pattes, au lieu de la longueur, et de la largeur aux pieds. Étant larges,

en effet, ils servent, mieux que s'ils étaient longs, à refouler l'eau quand ils nagent.

Chapitre 18

[20] Il est par ailleurs logique que les animaux ailés aient des pieds, et que les poissons soient apodes. Les premiers en effet mènent leur vie dans un milieu sec et il leur est impossible de demeurer toujours en l'air, de sorte qu'il est nécessaire qu'ils aient des pieds. Les poissons pour leur part mènent leur vie dans l'eau et ils aspirent l'eau, et non pas [714b] l'air. Ainsi, leurs nageoires leur servent à nager, tandis que des pieds ne leur serviraient à rien. Si du reste ils possédaient les deux, ce serait des non-sanguins. Cependant, les oiseaux ont d'une certaine manière des similitudes avec les poissons : les oiseaux ont les ailes placées sur le haut du corps, et les poissons ont [5] deux nageoires sur le dessus ; les premiers ont les pieds vers le bas, et les seconds ont la plupart du temps des nageoires vers le bas et proches de celles du dessus. Et les uns ont un croupion, les autres une nageoire caudale.

Chapitre 19

En ce qui concerne les testacés, on pourrait se demander quel peut bien être leur mouvement, et, s'ils n'ont ni droite ni gauche, d'où il part. [10] Or à l'évidence ils se meuvent. À moins qu'il ne faille considérer leur genre tout entier comme mutilé, et estimer qu'ils se meuvent comme des animaux pourvus de pieds qu'on aurait amputés de leurs jambes, ou bien qu'ils sont comparables au phoque et à la chauve-souris, car ceux-ci sont des quadrupèdes, mais de mauvaise conformation. Les testacés se meuvent, mais d'un mouvement contre nature. [15] Car ils ne sont pas véritablement mobiles : comparés aux animaux sédentaires et qui se développent sur place, ils sont mobiles ; mais comparés à ceux qui accomplissent la locomotion, ils sont sédentaires.

Les crabes ont des parties droites médiocrement marquées, mais elles le sont malgré tout. Leur pince le montre bien : la droite est plus grande et plus forte, comme si la droite et la gauche voulaient marquer leur différence.

[20] Voilà donc ce qu'il en est des parties du corps, de celles qui concernent la locomotion des animaux, c'est-à-dire de tout type de changement de lieu, et ce qu'il en est des autres parties. Ces distinctions étant faites, la tâche suivante consiste à étudier l'âme.

La Génération des animaux

LIVRE I

Chapitre 1

Objet du traité : les parties génératrices et la cause motrice

[715a] Puisque, pour toutes les parties des animaux, on a dit, à la fois de manière collective et, pour celles qui sont particulières, séparément par genre, de quelle façon chacune s'explique par une cause de ce type, je veux dire celle qui est en vue de quelque chose – on a admis, en effet, quatre causes : le [5] ce en vue de quoi au sens de fin et la définition de la substance (il faut considérer en fait qu'elles sont pratiquement comme une seule et même cause), comme troisième et quatrième, la matière et d'où vient le principe du mouvement –, si l'on a donc parlé des autres causes (en effet, la définition et le ce en vue de quoi au sens de fin sont identiques et la matière, pour les animaux, ce sont leurs parties : les anoméomères pour chaque animal pris comme un tout, [10] les homéomères pour les anoméomères, pour ces derniers, ce qu'on appelle les éléments des corps), il reste, du côté des parties, celles qui servent aux animaux à la génération, sur lesquelles rien n'a été déterminé jusqu'ici, et de la cause motrice, il reste à dire quel principe c'est¹. Mais examiner cette cause et examiner [15] la génération de chaque type d'animal, c'est, d'une certaine façon, la même chose ; c'est pourquoi notre étude a constitué une unité, en disposant, du côté de ce qui concerne les parties, celles-ci en dernier, et, du côté de ce qui concerne la génération, le principe dans la suite de ces choses.

Génération et accouplement

Ainsi, parmi les animaux, certains sont engendrés de l'accouplement de la femelle et du mâle dans tous les genres d'animaux où existent mâle et femelle, [20] car ils n'existent pas dans tous : en dehors de

quelques exceptions, chez tous les sanguins, une fois l'animal achevé, il y a d'un côté le mâle, de l'autre la femelle ; chez les non-sanguins, certains ont la femelle et le mâle, en sorte qu'ils engendrent des animaux de même genre, tandis que d'autres engendrent sans cependant engendrer des animaux de même genre. Ce sont tous ceux qui ne sont pas engendrés de l'accouplement d'animaux [25], mais de la terre en putréfaction et de résidus. Pour parler d'une manière qui convienne pour tout animal, tous les animaux qui sont capables de changement local, ceux dont le corps est apte à nager, voler et marcher, chez tous ceux-là existent la femelle et le mâle, non seulement chez les sanguins, mais [30] aussi chez certains des non-sanguins. Parmi ces derniers, c'est, chez les uns, pour tout [715b] un genre qu'il y a mâle et femelle, comme chez les mollusques et les crustacés, tandis que, dans le genre des insectes, c'est seulement la plupart qui ont le mâle et la femelle. Chez ces derniers, tous ceux qui sont engendrés de l'accouplement d'animaux de même genre engendrent aussi eux-mêmes dans le même genre ; mais tous ceux qui ne sont pas engendrés d'animaux, mais de [5] la matière putréfiée engendrent bien, mais dans un genre différent, et ce qui est engendré n'est ni femelle ni mâle. Tel est le cas de certains insectes. Il y a de bonnes raisons que cela se passe ainsi : en effet, si tous ceux qui ne sont pas engendrés d'animaux engendraient par leur accouplement des animaux, dans le cas où ils seraient du même genre que leurs parents, [10] il faudrait que la génération de ceux qui les ont engendrés aussi ait été depuis le début de ce type (nous avons des raisons de le prétendre, car cela se passe manifestement ainsi chez les autres animaux), mais si, quoique dissemblables, ils étaient capables de s'accoupler, une nature différente en serait engendrée à nouveau, et à nouveau une autre de ces derniers, et cela irait à l'infini. Or la nature [15] fuit l'infini, car l'infini est dépourvu d'achèvement et la nature cherche toujours l'achèvement. Mais chez tous les animaux qui ne sont pas aptes à se déplacer, comme les testacés et ceux dont la nature est de vivre attachés, du fait de la proximité de leur essence avec les plantes, il n'y a pas plus chez eux de femelle et [20] de mâle qu'il n'y en a chez celles-ci, mais on en parle alors par ressemblance et analogie. Certaines plantes possèdent, en effet, une petite différence de ce type : il existe chez les plantes de même genre, d'un côté, des arbres fruitiers, et, de l'autre, les mêmes <arbres> qui ne portent pas de fruit mais aident ceux qui en portent à les faire mûrir, comme cela se produit dans les cas du figuier domestique et du figuier sauvage [25].

Il en va de la même façon aussi chez les plantes, car certaines sont engendrées à partir de graines, tandis que d'autres le sont comme si la nature agissait spontanément. En effet, elles sont engendrées ou bien

lorsque la terre se putréfie ou bien de certaines parties dans les plantes, car certaines <plantes> ne se forment pas elles-mêmes pour elles-mêmes séparément, mais se développent sur d'autres, sur des arbres comme le gui². [30]

[716a] Mais en fait, pour ce qui est des plantes, il faut les examiner elles-mêmes pour elles-mêmes séparément.

Chapitre 2

Le mâle et la femelle sont principes

Quant à la génération des autres animaux, il faut en parler à mesure que notre propos se portera sur chacun d'eux, en le rattachant à ce qu'on en a dit¹. Comme nous le disions, en effet, [5] ce qu'on pourrait surtout poser comme principes de la génération, ce sont la femelle et le mâle, le mâle au sens où il possède le principe du mouvement et de la génération, la femelle au sens où elle possède celui de la matière. Ce qui serait le plus à même d'en convaincre, c'est d'étudier comment et d'où le sperme est engendré. Si c'est à partir du sperme, en effet, que se forment les êtres engendrés par la nature, la manière dont le sperme se trouve être engendré de la femelle et [10] du mâle ne doit pas rester inconnue. C'est, en effet, parce qu'une partie de ce type est sécrétée par la femelle et le mâle et que cette sécrétion réside en eux et vient d'eux que la femelle et le mâle sont principes de la génération, car nous appelons mâle l'animal qui engendre en un autre, femelle celui qui engendre en [15] soi. C'est pour cela aussi que, à l'échelle du tout, on considère la nature de la terre comme femelle et mère, tandis qu'on appelle géniteurs et pères le ciel, le Soleil ou toute autre chose semblable.

Mais le mâle et la femelle diffèrent du point de vue de leur définition, parce que chacun a une puissance différente et, du point de vue de l'observation, par certaines parties. [20] Du point de vue de la définition, par le fait que le mâle est ce qui peut engendrer en un autre, comme on l'a dit auparavant, tandis que la femelle est ce qui peut engendrer en soi, c'est-à-dire qu'elle est ce à partir de quoi naît l'être engendré qui existait dans le géniteur. Mais, puisqu'ils se définissent par une puissance et une fonction déterminées, que toute mise en œuvre d'une fonction a besoin d'instruments et que les parties du corps sont des instruments pour des puissances [25], il est nécessaire qu'il existe aussi des parties relatives à l'enfantement et à

l'accouplement, et que ces parties diffèrent les unes des autres en tant que le mâle se distinguera de la femelle. Si, en effet, c'est aussi en se référant à l'animal entier que l'on dit que l'un est femelle, l'autre mâle, en revanche ce n'est certes pas en tout qu'un animal est lui-même femelle ou mâle, mais par [30] une puissance et une partie déterminées, de la même façon aussi qu'il est capable de voir et de se déplacer², ce qui se manifeste également à l'observation. Les parties en question sont, chez tous les sanguins, celles qu'on appelle chez la femelle l'utérus et, chez le mâle, la région des testicules et du périnée, car certains d'entre eux ont des testicules et d'autres des canaux du même type. Il existe aussi les différences de la femelle et [716b] du mâle chez tous les non-sanguins qui possèdent cette opposition entre contraires ; chez les sanguins, les parties relatives au coït diffèrent par leur forme extérieure. Mais il faut se mettre dans l'esprit que, de la suppression d'un principe même minime, découlent d'habitude en même temps de nombreux changements du côté de ce qui dépend [5] du principe. On le voit bien chez les animaux castrés : il suffit, en effet, que la partie génératrice soit détruite pour que pratiquement la silhouette entière de l'animal soit simultanément modifiée au point qu'il ait l'air d'une femelle ou peu s'en faut, parce que ce n'est pas selon n'importe quelle partie ni selon n'importe quelle puissance que l'animal est femelle ou mâle. On voit [10] donc que la femelle et le mâle se manifestent comme un principe déterminé. Ce qui est certain est que de nombreuses choses changent en même temps qu'ils changent comme femelle et comme mâle, comme si le principe subissait une modification.

Chapitre 3

Différence des testicules et des utérus selon les animaux

Les testicules et l'utérus ne sont pas semblables chez tous les animaux sanguins, et tout d'abord [15] les testicules ne sont pas semblables chez tous les mâles. Certains de ces animaux, en effet, ne possèdent pas du tout de testicules, par exemple le genre des poissons et celui des serpents, mais seulement deux canaux spermatiques. D'autres ont des testicules, mais à l'intérieur, à côté de la hanche, dans la région des reins ; un canal part de chacun d'eux, comme chez ceux qui ne possèdent pas de testicules, puis ils se réunissent en un seul, comme [20] c'est aussi le cas chez ces derniers ; c'est le cas, par exemple, parmi les animaux qui respirent et ont un poumon, de tous les oiseaux et des quadrupèdes ovipares. En effet, tous ces animaux ont les testicules à l'intérieur, à côté de la hanche, desquels sortent deux canaux, comme il y a chez les serpents ; c'est le cas, par exemple, des lézards, [25] des tortues et de tous les animaux couverts de plaques cornées. Tous les vivipares ont les testicules sur le devant, quoique certains d'entre eux les aient à l'intérieur, au bout de l'abdomen, comme le dauphin ; ils n'ont pas de canaux mais un organe qui, des testicules, se termine au-dehors, comme les veaux marins¹ ; d'autres les ont à l'extérieur, et chez ces derniers, les uns pendants, comme [30] l'être humain, les autres au fondement, comme les porcs. Mais des distinctions plus exactes à ce sujet ont été faites dans *l'Histoire des animaux*².

Pour ce qui est de l'utérus, il a, chez toutes les femelles, deux parties, de la même façon que les testicules sont au nombre de deux chez tous les mâles. Les unes l'ont à côté des parties sexuelles, comme les femmes et tous [35] les vivipares non seulement externes, mais aussi internes, et [717a] tous les poissons qui pondent au grand jour ; d'autres femelles ont l'utérus vers le diaphragme, comme tous les

oiseaux et les poissons vivipares. Les crustacés aussi ont l'utérus bifide, ainsi que les mollusques ; chez ces derniers, ce qu'on appelle [5] les œufs est enveloppé par des membranes de nature utérine. C'est très indéterminé dans le cas des poulpes, au point qu'il semble n'y avoir qu'un seul utérus. La cause en est que la masse du corps est partout semblable. Celui des insectes aussi est bifide, chez ceux qui sont grands ; chez ceux qui sont plus petits, il ne se laisse pas voir à cause de la petitesse de leur corps. [10]

Voilà donc comment se présentent les parties des animaux dont nous venons de parler.

Chapitre 4

Finalité des testicules

Si l'on doit étudier les causes pour lesquelles existent les différences qu'on trouve dans les organes spermatiques des mâles, il est nécessaire de bien comprendre d'abord en vue de quoi les testicules [15] sont constitués comme ils le sont. Si donc la nature fait toutes choses à cause du nécessaire ou à cause du meilleur, il se peut bien que cela soit pour l'une de ces deux raisons que cette partie aussi existe. Or il est manifeste qu'elle n'est pas nécessaire à la génération. < Si c'était le cas >, en effet, tous les géniteurs en posséderaient, alors que, en réalité, ni les serpents n'ont de testicules ni les poissons, car on en a vu lors de l'accouplement [20] avec les canaux remplis de laitance. Il reste donc que ce soit en vue de quelque chose de meilleur. Mais la plupart des animaux n'ont pratiquement rien d'autre à faire que leur sperme et leur fruit, comme c'est le cas des plantes. Or, de même que, pour la nourriture, ceux qui ont l'intestin droit ont un appétit pour la nourriture plus violent, de la même façon aussi ceux qui ne possèdent pas [25] de testicules mais seulement des canaux ou bien qui, tout en en possédant, les ont à l'intérieur, sont tous plus rapides dans l'acte de s'accoupler. Ceux qui doivent être plus tempérants, de même que, dans l'autre cas, ils n'ont pas l'intestin droit, ont aussi dans celui-ci les canaux avec des replis pour que leur appétit < de s'accoupler > ne soit ni trop violent ni trop rapide. C'est pour cela que les testicules [30] ont été fabriqués. Ils rendent, en effet, le mouvement du résidu spermatique plus stable, chez les vivipares, comme les chevaux et les autres animaux de ce type, et chez les êtres humains, car ils conservent le double repli (la manière dont ils le possèdent doit être étudiée à partir de l'*Histoire des animaux*¹). En effet, les testicules ne font aucunement partie [35] des canaux, mais ils viennent en plus – tout comme les pesons que les tisserandes suspendent à la chaîne de leur métier – car, une fois les testicules coupés, [717b] les canaux

internes remontent vers le haut, ce pourquoi les animaux castrés ne peuvent pas engendrer, alors qu'ils le pourraient si les conduits ne se retiraient pas ; et il est déjà arrivé qu'un taureau qui avait sailli juste après sa castration féconde <une vache> parce que les canaux ne s'étaient pas encore retirés vers le haut. Chez les oiseaux [5] et les quadrupèdes ovipares, les testicules reçoivent le résidu spermatique, de sorte que l'éjaculation est plus lente que chez les poissons. C'est manifeste dans le cas des oiseaux. Au moment de la saillie, en effet, ils ont les testicules beaucoup plus gros, et tous les oiseaux dont la saillie a lieu à une seule saison possèdent, lorsque ce temps est passé, des testicules à ce point [10] petits qu'ils échappent presque à la vue, tandis que, au moment de la saillie, ils ont des testicules brutalement très gros. Ceux dont les testicules sont à l'intérieur saillissent donc plus vite et, en effet, ceux qui les ont à l'extérieur n'émettent pas le sperme avant que les testicules ne remontent.

Chapitre 5

Place des testicules

En outre, les quadrupèdes possèdent l'organe relatif à l'accouplement, [15] car il leur est possible de le posséder, alors que les oiseaux et les animaux apodes ne le peuvent pas du fait que, chez les premiers, les pattes sont sous le milieu du ventre, tandis que les autres sont totalement dépourvus de pattes, alors que c'est ce à quoi les parties sexuelles sont naturellement attachées et que c'est là que leur position se situe (ce pourquoi au cours du coït les jambes se contractent [20], car l'organe sexuel est tendineux et que la nature des jambes est tendineuse); c'est pourquoi, puisqu'il leur est impossible de posséder cet organe, il est aussi nécessaire ou bien qu'ils ne possèdent pas de testicules, ou bien qu'ils ne les possèdent pas là, car, pour ceux qui en possèdent, les deux occupent la même position¹.

En outre, chez tous les animaux qui ont les testicules à l'extérieur en tout cas, c'est à cause du mouvement d'échauffement des parties sexuelles que le sperme qui s'est concentré sort [25], et ce n'est pas parce qu'il serait prêt à sortir dès qu'ils se touchent, comme chez les poissons.

Mais tous les vivipares ont des testicules sur le devant, <à l'intérieur> ou à l'extérieur, sauf le hérisson. Il est le seul des vivipares à les posséder à côté des hanches pour la même raison que les oiseaux. Chez les hérissons, la copulation est nécessairement rapide, en effet, car [30], au contraire des autres quadrupèdes, ils ne se montent pas sur le dos, mais, à cause des piquants, ils s'unissent debout.

On a donc indiqué la cause pour laquelle les animaux avec des testicules en possèdent et pourquoi les uns les ont à l'extérieur, les autres à l'intérieur.

Chapitre 6

Cause de l'absence de testicules chez les poissons

Comme on l'a dit¹, les animaux qui ne possèdent pas cette partie ne la possèdent pas non parce que c'est un bien de ne pas la posséder, mais simplement parce que c'est nécessaire, [35] c'est-à-dire parce qu'il est nécessaire que l'accouplement se produise rapidement ; telle est la nature des poissons et des serpents. [718a] Les poissons s'accouplent lorsque le hasard fait qu'ils se rencontrent et ils se séparent rapidement. En effet, tout comme chez l'être humain et tous les animaux de ce type, il leur est nécessaire de retenir leur souffle pour émettre leur semence, mais, dans leur cas, cela se produit quand ils n'absorbent plus d'eau de mer [5] ; or ils se mettent en danger en cessant de le faire. Ils ne doivent donc pas opérer la coction du sperme durant l'accouplement, comme le font les vivipares terrestres, mais, à la période où ils s'accouplent, ils ont une grande quantité de sperme cuit, en sorte qu'ils ne le font pas au cours de leur contact, mais l'émettent déjà cuit. C'est pourquoi ils n'ont pas de testicules [10], mais des conduits droits et simples, comme la petite partie que les quadrupèdes possèdent du côté des testicules : chez ces derniers, en effet, une partie du double repli du conduit contient du sang, tandis que l'autre n'en a pas, celle qui reçoit² et par laquelle il passe une fois qu'il est du sperme : c'est pourquoi, quand la semence y arrive, pour ces animaux aussi la séparation se produit vite. [15] Mais chez les poissons, c'est tout le conduit qui est comme l'autre partie du double repli qu'on trouve chez les êtres humains et les animaux de ce type.

Chapitre 7

Absence de testicules et accouplement chez les serpents

Les serpents s'accouplent enroulés l'un à l'autre, mais ils n'ont ni testicules ni parties sexuelles, comme on l'a dit – ils n'ont pas de parties sexuelles parce qu'ils n'ont pas non plus de pattes, de testicules à cause de leur longueur – mais [20] ils ont des conduits, comme les poissons. À cause de leur constitution en longueur, en effet, s'il se produisait en plus un arrêt au niveau des testicules, la semence, par la lenteur de son déplacement, se refroidirait. C'est ce qui se produit justement chez les animaux dont la partie sexuelle est grande : ils sont plus stériles que ceux chez lesquels elle est de taille moyenne parce que le sperme froid n'est pas fécond [25] et que ce qui est trop transporté se refroidit. On a donc indiqué la cause pour laquelle certains animaux possèdent des testicules et d'autres n'en possèdent pas.

Les serpents s'entrelacent à cause de leur incapacité naturelle à s'allonger l'un contre l'autre. En effet, si l'on s'unit en s'adaptant l'un à l'autre par une petite partie alors qu'on est trop grands, on ne peut pas s'unir bien ; comme donc ils ne possèdent pas [30] de parties pour s'embrasser, ils utilisent à la place la souplesse de leur corps pour s'enrouler l'un autour de l'autre. C'est pour cela qu'ils semblent éjaculer plus lentement que les poissons ; ce n'est pas seulement à cause de la longueur de leurs conduits, c'est aussi à cause du soin méticuleux qu'ils prennent à ces choses.

Chapitre 8

Problème posé par la place de l'utérus

(1) Le cas des ovipares

[35] Chez les femelles, la place de l'utérus pose une difficulté, car on rencontre chez elles beaucoup de traits qui s'opposent : les vivipares ne l'ont pas tous de la même façon (tandis que les êtres humains et tous les animaux terrestres l'ont en bas, à côté des parties sexuelles, [718b] les vivipares sélaciens l'ont en haut, à côté du diaphragme), non plus que les ovipares (les poissons l'ont en bas, comme les êtres humains et les vivipares quadrupèdes, tandis que les oiseaux et tous les quadrupèdes ovipares l'ont en haut). Il n'empêche que [5] ces oppositions répondent elles aussi à une raison. D'abord, en effet, les ovipares pondent de différentes manières : les uns, comme les poissons, pondent des œufs inachevés, car les œufs des poissons parviennent à maturité et grossissent à l'extérieur. La cause en est que les poissons sont prolifiques et que c'est leur fonction, comme c'est celle des plantes. Si donc ils les [10] menaient à terme en eux-mêmes, il y aurait nécessairement peu d'œufs à cause de leur taille ; en réalité, ils en portent tellement que chaque utérus semble être un œuf, en tout cas chez les très petits poissons. Ces derniers sont, en effet, les plus prolifiques, comme le sont aussi d'autres êtres vivants qui ont une nature analogue à la leur, aussi bien chez les plantes que chez les animaux : [15] chez eux, la croissance de la taille se tourne vers le sperme. Quant aux oiseaux et aux ovipares quadrupèdes, ils pondent des œufs achevés dont la conservation exige que leur coquille soit dure (car tant qu'ils grossissent, elle est molle). La coquille se forme sous l'effet de la chaleur qui fait sortir l'humide du terreux. Il est donc nécessaire [20] que le lieu où cela se produira soit chaud. Or telle est la région du diaphragme. Et c'est elle, en effet, qui opère la coction de la nourriture. Si donc il est nécessaire que les œufs soient dans l'utérus, il est aussi nécessaire que l'utérus soit à côté du diaphragme

chez ceux qui pondent des œufs achevés, mais qu'il soit en bas chez ceux qui pondent des œufs inachevés, car c'est ainsi que ce sera avantageux. Il est cependant plus naturel [25] que l'utérus soit en bas qu'en haut, sauf s'il gêne une autre fonction naturelle, car c'est en bas qu'est aussi son extrémité, mais là où est l'extrémité est aussi la fonction ; or il est là où est sa fonction.

Chapitre 9

Différence chez les vivipares

Mais les animaux qui engendrent un être vivant se distinguent aussi entre eux : les uns, en effet, engendrent à l'extérieur, mais aussi en eux-mêmes, comme les êtres humains, [30] les chevaux, les chiens et tous les animaux à poils et, parmi les animaux aquatiques, les dauphins, les baleines et les cétacés de ce type.

Chapitre 10

Différence chez les vivipares. Les ovovivipares

Les sélaciens et les vipères, quant à eux, engendrent un être vivant au-dehors, mais ils font d'abord en eux-mêmes un œuf. Mais l'œuf qu'ils font est achevé, car de cette façon l'animal est engendré à partir de l'œuf et rien n'est engendré à partir de ce qui est inachevé. Mais [35] ils ne pondent pas à l'extérieur du fait que leur nature est froide et non pas chaude, comme certains le disent.

Chapitre 11

(2) Place de l'utérus chez les ovovivipares

Quoi qu'il en soit, les œufs qu'ils engendrent ont la coquille molle. Comme ils ne sont pas très chauds, en effet, leur nature ne sèche pas le pourtour. C'est donc parce qu'ils sont froids qu'ils engendrent des œufs avec des coquilles molles [719a] et c'est parce que ce sont des coquilles molles qu'ils ne les engendrent pas au-dehors, car ils seraient sinon détruits. Quand il devient animal à partir de l'œuf, il se forme pour l'essentiel de la même façon que chez les petits oiseaux, et <les œufs> descendent vers le bas et deviennent des animaux près des parties sexuelles, comme c'est aussi le cas chez ceux [5] qui, depuis le début, engendrent directement un animal. C'est pour cette raison que l'utérus de ces animaux ne ressemble ni à celui des vivipares ni à celui des ovipares, du fait que ces animaux participent des deux groupes. Et, en effet, l'utérus de tous les sélaciens est situé près du diaphragme et s'étend vers le bas. Mais, pour lui comme pour les autres types d'utérus, la manière [10] dont il est disposé chez ces animaux doit être étudiée à partir des *Dissections* et de l'*Histoire des animaux*¹. Par conséquent, parce qu'ils sont ovipares et que leurs œufs sont achevés, ils ont l'utérus en haut, tandis que, parce qu'ils sont vivipares, ils l'ont en bas, et ils participent des deux.

Ceux qui engendrent directement des animaux engendrent tous par le bas, car cela ne gêne aucune fonction de la nature et qu'ils n'engendrent pas de deux façons à la fois. En plus, il est impossible [15] que des animaux se développent du côté du diaphragme. Les embryons possèdent, en effet, nécessairement poids et mouvement ; or ce lieu, qui est indispensable à la vie, ne pourrait pas les supporter. En outre, les accouchements seraient nécessairement difficiles à cause de la longueur du déplacement, puisque, même en l'état actuel, chez les femmes, l'accouchement est difficile, si, au moment d'accoucher, en bâillant [20] ou en faisant quelque chose de ce type, elles tirent

l'utérus vers le haut. Et même s'ils sont vides, les utérus étouffent lorsqu'ils se placent en haut. Il est nécessaire, en effet, que ceux qui doivent porter un animal soient plus robustes, ce pourquoi tous les utérus de ce type sont charnus, alors que ceux qui sont du côté du diaphragme sont membraneux. [25] Et cela se rencontre manifestement chez les animaux qui engendrent des deux façons à la fois. Ils portent, en effet, les œufs en haut et dans le flanc, et les animaux dans la partie inférieure de l'utérus.

On vient donc de donner la cause pour laquelle les utérus sont disposés de manière contraire chez certains animaux, et en général pourquoi ils sont chez les uns en bas, tandis qu'ils sont chez les autres en haut, du côté du diaphragme.

Chapitre 12

Retour sur la place des testicules et de l'utérus

[30] Pourquoi tous les animaux ont-ils l'utérus à l'intérieur, tandis que les testicules, certains les ont à l'intérieur, d'autres à l'extérieur. La cause du fait que, chez tous, l'utérus est interne est qu'en lui réside l'être engendré qui a besoin de protection, d'un abri et de la coction, alors que les parties externes du corps s'abîment facilement et sont froides. Mais les testicules, chez certains animaux, sont externes, tandis qu'ils sont internes chez d'autres, parce [719b] qu'ils ont aussi besoin d'un abri et de quelque chose qui les couvre pour la conservation et la coction du sperme. En effet, si les testicules se refroidissaient et gelaient, il leur serait impossible de remonter vers le haut et d'émettre la semence. C'est pourquoi, chez les animaux dont les testicules sont visibles, ils ont un abri [5] en peau appelé scrotum. Mais chez ceux dont la nature de la peau fait obstacle par sa raideur en n'étant ni enveloppante ni souple et comme de la peau, par exemple chez ceux qui ont la peau semblable à celle des poissons et chez ceux qui l'ont couverte de plaques cornées, chez ceux-là, les testicules sont nécessairement à l'intérieur. C'est pourquoi les dauphins et tous [10] les cétacés qui ont des testicules les ont à l'intérieur, ainsi que les ovipares quadrupèdes couverts de plaques cornées. Quant à la peau des oiseaux, elle est raide, en sorte que sa taille n'est pas adaptée à l'enveloppement et cette explication vaut pour tous ces animaux en plus de celles dont on a parlé antérieurement à partir de ce qui se trouve être nécessaire pour l'accouplement [15]. Pour la même raison, l'éléphant et le hérisson ont les testicules à l'intérieur, car la nature de leur peau ne se prête pas non plus à ce qu'ils aient la partie protectrice séparée.

La position de l'utérus montre aussi des oppositions entre ceux qui sont vivipares en eux et ceux qui sont ovipares à l'extérieur, et, parmi ces derniers, [20] entre ceux qui ont l'utérus en haut et ceux qui l'ont

du côté du diaphragme (par exemple, les poissons par rapport aux oiseaux et aux quadrupèdes ovipares), et chez ceux qui engendrent des deux façons, les mêmes étant ovipares en eux et vivipares à l'extérieur. Ceux qui sont vivipares à la fois en eux et à l'extérieur, en effet, ont l'utérus [25] près du ventre, par exemple l'être humain, la vache, le chien et les autres animaux de ce type. Pour la conservation et la croissance des embryons, en effet, il est avantageux qu'il n'y ait aucun poids au-dessus de l'utérus.

Chapitre 13

Nombre d'orifices pour les résidus digestifs et génitaux

Chez tous ces animaux, le conduit par lequel est évacué le résidu solide [30] est différent de celui par lequel l'est le résidu liquide. C'est pourquoi tous les animaux de ce type, qu'ils soient mâles ou femelles, ont des parties sexuelles au moyen desquelles le résidu liquide est émis et, pour les mâles, le sperme, pour les femelles, l'embryon. Ce conduit se situe sur le devant et plus haut que celui de la nourriture solide. Tous les animaux qui pondent un œuf mais qui n'est pas achevé, par exemple les poissons ovipares, [720a] n'ont pas l'utérus sous le ventre, mais à côté de la hanche. En effet, la croissance de l'œuf ne gêne pas, parce que ce qui croît vient à terme et progresse à l'extérieur de l'animal. Et, chez ceux qui ne possèdent pas de parties génératrices, le conduit est aussi le même que pour la nourriture solide, [5] pour tous les ovipares, y compris ceux d'entre eux qui possèdent une vessie, comme les tortues. C'est, en effet, en vue de la génération et non de l'émission du résidu liquide qu'il y a deux conduits. Comme le sperme est de nature liquide, le résidu de la nourriture liquide aussi partage le même conduit. [10] Le fait que tous les animaux aient du sperme, alors qu'ils ne produisent pas tous un résidu liquide, le montre avec évidence.

Position dorsale ou ventrale de l'utérus et des testicules

Puisqu'il faut donc que les conduits spermatiques des mâles et, pour les femelles, l'utérus soient bien fixés et ne se déplacent pas, ce qui nécessairement ne se produit que sur le devant ou bien sur le derrière du corps, [15] chez les vivipares, à cause des embryons, l'utérus est sur le devant, tandis que chez les ovipares, il est à côté de la hanche et

sur le dos. Quant à ceux qui sont ovipares en eux mais vivipares à l'extérieur, ils l'ont de ces deux façons parce qu'ils participent des deux et sont à la fois vivipares et ovipares. En effet, la partie supérieure [20] de l'utérus, c'est-à-dire celle par où les œufs sont engendrés, est située sous le diaphragme, à côté de la hanche et dans le dos, mais <l'utérus> aboutissant en bas près du ventre, c'est par là en effet qu'ils engendrent ce qui est dès lors un animal. Mais eux aussi n'ont qu'un seul conduit pour le résidu solide et pour s'accoupler. En effet, comme on l'a dit auparavant¹, chez aucun d'eux la partie sexuelle n'est pendante. [25] Pour ceux qui ont des testicules comme pour ceux qui n'en ont pas, les conduits des mâles se présentent de la même manière que l'utérus des ovipares. Chez tous, en effet, ils sont attachés sur le dos et à l'endroit de l'épine dorsale, car il faut qu'ils ne se déplacent pas et qu'ils soient stables, or la partie qui est à l'arrière est comme cela ; elle offre continuité et stabilité. Donc, pour ceux qui ont les testicules à l'intérieur, [30] ils sont directement fixés et semblablement pour ceux qui ont les testicules à l'extérieur. Ensuite, ils se réunissent en un seul au niveau de la partie sexuelle. Les conduits se présentent aussi de la même façon chez les dauphins, mais ils ont les testicules cachés sous le creux du ventre.

[35] On a donc dit quelle est la position des parties [720b] qui participent à la génération, et comment elle s'explique.

Chapitre 14

Les parties génératrices chez les non-sanguins

Chez les animaux non sanguins, la forme des parties qui participent à la génération n'est ni la même que chez les sanguins, ni toujours la même entre eux. Or il reste quatre genres d'animaux : l'un est celui des [5] crustacés, le second celui des mollusques, le troisième celui des insectes, le quatrième, celui des testacés. Mais, s'il n'est pas évident que ce soit le cas chez tous, il est manifeste que la plupart d'entre eux ne s'accouplent pas ; il faudra dire plus tard de quelle manière ils se forment.

Les crustacés

Pour ce qui est des crustacés, ils s'accouplent, comme les [10] animaux qui urinent par-derrrière, quand, l'un sur le dos, l'autre sur le ventre, ils entrelacent leurs queues. En effet, les nageoires en éventail attachées à leur queue empêchent qu'ils se montent dessus en se mettant ventre contre dos. Les mâles ont de minces conduits pour la laitance ; quant aux femelles, elles ont un utérus membraneux scindé en deux de part et d'autre le long de l'intestin, et dans lequel se forme l'œuf.

Chapitre 15

Les mollusques

[15] Les mollusques s'unissent en s'appuyant bouche contre bouche et en déployant leurs tentacules ; s'ils s'unissent de cette façon, c'est par nécessité : en effet, comme [20] on l'a dit auparavant¹, la nature, en les repliant, a réuni vers la bouche l'extrémité qui est celle du résidu ; dans chacun des groupes de ces animaux, la femelle possède manifestement une partie utérine. Elle porte, en effet, un œuf qui est tout d'abord indifférencié, puis qui se divise et plusieurs se forment, et elle pond chacun de ces œufs inachevés, comme le font aussi les poissons ovipares. Chez les crustacés et chez eux, il y a un seul conduit [25] pour le résidu et pour la partie utérine, car c'est par là, à travers le conduit, qu'ils émettent un liquide trouble ; c'est sous leur corps, là où leur enveloppe s'ouvre et par où l'eau de mer pénètre. C'est pourquoi l'accouplement du mâle à la femelle se fait à ce niveau, [30] car il est nécessaire que le mâle se rapproche du conduit utérin, s'il est vrai qu'il émet quelque chose, que ce soit du sperme, une partie ou, en général, une certaine puissance. L'intro-mission du tentacule du mâle à travers l'entonnoir chez les poulpes, qui fait dire aux pêcheurs que les poulpes s'accouplent par le tentacule, a bien en vue l'union, mais il n'est pas vrai que ce soit parce que le tentacule serait un organe utile [35] à la génération, car il est extérieur au conduit et au corps du mâle. Les mollusques s'accouplent parfois aussi sur le dos, [721a] mais l'observation n'a pas encore établi si c'est en vue de la génération ou pour une autre raison.

Chapitre 16

Les insectes

Chez les insectes, les uns s'accouplent et leur génération a lieu, comme c'est le cas des animaux sanguins, à partir d'animaux synonymes, par exemple les criquets, les cigales, les araignées, [5] les guêpes, les fourmis ; d'autres s'accouplent et engendrent non des animaux du même genre qu'eux, mais seulement des larves, et ils ne sont pas non plus engendrés d'autres animaux, mais de liquides en putréfaction, d'autres fois de choses sèches, par exemple les puces, les mouches, les cantharides ; d'autres insectes, enfin, ni ne sont engendrés par des animaux ni ne s'accouplent, [10] par exemple les cousins, les moustiques et beaucoup de groupes de ce type. Parmi ceux qui s'accouplent, dans la plupart des cas, les femelles sont plus grandes que les mâles. Les mâles n'ont manifestement pas de conduits séminaux. La plupart du temps, le mâle ne projette aucune partie dans la femelle, mais la femelle dans le mâle, de bas en haut. [15] Cela, c'est-à-dire le fait qu'ils montent de cette façon, a été observé dans de nombreux cas, tandis que le contraire l'a rarement été, mais on n'a pas encore une vue suffisante pour faire des distinctions par groupes d'insectes. Cela se rencontre pratiquement aussi chez la plupart des poissons ovipares et chez les ovipares quadrupèdes : en effet, les femelles sont plus grandes que les mâles parce que c'est avantageux pour la masse des œufs qu'elles engendrent pendant leur grossesse. [20] Chez les insectes femelles, la partie analogue à l'utérus est divisée en deux, de part et d'autre de l'intestin, comme c'est aussi le cas chez d'autres animaux, et c'est dans cette partie que se forment les embryons. Cela se remarque <seulement> dans le cas des criquets et des animaux de leur taille qui par nature s'accouplent, [25] car la plupart des insectes sont trop petits.

Fin de l'étude des parties génératrices. La semence et le lait

C'est donc ainsi que se présentent, chez les animaux, les organes de la génération dont nous n'avions pas parlé auparavant ; quant aux <parties> homéomères, dont il n'a pas été question¹, la semence et le lait, c'est le moment d'en parler, dès maintenant de la semence, et du lait, à la suite².

Chapitre 17

Questions à poser au sujet du sperme

[30] Si, en effet, certains animaux émettent manifestement du sperme, par exemple ceux d'entre eux dont la nature est d'être sanguins, pour ce qui est des insectes et des mollusques il n'est pas évident que ce soit le cas ou non. C'est pourquoi voici ce qu'il faut étudier : est-ce que tous les mâles émettent du sperme ou pas tous, et si tous n'en émettent pas, pour quelle raison certains en émettent et d'autres n'en émettent pas ? [35] Et est-ce que les femelles contribuent avec un certain type de sperme ou pas ? [721b] Et si ce n'est pas du sperme, est-ce qu'elles ne contribuent même en rien d'autre ou bien en quelque chose, sans que ce soit du sperme ? Mais il faut en plus examiner en quoi les animaux qui émettent du sperme contribuent à la génération à travers le sperme qu'ils émettent et, de manière générale, quelle est la nature du sperme et de ce qu'on appelle [5] les menstrues, pour tous ceux des animaux qui émettent ce liquide.

Quatre arguments en faveur du pangénétisme

On est d'avis que tout est engendré du sperme et que le sperme est engendré des géniteurs. C'est pourquoi il appartient à la même recherche d'examiner si la femelle et le mâle en émettent tous les deux ou l'un des deux seulement, et s'il provient de tout le corps ou s'il n'en provient pas. [10] Il y a de bonnes raisons de penser, en effet, que, s'il ne provient pas de tout le corps, il ne provient pas non plus des deux géniteurs. C'est pourquoi, puisque certains affirment qu'il provient de tout le corps, il faut examiner d'abord ce qu'il en est de ce point. Ce qu'on pourrait utiliser comme preuves de ce que le sperme viendrait de chacune des parties du corps se résume à peu de chose près aux

quatre suivantes. (1) D'abord [15] la violence du plaisir : une même affection étant d'autant plus agréable qu'elle est plus grande, celle qui concerne toutes les parties est plus grande que celle qui concerne une seule d'entre elles ou quelques-unes. (2) En outre, le fait que ce qui est mutilé est engendré par ce qui est mutilé : ils disent, en effet, que c'est parce qu'il manque une partie <au géniteur> qu'il n'y a pas de sperme qui en provient et que cela a pour conséquence que la partie dont le sperme ne provient pas n'est pas engendrée. [20] (3) En plus de cela, les ressemblances avec les géniteurs : en effet, les petits leur ressemblent autant par tout leur corps que par leurs parties. Si donc justement la cause de la ressemblance avec la totalité du corps est le fait que le sperme vient de la totalité du corps, pour les parties aussi, la cause serait que quelque chose vienne de chacune des parties. (4) En plus, [25] il semblerait aussi qu'il y ait de bonnes raisons pour que, de même que quelque chose vient du tout dont il est engendré, il en aille d'abord ainsi également de chacune des parties, de telle sorte que, s'il y a un sperme du tout, il y aurait aussi un sperme propre à chacune des parties. Sont aussi persuasifs des témoignages de ce genre en faveur de ces opinions. En effet, ce ne sont pas seulement par des traits innés que les enfants ressemblent à ceux qui les ont engendrés, [30] mais aussi par des traits acquis par la suite : certains parents qui portaient déjà des cicatrices ont eu des enfants avec la trace de la cicatrice aux mêmes endroits, et, à Chalcédoine, le dessin d'un tatouage qu'un père avait au bras s'est marqué, quoique brouillé et indistinct, chez son fils. Que [35] donc le sperme vienne de tout le corps, voilà principalement à peu de chose près par quoi certains en sont convaincus.

Chapitre 18

Réfutation des arguments pangénétistes

[722a] Mais, si l'on examine cette thèse à fond, c'est plutôt le contraire qui apparaît, car ce qu'on vient d'exposer n'est pas difficile à réfuter et conduit en outre à dire d'autres choses impossibles. (3. *Réfutation de la preuve par la ressemblance*) Pour commencer, donc, la ressemblance n'est en rien le signe de ce que le sperme provient de tout le corps, [5] parce que (3.1) les enfants naissent semblables de la voix, des ongles, des cheveux, de l'attitude, toutes choses dont rien ne provient. (3.2) Et il y a certains traits que les parents ne possèdent pas encore quand ils engendrent, par exemple les cheveux gris ou la barbe. (3.3) En outre, les enfants ressemblent à des ancêtres éloignés dont rien n'est venu. En effet, les ressemblances reviennent après plusieurs générations, ainsi par exemple une femme d'Èlis [10] s'était unie à un Noir, or ce n'est pas sa fille, mais le fils de celle-ci, qui fut noir. (3.4) Et le même argument vaut au sujet des plantes : il est clair que, pour elles aussi, la graine viendrait de toutes les parties. Or certaines plantes ne possèdent pas plusieurs parties, sur d'autres, on pourrait aussi les enlever, et d'autres poussent en plus <dessus>. (3.5) En outre, rien ne provient des [15] péricarpes ; cependant eux aussi, quand ils apparaissent, possèdent la même forme <que celui de la plante d'où ils viennent>.

(4.1. *Réfutation de l'argument du tout aux parties*) En plus, est-ce que le sperme provient seulement de chacun des homéomères, comme de la chair, de l'os, du tendon, ou bien est-ce qu'il provient aussi des anoméomères, comme du visage et de la main ? (i) Car, si c'est seulement des premiers qu'il provient, c'est plutôt par les seconds que les enfants ressemblent [20] aux parents, par les anoméomères, comme le visage, les mains et les pieds. Si donc ce n'est pas à cause du fait que le sperme provient de tout le corps qu'ils sont semblables <par les parties anoméomères>, qu'est-ce qui empêche qu'ils soient

semblables aussi du point de vue <des parties homéomères>, non parce que le sperme provient de tout le corps, mais pour une autre raison ? (ii) Mais si c'est seulement des anoméomères que le sperme provient, il ne vient donc pas de toutes les parties. Mais il vaut mieux qu'il provienne des parties homéomères : en effet, elles sont antérieures [25] et les parties anoméomères en sont composées, et les enfants ressemblent aussi par la chair et par les ongles comme par le visage et les mains. (iii) Mais si c'est des deux parties que le sperme provient, de quelle manière la génération se produira-t-elle ? En effet, les anoméomères sont composés des homéomères, de telle sorte que venir des premiers serait venir des homéomères [30] et de leur combinaison. C'est comme si quelque chose venait d'un mot écrit, s'il vient du tout, il viendra aussi de chacune de ses syllabes, mais s'il vient de celles-ci, il viendra des éléments et de leur combinaison¹. En sorte que si la chair et les os sont constitués du feu et de ce genre de choses, c'est des éléments [35] que le sperme proviendrait plutôt. Comment, en effet, peut-il provenir de la combinaison ? Néanmoins, [722b] sans combinaison, assurément, les enfants ne seraient pas semblables à leurs parents. Et si quelque chose est ensuite l'artisan de cette combinaison, c'est cette chose qui sera la cause de la ressemblance, et non le fait que le sperme provienne de tout le corps.

(4.2) En plus, si les parties sont « dispersées² » dans le sperme, comment vivent-elles ? Mais si elles sont continues, il y aurait un petit animal. [5] Et comment cela se passerait-il pour <les parties> des organes sexuels ? Car ce qui vient du mâle n'est pas semblable à ce qui vient de la femelle.

(4.3) En plus, si le sperme provient de la même façon de tout le corps des deux parents, deux animaux naîtront, car ils auront tout de chacun des deux. C'est bien pourquoi, si l'on doit parler ainsi³, Empédocle semble s'exprimer en parfait accord avec cet argument, jusqu'à un [10] certain point en tout cas, mais d'un autre point de vue, il ne s'exprime pas comme il faut. Il affirme, en effet, qu'il existe dans le mâle et dans la femelle comme une moitié à réunir et que le tout ne vient d'aucun des deux : « Mais la nature des membres a été dispersée, une dans <celui> de l'homme⁴... ». Pourquoi, en effet, les femelles n'engendrent pas d'elles-mêmes, s'il est vrai que <leur sperme> vient de tout le corps et possède un réceptacle ? Mais [15], à ce qu'il semble, de deux choses l'une : ou bien le sperme ne vient pas de tout le corps, ou bien il en vient au sens où le dit Empédocle : ce ne sont pas les mêmes parties qui viennent de chacun des deux parents, ce pourquoi justement elles ont besoin de se réunir. Mais cela aussi est impossible, comme il est impossible, en effet, que, devenus grands, les membres « dispersés » se conservent et soient animés, de la manière dont Empédocle le dit quand il engendre sous [20] le règne de

l'Amitié : « Là où beaucoup de têtes sans cou poussaient⁵ », il dit ensuite qu'ils se réunirent comme ça, mais il est manifeste que c'est impossible. Sans posséder ni l'âme ni une sorte de vie, en effet, ils ne pourraient se conserver et ils ne pourraient, de plusieurs animaux pour ainsi dire, se réunir pour être de nouveau un seul. Cependant, ceux qui disent que le sperme vient de tout le corps ne parlent pas autrement [25] : pour eux, il se produit dans le corps ce qui se produisit alors dans la terre sous le règne de l'Amitié. Il est en effet impossible que les parties proviennent des géniteurs et deviennent continues les unes aux autres en se réunissant en un seul lieu. Ensuite, de quelle façon aussi ont-elles été « dispersées », celles du haut, celles du bas, celles de droite, celles de gauche, celles de devant et celles de derrière ? Tout [30] cela est dépourvu de raison.

(4.4) En plus, les parties se définissent les unes par une puissance, les autres par des qualités passives : les anoméomères, comme la langue et la main, par le fait de pouvoir faire quelque chose, les homéomères, par la dureté, la mollesse et par d'autres qualités passives de ce type. Par conséquent, il n'y a pas sang ni chair n'importe comment. Il est donc évident qu'il est impossible que ce qui provient <des parties des géniteurs> soit synonyme aux parties, par exemple que le sang [723a] provienne du sang ou la chair de la chair. Mais si alors, au contraire, le sang est engendré à partir de quelque chose de différent du sang, la cause de la ressemblance ne sera pas non plus, comme le prétendent les tenants de cette thèse, le fait que le sperme provient de toutes les parties des géniteurs. Il suffit, en effet, qu'il vienne seulement d'une seule, s'il est vrai que [5] le sang ne vient pas du sang, car pourquoi toutes les parties ne viendraient-elles pas d'une seule ? Cette thèse semble être, en effet, identique à celle d'Anaxagore, selon laquelle aucun des homéomères n'est engendré, sauf que lui l'applique à toutes choses, alors qu'eux l'appliquent à la génération des animaux. De quelle façon alors ces choses qui sont issues de tout le corps vont-elles croître ? [10] Anaxagore dit, en effet, avec raison que les chairs issues de la nourriture s'ajoutent aux chairs. Mais, pour ceux qui, sans dire cela, affirment que le sperme vient de tout le corps, comment y aura-t-il augmentation par l'ajout d'autre chose si ce qui s'ajoute ne change pas ? Mais si alors, au contraire, ce qui s'ajoute peut changer, [15] pourquoi le sperme n'est-il pas directement tel depuis le début, en sorte que de lui puissent être engendrés sang et chair, au lieu qu'il soit lui-même et le sang et les chairs ? Il n'est pas possible, en effet, non plus de dire qu'il va croître ensuite par mélange, comme le vin dans lequel on a mis en plus de l'eau, car alors chaque chose serait le plus elle-même au début, [20] quand elle n'est pas mélangée. Mais, en réalité, c'est plutôt après qu'il y a la chair, l'os et chacune des autres

parties. Quant à dire que quelque chose du sperme est tendon et os, c'est dire quelque chose qui nous dépasse !

(4.5) En outre, si la femelle et le mâle se différencient pendant la gestation, comme le soutient Empédocle : [25] « Ils furent versés dans des vases purs ; les uns qui ont rencontré le froid deviennent femmes, [...] ⁶ », manifestement, donc, ils changent en devenant femmes et hommes, tout comme des stériles deviennent féconds, de même ceux qui engendrent des filles engendrent des garçons, parce que la cause ne réside pas dans le fait que le sperme vienne ou non de tout le corps, mais dans le fait que s'établisse ou non une commune mesure [30] entre ce qui vient de la femme et ce qui vient de l'homme, ou bien dans toute autre cause de ce type. Si nous supposons qu'il en va ainsi, il est donc évident que ce n'est pas par le fait que le sperme provienne d'une certaine chose qu'il y a une femelle, en sorte que ce n'est pas non plus le cas de la partie que le mâle et la femelle possèdent en propre, s'il est vrai que le même sperme peut devenir et une femelle et un mâle, parce que la partie sexuelle ne réside pas [35] dans le sperme. Quelle différence donc entre dire cela de cette partie et le dire [723b] des autres ? Si en effet le sperme ne vient pas non plus de l'utérus, le même argument vaudrait aussi pour les autres parties.

(3.6. *Réfutation de la preuve par la ressemblance*) En plus, certains animaux ne sont ni engendrés d'animaux du même genre qu'eux ni d'animaux d'un genre différent, par exemple les mouches et les genres de ce qu'on appelle [5] les puces. Ils engendrent des animaux dont la nature n'est plus semblable à la leur, mais qui est un genre particulier de larves. Il est donc évident que ces animaux qui diffèrent par le genre de leurs parents ne sont pas engendrés à partir du sperme qui vient de chaque partie du corps de leurs parents, car ils seraient alors semblables, s'il est vrai que la ressemblance est un signe du fait que le sperme vienne de chaque partie.

(4.6. *Réfutation de l'argument du tout aux parties*) En plus, il existe même chez les animaux certains qui, d'une seule union, engendrent plusieurs petits [10] (c'est ce que les plantes font toujours, car il est évident qu'elles portent tout le fruit d'une année au terme d'un seul processus) ; cependant, comment cela serait-il possible si le sperme était sécrété par tout le corps ? Il est nécessaire, en effet, que d'une seule union et d'une seule éjaculation provienne une seule sécrétion. Or il est impossible qu'une séparation ait lieu dans l'utérus, car la séparation ne concernerait pas, en effet, le sperme, mais déjà [15] pour ainsi dire un animal.

(4.7) En plus, les plantes bouturées portent une graine qui provient d'elles ; il est donc évident que, avant d'avoir été bouturées aussi, le fruit qu'elles portaient provenait de la même grandeur < que celle qui est maintenant la leur > et que ce n'est pas de toute la plante que

provenait la graine.

(Critique générale de l'argument) Mais la meilleure preuve de cela a déjà été suffisamment étudiée [20] chez les insectes. En effet, non chez tous mais chez la plupart, lors de l'accouplement, la femelle déploie une certaine partie d'elle-même dans le mâle. C'est pourquoi, comme nous l'avons dit auparavant⁷, ils s'accouplent de cette façon : l'introduction a manifestement lieu de bas en haut, sinon chez tous, du moins chez la plupart de ceux étudiés. [25] C'est pourquoi il pourrait bien être évident que, même chez les mâles qui émettent une semence, ce n'est pas le fait que le sperme vienne de tout le corps qui soit la cause de la génération, mais qu'elle ait lieu d'une certaine autre façon qu'il faudra examiner plus tard⁸. Et en effet, si c'était le cas que le sperme vienne de tout le corps, comme ils l'affirment, il ne faudrait pas du tout considérer qu'il vient de toutes les parties, mais seulement du producteur, [30] par exemple du charpentier, et non de la matière. En réalité, ils parlent de ressemblance comme s'il s'agissait de celle qui provient des chaussures : car le fils qui ressemble à son père porte aussi des chaussures à peu de chose près semblables.

(1.1. Réfutation de la preuve par le plaisir) Quant au fait qu'un plaisir assez violent se produit dans les relations érotiques, ce n'est pas le fait que le sperme provienne de tout le corps qui en est la cause, mais c'est que le chatouillement est violent. C'est bien pourquoi [35], si les relations se répètent, la jouissance diminue [724a] pour ceux qui s'y adonnent. *(1.2)* En plus, la jouissance arrive à la fin, or il faudrait qu'elle soit en chacune des parties du corps, et non d'un seul coup, mais d'abord dans les unes, ensuite dans les autres.

(2. Réfutation de la preuve par la transmission des mutilations) De ce que des mutilés sont engendrés de parents mutilés, la cause est la même que celle qui explique aussi la ressemblance des petits aux parents. [5] Mais de mutilés sont aussi engendrés des petits qui ne le sont pas, de même aussi qu'ils ne ressemblent pas à ceux qui les ont engendrés. C'est ce dont il faudra étudier la cause plus tard, car le problème est identique dans les deux cas⁹.

En plus, si la femelle n'émet pas de sperme, c'est pour la même raison que le sperme ne vient pas non plus de tout le corps. Et s'il ne vient pas de tout le corps, il n'y a rien d'irrationnel à ce qu'il ne vienne pas [10] de la femelle et que ce soit d'une autre façon que la femelle soit cause de la génération. C'est ce qu'il faut examiner à la suite, puisqu'il est manifeste que le sperme n'est pas sécrété par toutes les parties du corps.

Statut causal du sperme : il est matière ou moteur, ou

les deux

Mais, comme point de départ de cet examen et des suivants, [15] nous devons d'abord poser ce qu'est le sperme, car il nous sera ainsi plus facile d'étudier ses fonctions et ses propriétés. Or, par nature, le sperme veut être tel qu'il soit la première chose de laquelle < *ex'hou* > naissent les êtres constitués selon la nature, non par le fait que quelque chose qui serait issu de lui est le producteur, par exemple de l'être humain ; il naît en effet de lui parce que cela est le sperme. [20] Mais une chose est engendrée d'une autre de plusieurs façons : (1) d'une façon, en effet, au sens où nous disons que la nuit vient *du* jour et l'homme adulte vient *de* l'enfant, parce que l'un est après l'autre ; (2) d'une autre façon, au sens où nous disons que la statue vient *du* bronze et le lit *du* bois et les autres choses engendrées, qu'elles le sont comme *de* la matière [25] : le tout vient *de* quelque chose qui existe en lui et qui a reçu une certaine configuration. (3) D'une autre façon, au sens où *de* celui qui est cultivé vient celui qui est sans culture et de celui qui est sain celui qui est malade, et en général au sens où le contraire vient du contraire. (4) En plus, à côté de cela, au sens où Épicharme bâtit son accumulation¹⁰ : *de* la calomnie, l'insulte, *de* celle-ci, [30] le combat ; or, dans tous ces cas, le « *de* quelque chose » est le principe du mouvement. Mais, (4.1) pour certaines choses, le principe du mouvement est en elles, par exemple justement pour celles dont on vient de parler (car la calomnie est une certaine partie de la totalité du désordre), tandis que, (4.2) pour d'autres, il est extérieur, comme les arts sont à l'extérieur de ce qui a été fabriqué et la lampe, de la maison qui brûle.

[35] Or il est manifeste que le sperme est dans l'un de ces deux cas : ce qui est engendré l'est ou bien comme *de* sa matière, ou bien comme *de* ce qui a mû le premier. [724b] Car ce n'est assurément pas au sens où ceci vient après cela, comme la navigation vient aussitôt après les Panathénées¹¹, non plus qu'au sens de venir d'un contraire. En effet, un contraire est engendré d'un contraire qui est détruit et il faut une autre chose qui subsiste, premier constituant interne duquel le contraire proviendra. Il faut donc voir dans lequel de ces deux cas il faut mettre le sperme : est-ce comme matière [5] et comme ce qui pâtit, ou bien comme une certaine forme et comme ce qui produit, ou bien aussi les deux ? Il en deviendra aussi du même coup sans doute évident, en effet, de quelle façon la génération a lieu des contraires pour tous les êtres qui viennent *du* sperme. En effet, la génération qui a lieu des contraires est elle aussi naturelle, car certains sont engendrés des contraires, [10] du mâle et de la femelle, d'autres d'un seul, par exemple les plantes et certains animaux chez lesquels le mâle et la femelle ne sont pas distingués en étant séparés.

On appelle donc semence <gonè> ce qui provient du géniteur, chez les animaux dont la nature est de s'accoupler, ce qui possède en premier le principe de la génération ; on appelle sperme ce qui possède les principes des deux êtres [15] qui se sont accouplés (comme ceux des plantes et de certains animaux chez lesquels mâle et femelle ne sont pas séparés), à la façon d'un premier mélange formé à partir d'une femelle et d'un mâle, comme quelque chose qui est un embryon ou un œuf ; en effet, ces derniers possèdent déjà ce qui vient des deux.

Le sperme et le fruit diffèrent par l'antérieur et le postérieur : [20] le fruit est postérieur parce qu'il vient d'autre chose, le sperme est antérieur, parce que autre chose vient de lui, puisque tous les deux sont assurément identiques¹².

Mais il faut dire de nouveau quelle est la nature première de ce qu'on appelle le sperme.

Nature du sperme : une partie du résidu utile

Dans le corps, tout ce que nous trouvons est nécessairement ou bien une partie conforme à la nature – partie qui est anoméomère ou [25] homéomère –, ou bien quelque chose de contraire à la nature, par exemple une tumeur, un résidu, le résultat d'une dissolution ou de la nourriture. (J'appelle résidu ce qui reste de la nourriture, et résultat d'une dissolution ce qui a été sécrété à partir du résultat de la croissance sous l'effet d'une décomposition contraire à la nature.) Par conséquent, il est évident que le sperme ne sera pas une partie, car s'il est bien un homéomère, [30] rien n'est composé à partir de lui comme à partir d'un tendon ou de la chair ; en plus, il n'est pas séparé, alors que toutes les autres parties le sont. Cependant, il n'appartient pas non plus à ce qui est contraire à la nature et il ne constitue pas une malformation, car il existe dans tous les vivants et c'est de lui que la nature est engendrée. Pour ce qui est de la nourriture, manifestement, elle est introduite de l'extérieur. Il est par conséquent nécessaire que le sperme soit ou bien le résultat d'une dissolution ou bien un résidu. [35] Or les Anciens ont l'air d'avoir cru que c'était le résultat d'une dissolution¹³. Dire, en effet, que le sperme provient de tout le corps à cause de la chaleur issue du mouvement [725a] équivaut à en faire le résultat d'une dissolution. Mais les résultats d'une dissolution font partie de ce qui est contraire à la nature, alors que rien de ce qui est conforme à la nature n'est engendré de ce qui lui est contraire. Par conséquent, il est nécessaire que le sperme soit un résidu. Cependant, tout résidu est résidu ou bien d'une nourriture inutile ou bien d'une nourriture utile. [5] Or j'appelle inutile la

nourriture de laquelle rien ne sert plus à la nature et qui devient nocive, si davantage en est consommé, et utile la nourriture qui est contraire. Il est donc manifeste que le sperme ne sera pas un résidu de ce genre. En effet, chez les gens qui sont très mal en point à cause de leur âge ou d'une maladie, on en trouve beaucoup, alors qu'il y a très peu de sperme. [10] Ou bien, en effet, ils n'en ont pas du tout ou bien il n'est pas fécond parce qu'il est mélangé avec un résidu inutile et morbide.

Par conséquent, le sperme est une certaine partie d'un résidu utile. Le plus utile est le dernier résidu, c'est-à-dire celui duquel chaque partie commence à se former. Il y a, en effet, ce qui est antérieur et ce qui est postérieur. Or, de la première nourriture, le résidu est [15] le flegme et toute autre chose de ce type ; en effet, le flegme est le résidu de la nourriture utile. Un signe en est que, si on le mélange à de la nourriture pure, il nourrit et qu'il est digéré par les malades. Mais ce qui est obtenu en dernier à partir de beaucoup de nourriture est extrêmement réduit. Il faut bien comprendre que les animaux et les plantes croissent chaque jour peu, [20] car si une quantité identique, même petite, s'ajoutait, ils dépasseraient leur taille.

Pourquoi le sperme n'est pas le résultat d'une dissolution

Par conséquent, il faut dire le contraire de ce que disaient les Anciens : ceux-ci disaient que le sperme est ce qui vient de tout le corps ; nous dirons, nous, qu'il est ce qui par nature va vers tout le corps ; ceux-ci disaient qu'il est le résultat d'une dissolution, alors qu'il paraît davantage être un résidu. (1) Il est plus rationnel, en effet, que [25] ce qui va en dernier <aux parties> et ce qui en reste soient semblables, comme souvent il reste aux peintres de la couleur chair semblable à celle qui a été utilisée. Au contraire tout ce qui est dissous est corrompu et s'est écarté de sa nature. (2) Une preuve qu'il n'est pas le résultat d'une dissolution mais plutôt un résidu est le fait que les grands animaux ont peu de petits par portée [30], alors que les petits animaux en ont beaucoup, car il est nécessaire qu'il y ait davantage de résultat d'une dissolution chez les grands animaux, et moins de résidu. Pour un corps qui est grand, la plus grande partie de la nourriture est dépensée, en sorte que peu de résidu est produit. (3) En plus, il n'y a aucun lieu dans le corps qui soit par nature attribué au résultat d'une dissolution, mais il s'écoule [35] par où la voie est libre, alors qu'il y en a pour tous les résidus par nature, [725b], par exemple le bas du ventre est le lieu du résidu de la nourriture solide, la vessie, de la

nourriture liquide, le haut du ventre, de la nourriture utile, et pour tout ce qui relève du sperme, l'utérus, les parties sexuelles, les mamelles. C'est, en effet, vers ces endroits du corps qu'ils se concentrent et s'écoulent. (4) Et ce qui se produit témoigne [5] en faveur du fait que le sperme est bien ce que nous avons dit, et cela se produit ainsi parce que la nature du résidu est bien telle. La fatigue qui apparaît dès que sort un peu de résidu est flagrante, comme si le corps était privé du résultat final de sa nourriture. (Chez certaines personnes, en revanche, pendant peu de temps, au moment de la jeunesse, [10] le fait que le résidu parte quand il est en excès soulage, de même que la première nourriture quand, par sa quantité, elle est en excès. Quand elle part, en effet, le corps se sent mieux. En outre, le corps se sent mieux quand d'autres résidus partent avec, car ce n'est pas seulement le sperme qui est évacué, d'autres puissances qui y sont mélangées s'en vont avec, mais ces dernières sont malsaines, [15] et c'est bien pourquoi ce qui est alors évacué est aussi chez certains infécond parce que cela contient peu de sperme. Mais, chez la plupart des gens et la plupart du temps, c'est, pour la raison qu'on a dite, plutôt la fatigue et le manque de force qui sont consécutifs aux plaisirs érotiques.) (5) En outre, il n'y a de sperme ni dans le premier âge, ni [20] dans la vieillesse, ni chez les gens en mauvaise santé : pendant la maladie, à cause du manque de force, pendant la vieillesse, parce que la nature n'opère pas une coction suffisante, chez les jeunes enfants, à cause de la croissance, car tout est dépensé avant : en effet, pendant les cinq premières années en gros, on est d'avis que, chez l'être humain en tout cas, le corps prend la moitié de la taille complète qu'il aura le reste du temps.

Différences dans la production des résidus spermatiques

[25] Mais, sur ce point, on rencontre chez beaucoup d'animaux et de plantes, des différences d'un genre à l'autre et, même au sein d'un même genre, entre des individus de même espèce, par exemple d'un être humain par rapport à un autre et d'un plant de vigne par rapport à un autre : certains ont beaucoup de sperme, d'autres en ont peu, d'autres en sont totalement dépourvus [30], non par manque de force, mais, chez certains en tout cas, pour la raison contraire : il est dépensé pour le corps, chez certains êtres humains, par exemple, car des individus vigoureux et bien en chair ou plutôt assez gras émettent moins de sperme et ont moins d'appétit pour les plaisirs érotiques. Ce qui arrive aux plants de vigne devenus stériles est semblable : [35] la

nourriture les rend exubérants (comme [726a] les boucs aussi saillissent moins quand ils sont gras, ce pourquoi on les fait maigrir avant de saillir, on dit des plants de vigne qu'ils sont stériles <tragan>¹⁴ à partir de ce qui arrive aux boucs <tragôn>). Les gens gras paraissent être plus stériles que ceux qui ne le sont pas, qu'il s'agisse d'hommes ou de femmes, parce que, chez les gens [5] bien nourris, le résidu cuit devient de la graisse, car la graisse est aussi un résidu sain issu de la bonne table.

Certains êtres vivants ne portent même pas du tout de graine <sperma>, comme le saule et le peuplier noir. Les causes de cette affection sont bien différentes : comme on l'a dit, en effet, l'impuissance est cause qu'ils n'opèrent pas la coction et la puissance, qu'ils dépensent le résidu. [10] Et, de la même façon, c'est, les uns par puissance, les autres par impuissance, qu'ils sont très féconds et ont beaucoup de sperme.

Il y a aussi beaucoup de résidu inutile mélangé au sperme, en effet, en sorte que, chez certains, cela va même jusqu'à la maladie quand il n'y a pas de passage pour leur évacuation. Certains retrouvent la santé mais d'autres vont jusqu'à en périr, car c'est de cette façon¹⁵ que ce résidu se dissout, comme [15] cela arrive aussi dans l'urine. Cette maladie s'est en effet déjà rencontrée aussi chez certaines personnes.

En outre, c'est un même canal qui sert au résidu et au sperme. Chez ceux qui ont les résidus des deux nourritures, à la fois de la nourriture liquide et de la nourriture solide, c'est par le même canal qu'a lieu l'excrétion du résidu liquide et de la semence (il existe, en effet, un résidu du liquide, car, chez tous les animaux, la nourriture [20] est davantage liquide), mais chez ceux où ce n'est pas le même, c'est par l'évacuation de l'excrément solide. En outre, la dissolution relève toujours d'une maladie, tandis que la suppression du résidu est bénéfique, mais l'évacuation du sperme est entre les deux, parce qu'elle prend en plus de la nourriture qui n'est pas utile. Si justement c'était une dissolution, elle ferait toujours du mal, ce qu'en réalité elle ne fait pas. [25]

Il est donc manifeste à partir de ce que nous venons de dire que le sperme est le résidu de la dernière nourriture utile, que tous en émettent ou pas.

Chapitre 19

Le sperme, dernier résidu de la nourriture sanguine

Il faut maintenant discuter du type de nourriture dont le sperme est le résidu et des menstrues, [30] car elles se produisent chez certains vivipares. On verra ainsi clairement, en effet, si la femelle émet aussi du sperme, comme le mâle, et si ce qui est engendré est un seul mélange composé de deux spermes, ou bien si la femelle ne sécrète aucun sperme, et si elle n'en sécrète pas, si elle ne contribue à la génération même en rien [35] d'autre qu'à fournir un lieu, ou bien si elle contribue en quelque chose, [726b] en quoi et de quelle façon.

Que le sang soit donc, chez les animaux sanguins, la dernière nourriture et que ce soit son analogue chez les animaux non sanguins, on l'a dit auparavant¹. Mais puisque la semence aussi est un résidu de la nourriture et de la dernière nourriture, la semence sera ou bien sang ou bien son analogue ou bien quelque chose qui en est issu. [5] Or, puisque chacune des parties du corps est en quelque façon engendrée à partir du sang cuit et réparti dans le corps, et que le sperme, une fois cuit, se sépare comme quelque chose de très différent du sang, tandis que, quand il n'est pas cuit, c'est-à-dire en particulier quand quelqu'un est obligé de se livrer souvent aux plaisirs érotiques, il est déjà arrivé qu'il sorte chez certains mêlé avec du sang, il est manifeste que [10] le sperme sera le résidu de la nourriture sanguine, de la dernière nourriture distribuée aux parties du corps. Et c'est pour cela qu'il possède une grande puissance – et, en effet, l'évacuation de sang pur et sain est quelque chose qui fatigue – et qu'il est rationnel que les petits ressemblent à ceux qui les ont engendrés. En effet, ce qui est allé vers les parties est semblable [15] à ce qui en est laissé de reste. C'est pourquoi le sperme, qu'il soit celui de la main, ou du visage, ou de l'animal tout entier, est indifféremment main, visage ou animal tout entier. Et ce que chacune de ces parties est en acte, le sperme l'est en puissance, ou bien en vertu du volume qui est le sien

ou bien parce qu'il possède une certaine puissance en lui (ce que nous avons dit jusqu'ici ne suffit pas encore pour être clair sur le point de savoir [20] si c'est le corps du sperme qui est la cause de la génération ou si le sperme possède un certain état ou un principe de mouvement capable d'engendrer) ; en effet, ni la main ni aucune autre partie n'est main ni aucune autre partie sans puissance psychique ou sans une certaine autre puissance, sauf de manière homonyme.

Mais il est manifeste aussi que, dans les cas où se produit une dissolution du sperme, [25] le résultat en est aussi un résidu, ce qui se produit quand il est décomposé en ce dont il provient, comme quand de la chaux qui vient d'être enduite en crépis tombe aussitôt : ce qui est parti est identique à ce qui a été posé au début. De la même façon aussi, le dernier résidu est identique au premier résultat de la dissolution. Voilà de quelle façon nous discutons de ces questions.

Les menstrues sont un analogue de la semence

[30] Mais, puisqu'il est nécessaire que le résidu soit d'autant plus abondant et d'autant moins bien cuit que l'individu est plus faible ; que, si le résidu est tel, il est nécessaire qu'il soit une quantité de liquide mêlé de sang, que ce dont la nature est d'avoir part à moins de chaleur est plus faible et que telle est la femelle, comme on l'a dit², il est nécessaire aussi que la sécrétion sanguine qui se produit chez la femelle [727a] soit un résidu. Telle est la nature de l'excrétion de ce que nous appelons les menstrues.

Que donc les menstrues soient un résidu et qu'il existe une identité de rapport entre la semence chez les mâles et les menstrues chez les femelles, c'est évident. Mais les faits qui se produisent dans ce domaine sont autant de signes que nous avons raison. [5] (1) C'est en effet au même âge que la semence commence d'être produite et émise par les mâles, que s'écoulent les menstrues chez les femelles, que la voix change et que les mamelles apparaissent, et lorsque l'âge se termine, chez les uns cesse leur pouvoir d'engendrer, [10] chez les autres, les menstrues. (2) En outre, il y a aussi des signes que l'excrétion elle-même est, pour les femelles, un résidu. En effet, la plupart du temps, chez les femmes, ni les hémorroïdes, ni le saignement de nez, ni autre chose ne se produisent pendant les règles ; et si l'une des ces choses se produit, les règles sont moins fortes, [15] parce que la sécrétion s'est déplacée ailleurs. (3) En outre, les femelles ont moins de vaisseaux que les mâles et ils sont plus menus et plus fins parce que le résidu qui leur est destiné est évacué avec les menstrues. (4) Il faut considérer que la même cause est à l'origine aussi du fait que, chez les vivipares³, [20] le corps des femelles est moins grand

que celui des mâles. Chez les vivipares seuls, en effet, les menstrues s'écoulent à l'extérieur et, chez ces derniers, c'est chez les femmes qu'elles sont les plus évidentes, car parmi les animaux, c'est la femme qui émet le plus de sécrétion. C'est pourquoi elle est de manière très remarquable toujours pâle, ses vaisseaux ne sont pas apparents et son corps présente un défaut manifeste par rapport aux mâles.

Les menstrues ne sont donc pas du sperme

[25] Mais puisque les menstrues sont ce qui se produit chez les femelles comme la semence est ce qui se produit chez les mâles et qu'il n'est pas possible qu'il y ait en même temps deux sécrétions de sperme, il est manifeste que la femelle ne contribue pas à la génération par du sperme. Si, en effet, elles avaient du sperme, elles n'auraient pas de menstrues, mais comme elles ont en réalité des menstrues, elles n'ont pas de sperme.

Les menstrues et le sperme sont des résidus

[30] On vient donc de dire pourquoi les menstrues aussi, comme le sperme, sont un résidu. On peut apporter en témoignages sur ce point certains traits que l'on rencontre chez les animaux. Comme on l'a déjà dit⁴, en effet, les animaux gras ont moins de sperme que les animaux sans graisse (la cause en est que la graisse est aussi un résidu [35] comme le sperme, c'est-à-dire du sang qui a subi une coction, mais pas de la même manière que le sperme, de sorte qu'il est normal, si le résidu a été dépensé pour la graisse [727b], que tout ce qui concerne la semence fasse défaut), et, chez les non-sanguins, les mollusques et les crustacés sont meilleurs au moment de la grossesse. Comme, en effet, ils n'ont pas de sang et [5] qu'il ne peut pas y avoir chez eux de gras, ce qui est chez eux l'analogue de la graisse est sécrété pour le résidu spermatique.

Signe que la femelle n'émet pas de sperme

Mais un signe que la femelle n'émet pas un sperme tel que celui du mâle et que la génération ne vient pas du mélange des deux, comme certains l'affirment, c'est le fait que souvent la femelle conçoit sans avoir eu de plaisir au cours de l'union. Mais quand, au contraire, elle n'en a pas eu moins et [10] que mâle et femelle ont fait la course

ensemble, la génération n'a pas lieu, si la sécrétion humide de ce qu'on appelle les menstrues n'est pas proportionnée. C'est pourquoi la femelle n'engendre pas la plupart du temps ni quand les menstrues n'ont pas du tout lieu, ni, si elles ont lieu, quand elles sortent, mais avant, car, dans le premier cas, la puissance contenue dans la semence qui vient du mâle ne possède ni la nourriture ni la matière [15] à partir de laquelle elle pourra constituer le vivant, et, dans le second cas, à cause de leur abondance, la semence est emportée avec l'écoulement. Mais quand elles ont eu lieu et qu'elles sont passées, ce qui est resté prend consistance. Mais certaines femmes conçoivent sans avoir leurs règles ou bien conçoivent pendant leurs menstrues, mais pas après. La cause en est que, chez les premières, [20] il y a autant de sécrétion humide qu'il en reste chez les femmes fécondes après leurs règles, mais il n'y a pas assez de résidu pour qu'il sorte aussi dehors ; et la cause en est, chez les secondes, que le col de l'utérus se ferme après les règles. Quand donc il en est beaucoup sorti ; que, en outre, les règles ont eu lieu, mais qu'il n'y en a pas eu assez pour faire sortir [25] le sperme avec, alors les femelles conçoivent quand elles ont des rapports. Mais il n'y a rien d'étrange à ce que les règles se poursuivent après que la conception a eu lieu. En effet, les menstrues reviennent après jusqu'à un certain point, mais il y en a peu et pas tout le temps. Mais cela relève d'une maladie, ce pourquoi cela se produit chez peu de femmes et rarement ; or c'est ce qui se produit le plus souvent [30] qui est le plus conforme à la nature.

Il est donc clair que la contribution de la femelle à la génération réside dans la matière, c'est-à-dire dans la constitution des menstrues, et que les menstrues sont un résidu.

Chapitre 20

Réfutation de l'attribution d'un sperme aux femelles

Certains croient que la femelle apporte du sperme au cours de l'union, parce qu'elle jouit parfois d'une manière proche de celle des mâles et que se produit en même temps une sécrétion humide, mais cette humidité n'est pas de nature spermatique ; [728a] c'est une humidité de cette région du corps propre à chaque femelle, car c'est une excrétion de l'utérus et elle se produit chez certaines, mais pas chez d'autres. Elle se produit la plupart du temps chez celles qui ont le teint pâle et sont féminines et ne se rencontre pas chez celles qui ont la peau noire et sont masculines. Sa quantité, chez les femelles chez lesquelles elle se produit quelquefois, [5] n'est pas en rapport avec l'émission de sperme mais la dépasse de beaucoup. En plus, selon les aliments aussi, se produisent des variations importantes de cette excrétion, tantôt réduite, tantôt abondante, comme certains aliments piquants qui augmentent de manière visible cette sécrétion.

Le fait que survienne du plaisir au cours de l'union [10] ne vient pas seulement de l'émission du sperme, mais aussi du souffle au terme de la contraction duquel le sperme se répand. C'est ce qu'on voit dans le cas des enfants qui ne peuvent pas encore éjaculer mais sont presque en âge de le faire et des hommes qui ne sont pas féconds, car tous éprouvent du plaisir en se frottant. Quant à ceux qui ont perdu la capacité d'engendrer, [15] il arrive que leur ventre se relâche parce que, quand le résidu ne peut plus être cuit ni devenir du sperme, sa sécrétion se fait dans le ventre.

Par ses formes aussi, l'enfant ressemble à une femme et la femme est comme un mâle stérile, car la femelle se caractérise par une impuissance particulière, celle de ne pouvoir opérer la coction du sperme à partir de la dernière nourriture [20] (le sang ou son analogue chez les animaux non sanguins) du fait que sa nature est froide. Par conséquent, de la même façon que le défaut de coction

produit des diarrhées dans le ventre, il produit dans les vaisseaux des hémorragies dont les hémorroïdes et les menstrues ; en effet, les menstrues sont des hémorroïdes, mais tandis que les hémorroïdes résultent d'une maladie, les menstrues sont naturelles.

[25] C'est pourquoi il y a manifestement de bonnes raisons à ce que la génération y prenne son point de départ : les menstrues sont un sperme qui n'est pas pur mais qui a besoin d'être travaillé, comme au cours de la fructification, quand les fruits n'ont pas encore été passés au crible : si la nourriture est bien là, en effet, elle a besoin d'être travaillée en vue de sa purification. C'est pourquoi, une fois qu'elle est mélangée à la semence et que celle-ci l'est à la nourriture pure, la semence engendre, tandis que les menstrues nourrissent. [30]

Un signe de ce que la femelle n'émet pas de sperme est aussi le fait que, durant l'accouplement, le toucher produit chez elles du plaisir dans la même région que les mâles, sans que ce soit de là que cette sécrétion humide est émise. En outre, ce n'est pas chez toutes les femelles que se rencontre cette excrétion, [35] mais seulement chez celles qui ont du sang, et même pas chez toutes, mais chez celles dont l'utérus n'est pas dans la région du diaphragme et qui ne sont pas ovipares ; en outre, [728b] il ne s'en produit pas non plus chez celles qui, au lieu de sang, ont quelque chose d'analogue, car ce qui est, chez celles-là, du sang est, pour ces dernières, un autre type de mélange. Le fait que n'aient d'écoulement menstruel ni ces dernières ni, parmi les animaux sanguins, celles dont nous avons parlé trouve sa cause [5] dans la sécheresse de leurs corps, qui laisse peu de résidu, autant qu'il est juste suffisant pour la génération mais pas pour en émettre à l'extérieur. Tous les animaux qui sont vivipares sans être ovipares (à savoir l'être humain et, chez les quadrupèdes, ceux qui plient leurs membres arrière vers l'intérieur, car ce sont ceux qui sont vivipares sans être ovipares) [10] ont tous des menstrues, sauf si quelque chose au cours de la génération les a rendus incomplets, comme la mule, sans toutefois que les écoulements soient abondants comme chez les êtres humains. Des développements exacts sur la manière dont cela se passe pour chaque groupe d'animaux se trouvent rédigés dans l'*Histoire des animaux*¹. Mais, parmi les animaux, les écoulements les plus importants se rencontrent chez [15] la femme et, chez les mâles, l'importance de l'éjaculation du sperme est fonction de la taille. La cause en est la constitution de leur corps qui est humide et chaud, car c'est dans un corps de ce type qu'il est nécessaire que se forme le plus de résidu. En outre, leur corps ne possède pas, comme les autres animaux, ces parties vers lesquelles la formation du résidu se tourne, car [20] ils n'ont ni abondance de poils sur tout le corps ni sécrétion d'os, de cornes ou de dents.

Un signe que le sperme de la femelle réside dans les menstrues est,

comme on l'a dit, qu'au même moment où, chez les mâles, se forme le résidu, apparaissent aussi chez les femelles les menstrues, au même âge, [25] comme si les lieux qui vont recevoir chacun de ces résidus se distinguaient aussi en même temps ; et quand, chez l'un et l'autre, les régions voisines deviennent perméables, fleurissent les poils du pubis. Lorsque ces régions vont se différencier, elles se gonflent de souffle, de manière plus visible chez les mâles au niveau des testicules, mais cela se signale aussi au niveau [30] des mamelles, et chez les femelles, c'est davantage au niveau des mamelles. En effet, quand elles ont grossi de deux doigts, c'est alors que, chez la plupart, apparaissent les menstrues.

Chez tous les vivants où mâle et femelle ne sont pas séparés, le sperme est comme un embryon. J'entends par embryon <kuèma> le premier mélange d'une femelle et d'un mâle. Et c'est bien pourquoi un corps unique est engendré d'une seule graine <sperma>, comme d'une seule graine <sperma> une seule tige, de même que, d'un seul œuf, un seul animal (car les œufs jumeaux [729a] sont deux œufs). Mais, dans les genres des animaux où femelle et mâle sont distingués, il est chez eux possible que plusieurs animaux soient engendrés d'un seul sperme, parce que la nature de la graine <sperma> est différente chez les plantes et chez les animaux. Un signe en est qu'à partir d'un seul [5] accouplement, plusieurs animaux sont engendrés chez ceux qui peuvent engendrer plus d'un animal. C'est par là qu'on voit aussi que la semence ne vient pas de tout le corps, car s'ils étaient séparés, ils ne seraient pas sécrétés tout de suite de la même partie, et, s'ils entraient ensemble dans l'utérus, ils ne pourraient pas s'y séparer. Mais cela se produit comme il est rationnel que cela se produise : le mâle apporte [10] la forme et le principe du mouvement, la femelle, le corps et la matière, comme dans le caillage du lait : le lait est le corps, le suc de figuier ou la présure est ce qui possède le principe pour donner la consistance, ainsi agit ce qui vient du mâle [15] en se fractionnant dans la femelle. La raison pour laquelle il se fractionne en plusieurs parties ici, en moins là et en une seule partie ailleurs sera l'objet d'une autre discussion². Mais comme il n'y a évidemment aucune différence spécifique entre ces parties, il suffit que ce qui s'est divisé entre dans le rapport qui convient avec la matière, qu'il n'y en ait ni trop peu, au point de ne pas opérer la coction et de ne pas lui faire prendre consistance, ni trop, au point de la dessécher, et il engendre ainsi plusieurs embryons ; mais si ce qui vient en premier du mâle reste uni, un seul se formera ensuite d'un seul.

[20] Que la contribution de la femelle à la génération ne consiste donc pas en une semence, mais cependant en quelque chose de déterminé qui est la constitution des menstrues et son analogue chez les animaux non sanguins, ce qu'on vient de dire le montre et il suffit

d'examiner les choses conformément à la raison de manière générale : il est nécessaire, en effet, qu'il existe un [25] géniteur et ce d'où <l'être est engendré>, et cela vaut même s'ils sont un, qu'ils diffèrent au moins par la forme, c'est-à-dire par le fait d'avoir une définition différente, et que, chez ceux où les puissances et les corps sont séparés, soit différente aussi la nature de ce qui produit et de ce qui pâtit. Si donc le mâle est comme moteur et producteur, la femelle, [30] comme ce qui pâtit, la contribution de la femelle à la semence du mâle ne consistera pas en une semence, mais en une matière, ce qui est manifestement le cas, car la nature des menstrues est de l'ordre de la matière première.

Chapitre 21

Comment le sperme est cause de l'embryon

Telles sont nos explications sur ces sujets. [35] Il en devient du même coup manifeste qu'il faut faire porter l'examen qui va suivre sur la question de savoir [729b] en quoi donc consiste la contribution du mâle à la génération, c'est-à-dire comment le sperme qui vient du mâle est cause de ce qui est engendré : est-ce de manière directe, comme une partie immanente du corps engendré, mélangé à la matière qui vient de la femelle, ou le [5] corps du sperme ne prend-il aucune part, mais sont-ce la puissance et le mouvement qui résident en lui ? Cette puissance est, en effet, une puissance productrice, tandis que ce qui prend consistance et reçoit une configuration est ce qui reste du résidu qui est dans la femelle. C'est ce qui apparaît selon le raisonnement et dans les faits. En effet, si l'on examine les choses de manière générale, [10] une chose ne n'est manifestement pas engendrée à partir du patient et du producteur de façon que le producteur existe dans ce qui est engendré, pas plus donc en un mot à partir de ce qui est mû et de ce qui meut. Mais, au contraire, la femelle en tant que femelle est ce qui est capable de pâtre, et le mâle en tant que mâle, ce qui est capable de produire et ce d'où vient le principe du mouvement. En sorte que, si l'on prend le mâle et la femelle dans leur sens strict, en tant que l'un [15] est capable de produire et moteur et l'autre, capable de pâtre et mû, ce qui est engendré à partir d'eux ne sera pas un, sauf au sens où le lit est engendré à partir du menuisier et du bois, et la sphère, à partir de la cire et de la forme. Par conséquent, il est clair qu'il n'est pas nécessaire que quelque chose provienne du mâle, ni, si quelque chose en provient, que, pour cette raison, ce qui a engendré à partir de cela soit comme un constituant interne, [20] mais c'est comme à partir de ce qui a mis en mouvement et de la forme, à la manière dont celui qui a recouvré la santé vient de la médecine. Or il y a accord entre le

discours et ce qui se produit en fait. C'est pour cette raison, en effet, que certains mâles, lorsqu'ils s'accouplent avec une femelle, n'introduisent manifestement même aucune partie dans la femelle, mais c'est la femelle au contraire [25] qui en introduit une dans le mâle, comme cela se produit chez certains insectes : chez eux, l'opération que produit le sperme dans la femelle dans le cas des animaux où il y a introduction du mâle, c'est la chaleur et la puissance dans l'animal lui-même qui la produisent, la femelle apportant la partie qui reçoit le résidu. C'est bien pourquoi les animaux de ce genre restent longtemps enlacés [30], alors qu'ils engendrent rapidement après s'être séparés. Ils s'accouplent, en effet, jusqu'à faire prendre consistance, comme le fait la semence. Mais, une fois séparés, l'embryon est expulsé rapidement car ils engendrent un être incomplet ; tous les animaux de ce genre, en effet, engendrent des larves.

Le meilleur signe : le cas des ovipares

Le meilleur signe de ce que le sperme [35] ne vient pas de toutes les parties du corps et [730a] que le mâle n'émet pas une partie destinée à être constitutive de l'être engendré mais, comme nous le disions dans le cas des insectes où la femelle émet dans le mâle, qu'il produit un vivant par la seule puissance qui est dans sa semence, c'est ce qui se passe dans le cas des oiseaux et du genre des poissons ovipares. Si, en effet, une femelle d'oiseau se trouve être grosse d'œufs clairs [5] et qu'après elle est saillie sans que l'œuf ait encore changé entièrement du jaune au blanc, alors, au lieu d'être clairs, ses œufs sont féconds ; et si elle est saillie par un autre et que l'œuf est encore jaune, toute la couvée se trouve conforme au mâle qui l'a saillie en second. C'est la raison pour laquelle [10] certains de ceux qui cherchent à avoir des oiseaux de bonne race procèdent de cette façon et remplacent la première par la seconde saillie, parce que le sperme ne se mélange pas, n'est pas un constituant interne et ne provient pas de tout le corps : car, sinon, il en viendrait des deux mâles, en sorte que les petits auraient les mêmes parties en double. Mais c'est par la puissance qui est en lui que le sperme du mâle donne [15] à la matière et à la nourriture de la femelle une qualité déterminée ; voilà, en effet, ce qu'il est possible que le sperme introduit en second fasse en chauffant et en opérant une coction, car l'œuf continue de recevoir de la nourriture tant qu'il n'a pas fini sa croissance. La même chose se produit aussi dans la génération des poissons ovipares : quand la femelle a pondu des œufs, le mâle [20] répand dessus sa semence, et tandis que les œufs qui ont été touchés sont féconds, ceux qui ne l'ont

pas été sont stériles, parce que, chez les animaux, la contribution du mâle ne concerne pas la quantité mais la qualité.

Que donc, chez les animaux qui en émettent, le sperme ne provienne pas de tout le corps [25] et que la contribution de la femelle à la génération n'est pas comme celle du mâle, mais que le mâle est principe de mouvement, tandis que la femelle est matière, ce qu'on vient de dire le montre. Pour la même raison, en effet, la femelle n'engendre pas elle-même par elle-même : elle a besoin d'un principe, de ce qui met en mouvement, et [30] de ce qui distingue (quoique, chez certains animaux en tout cas, les oiseaux femelles, par exemple, leur nature peut engendrer jusqu'à un certain point, car elles font bien prendre consistance mais ce à quoi elles ont donné consistance, ce qu'on appelle les œufs clairs, n'est pas achevé).

Chapitre 22

En quoi consiste la contribution du mâle

Et la génération de ce qui est engendré a lieu dans la femelle et ce n'est pas dans le mâle que ni le mâle lui-même ni la femelle n'émettent la semence, [35] mais tous les deux contribuent par ce qui vient d'eux dans la femelle, [730b] parce que c'est dans la femelle que se trouve la matière de laquelle vient ce qui est façonné. Il est nécessaire qu'il y ait tout de suite de la matière en masse, à partir de laquelle l'embryon commencera à prendre consistance, et qu'il s'en ajoute toujours afin que ce qui a été conçu puisse croître. C'est pourquoi c'est nécessairement [5] dans la femelle que l'enfantement a lieu ; en effet, le menuisier est aux côtés du bois, le potier, de l'argile, et, en un mot, toute opération et tout mouvement, s'ils sont derniers, sont aux côtés de la matière, comme la construction est dans les choses construites. On peut comprendre à partir de là en quoi consiste justement la contribution du mâle à la génération : [10] tout mâle n'émet pas de sperme et, chez ceux qui en émettent, il n'est pas une partie de l'embryon engendré, comme rien non plus ne quitte le menuisier pour la matière que constituent les morceaux de bois et aucune partie de l'art de la menuiserie ne se trouve non plus dans ce qui est engendré, mais c'est la configuration et la forme qui proviennent de celui-là [15] par le mouvement qui est dans la matière ; et c'est l'âme dans laquelle se trouve la forme, c'est-à-dire la science, qui meut les mains ou une certaine autre partie d'un mouvement qui a une qualité déterminée (si c'est d'un mouvement différent, ce qui en est engendré est différent, si c'est d'un mouvement identique, ce qui en est engendré est identique), les mains meuvent les outils, les outils meuvent la matière. C'est de la même façon aussi que, chez ceux qui émettent du sperme, la nature qui est dans le mâle [20] fait usage du sperme comme d'un outil et comme d'un outil qui possède des mouvements en acte, de la même façon que les outils sont mus dans le cas de ce qui

est engendré par l'art. Car c'est en eux que réside en quelque façon le mouvement de l'art. Tous les animaux qui émettent du sperme contribuent donc de cette façon à la génération, quant à ceux qui n'en émettent pas [25] mais chez lesquels la femelle introduit l'une de ses parties dans le mâle, ils ressemblent au producteur qui est dans le cas où c'est quelqu'un qui apporte la matière à l'artisan. À cause de la faiblesse de ces mâles, en effet, la nature n'est pas capable de rien produire par des intermédiaires, et même en s'y impliquant elle-même, les mouvements ont à peine assez de force ; elle ressemble [30] aux artisans qui modèlent, non à ceux qui construisent, car ce n'est pas par l'intermédiaire d'autre chose qu'elle est en contact avec l'être en formation qu'elle façonne, mais c'est elle-même avec ses propres parties.

Chapitre 23

Mâle et femelle chez les plantes, les animaux et les testacés

Ainsi, chez tous les animaux capables de se déplacer, femelle et mâle sont séparés, c'est-à-dire qu'il existe un animal femelle et [35] un autre mâle, quoiqu'ils soient identiques par l'espèce, par exemple l'un et l'autre sont des êtres humains ou l'un et l'autre des chevaux. [731a] Mais, chez les plantes, ces puissances ont été mélangées, c'est-à-dire que femelle et mâle ne sont pas séparés. C'est pourquoi elles-mêmes engendrent à partir d'elles-mêmes et émettent non pas une semence mais un embryon, ce qu'on appelle les graines. Empédocle le dit bien dans son poème : [5] « C'est ainsi que les grands arbres pondent des œufs ; en premier les olives¹... », car l'œuf est un embryon : l'animal est engendré à partir de quelque chose qui est en lui, tandis que le reste est nourriture, et la plante qui pousse est engendrée d'une partie de la graine, tandis que le reste devient de la nourriture pour la tige et la première racine. Or, d'une certaine façon, c'est la même chose qui se produit [10] aussi chez les animaux où la femelle et le mâle sont séparés, car, à chaque fois qu'il faut engendrer, comme chez les plantes, il n'y a plus de séparation et leur nature tend à devenir une, ce qui se manifeste à la vue quand ils sont mélangés et accouplés : un animal unique se forme à partir des deux.

Et les [15] uns, ceux qui n'émettent pas de sperme, restent par nature longtemps enlacés jusqu'à faire prendre consistance à l'embryon, comme les insectes qui s'accouplent, tandis que les autres, par exemple les animaux sanguins, <seulement>² jusqu'à ce qu'ils aient envoyé une de leurs parties introduites du dehors, partie qui, après plus de temps, fera prendre consistance à l'embryon. En effet, les premiers se tiennent ensemble une certaine partie de la journée, tandis que, chez les seconds, la [20] semence fait prendre consistance en plusieurs jours mais ils se séparent aussitôt celle-ci émise. Les animaux

ressemblent vraiment à des plantes divisées, comme si quelqu'un, lorsqu'elles portent leurs graines, les divisait et séparait la femelle et le mâle qui existent en elles.

Et, en tout cela, la nature agit en artisan raisonnable. [25] En effet, en vertu de leur essence, les plantes n'ont aucune autre fonction ni d'autre action que la génération de la graine < *sperma* >, de telle sorte que, puisque la graine est engendrée par l'accouplement de la femelle et du mâle, la nature a mélangé ces derniers en les disposant l'un avec l'autre. C'est pourquoi la femelle et le mâle ne sont pas séparés chez les plantes. Mais cela a déjà été examiné en d'autres endroits³ [30]. Quant à l'animal, sa fonction n'est pas seulement d'engendrer (car c'est là une fonction commune à tous les vivants), mais tous les animaux ont part aussi à une certaine connaissance, les uns beaucoup, les autres, moins, d'autres enfin, vraiment très peu : ils possèdent, en effet, la sensation, or la sensation est une sorte de connaissance. La valeur en diffère beaucoup selon qu'on l'estime en la rapportant à la pensée ou au genre des êtres dépourvus d'âme. [731b] Par rapport à la pensée, en effet, prendre part seulement au toucher et au goût semble n'être à peu près rien, mais, par rapport à la plante ou à la pierre, c'est une chose qui est digne d'admiration. Il semblerait, en effet, qu'il faille même se réjouir de bénéficier de cette connaissance plutôt que de se trouver mort et de ne pas être. Or c'est par la sensation que les animaux se distinguent [5] des êtres qui sont seulement vivants. Mais puisqu'il est nécessaire aussi, en tant qu'animal, de vivre, quand il faut qu'ils accomplissent la fonction du vivant, c'est alors qu'ils s'accouplent et se mélangent et, comme nous l'avons dit, deviennent comme s'ils étaient une plante.

Les testacés, étant intermédiaires entre les animaux et les plantes, comme ils sont dans les deux genres à la fois, n'accomplissent leur fonction d'aucune des deux façons [10]. En effet, comme plantes, ils ne possèdent pas la femelle et le mâle et ils n'engendrent pas dans un autre et, comme animaux, ils ne portent pas d'eux-mêmes leur fruit, comme le font les plantes, mais ils se constituent et sont engendrés à partir d'une constitution terreuse et humide. Mais on parlera plus tard de leur génération⁴.

LIVRE II

Chapitre 1

Explication de la séparation entre le mâle et la femelle

Pour ce qui est de la femelle et du mâle, on a dit précédemment qu'ils sont les principes de la génération et indiqué leur puissance et la définition de [20] leur essence¹. Pourquoi ils sont engendrés et pourquoi il y a, d'un côté, la femelle, de l'autre, le mâle, pour autant que cela résulte de la nécessité, c'est-à-dire du moteur prochain et de quelle sorte de matière, l'exposé doit tâcher de l'expliquer progressivement, mais pour autant que c'est par le meilleur et par la cause qui est en vue de quelque chose, c'est plus haut que cela possède son principe. En effet, puisque, parmi les êtres, les uns sont éternels et divins, tandis que [25] les autres peuvent être et ne pas être, que le beau et le divin sont, conformément à leur nature propre, toujours cause du meilleur parmi ce qui est possible, tandis que ce qui n'est pas éternel peut être et participer du pire et du meilleur, que l'âme est meilleure que le corps, que, par le fait d'avoir une âme, ce qui est animé est meilleur que ce qui est inanimé, [30] être, que ne pas être et vivre, que ne pas vivre, c'est pour ces raisons qu'il y a génération des êtres vivants. En effet, puisqu'il est impossible que la nature d'un tel genre d'êtres soit éternelle, c'est de la façon dont cela lui est possible que ce qui est engendré est éternel. Si donc c'est impossible par le nombre (car la substance des êtres est dans le particulier ; [35] or, s'il était tel, il serait éternel), en revanche, c'est possible par l'espèce. C'est pourquoi le genre [732a] des êtres humains, des animaux et des plantes est éternel. Mais puisqu'ils ont pour principes la femelle et le mâle, c'est en vue de la génération que la femelle et le mâle existeront chez les êtres. Or comme, du point de vue de sa nature, est meilleure et plus divine que la matière la cause première qui meut – elle à laquelle appartiennent la définition [5] et la forme –, il est meilleur aussi que ce qui vaut mieux soit séparé de ce qui vaut moins. C'est pourquoi, chez tous ceux où cela est possible et

pour autant que cela soit possible, le mâle est séparé de la femelle, car c'est comme quelque chose de meilleur et de plus divin que le principe du mouvement appartient, comme mâle, aux êtres engendrés, tandis que la femelle est matière. Mais le mâle s'unit et se mélange à la femelle [10] en vue de l'opération que constitue la génération, car cette opération est commune aux deux.

Si donc <le vivant> ne vit qu'en participant à la femelle et au mâle (ce pourquoi les plantes aussi participent à la vie), le genre des animaux dépend de la sensation. Parmi ces derniers, chez presque tous les animaux doués de locomotion, la femelle et le mâle sont séparés [15] pour les raisons que nous avons données, et les uns, comme on l'a dit, émettent du sperme durant l'accouplement, les autres, non². La cause en est que ceux qui ont plus de valeur sont aussi d'une nature plus autarcique, de sorte qu'ils bénéficient d'une grande taille ; or cela ne va pas sans chaleur psychique, car nécessairement ce qui est plus grand a besoin pour se mouvoir d'une puissance plus grande ; [20] or le chaud est moteur. C'est bien pourquoi, pour parler sans entrer dans les détails, les sanguins sont plus grands que les non-sanguins et les animaux doués de locomotion plus grands que ceux qui sont immobiles – ceux qui précisément émettent du sperme sous l'effet de leur chaleur et de leur taille.

Pour ce qui est du mâle et de la femelle, on vient de donner la cause de ce que chacun d'eux existe.

Les différents modes de génération

[25] Parmi les animaux, les uns mènent à terme et portent au-dehors un être semblable à eux-mêmes, par exemple tous ceux qui sont vivipares à l'extérieur, mais certains engendrent un être indifférencié et qui n'a pas reçu sa forme. Chez ces derniers, les sanguins sont ovipares, les non-sanguins, larvipares. L'œuf se distingue de la larve : l'œuf [30], en effet, est ce à partir d'une partie de quoi ce qui est engendré est engendré (ce qui reste sert à nourrir ce qui est engendré), tandis que la larve est ce à partir de la totalité de quoi la totalité de ce qui est engendré est engendrée. Chez ceux qui mènent à terme à l'extérieur un animal qui leur est semblable, c'est-à-dire les vivipares, les uns sont directement vivipares en eux-mêmes, par l'exemple l'être humain, le cheval, le bœuf ; chez les animaux marins, le dauphin [35] et les animaux de ce type, tandis que les autres sont d'abord ovipares en eux-mêmes [732b] avant d'être vivipares à l'extérieur³, par exemple ceux qu'on appelle les sélaciens. Chez les ovipares, les uns pondent un œuf qui est achevé, par exemple les oiseaux, tous les quadrupèdes qui sont ovipares et tous les apodes,

comme les lézards, les tortues et la plus grande partie du genre des serpents [5] ; chez ces derniers, en effet, une fois que les œufs sont sortis, ils ne grandissent plus ; les autres pondent un œuf qui n'est pas achevé, comme les poissons, les crustacés et ce qu'on appelle les mollusques, car, chez ces derniers, les œufs continuent de croître une fois sortis.

Tous les vivipares sont sanguins, et les sanguins sont ou bien vivipares ou bien ovipares, sauf ceux qui sont complètement stériles. [10] Chez les non-sanguins, les insectes sont larvipares, tous ceux ou bien qui sont engendrés par accouplement ou bien qui eux-mêmes s'accouplent. Il y a, en effet, certains insectes qui, bien qu'étant engendrés spontanément, sont mâles et femelles, et c'est de leur accouplement qu'est engendré quelque chose, quoique ce qui est engendré soit inachevé ; la cause en a été donnée précédemment ailleurs⁴.

Principe de distinction des modes de génération

[15] Mais il existe de nombreux cas où les genres se recoupent : en effet, il n'est pas vrai que les bipèdes soient tous vivipares (les oiseaux sont ovipares) ni qu'ils soient tous ovipares (l'être humain est vivipare), ni que les quadrupèdes soient tous ovipares (le cheval, le bœuf et nombre d'autres sont vivipares), ni qu'ils soient tous vivipares (les lézards, les crocodiles [20] et beaucoup d'autres sont ovipares). Le fait d'avoir ou non des pattes ne constitue pas non plus une différence. En effet, des apodes sont vivipares, comme les vipères et les sélaciens, mais d'autres sont ovipares, comme le genre des poissons et celui des autres serpents ; et parmi ceux qui ont des pattes, il y en a beaucoup qui sont ovipares et vivipares, comme les quadrupèdes dont on a parlé ; et, parmi [25] eux, sont vivipares aussi des bipèdes, comme l'être humain, et des apodes, comme la baleine et le dauphin. Il n'est donc pas possible de faire une division de cette façon et aucun des organes de locomotion n'est cause de cette différence⁵, mais sont vivipares ceux des animaux dont la nature est plus achevée et qui ont en partage un principe plus pur ; en effet, aucun animal [30] n'est vivipare en lui-même, à moins qu'il ne reçoive le souffle et ne respire ; sont plus achevés les animaux d'une nature plus chaude, plus humide et non terrestre. La condition de la chaleur naturelle est le poumon chez ceux où il est sanguin, car si, dans l'ensemble, ceux qui ont un poumon sont plus chauds que ceux qui n'en ont pas, même parmi eux, [35] ceux qui ont un poumon qui n'est pas spongieux ni ferme ni peu sanguin mais sanguin [733a] et mou sont plus chauds. De même que l'animal est achevé tandis que l'œuf et la larve sont inachevés, de

même aussi ce qui est achevé par nature engendre ce qui est achevé. Les animaux qui sont plus chauds, du fait qu'ils ont des poumons mais sont d'une nature plus sèche, ou les animaux qui sont plus froids mais plus humides sont, [5] pour les premiers, ovipares en pondant un œuf achevé, pour les seconds, ovipares puis vivipares en eux-mêmes. En effet, les oiseaux et les animaux recouverts de plaques cornées mènent à terme leur petit grâce à leur chaleur, mais, du fait de leur sécheresse, ils sont ovipares ; quant aux sélaciens, moins chauds qu'eux mais plus humides, ils participent pour cette raison des deux : ils sont ovipares et [10] sont vivipares en eux-mêmes – ils sont ovipares parce qu'ils sont froids, mais vivipares parce qu'ils sont humides ; en effet, l'humide est principe de vie, tandis que le sec est le plus éloigné de l'animé ; mais puisqu'ils ne sont ni ailés ni recouverts de plaques cornées ni d'écailles – qui sont des signes d'une nature plus sèche et terreuse –, ils engendrent un œuf qui est mou, car [15] pas plus que dans l'animal lui-même l'élément terreux n'arrive à la surface dans l'œuf. C'est pour cela qu'ils engendrent en eux-mêmes, car si l'œuf sortait dehors, sans défense il serait détruit.

Quant aux animaux qui sont froids et secs, ils sont plutôt ovipares, mais leur œuf est inachevé et il est recouvert d'une peau dure parce qu'ils sont terreux et parce qu'ils le pondent inachevé, afin qu'en étant recouvert d'une sorte de coquille protectrice l'œuf se conserve sain et sauf. [20] Donc, les poissons à écailles et les crustacés qui sont terreux pondent des œufs recouverts d'une peau dure ; quant aux mollusques, de même que la nature de leur corps est elle-même visqueuse, de même ils conservent sains et saufs les œufs qu'ils pondent inachevés, car ils expulsent beaucoup de viscosité autour de l'embryon.

Chez les insectes, tous [25] sont larvipares ; tous les insectes sont non sanguins, ce pourquoi aussi ils engendrent les larves au-dehors, mais les non-sanguins ne sont pas absolument tous larvipares ; il y a, en effet, des recoupements entre les insectes larvipares et les animaux qui pondent des œufs inachevés, comme les poissons à écailles, les crustacés et les mollusques, car, chez ces derniers, [30] les œufs ressemblent à des vers (ils grandissent, en effet, au-dehors), tandis que, chez ceux-là, les larves, une fois expulsées, ressemblent à des œufs, d'une façon que nous expliquerons plus tard⁶.

Continuité des cinq modes de génération animale

Il faut observer à quel point la nature accomplit heureusement et avec ordre la génération. En effet, [733b] les animaux plus parfaits et plus chauds accomplissent un petit qui est achevé du point de vue de

la qualité (du point de vue de la quantité, ce n'est le cas chez absolument aucun des animaux, car tout ce qui est engendré s'accroît), et ces animaux engendrent donc directement en eux-mêmes. Les seconds [5] n'engendrent pas directement en eux-mêmes des êtres parfaits (car ils sont vivipares après avoir été d'abord ovipares), mais ils sont vivipares à l'extérieur. D'autres animaux n'engendrent pas un animal achevé, mais ils engendrent un œuf et l'œuf est achevé. D'autres encore qui ont une nature plus froide que ces derniers engendrent un œuf, mais un œuf qui n'est pas achevé et il est achevé à l'extérieur, comme le genre des poissons à écailles, [10] les crustacés et les mollusques. Le cinquième genre est aussi le plus froid et il n'est pas ovipare à partir de lui-même, mais ce caractère lui arrive de manière externe, comme on l'a dit⁷ : les insectes, en effet, sont d'abord larvipares, puis la larve se met à ressembler à un œuf (car ce qu'on appelle la chrysalide [15] joue le rôle d'un œuf), et c'est ensuite qu'est engendré à partir d'elle un animal, qui achève sa génération au cours du troisième changement.

Donc, comme on l'a dit aussi précédemment, certains animaux ne sont pas engendrés à partir du sperme, mais tous les animaux sanguins qui sont engendrés à partir de l'accouplement sont engendrés à partir du sperme, le mâle émettant dans la femelle la semence [20] de laquelle, une fois qu'elle est entrée, les animaux se composent et acquièrent leur conformation propre, certains dans les animaux mêmes, ceux qui sont vivipares, d'autres dans des œufs, *** des graines et d'autres excréments de ce type⁸.

Aporie (1). Comment l'embryon se forme à partir du sperme

Il existe à ce sujet une difficulté qui n'est pas mineure : comment donc, à partir de la semence, la plante ou un animal, quel qu'il soit, est-il engendré ? Il est en effet nécessaire [25] que ce qui est engendré soit engendré de quelque chose (*ek tinos*), par quelque chose (*hupo tinos*) et qu'il soit quelque chose. (I) Ce dont (*ex hou*), c'est par conséquent la matière première que certains animaux possèdent en eux-mêmes pour l'avoir reçue de la femelle, comme ceux qui ne sont pas vivipares mais larvipares ou ovipares ; d'autres animaux continuent très longtemps d'en recevoir de la femelle à travers l'allaitement, comme [30] les vivipares non seulement internes, mais aussi externes. Ce dont (*ex hou*) un animal est engendré est donc une matière de ce type. (II) Mais, en réalité, ce qu'il faut chercher, ce n'est pas ce dont les parties sont engendrées, mais ce par quoi (*huph'hou*)

elles le sont. En effet (II.1), ou bien c'est quelque chose d'externe qui est producteur, ou bien (II.2) quelque chose est présent dans la semence ou dans le sperme, et dans ce dernier cas, [734a] c'est ou bien une certaine partie de l'âme, ou bien l'âme, ou bien ce serait ce qui possède l'âme. (II.1) Or il ne semblera pas rationnel que quelque chose produise de l'extérieur chacun des viscères ou chacune des autres parties, car il n'est pas possible de mouvoir sans être en contact ni de pâtre en quoi que ce soit de ce qui ne meut pas. [5] (II.2) Par conséquent, c'est à l'intérieur de l'embryon lui-même que quelque chose est déjà présent, ou bien (II.2.i) comme l'une de ses parties, ou bien (II.2.ii) comme quelque chose à part. (II.2.ii) Or il ne serait pas rationnel qu'il y ait une autre chose à part, car, une fois l'animal engendré, cette chose est-elle détruite ou reste-t-elle dedans ? Rien de tel, qui ne soit pas une partie du tout, plante ou animal, ne se trouve manifestement dedans. Mais assurément il est aussi absurde que ce qui a fait [10] toutes les parties ou une partie soit détruit, car ce qui reste, qui le fera ? Si, en effet, cette chose fait le cœur, puis est détruite, que le cœur fait autre chose, selon le même raisonnement ou bien tout est détruit, ou bien tout reste. Par conséquent, cette chose se conserve. (II.2.i) Par conséquent, il en existe une partie qui est présente dès le début dans le sperme. Mais, s'il n'existe rien de l'âme [15] qui ne soit aussi dans une certaine partie du corps, il existerait aussi une certaine partie qui dès le début serait animée.

Comment donc sont engendrées les autres parties ? De deux choses l'une, en effet, ou bien toutes les parties, comme le cœur, le poumon, le foie, l'œil et chacune des autres parties sont engendrées simultanément, ou bien elles le sont successivement, comme dans ce qu'on appelle les vers d'Orphée⁹, où l'on dit en effet [20] que la génération de l'animal est semblable au tressage d'un filet. Qu'elles ne le sont pas simultanément, c'est évident, y compris à l'observation, car certaines parties sont manifestement déjà présentes dedans, tandis que d'autres ne le sont pas. Il est évident que si elles n'apparaissent pas, ce n'est pas à cause de leur petitesse. En effet, quoiqu'il soit d'une taille supérieure au cœur, le poumon apparaît après lui, au tout début de la génération. [25] Mais puisqu'une partie est antérieure, l'autre postérieure, l'une fait-elle l'autre et ainsi de suite, ou bien plutôt celle-là est-elle engendrée après celle-ci ? Je ne veux pas dire, par exemple, que lorsque le cœur est formé, il fait le foie et celui-ci une autre partie, mais que ceci se forme après cela, à la façon dont l'adulte se forme après l'enfant sans qu'il soit formé par lui. L'explication [30] en est que, pour ce qui est engendré par la nature ou par l'art, l'étant en puissance est engendré par l'étant en entéléchie, en sorte qu'il faudrait qu'il possède en lui la forme et la conformation, par exemple la forme du foie serait dans le cœur. Mais c'est de toute façon absurde et cette

explication relève de la fiction.

Mais, d'autre part, que préexiste directement dans le sperme une partie déjà engendrée de l'animal [35] ou de la plante – qu'elle soit capable ou non de faire les autres parties –, est aussi impossible, s'il est vrai que tout est engendré à partir du sperme et de la semence. Il est évident, en effet, que cette partie serait engendrée par ce qui a produit le sperme, s'il est vrai qu'elle existe dès le départ dans le sperme. [734b] Mais, auparavant, il faut que le sperme soit engendré, et c'est la fonction du géniteur. Par conséquent, il n'est pas possible qu'aucune partie n'existe dans le sperme. Par conséquent, le sperme ne contient pas en lui ce qui produit les parties. Mais d'autre part cela ne vient pas non plus de l'extérieur ; or c'est nécessairement l'un ou l'autre.

Résolution de l'aporie

Il faut donc essayer de résoudre la difficulté. [5] Il se peut en effet que, dans ce qu'on vient de dire, quelque chose ne soit pas absolu, par exemple, de quelle façon il n'est pas possible d'être engendré par quelque chose d'externe : en effet, d'une façon, c'est possible, d'une autre, ce ne l'est pas. Donc, d'une part, dire le sperme et dire ce d'où vient le sperme, cela ne fait aucune différence pour autant que le sperme possède en lui-même le mouvement dont cela l'a mis en mouvement. D'autre part, il est possible que ceci meuve cela, puis cela, autre chose [10] et que ce soit comme les automates des spectacles : les parties qui sont au repos possèdent en quelque façon une puissance, et quand quelque chose d'externe met en mouvement la première d'entre elles, aussitôt celle qui la suit est mise en acte. C'est donc comme pour les automates : d'une certaine façon, cette chose externe met en mouvement sans être du tout en contact maintenant, quoiqu'elle l'ait pourtant été. Or c'est de cette façon [15] aussi que ce d'où vient le sperme ou ce qui a produit le sperme meut : cela a bien été en contact avec quelque chose, mais cela ne l'est plus ; mais, d'une autre façon, le mouvement interne meut comme le processus de construction met en mouvement la maison.

Que donc il existe quelque chose qui produise les parties, sans que ce soit à la façon d'un certain être particulier ni qui préexisterait dans la semence comme s'il était d'emblée achevé, c'est évident.

Mais comment donc chaque partie est engendrée, [20] c'est ce qu'il faut comprendre à partir de là, en prenant d'abord comme principe que tout ce qui est engendré par la nature ou par l'art est engendré par un être en acte à partir d'un être de ce type en puissance. Or le sperme est un type de chose tel, c'est-à-dire qu'il possède un mouvement et un

principe tels que, lorsque son mouvement cesse, chacune des parties est engendrée et animée. En effet, il n'y a pas de visage [25] ni de chair qui ne possède une âme et, une fois qu'ils auront été détruits, l'un sera dit visage, l'autre chair par homonymie, de la même façon que s'ils étaient en pierre ou bien en bois. Mais les homéomères et les parties instrumentales sont engendrés simultanément, et pas plus que nous ne dirions que le feu tout seul produit une hache non plus qu'aucun autre instrument, pas plus nous ne dirions non plus qu'il produit seul un pied [30] ni une main, et de la même façon non plus la chair, car elle aussi possède une certaine fonction : si donc le chaud et le froid peuvent bien rendre durs ou mous, visqueux ou friables et de toutes les autres propriétés de ce type qui appartiennent aux parties animées, en revanche la raison pour laquelle ceci est dorénavant chair, cela os, ils ne peuvent plus la produire : c'est le mouvement [35] du générateur qui est en entéléchie ce qu'est en puissance ce à partir de quoi il y a génération, comme dans le cas de ce qui est engendré conformément à l'art, car si le chaud et le froid rendent le fer dur ou mou [735a], l'épée, ce qui la produit, c'est le mouvement des instruments, mouvement qui possède la raison de l'art. L'art est, en effet, principe et forme de ce qui est engendré mais en autre chose, tandis que le mouvement de la nature est dans le même à partir d'une autre nature qui possède la forme en acte.

Mais est-ce que [5] le sperme possède l'âme ou non ? C'est le même raisonnement que pour les parties du corps. En effet, aucune âme ne sera dans autre chose que dans ce dont elle est l'âme et il n'y aura pas de partie qui ne participe à l'âme, sauf par homonymie, comme l'œil d'un mort. Il est donc clair à la fois que le sperme possède <une âme> et qu'il est en puissance <une âme>. Mais en puissance une chose peut être plus proche ou plus loin qu'elle-même [10], comme le géomètre qui dort est plus loin que le géomètre éveillé et celui-ci plus loin que celui qui étudie. Ainsi donc, de la génération dont nous parlions, aucune partie n'est cause, mais c'est ce qui a mû en premier de l'extérieur, car rien ne s'engendre soi-même, mais c'est seulement à partir du moment où un être est engendré qu'il se fait croître lui-même. C'est pourquoi il y a une première chose [15] qui est engendrée et tout n'est pas engendré simultanément. Or il est nécessaire que soit engendré en premier ce qui possède le principe de la croissance. En effet, chez tous, qu'il s'agisse d'une plante ou d'un animal, existe de la même façon le nutritif, c'est-à-dire ce qui est capable d'engendrer un autre être comme soi-même, car c'est la fonction de tout ce qui est par nature achevé, animal et plante ; or c'est nécessaire pour cette raison qu'il est nécessaire qu'un être, quand [20] il est engendré, croisse ; ce qui est synonyme a bien engendré, par exemple l'être humain engendre l'être humain, mais c'est par lui-

même qu'il croît. C'est par conséquent quelque chose de déterminé qui le fait croître. Si donc cela est une certaine chose une et première, il est nécessaire que ce soit cette chose qui soit engendrée la première ; de telle sorte que si, chez certains animaux, le cœur est engendré en premier et, chez ceux qui n'ont pas de cœur, ce qui lui est analogue, [25] c'est du cœur qu'a des chances de venir le principe chez ceux qui en ont un, et chez les autres, ce qui lui est analogue.

En réponse à la difficulté développée auparavant, on vient donc de donner la cause qui vaut comme principe de la génération dans chaque cas, celle qui meut en premier et qui façonne.

Chapitre 2

Aporie (2). La composition matérielle du sperme

La nature du sperme [30] pourrait poser une difficulté¹. En effet, lorsque le sperme sort de l'animal, il est épais et blanc, tandis qu'il devient liquide comme l'eau et de la couleur de l'eau, en refroidissant. Voici donc ce qui peut sembler incompréhensible : l'eau ne s'épaissit pas sous l'effet du chaud, tandis que lui est épais lorsqu'il sort de l'intérieur qui est chaud et c'est en refroidissant qu'il devient liquide. Cependant les corps aqueux se solidifient assurément, [35] mais le sperme ne se solidifie pas quand on le met en plein air sur de la glace², mais il se liquéfie comme s'il s'était épaissi sous l'effet du contraire. Mais, d'autre part, il n'est pas non plus rationnel qu'il s'épaississe sous l'effet du chaud, car c'est [735b] ce qui possède davantage de terre qui prend consistance et s'épaissit en cuisant, comme le lait. Ce qu'il faudrait donc est qu'en refroidissant il se solidifie. Or, en réalité, il n'y a rien qui devienne solide mais tout devient comme de l'eau. C'est bien ici que réside la difficulté : car s'il est de l'eau – l'eau [5] ne s'épaissit manifestement pas sous l'effet du chaud, alors qu'il sort épais et chaud et du corps qui est chaud, mais s'il est de la terre ou un mélange de terre et d'eau, il ne faudrait pas qu'il devienne entièrement liquide et <comme de> l'eau. À moins que nous n'ayons pas envisagé dans nos distinctions tout ce qui se produit. En effet, ce qui s'épaissit, ce n'est pas seulement le liquide composé d'eau et de ce qui est terreux, mais aussi celui qui est composé [10] d'eau et de souffle, par exemple l'écume aussi devient plus épaisse et blanche et son volume paraît d'autant plus blanc et plus compact que ses bulles sont plus petites et plus imperceptibles. L'huile a la même propriété, car lorsqu'elle est mélangée avec du souffle, elle s'épaissit. C'est pourquoi l'huile qui blanchit [15] devient plus épaisse, quand l'aqueux qui est dedans se sépare sous l'effet du chaud et devient du souffle. Et le plomb, mélangé à de l'eau et à de l'huile et

broyé, produit un volume qui de petit devient grand, de liquide, compact, et de noir, blanc. La cause en est qu'est entré dans le mélange le souffle, qui à la fois augmente le volume [20] et fait disparaître la blancheur, comme dans le cas de l'écume et de la neige ; c'est qu'en effet la neige est de l'écume. L'eau elle-même mélangée à de l'huile devient épaisse et blanche, parce que du souffle y est enfermé sous l'effet du frottement et que l'huile justement contient beaucoup de souffle ; en effet, le graisseux n'est fait ni de terre ni d'eau, [25] mais de souffle. C'est pourquoi l'huile reste à la surface de l'eau, car l'air qui est en elle comme en un vase la porte vers le haut et elle reste à la surface et il est la cause de sa légèreté. Et quand il fait froid et qu'il gèle, l'huile s'épaissit mais elle ne se solidifie pas : en effet, grâce à sa chaleur, elle ne se solidifie pas (car l'air [30] est chaud et non solidifiable), mais, du fait que l'air acquiert de la consistance et se densifie, l'huile devient plus épaisse, comme sous l'effet du froid. Telles sont les raisons qui expliquent que le sperme aussi sorte de l'intérieur compact et blanc, puisque, sous l'effet de la chaleur interne, il contient beaucoup de souffle chaud, tandis que, une fois dehors, lorsque le chaud s'évapore [35] et que l'air se refroidit, il devient liquide et noir. C'est qu'il reste dans le sperme séché aussi de l'eau et du terreux, même si c'est peu, comme dans le flegme.

Le sperme est donc [736a] commun au souffle et à l'eau et le souffle est de l'air chaud, ce pourquoi le sperme est de nature liquide parce qu'il est fait d'eau. Ce que Ctésias de Cnide a dit du sperme des éléphants est manifestement faux en effet³. Il dit que, une fois séché, il durcit au point de [5] devenir semblable à l'ambre. Or ce n'est pas ce qui se produit. Ce qui se produit est plutôt qu'il est nécessaire qu'un sperme soit plus terreux qu'un autre, et il l'est surtout chez les animaux auxquels appartient beaucoup de terreux en raison du volume de leur corps, mais qu'il soit épais et blanc, parce que du souffle y est mélangé. Et, en effet, le sperme de tous les animaux est blanc, car [10] Hérodote se trompe quand il dit que la semence des Éthiopiens est noire, comme s'il était nécessaire que ceux qui sont noirs de peau le soient de partout, alors qu'il voyait que leurs dents aussi étaient blanches⁴. Mais la cause de la blancheur du sperme est que la semence est une écume⁵ et que l'écume est quelque chose de blanc, [15] plus que tout celle qui est composée de parties infimes et à ce point petites que chaque bulle est invisible, ce qui se produit avec l'eau et l'huile, lorsqu'elles sont mélangées et frottées, comme on vient de le dire.

Mais la nature écumeuse qui est celle du sperme paraît ne pas avoir non plus échappé aux Anciens ; [20] ce qui est sûr est que c'est d'après cette puissance qu'ils appelèrent la déesse maîtresse du mélange⁶.

On vient donc de donner la cause de la difficulté dont on a parlé ; il est clair que c'est pour cela qu'il ne se solidifie pas non plus, car l'air n'est pas solidifiable.

Chapitre 3

Aporie (3). Ce que devient le corps du sperme et d'où viennent les âmes

À la suite de cela, on peut examiner une difficulté : s'il est vrai que, dans le cas des animaux qui émettent [25] une semence dans la femelle, ce qui a pénétré n'est aucune partie de l'embryon en formation, qu'advient-il de ce qu'il y a en elle de corporel, puisque la semence accomplit son opération par la puissance qui réside en elle. Mais il faut déterminer si ce qui se constitue dans la femelle reçoit quelque chose ou rien de ce qui a pénétré et, au sujet de l'âme par laquelle un être est dit [30] animal (c'est un animal par la partie de l'âme qui est le sensitif), si elle se trouve dans le sperme et dans l'embryon ou pas et d'où elle vient. En effet, personne ne concevrait l'embryon comme inanimé, absolument privé de vie. Les spermes et les embryons des animaux ne vivent pas moins que les plantes en effet [35] et, jusqu'à un certain point, ils sont féconds. Il est donc manifeste qu'ils possèdent l'âme nutritive (pourquoi c'est celle-ci qu'il est nécessaire de recevoir en premier, ce qui est expliqué ailleurs sur l'âme le montre clairement¹), [736b] mais, en se développant, ils possèdent aussi l'âme sensitive par laquelle <chacun d'eux est> un animal <...>². En effet, on n'est pas engendré en même temps animal et humain, pas plus qu'animal et cheval, de même pour les autres animaux également, car la fin est engendrée en dernier et le propre est chaque fois la fin de la génération. [5] C'est bien pourquoi, concernant l'intellect, la question de savoir quand, comment et d'où ceux qui participent à ce principe le reçoivent comporte la plus grande difficulté et il faut s'efforcer de la saisir selon nos moyens et pour autant que cela est possible.

Pour ce qui est donc de l'âme nutritive, il est évident qu'il faut poser que le sperme et l'embryon qui ne sont pas encore séparés la possèdent en puissance [10] et que <l'embryon> ne la possède pas en acte

avant de tirer la nourriture de sa mère, comme les embryons qui sont séparés, c'est-à-dire avant d'accomplir la fonction de ce type d'âme. En effet, au début, absolument tous les embryons de ce type ont l'air de mener la vie de la plante. Mais il est évident que, à la suite, il faut parler de l'âme sensitive et de l'âme intellectuelle, [15] car, avant de les posséder en acte, il est nécessaire de les posséder toutes en puissance. Or, nécessairement (1), ou bien toutes apparaissent sans exister avant, (2) ou bien toutes préexistent, (3) ou bien les unes préexistent, les autres, non, et elles apparaissent (4.1) ou bien dans la matière sans être entrées avec le sperme du mâle, (4.2) ou bien ici en étant venues de là, et (5) elles sont dans le mâle, (5.1) ou bien venant toutes du dehors < *thurathen* >, [20] (5.2) ou bien aucune, (5.3) ou bien les unes oui, les autres non. Or il est clair qu'il n'est pas possible qu'elles préexistent toutes : en effet, ceux des principes dont l'activité est corporelle, il est évident qu'il leur est impossible d'exister sans un corps, comme il est impossible de marcher sans pieds ; en sorte qu'il est impossible aussi qu'ils entrent du dehors. [25] En effet, comme ils ne sont pas séparables d'un corps, il n'est pas possible qu'ils entrent eux-mêmes par eux-mêmes³, ni qu'ils entrent dans un corps, car le sperme est le résidu de la nourriture transformée. Il reste donc que l'intellect seul entre du dehors et que seul il est divin, car l'activité corporelle ne possède rien en commun avec son activité.

[30] La puissance de toute âme semble en tout cas avoir en partage quelque chose d'un corps qui est différent de ce qu'on appelle les éléments et qui est plus divin qu'eux. Mais, de la même façon que les âmes sont différentes les unes des autres par ce qu'elles ont de dignité et d'indignité, une nature de ce type comporte des différences. En effet, il existe dans le sperme de tous < les animaux > ce qui précisément rend le sperme fécond, ce qu'on appelle le chaud. [35] Ce n'est pas du feu ni une puissance de ce genre, mais le souffle qui est enveloppé dans le sperme et dans l'écumeux, et la nature qui est dans le souffle, nature qui est analogue à [737a] l'élément des astres. C'est pour cela que si le feu n'engendre aucun animal et que manifestement rien ne prend consistance dans les choses en feu, qu'elles soient humides ou sèches, c'est en revanche ce que fait la chaleur du Soleil et celle des animaux, non seulement celle que le sperme apporte, mais s'il existe aussi un résidu de la nature qui est différent [5], il n'en possède pas moins lui aussi un principe vital. Il est donc manifeste à partir de là que la chaleur qui est dans les animaux n'est pas du feu ni ne possède un principe issu du feu.

Quant au corps de la semence dans lequel part le germe⁴ du principe psychique, qui est, d'un côté, séparé du corps pour ceux en lesquels quelque chose de divin est enveloppé [10] (tel est ce qu'on appelle l'intellect), mais qui, de l'autre, en est inséparable, ce corps de

la semence se dissout et s'évapore puisqu'il a une nature humide et aqueuse. C'est pourquoi on ne doit pas chercher s'il sort dehors ni s'il est aucune partie de la forme en train de se constituer, comme non plus le suc du figuier qui a fait cailler le lait ; c'est [15] qu'en effet il se transforme et n'est aucune partie de la masse qui a caillé.

Concernant l'âme, on a donc expliqué de quelle façon la possèdent les embryons et la semence et de quelle façon ils ne la possèdent pas : ils la possèdent en puissance, mais en acte ils ne la possèdent pas.

Comme le sperme est un résidu et qu'il est mû du même mouvement selon lequel le corps s'accroît [20] quand la dernière nourriture s'y répartit, lorsqu'il entre dans l'utérus, il fait prendre consistance au résidu de la femelle et le meut du même mouvement dont précisément il est mû lui aussi, car celui-là est un résidu et il possède toutes les parties en puissance, mais aucune en acte. En effet, il possède aussi en puissance ces parties [25] par lesquelles la femelle diffère du mâle. De la même manière, en effet, que d'êtres infirmes sont engendrés tantôt des êtres infirmes, tantôt des êtres qui ne le sont pas, de même aussi est engendré d'une femelle, tantôt une femelle, tantôt non une femelle, mais un mâle. En effet, la femelle est comme un mâle infirme et les menstrues sont du sperme, mais pas du sperme pur, car il y a une seule chose qu'elles ne possèdent pas, c'est le principe de l'âme. [30] Et, pour cette raison, chez tous les animaux où se rencontrent des œufs clairs, l'œuf formé possède les parties des deux⁵, mais il ne possède pas le principe, ce pourquoi il ne devient pas un être animé, car c'est le sperme du mâle qui porte le principe. Mais, chaque fois que le résidu de la femelle reçoit un tel principe, un embryon se forme.

[35] Autour des choses liquides mais pourvues d'une consistance corporelle, se développe, quand elles sont chauffées, une croûte, comme c'est aussi le cas sur les bouillies refroidies. Ce qui permet la cohésion de tous les corps est le visqueux, [737b] et c'est justement lui qu'acquiert la nature du tendon qui assure la cohésion des parties des animaux à mesure que celles-ci progressent et grandissent, nature du tendon qui est, chez les uns, le tendon, chez les autres, son analogue. La peau, les vaisseaux, les membranes et tout ce qui est de ce genre relèvent de la même forme ; ils diffèrent, en effet, par le plus et le moins et, en général, par l'excès et le défaut. [5]

Chapitre 4

La génération des vivipares

Les animaux dont la nature est plus inachevée, quand ils engendrent un embryon qui est achevé, le mettent au monde sans qu'il soit encore un animal achevé ; [10] on a dit précédemment pour quelles raisons¹. Il est achevé à partir du moment où l'embryon est mâle ou femelle, chez ceux où cette différence entre les êtres engendrés existe, car certains n'engendrent ni femelle ni mâle, tous ceux qui ne sont pas eux-mêmes engendrés d'une femelle et d'un mâle ni de l'union entre des animaux, mais nous parlerons plus tard de leur génération². [15]

Les vivipares en eux-mêmes, qui sont des animaux achevés, portent attaché naturellement en eux l'animal qui se forme, jusqu'au moment précis où ils engendrent l'animal et le mettent au-dehors.

Chez ceux qui sont vivipares à l'extérieur mais d'abord ovipares en eux-mêmes, quand l'œuf achevé a été engendré, chez certains, il se sépare, [20] comme ceux qui sont ovipares à l'extérieur, et l'animal est engendré à partir de l'œuf dans la femelle, tandis que, chez d'autres, lorsque la nourriture dans l'œuf est consommée, elle est complétée à partir de l'utérus, et pour cette raison, l'œuf ne se sépare pas de l'utérus. C'est une différence que possèdent les poissons sélaciens dont nous devons parler pour eux-mêmes plus tard³.

[25] Mais, maintenant, il faut commencer en premier par ceux qui sont premiers : sont premiers les animaux achevés, or tels sont les vivipares et, parmi eux, l'être humain est premier.

Sécrétion du sperme et des menstrues chez les vivipares. Le sperme

Ainsi donc, chez tous les animaux, la sécrétion du sperme se produit comme pour tout autre résidu : chacun se porte vers son lieu propre,

[30] sans que le souffle ne le force ni qu'une autre cause de ce type n'exerce de contrainte, comme ce serait le cas selon certains qui affirment que les parties sexuelles attirent le résidu comme des ventouses et que nous le poussons par notre souffle – comme s'il était possible que, si nous ne le poussions pas, ce résidu ou celui de la nourriture humide ou sèche soit transporté quelque part ailleurs, sous prétexte qu'on aide à leur évacuation [35] en retenant son souffle. Mais cela vaut pour tout ce qu'il faut mettre en mouvement : le fait de retenir son souffle [738a] produit une force, puisque les résidus sont rejetés même sans cette force et lorsque l'on dort, si les lieux du corps se trouvent être relâchés et pleins du résidu. C'est comme si quelqu'un disait pour les plantes que leurs graines sont chaque fois sécrétées [5] sous l'effet d'un souffle aux lieux où elles portent d'habitude leur fruit. Mais la cause en est, comme on l'a dit, qu'il existe chez tous les animaux des parties réceptrices pour les résidus et pour les <résidus> inutiles, comme pour la <nourriture> sèche et humide, et pour le sang, ce que nous appelons les vaisseaux.

La sécrétion des menstrues

Chez les femelles, dans la région de l'utérus, [10] comme les deux vaisseaux, le grand et l'aorte, sont scindés depuis le haut, beaucoup de vaisseaux fins se terminent à l'utérus ; comme ces vaisseaux sont saturés de la nourriture que la nature est impuissante à cuire du fait de la froideur de la femelle, la nourriture est évacuée par de fins vaisseaux vers l'utérus [15] qui est incapable de recevoir cette quantité en excès à cause de son étroitesse et une affection pareille aux hémorroïdes se produit. Chez les femmes, les périodes ne suivent pas un ordre exact mais elles tendent à se produire à la fin du mois, ce qui est rationnel : le corps des animaux est d'autant plus froid que leur environnement se trouve aussi le devenir [20] ; or les conjonctions des mois⁴ sont froides à cause de la disparition de la Lune, ce pourquoi aussi il se trouve qu'il fait plus mauvais à la conjonction des mois qu'au milieu. Une fois le résidu changé en sang, les menstrues tendent donc à se produire à la période qu'on vient de dire, [25] mais, quand il n'est pas cuit, il y en a toujours un peu qui s'écoule ; c'est pourquoi chez les femelles, quand elles sont encore petites et enfants, se rencontrent des pertes blanches. Si ces deux sécrétions des résidus ont lieu de manière modérée, elles conservent le corps, parce qu'il se produit ainsi une purification des résidus qui sont pour le corps des causes de maladie ; [30] mais si elles n'ont pas lieu ou si elles se produisent plus qu'il ne faut, c'est nocif, car cela occasionne ou des maladies ou un amaigrissement du corps ; c'est pourquoi, quand les

pertes blanches se produisent continûment et en excès, cela empêche la croissance des petites filles.

Pour les raisons que nous venons de donner, c'est donc par nécessité que ce résidu se rencontre chez les femelles ; en effet, comme la nature est impuissante [35] à opérer la coction, il est nécessaire que se forment non seulement un résidu de la nourriture inutile mais aussi un résidu dans les vaisseaux et qu'en s'accroissant le long des vaisseaux les plus fins, il déborde ; mais c'est en vue [738b] du meilleur et de la fin que la nature en tire parti en faveur de cette région du corps qui est pour la génération afin que soit engendré un autre être du type qu'il doit être : en effet, il existe à partir de là du moins en puissance, en étant tel que le corps dont il est la sécrétion.

Pourquoi tous les mâles n'émettent pas de sperme

S'il est donc nécessaire que ce résidu se rencontre chez toutes les femelles [5], c'est chez les sanguines qu'il y en a davantage et, parmi ces dernières, c'est chez l'être humain qu'il y en a le plus. Mais il est nécessaire que, chez les autres animaux aussi, se concentre une certaine accumulation dans la région utérine. Nous avons indiqué précédemment la cause pour laquelle il y en a davantage chez les animaux sanguins et, parmi ces derniers, pourquoi c'est chez les êtres humains qu'il y en a le plus. Mais si, chez toutes les femelles [10], un résidu de ce type existe, il n'existe pas chez tous les mâles – car certains n'émettent pas de semence, mais de la même manière que ceux qui en émettent, par l'effet du mouvement qui est dans la semence, façonnent ce qui, à partir de la matière des femelles, prend consistance, les animaux de ce type⁵, dans le mouvement qui est en eux, dans cette partie d'où le sperme est émis, [15] font la même chose, c'est-à-dire font prendre consistance. C'est la région qui est près du diaphragme chez tous les animaux qui en ont un. Le principe de la nature est, en effet, le cœur et son analogue, tandis que le bas est un appendice, c'est-à-dire qu'il existe pour lui. La cause donc du fait que le résidu générateur n'existe pas chez tous les mâles mais se rencontre chez toutes les femelles est que l'animal est un corps animé. [20] Toujours la femelle procure la matière, le mâle, ce qui façonne. Nous affirmons, en effet, que chacun d'eux possède cette puissance et qu'être femelle ou être mâle consiste en cela. C'est pourquoi il est nécessaire que la femelle procure corps et masse, alors que pour le mâle, ce n'est pas nécessaire. Il n'est pas nécessaire, en effet, que les instruments [25] ni le producteur existent dans ce qui est engendré. Le corps vient de la femelle, l'âme vient du mâle, car l'âme est la substance d'un corps déterminé. Et c'est pour cette raison que, chaque fois que des

femelles et des mâles de genre différent s'unissent (s'unissent ceux dont les périodes <d'accouplement> correspondent, dont les <durées> de gestation sont proches et les tailles des corps [30] pas trop différentes), il naît d'abord quelque chose qui, du point de vue de la ressemblance, est commun aux deux parents, par exemple ce qui naît d'un renard et d'un chien, d'une perdrix et d'un coq, mais le temps passant et à force que des animaux d'un type engendrent des animaux d'un autre, le résultat est que la forme finit par correspondre à la femelle, comme les graines <spermata> étrangères [35] se conforment à la terre. C'est la terre, en effet, qui apporte la matière et le corps aux graines <spermata>. C'est pour cette raison que, chez les femelles, la partie réceptrice n'est pas un conduit et que l'utérus a une étendue, [739a] tandis que, chez les mâles, pour ceux qui émettent du sperme, il y a des conduits et ils sont dépourvus de sang.

Chacun des résidus est dans la région qui lui est appropriée et devient résidu en même temps ; avant il n'y a rien, sauf sous l'effet d'une forte contrainte, c'est-à-dire d'une façon contraire à la nature.

On vient donc d'expliquer pour quelle raison [5] les résidus générateurs sont sécrétés chez les animaux.

Conditions de la conception

Quand, chez les animaux qui en émettent, le sperme issu du mâle arrive, il fait prendre consistance à ce qui dans le résidu est le plus pur, car la plus grande partie de ce qui est dans les menstrues est inutile et humide, comme l'est aussi ce qu'il y a de plus humide de la semence du mâle, même lors d'une seule [10] émission ; et la première est davantage impropre à la génération que la suivante dans la plupart des cas, car elle contient moins de chaleur psychique à cause du défaut de coction, tandis que ce qui a été soumis à la coction est épais et plus corporel.

Mais chez les femmes ou chez toute autre femelle où ne se produit pas une émission externe, comme cette sécrétion ne contient pas beaucoup de résidu inutile [15], ce qui est produit est juste égal à ce qui reste chez les animaux à émission externe ; la puissance du mâle lui fait prendre consistance, celle qui est dans le sperme sécrété ou bien quand pénètre dans le mâle une partie analogue à l'utérus, chose qui se produit manifestement chez certains insectes. [20]

L'apparition d'humidité accompagnée de plaisir chez les femelles n'apporte rien à l'embryon, on l'a dit précédemment⁶. Cela pourrait sembler être le cas surtout parce que se produit la nuit, chez les mâles comme chez les femelles, ce qu'on appelle émettre pendant le rêve. Mais ce n'est aucunement un signe, car cela se produit aussi chez les

jeunes mâles [25] qui, sans éjaculer, sont sur le point de le faire ou qui émettent encore quelque chose d'infécond.

Donc, sans l'émission du mâle durant l'accouplement et sans le résidu menstruel, qu'il sorte au-dehors ou qu'il y en ait suffisamment à l'intérieur, la conception est impossible ; en tout cas, elle a lieu même sans que survienne le plaisir qui se produit habituellement chez les femelles [30] dans ce type de relation, pourvu en tout cas que la région soit excitée et que l'utérus soit descendu vers le bas. Mais, le plus souvent, il survient du plaisir dans ce cas parce que, quand l'excrétion, durant laquelle naît habituellement le plaisir chez les mâles comme chez les femelles, s'est produite, le col de l'utérus ne s'est pas refermé ; et quand il en va ainsi, la voie est aussi plus dégagée pour le sperme du mâle.

[35] Contrairement à ce que pensent certains, l'éjaculation ne se produit pas à l'intérieur (car le col de l'utérus est étroit), mais sur le devant : là où la femelle émet [739b] la sécrétion humide que l'on trouve chez certaines d'entre elles, c'est là que le mâle aussi émet, s'il y a émission d'humidité. Donc, tantôt l'émission du mâle reste dans cette région, tantôt l'utérus, s'il se trouve être dans une condition adaptée et s'il est chaud à cause de la purification menstruelle, le tire à l'intérieur. En voici un signe : [5] les pessaires qui sont humides quand on les introduit dans l'utérus en sont retirés secs. En plus, chez les animaux qui ont l'utérus à côté du diaphragme, comme l'oiseau et les poissons vivipares, le sperme ne peut pas ne pas être attiré mais, une fois émis, il y pénètre. Cette région tire la semence par la chaleur qui y existe.

[10] Et l'excrétion et la concentration des menstrues embrasent la chaleur dans cette partie, de sorte qu'il en va comme pour les récipients coniques quand ils ont été lavés avec quelque chose de chaud : ils attirent l'eau vers eux quand leur col est renversé en bas. Et c'est de cette façon que se produit l'attraction [15] et elle ne se produit nullement, comme certains le disent, au moyen des parties qui servent d'instruments à l'accouplement. C'est également le contraire de ce qui se passe chez ceux qui disent que la femme aussi émet du sperme : si en effet l'utérus l'émet au-dehors, il doit de nouveau le tirer vers l'intérieur, s'il est vrai qu'il sera mélangé à la semence du mâle ; mais cette façon de faire serait inutile, or la nature ne fait rien [20] d'inutile.

Formation des premières enveloppes et du cœur

Quand la semence du mâle fait prendre consistance à la sécrétion de la femelle présente dans les menstrues, elle produit à peu près le même effet que de la présure sur du lait – en effet, la présure est du

lait doté de chaleur vitale qui unifie ce qui est semblable et lui fait prendre consistance, et la semence a le même effet par rapport à la nature des menstrues [25], car la nature du lait et celle des menstrues sont identiques : une fois que se réunit ce qui est corporel, ce qui est liquide est excrété et, sous l'effet conjugué de la nécessité et de la cause en vue de quelque chose, des membranes se placent en cercle autour, une fois que les éléments terreux sont séchés : en effet, dans ce qui se réchauffe ou se refroidit, il est nécessaire que les surfaces externes se dessèchent, et il faut [30] que l'animal ne soit pas dans le liquide, mais qu'il en soit séparé. On appelle ces enveloppes les unes des membranes, les autres, le chorion⁷ ; elles ne diffèrent que par le plus et le moins. Elles existent de la même façon chez les ovipares et les vivipares.

Quand l'embryon a pris consistance, à partir de là, il fait de la même façon à peu près que des graines semées, car, [35] dans les graines aussi, c'est le principe qui est le premier en elles, mais quand celui-ci, qui existe dedans d'abord en puissance, s'est séparé, ce qui s'en détache, ce sont la tige et la racine ; cette dernière est ce par quoi la plante se nourrit, [740a] car elle a besoin de croître. C'est ainsi également que, même si d'une certaine façon toutes les parties existent en puissance dans l'embryon, ce qui est le plus en avant, c'est le principe. C'est pourquoi c'est le cœur qui acquiert en premier une existence séparée en acte, ce qui est évident non seulement à l'observation [5] (car c'est ainsi que cela se passe), mais également si l'on s'appuie sur le raisonnement : en effet, dès que ce qui se forme est séparé de ses deux parents, il doit s'administrer lui-même, comme l'enfant qui s'est établi loin de son père. C'est pourquoi il doit posséder un principe qui assure, même ensuite, aux animaux l'agencement ordonné du corps. Si, en effet, le principe vient de l'extérieur à un certain moment pour rester dedans plus tard [10], on sera très en difficulté non seulement en se demandant quel est ce moment, mais aussi parce qu'il est nécessaire, quand chaque partie se différencie, que d'abord existe celle d'où proviennent et la croissance et le mouvement des autres parties. C'est pourquoi ceux qui disent, comme Démocrite, que ce sont d'abord les parties externes des animaux qui se différencient et ensuite les parties [15] internes, ne s'expriment pas comme il faut, mais comme s'il s'agissait d'animaux en bois ou en pierre⁸. En effet, les êtres de ce type n'ont pas du tout de principe, tandis que les animaux en ont tous un et ils l'ont tous à l'intérieur. C'est pourquoi c'est manifestement le cœur qui est défini en premier chez tous les animaux sanguins, car il est le principe des homéomères et des anoméomères. Il est digne, en effet, d'être considéré comme le principe [20] de l'animal et de sa constitution à partir du moment où celui-ci a besoin de se nourrir, car ce qui désormais existe croît ; or la

dernière nourriture de l'animal est le sang et son analogue, et les vaisseaux en sont le récipient ; c'est pourquoi le cœur est aussi leur principe. C'est ce que montrent l'*Histoire des animaux*⁹ et les *Dissections*.

Alimentation et croissance de l'embryon. Rôle de l'âme nutritive

Mais puisqu'il reste inachevé, même s'il est à partir de ce moment animal en puissance, [25] il est nécessaire qu'il tire d'ailleurs sa nourriture ; c'est pourquoi il se sert de l'utérus et de celle qui le porte comme la plante se sert de la terre, pour tirer sa nourriture jusqu'à ce qu'il soit achevé pour être à partir de là un animal qui est en puissance capable de se déplacer. C'est pourquoi, à partir du cœur, la nature a tracé les deux premiers vaisseaux ; deux petits vaisseaux s'en sont détachés jusqu'à l'utérus, [30] ce qu'on appelle le cordon ombilical ; le cordon est en effet un vaisseau, qui est, chez certains animaux, unique et, chez d'autres, multiple ; un étui de peau les entoure parce que les vaisseaux, en vertu de leur fragilité, ont besoin de protection et d'un abri. Mais les vaisseaux s'attachent à l'utérus comme des racines par lesquelles [35] l'embryon se nourrit. C'est, en effet, pour cela que l'animal reste dans l'utérus et non, comme le dit Démocrite, pour que ses parties se modèlent sur celles de la porteuse¹⁰. Cela [740b] se voit bien dans le cas des ovipares, car leurs parties se distinguent dans l'œuf, une fois qu'ils sont séparés de la matrice.

Mais s'il est vrai que le sang est une nourriture, que le cœur, qui est sanguin, se forme le premier et que la nourriture vient de l'extérieur, on peut se demander d'où est venue [5] la première nourriture ? À moins qu'il ne soit pas vrai que toute nourriture soit externe et qu'il faille penser que, de même que, pour les graines des plantes, il y a dedans une certaine chose d'apparence initialement laiteuse, de la même façon le résidu de la constitution des embryons dans la matière des animaux ne soit immédiatement la nourriture.

La croissance de l'embryon se fait donc à travers le cordon ombilical de la même façon [10] que celle des plantes à travers les racines, et que, chez les animaux eux-mêmes, dès qu'ils se sont détachés de leur mère, à partir de la nourriture qui est en eux. C'est ce dont il faudra parler plus tard au moment approprié pour ces explications. La différenciation des parties n'a pas lieu, comme certains le supposent, par le fait que ce qui est semblable se porte naturellement vers le semblable (car en plus [15] de plusieurs autres difficultés que cette explication rencontre, si l'on acceptait cette cause, il en résulterait que chacune des parties des homéomères serait engendrée à part, comme

les os par eux-mêmes, les nerfs, les chairs par eux-mêmes). C'est en fait parce que le résidu de la femelle est en puissance tel que l'animal est par nature [20], c'est-à-dire parce que les parties y sont présentes en puissance mais nullement en acte, c'est pour cette raison que chacune des parties est engendrée, et parce que, lorsque se touchent ce qui produit et ce qui pâtit, de la façon dont l'un produit, l'autre pâtit (par façon, je veux dire la manière, le lieu et le temps), immédiatement l'un produit et l'autre pâtit. Or donc la matière, [25] c'est la femelle qui la procure, mais le principe du mouvement, c'est le mâle. De même que ce qui est produit par l'art est produit par les instruments, il est plus juste de dire par leur mouvement, que ce mouvement est l'acte de l'art et que l'art est la forme de ce qui est produit en autre chose, de même la puissance de l'âme nutritive, [30] de la même façon que, plus tard, elle produit la croissance à partir de la nourriture, que ce soit chez les animaux eux-mêmes ou chez les plantes, en utilisant pour instruments le chaud et le froid (car le mouvement de cette puissance réside en eux, c'est-à-dire que chaque vivant est engendré par une certaine raison), c'est de cette façon que, dès l'origine aussi, cette puissance constitue ce qui est engendré par la nature. En effet, la matière par laquelle a lieu la croissance et celle de laquelle [35] au départ <l'embryon> se constitue sont identiques, de sorte que la puissance productrice aussi est identique depuis l'origine. Mais celle-là est plus importante. Si c'est donc l'âme nutritive, c'est qu'elle est aussi génératrice ; [741a] c'est la nature, la nature de chaque type qui existe à l'intérieur de toutes les plantes et de tous les animaux, tandis que, pour ce qui est des autres parties de l'âme, elles existent chez certains êtres vivants, mais pas chez d'autres.

Si donc, chez les plantes, la femelle n'est pas séparée du mâle, chez les animaux où ils sont séparés [5], la femelle a besoin en plus du mâle.

Chapitre 5

Aporie (4). Pourquoi la femelle a besoin du mâle pour engendrer

On peut cependant se demander pour quelle raison. S'il est vrai que la femelle possède la même âme et que la matière est le résidu de la femelle, pourquoi la femelle a-t-elle besoin en plus du mâle et pourquoi n'engendre-t-elle pas elle-même à partir d'elle-même ? La cause en est que l'animal diffère de la plante par la sensation. [10] Or il est impossible qu'un visage, une main, de la chair ou quelque autre partie existe sans que soit présente dedans, en acte ou en puissance, d'une façon particulière ou absolument, l'âme sensitive, car, sinon, ce sera comme un cadavre ou une partie de cadavre. Si c'est donc le mâle qui est capable de produire une telle âme, partout où femelle et mâle sont séparés, il est impossible que la [15] femelle engendre elle-même à partir d'elle-même un animal. Ce qu'on vient de dire constitue, en effet, l'être du mâle. Cependant, que la difficulté soulevée ne soit assurément pas sans fondement, c'est ce que montre le cas des oiseaux qui font des œufs clairs : la femelle peut, jusqu'à un certain point seulement, engendrer. Mais cela pose aussi en plus la difficulté de savoir en quel sens on dira que leurs œufs vivent, car il n'est pas possible que ce soit [20] au sens où les œufs féconds vivent (car, de ces derniers, il sera engendré un être animé en acte) ni au sens où il s'agit du bois ou de la pierre. Il existe, en effet, même pour ces œufs, une sorte de destruction comme si, avant, ils participaient d'une certaine façon de la vie. Il est donc évident qu'ils possèdent en puissance une certaine âme. Quelle est-elle donc ? Nécessairement la dernière. C'est la nutritive. [25] Celle-ci appartient semblablement, en effet, à tous, animaux et plantes. Pourquoi donc n'accomplit-elle pas complètement les parties et l'animal ? Parce qu'il faut qu'ils possèdent l'âme sensitive. En effet, les parties des animaux ne sont pas comme celles des plantes. C'est pourquoi il y a besoin de la communauté du

mâle, car, chez ces animaux, le mâle est séparé. Et c'est précisément ce qui se passe [30] : pour que les œufs clairs deviennent féconds, il suffit que, à un moment donné, le mâle s'accouple. On en donnera plus tard la cause¹.

Mais s'il existe un certain genre qui soit femelle sans avoir de mâle séparé, il est possible qu'il engendre un animal de lui-même. Même si, jusqu'à maintenant en tout cas, cela n'a pas été constaté de manière fiable, [35] on peut hésiter concernant le genre des poissons, car aucun mâle n'a encore été vu chez les poissons appelés rougets, mais des femelles, en plus des femelles pleines d'embryons. Mais nous n'en avons encore aucune expérience fiable. Il existe aussi, dans le genre des poissons, certains qui ne sont ni femelles ni mâles, [741b] comme les anguilles et un genre particulier de mulets qui se rencontrent dans les rivières marécageuses. Mais chez les animaux où femelle et mâle sont séparés, il est impossible que la femelle conduise elle-même par elle-même la génération jusqu'à sa fin, car le mâle existerait en vain, or la nature ne fait rien en vain [5]. C'est pourquoi, chez ces animaux, le mâle achève toujours la génération, car c'est lui qui produit dans <l'embryon> l'âme sensitive, ou par lui-même ou par la semence.

Comme les parties existent en puissance dans la matière, une fois qu'un principe de mouvement est produit, ce qui suit y est relié comme dans les automates des spectacles. [10] Quant à ce que certains physiciens veulent dire avec « se porter vers le semblable », il faut l'entendre non pas au sens où les parties se meuvent en changeant de lieu, mais au sens où elles restent sur place et sont altérées en mollesse, rigidité, couleur et autres différences des homéomères, devenant en acte ce qu'elles étaient en puissance auparavant. [15]

Ce qui est engendré en premier est le principe. C'est le cœur chez les animaux sanguins, son analogue chez les autres, comme nous l'avons souvent dit. Ce qui montre qu'il est engendré en premier est non seulement la sensation, mais aussi l'approche de la mort, car c'est ce que vivre abandonne en dernier – ce qui se remarque en toutes choses [20] : ce qui est engendré en dernier disparaît en premier et ce qui est engendré en premier disparaît en dernier, comme si la nature accomplissait une course en aller-et-retour et revenait vers le principe d'où elle est venue. En effet, si la génération va du non-être à l'être, la destruction va, à l'inverse, de l'être au non-être.

Chapitre 6

Ordre général de formation des parties : le haut avant le bas

[25] Après le principe, les parties internes sont engendrées avant les parties externes, comme on l'a dit¹. Les parties pourvues de grandeur apparaissent avant les parties plus petites, mais certaines ne sont pas engendrées avant. En premier, ce sont les parties au-dessus du diaphragme qui se différencient et elles se distinguent par leur grandeur ; ce qui est en dessous est plus petit et plus indifférencié. Cela se produit [30] chez tous les animaux où le haut et le bas sont distingués, sauf chez les insectes. Parmi ces derniers, chez ceux qui naissent à l'état de larve, la croissance se fait en direction du haut, car, dès le commencement, le haut est plus petit. Parmi les animaux capables de se déplacer, seuls les mollusques n'ont pas de différence marquée entre le haut et le bas. Ce qu'on a dit vaut aussi pour les [35] plantes : la génération du tronc en haut précède la génération de qui vient du bas, car les graines étendent les racines avant les tiges.

Rôle du souffle connaturel dans la différenciation des parties

Les parties des animaux se différencient sous l'effet d'un souffle, sans que ce soit cependant ni celui de la génitrice ni, comme le disent certains physiciens, celui de l'animal lui-même. [742a] C'est ce que le cas des oiseaux, des poissons et des insectes montre bien. En effet, les uns, après avoir été séparés de la génitrice, se forment à partir de l'œuf dans lequel s'effectue la différenciation, tandis que les autres ne respirent absolument pas mais sont engendrés à l'état de larve et d'œuf. [5] Quant à ceux qui respirent et dont les parties se

différencient dans la matrice, ils ne respirent pas avant que le poumon soit achevé ; et le poumon ainsi que les parties qui se forment avant se différencient avant la respiration. En outre, tous les quadrupèdes fissipèdes, comme le chien, le lion, le loup, le renard, le chacal, engendrent tous des petits aveugles et leurs paupières se séparent [10] après la naissance. En sorte qu'il est évident qu'il en va de la même façon aussi dans tous les autres cas : comme pour la qualité, la quantité aussi se forme en existant d'abord en puissance, mais en acte plus tard, sous l'effet des mêmes causes que celles par lesquelles justement la qualité se différencie – et deux est engendré d'un. Mais l'existence du souffle est nécessaire [15] parce qu'il est humide et chaud, et tandis que le chaud agît, l'humide pâtit.

Méthode pour saisir l'ordre de formation des parties

Chez certains anciens physiologues, il y a eu des tentatives pour dire quelle partie est engendrée après quelle autre, mais ils n'avaient pas une expérience suffisante des choses. Pour les parties comme pour le reste, en effet, c'est par nature qu'une partie est antérieure à une autre. Or, pour commencer, antérieur [20] se dit de plusieurs façons. En effet, le ce en vue de quoi diffère de ce qui est en vue de ceci : celui-ci est antérieur par la génération, celui-là l'est par la substance. Mais ce qui est en vue de ceci se différencie à son tour : il y a, d'un côté, ce d'où provient le mouvement ; de l'autre, ce dont se sert le ce en vue de quoi. Je veux dire, par exemple, d'un côté, le générateur et, de l'autre, ce qui sert d'instrument pour ce qui est engendré. [25] L'un d'eux, en effet, doit exister avant l'autre : c'est ce qui produit ; par exemple, ce qui enseigne doit exister avant ce qui apprend, tandis que les flûtes doivent exister après celui qui a appris à en jouer, car il est inutile d'avoir des flûtes quand on ne sait pas en jouer. Étant donné ces trois termes – l'un étant la fin, que nous appelons ce en vue de quoi ; le deuxième étant le principe moteur [30] et générateur qui est en vue de la fin (car, en tant que tel, ce qui est moteur est par rapport au mû, et ce qui est générateur, par rapport à l'engendré) ; le troisième étant l'utile, c'est-à-dire ce dont se sert la fin – il est nécessaire qu'il existe d'abord une certaine partie dans laquelle réside le principe du mouvement (car cette partie qui appartient directement à la fin est une et la plus fondamentale), [35] ensuite, après cela, le tout et la fin, troisièmement, et pour finir, les parties qui leur servent d'instruments pour certains usages. S'il y a bien par conséquent quelque chose de tel qui nécessairement existe chez les [742b] animaux, ce qui possède le principe et la fin de toute leur nature, il doit nécessairement, en tant que moteur, être engendré en premier, et en tant qu'il est une partie

de la fin, être engendré avec le tout. C'est pourquoi il faut toujours que les parties instrumentales qui sont génératrices de la nature existent avant les autres [5] (car, en tant que principe, elles sont en vue d'autre chose) et que celles qui sont en vue d'autre chose sans être génératrices existent après. C'est pourquoi il n'est pas facile de distinguer lesquelles de ces deux parties sont antérieures : celles qui sont en vue d'autre chose ou bien celles en vue desquelles ces dernières existent. En effet, les parties motrices s'insinuent entre les autres parties parce qu'elles sont antérieures à la fin du point de vue de la génération, mais il n'est pas facile de distinguer les parties motrices [10] des parties instrumentales. C'est cependant selon cette méthode qu'il faut chercher ce qui est engendré après quoi. En effet, la fin est postérieure à certaines parties, mais elle est antérieure à d'autres. C'est pour cette raison que la partie qui possède le principe est engendrée en premier, puis, à la suite, le tronc supérieur. C'est pourquoi, chez les embryons, la région de la tête et les yeux sont [15] ce qui apparaît le plus grand au début, tandis que ce qui est sous le nombril, comme les jambes, est petit, car les parties du bas sont en vue du haut et ne sont ni des parties de la fin ni génératrices de la fin.

Mais ils se trompent aussi sur la nécessité du pourquoi, ceux qui disent « Cela s'est toujours produit ainsi » et pensent que cela vaut comme principe dans ce domaine, [20] comme Démocrite d'Abdère, parce qu'il n'y a pas de principe de ce qui est toujours et infini, alors que le pourquoi est principe et que ce qui est toujours est infini, en sorte que demander le pourquoi d'une chose de ce type revient, selon lui, à chercher le principe de ce qui est infini². Cependant, d'après ce raisonnement selon lequel ils croient bon de ne pas chercher le pourquoi, [25] il n'y aura démonstration d'aucun des êtres éternels. Or, manifestement, il en existe pour nombre de ces êtres, à la fois pour ceux qui sont en perpétuel devenir et pour ceux qui sont toujours : le fait que le triangle ait des angles égaux à deux droits est toujours et le fait que la diagonale soit incommensurable au côté est éternel, et cela n'empêche pas qu'il en existe une certaine cause, c'est-à-dire une démonstration. Par conséquent, croire qu'il est bon [30] de ne pas chercher le principe de toutes choses est juste, mais cela ne l'est pas pour les êtres qui sont toujours ni pour tous les êtres engendrés, sauf pour ceux des êtres éternels qui sont vraiment principes, car du principe, il y a un autre type de connaissance et pas une démonstration. Dans le cas des êtres immobiles, est principe l'essence, tandis que, dans le cas de ce qui est en devenir, il en existe tout de suite plusieurs – mais ils sont principes d'une autre façon et ils ne sont pas tous principes [35] de la même façon – ; parmi eux, ce d'où vient le mouvement est numériquement un. C'est pourquoi tous les êtres sanguins possèdent d'abord le cœur, comme on l'a dit au début, tandis

que chez les autres, c'est l'analogie du cœur qui est engendré en premier.

Les premières parties homéomères : vaisseaux, chairs, tendons, os

[743a] C'est à partir du cœur que les vaisseaux s'étendent, à la manière de ceux qui dessinent la structure <d'un corps> sur les murs ; en effet, les parties sont autour d'eux parce qu'elles sont engendrées à partir d'eux. Dans le cas des homéomères, leur génération a lieu sous l'effet du froid et de la chaleur. [5] C'est tantôt par le froid, tantôt par le chaud, en effet, qu'ils prennent consistance et se solidifient. On a parlé ailleurs auparavant de la différence qui existe entre eux, en expliquant lesquels sont solubles sous l'effet de l'humide et du feu, lesquels sont non solubles sous l'effet de l'humide, lesquels sont non fusibles sous l'effet du feu³. Ainsi la nourriture s'infiltrant à travers les vaisseaux et les conduits qu'il y a dedans, à la manière de l'eau dans un vase d'argile non cuit [10], sont engendrées les chairs, ou leur analogue, qui se constituent sous l'effet du froid, ce pourquoi aussi elles se dissolvent sous l'effet du feu. Parmi les chairs qui apparaissent, celles qui sont trop terreuses, comme elles ont peu d'humidité et de chaleur, une fois refroidies quand l'humide s'en est évaporée avec le chaud, deviennent sèches et d'apparence terreuses, comme [15] les ongles, les cornes, les sabots, le bec ; c'est pourquoi ils sont amollis par le feu, mais ils ne sont absolument pas susceptibles de fondre, quoique certains le soient dans des choses humides, comme les coquilles d'œufs.

Sous l'effet de la chaleur interne, une fois que l'humide est asséché, sont engendrés les tendons et les os. C'est pourquoi aussi les os sont insolubles sous l'effet du feu, comme l'argile ; [20] en effet, ils ont été cuits, comme dans un four, par la chaleur qu'il y avait au cours de la génération.

L'action du chaud et du froid et la finalité

Mais la chaleur ne produit pas n'importe quoi, chairs ou os, ni n'importe quand ni n'importe où, mais elle produit ce qui est naturel et où c'est naturel et quand c'est naturel. En effet, ni l'être en puissance ne sera sous l'effet d'un moteur si celui-ci ne possède pas l'acte, ni ce qui possède l'acte ne produira à partir de n'importe quoi, [25] de la même façon que ni un menuisier ne pourra faire un coffre sinon à

partir de bois ni, sans menuisier, il n'y aura de coffre à partir des morceaux de bois.

La chaleur intérieure au résidu spermatique possède mouvement et acte dans un rapport de quantité et de qualité adapté à chacune des parties ; mais, selon qu'il y a défaut [30] ou excès, l'être qu'elle mène à terme au cours de la génération est ou défectueux ou infirme, d'une manière très semblable aux choses auxquelles, à l'extérieur, on fait prendre consistance en les faisant bouillir pour un usage alimentaire ou pour toute autre fonction. Mais, dans ce cas, c'est nous qui arrangeons l'adaptation de la chaleur au mouvement, tandis que là, c'est la nature, celle du géniteur, qui la donne. [35] Quant à ce qui est engendré de manière spontanée, la causalité du climat réside dans le mouvement et la chaleur⁴.

Le refroidissement est une privation de chaleur ; la nature utilise les deux parce que, par nécessité, ils possèdent la puissance de rendre [743b] telle chose ainsi et telle autre autrement ; cependant, dans les êtres qui sont engendrés, c'est en vue de quelque chose qu'il arrive que l'un d'eux refroidisse et l'autre réchauffe et que chaque partie soit engendrée : la chair, molle, d'un côté, sous l'effet de la nécessité de ce qui la rend telle, mais, d'un autre, en vue de quelque chose, le tendon, sec et étirable, l'os, sec et friable.

Formation de la peau

[5] La peau est engendrée par un asséchement de la chair, comme ce qu'on appelle la peau ridée sur les liquides bouillis. Ce n'est pas seulement parce que sa génération se produit à la périphérie, mais aussi parce que le visqueux, faute de pouvoir partir par évaporation, vient à la surface. Si donc chez les animaux autres que les sanguins [10], le visqueux est sec (ce pourquoi les enveloppes des animaux non sanguins sont *ostrakodermes* et *malakostraka*⁵), chez les animaux sanguins, le visqueux est plus gras. Chez ceux d'entre eux qui n'ont pas une nature trop terreuse, le gras est concentré sous l'enveloppe de la peau, comme si la peau naissait [15] d'une telle viscosité. Le gras comporte, en effet, une certaine viscosité. Mais, comme nous l'avons déjà dit, il faut dire que toutes ces choses sont engendrées d'un côté, par la nécessité, de l'autre, non par la nécessité, mais en vue de quelque chose.

Au cours de la génération, c'est donc le tronc en haut qui est terminé en premier ; avec le temps, le bas croît [20] chez les animaux sanguins. Tout cela est d'abord défini par des esquisses, puis reçoit les couleurs et les caractères de mollesse et de dureté, tout à fait comme si c'était façonné par un peintre animalier, la nature ; en effet, les

peintres, après avoir dessiné les esquisses avec des lignes, enduisent ainsi l'animal de couleurs⁶.

La région de la tête et les yeux

[25] Du fait donc que le principe des sensations et de l'animal entier réside dans le cœur, c'est lui qui est engendré en premier, mais du fait de la chaleur qui est la sienne, là où les vaisseaux s'achèvent en haut, le froid, répondant au chaud qui est dans le cœur, fait prendre consistance au cerveau. C'est pourquoi la génération de la région de la tête [30] prend juste la suite de celle du cœur et pourquoi cette région diffère des autres parties en taille, car le cerveau est dès le début grand et humide.

Mais la région des yeux des animaux pose une difficulté. Dès le début, les yeux sont en effet ce qui paraît le plus grand chez les animaux terrestres, aquatiques et ailés, alors que c'est la partie qui est formée en dernier, car, entre-temps, ils diminuent. La cause [35] en est que l'organe de la sensation visuelle, comme tous les autres organes, dépend de conduits. Mais, tandis que celui du toucher et [744a] du goût est directement le corps ou quelque chose du corps des animaux, l'odorat et l'ouïe sont des conduits en contact avec l'air qui vient de l'extérieur et remplis du souffle connaturel, mais qui se terminent aux petits vaisseaux qui se dirigent du cœur à la région du cerveau. [5] Mais l'organe de l'œil est le seul à posséder un corps particulier. Ce corps est humide et froid et ne préexiste pas à la place qui est la sienne – au contraire des autres parties qui sont en puissance puis, après, deviennent en acte –, mais, de l'humidité qui entoure le cerveau, est sécrété ce qui en est le plus pur par des conduits [10] qui, on le voit, vont des yeux à la méninge qui enveloppe le cerveau. En voici une preuve : à part le cerveau, il n'existe pas dans la tête d'autre partie humide et froide et l'œil est froid et humide. Il est donc nécessaire que cette zone grandisse en premier, puis après diminue [15], et il se passe, en effet, la même chose pour la région du cerveau, car, alors qu'il est d'abord humide et grand, sous l'effet de l'exhalaison et de la coction, il prend plus de consistance corporelle et diminue, ce qui est le cas du cerveau, des corps et de la grandeur des yeux. Dès le début, à cause du cerveau, la tête paraît très grande et, à cause [20] de l'humide qui est dans le globe oculaire, les yeux paraissent grands. Mais ils atteignent le terme de leur achèvement en dernier du fait que le cerveau aussi peine à acquérir de la consistance. C'est, en effet, tardivement qu'il cesse d'être froid et humide, chez tous ceux qui en ont un, mais surtout chez les humains. C'est pour cette raison que le bregma est le dernier des os à apparaître. [25] Alors

que, déjà, en effet, les embryons sont venus au monde, chez les enfants cet os est mou. La raison pour laquelle cela se rencontre principalement chez les humains est que ce sont eux qui, parmi les animaux, ont le cerveau le plus humide et le plus grand, et la raison en est que c'est aussi dans leur cœur qu'est la chaleur la plus pure. [30] L'existence de la pensée montre qu'il s'agit d'un mélange bien équilibré, car, parmi les animaux, l'être humain est le plus intelligent. Mais, pendant longtemps, les enfants n'arrivent pas à maîtriser leur tête parce que la région du cerveau est lourde, et il en va de même des parties de leur corps qu'ils doivent mouvoir. En effet, le principe du mouvement a la maîtrise tardivement sur les parties supérieures, et en dernier sur celles dont [35] le mouvement ne lui est pas rattaché, comme sur les jambes. La paupière est une partie de ce genre. Mais comme la nature ne fait rien de superflu ni de vain, il est évident que cela n'a lieu ni avant ni après. Car ce serait alors ou superflu ou vain. C'est pourquoi c'est nécessairement de manière simultanée que [744b] les paupières se séparent l'une de l'autre et qu'il est possible de les mouvoir. C'est donc tardivement que, chez les animaux, du fait de la longueur de la coction du cerveau, les yeux sont achevés, et ils sont derniers à l'être parce que mouvoir des parties du corps qui sont aussi éloignées du [5] principe et qui sont refroidies est le fait d'un mouvement qui possède une forte maîtrise. Or il est évident que les paupières ont une nature de ce type, car si le sommeil, l'ivresse ou autre chose comme cela fait peser sur notre tête un poids de quelque importance que ce soit, nous sommes incapables de soulever nos paupières, alors qu'elles ont un poids réduit. On a donc dit comment et par quoi les yeux [10] se forment et indiqué la raison pour laquelle ils reçoivent en dernier leur différenciation.

Comment la nature administre la formation des parties du vivant

Chacune des autres parties est engendrée à partir de la nourriture, celles qui ont le plus de dignité et qui participent au principe qui est le plus fondamental le sont à partir de la nourriture cuite, celle qui est la plus pure et qui vient en premier, les parties nécessaires et [15] qui sont en vue de celles-là le sont à partir d'une nourriture d'une qualité inférieure, des restes et des résidus, car la nature, comme celui qui administre bien sa maison, n'a pas l'habitude de jeter quoi que ce soit dont il est possible de faire quelque chose d'utile. Au contraire, dans l'administration d'une maison, de la nourriture qui est disponible, la meilleure est attribuée aux hommes libres, celle de qualité inférieure

et les restes [20] aux domestiques et ils donnent aussi ce qu'il y a de plus mauvais aux animaux qu'ils nourrissent. De même donc que c'est l'intelligence venue de l'extérieur qui fait cela pour la croissance, de même, dans les êtres engendrés eux-mêmes, c'est la nature qui constitue, à partir de la matière la plus pure, les chairs et les corps des autres organes des sens, mais à partir des résidus, les os, [25] les tendons, les poils, et en plus les ongles, les sabots et toutes les choses de ce genre, ce qui explique que ce soit en dernier que ces parties se composent, une fois seulement que le résidu de la nature est formé.

Les os, les tendons, les poils

La nature des os est engendrée lors de la première constitution des parties à partir du résidu spermatique et, au cours de la croissance des animaux, [30] les os reçoivent leur croissance de la nourriture naturelle, de celle-là même dont les parties fondamentales sont faites, sauf qu'il s'agit des restes et des résidus de cette nourriture. Il existe, en effet, en tout, ce qui est premier et ce qui est second : en matière de nourriture, d'un côté le nutritif, de l'autre ce qui fait croître. Est nutritif ce qui procure l'être au tout [35] et aux parties ; fait croître ce qui produit le progrès en taille. Il faudra s'en expliquer davantage plus tard⁷. Les tendons également sont composés de la même façon que les os et à partir des mêmes choses, du résidu spermatique et du résidu nutritif. [745a] Mais les ongles, les poils, les sabots, les cornes, le bec, les ergots des oiseaux et toute autre partie de ce genre s'il y en a, sont constitués de la nourriture reçue en plus et qui produit la croissance, nourriture qu'ils reçoivent en plus de la femelle et de celle qui vient de l'extérieur. C'est pourquoi [5] les os ne grandissent que jusqu'à un point déterminé, car il existe pour tous les animaux une limite de taille déterminée, ce pourquoi il en existe une aussi pour la croissance des os. Si, en effet, ils continuaient toujours de grandir, ceux des animaux qui ont des os ou leur analogue grandiraient également aussi longtemps qu'ils vivraient. Ils bornent, en effet, la taille des animaux. [10] On indiquera plus tard la raison pour laquelle ils ne grandissent pas toujours⁸. Les poils et ce qui leur est apparenté, au contraire, grandissent aussi longtemps qu'ils existent, et davantage chez les malades et lorsque les corps vieillissent et diminuent, parce qu'il y a davantage de résidu qui reste, moins en étant consommé pour les parties fondamentales à cause de la vieillesse et des maladies, puisque quand [15] le résidu manque à cause de l'âge, les poils aussi manquent ; mais les os, c'est le contraire ; en effet, ils diminuent en même temps que le corps et ses parties, alors que les poils grandissent même chez les morts, sans évidemment commencer de pousser.

Difficulté concernant la pousse des dents

Concernant les dents, une difficulté se présente. La nature qui est la leur est la même que celle des os et [20] elles sont engendrées à partir des os, mais les ongles, les poils, les sabots et ce genre de choses sont engendrés à partir de la peau, ce pourquoi ils changent de couleur avec la peau. Ils deviennent, en effet, blancs, noirs et de toutes sortes selon la couleur de la peau, alors que ce n'est pas du tout le cas des dents. En effet, elles proviennent des os : tous les animaux qui ont des dents ont aussi des os. [25] Mais seules les dents, parmi les os, grandissent au cours de la vie, ce que montre bien le fait qu'elles évitent d'être en contact les unes avec les autres. La cause de leur croissance, du point de vue de la cause finale, c'est leur fonction. Elles seraient vite usées, en effet, s'il n'existait une sorte de flux, puisque même avec, dans leur vieillesse, les animaux voraces [30] qui n'ont pas de grandes dents les ont complètement usées, car elles se réduisent selon un rapport supérieur à celui de leur croissance. Pour cette raison aussi, la nature a ingénieusement arrangé les choses en rapport avec ce qui arrive, car elle fait coïncider le manque de dents avec la vieillesse et la fin de la vie ; si la vie durait mille ans ou d'innombrables années, il faudrait que les dents soient dès le début extrêmement grandes [35] et poussent à plusieurs reprises ; en effet, si elles avaient une croissance continue, [745b] polies par l'usure, elles en seraient cependant inutiles pour leur fonction. On a donc expliqué en vue de quoi se fait leur croissance. Mais il se trouve que les dents n'ont pas non plus une nature identique à celle des autres os. En effet, tandis que tous les os sont engendrés au cours de la première composition et aucun après, les dents sont engendrées après. C'est pourquoi elles peuvent repousser, [5] quand elles sont tombées. En effet, elles touchent les os sans constituer une unité naturelle avec eux. Elles sont cependant engendrées de la même nourriture que celle qui leur est distribuée, ce pourquoi elles ont la même nature, et seulement quand les os ont déjà le nombre qui est le leur. Tous les animaux [10] naissent avec des dents ou leur analogue, à moins que quelque chose ne se produise contre nature, parce qu'ils sortent de la génération en étant plus achevés que l'être humain, tandis que l'être humain, à moins que quelque chose ne se passe contre nature, naît sans ses dents. Nous indiquerons plus tard la cause pour laquelle certaines dents apparaissent puis tombent et pourquoi certaines ne tombent pas après⁹.

[15] Parce que ce type de parties est fait de résidus, pour cette raison l'être humain est de tous les animaux le plus dépourvu de poils sur tout son corps et il est celui qui a les ongles les plus petits par rapport à sa taille ; il est en effet celui qui a le moins de résidus

terreux ; est résidu le non-cuit ; or le terreux [20] est ce qu'il y a de moins cuit dans le corps.

On a donc dit comment chacune des parties est engendrée et quelle est la cause de leur génération.

Chapitre 7

L'alimentation intra-utérine : cordon ombilical et cotylédons

Comme on l'a dit antérieurement¹, chez les vivipares, la croissance de l'embryon a lieu par le nombril, à travers l'attache naturelle. En effet, puisque, chez les animaux aussi, existe la puissance nutritive [25] de l'âme, elle envoie directement le cordon ombilical comme une racine dans l'utérus. Le cordon est constitué de vaisseaux dans une enveloppe, plus nombreux chez des animaux plus grands, comme les vaches et les animaux de cette taille, deux chez les animaux de taille moyenne, un seul chez les plus petits. C'est par lui que l'embryon se nourrit du sang, car l'utérus est à l'extrémité de nombreux vaisseaux. [30] Tous les animaux qui n'ont pas deux rangées de dents et, parmi ceux qui en ont, ceux dont l'utérus ne possède pas un grand vaisseau unique qui s'étend, mais à sa place, plusieurs vaisseaux serrés les uns contre les autres, ceux-là ont dans l'utérus [b33] ce qu'on appelle des cotylédons avec lesquels le cordon ombilical est en contact [b33a]² et auxquels il est naturellement attaché ; en effet, les vaisseaux qui passent à travers le cordon ombilical [b33b] se prolongent de part et d'autre et se scindent complètement le long de l'utérus ; les cotylédons prennent naissance à l'endroit où ces vaisseaux se terminent [b33c] ; ils sont d'un côté ronds vers l'embryon, de l'autre creux vers l'utérus. Entre [35] l'utérus et l'embryon, il y a le chorion et les membranes. [746a] Quand l'embryon grandit et qu'il est en voie d'achèvement, les cotylédons deviennent plus petits et, à la fin, ils disparaissent, une fois que l'embryon a atteint son terme. C'est en cet endroit de l'utérus, en effet, que la nature a préparé par avance aux embryons la nourriture sanguine, comme dans des mamelles ; et le corps du cotylédon, sous l'effet de la concentration [5] progressive de cette nourriture issue de plusieurs endroits, devient comme une éruption cutanée ou une inflammation. Par conséquent, tant que l'embryon est petit, comme il

ne peut pas beaucoup se nourrir, les cotylédons sont visibles et plus grands, mais, une fois qu'il a grandi, ils désenflent.

La plupart des animaux mutilés et ceux à double rangée de dents n'ont pas de cotylédons [10] dans l'utérus, mais le cordon s'étend en un seul vaisseau et celui-ci, qui est grand, s'étend à travers l'utérus. Puisque, parmi ces animaux, les uns sont unipares, les autres multipares, il en va de même pour plusieurs embryons et pour un seul. Mais il faut regarder cela à partir des modèles dessinés [15] dans les *Dissections* et dans l'*Histoire des animaux*³. En effet, les uns à la suite des autres, les animaux naissent du cordon ombilical et le cordon naît du vaisseau, comme si le vaisseau s'écoulait le long d'un canal ; autour de chacun des embryons, il y a les membranes et le chorion.

Ceux qui disent que les enfants se nourrissent dans l'utérus [20] en tétant un petit morceau de chair se trompent, car si c'était le cas, la même chose se produirait chez les autres animaux, alors qu'il est manifeste que ce n'est pas le cas en réalité (il est, en effet, facile de l'étudier par les dissections)⁴ ; et semblablement pour tous les embryons, ailés, aquatiques et pour ceux des animaux terrestres, de fines membranes les enveloppent et les séparent [25] de l'utérus et des liquides qui s'y trouvent ; dans ces membranes, il ne se rencontre rien qui ressemble à un petit morceau de chair et il est impossible qu'ils tirent d'elles aucun profit pour leur croissance. Quant à ceux qui naissent par génération ovipare, il est manifeste que leur croissance s'effectue au-dehors, une fois qu'ils sont séparés de la matrice.

Génération entre animaux d'espèces différentes

Si l'accouplement a lieu conformément à la nature [30] chez les animaux de même espèce, il se produit aussi chez les animaux qui possèdent une nature voisine tout en différant du point de vue de l'espèce, à la condition que leur taille soit proche et que les durées de gestation soient égales. De telles unions sont rares en général chez les animaux, mais elles se rencontrent entre les chiens, les renards et les loups. Les chiens d'Inde sont engendrés [35] d'une sorte de bête sauvage proche du chien et d'un chien. On a vu que cela se produit chez des [746b] oiseaux ardents à saillir, comme les perdrix et les coqs et, chez les rapaces, des faucons qui diffèrent par l'espèce semblent s'unir les uns avec les autres et il en va de même chez certains autres oiseaux. [5] Chez les animaux marins, rien de digne de foi n'a été vu, mais on est d'avis que surtout ceux qu'on appelle des anges-raies naissent de l'accouplement d'un ange et d'une raie. Il y a aussi ce qu'on dit sous forme de proverbe au sujet de la Libye : « Il y a toujours quelque chose de nouveau qui se prépare en Libye », cela

étant dit parce que même les animaux qui ne sont pas de la même famille s'unissent les uns avec les autres ; en effet, à cause [10] de la rareté de l'eau, tous se réunissent en un petit nombre d'endroits qui possèdent des sources et s'unissent, même ceux qui ne sont pas du même genre. Si donc on constate que tous les animaux nés d'une telle union s'accouplent de nouveau entre eux, s'unissent et sont capables, en s'unissant, d'engendrer des mâles et des femelles, parmi les animaux qui sont dans ce cas, les mulets seuls sont stériles. [15] Ils n'engendrent, en effet, ni en s'accouplant entre eux ni en s'accouplant avec d'autres.

Causes de la stérilité chez le mâle et la femelle

Mais le problème est celui de connaître en général la cause de la stérilité du mâle ou de la femelle, car il existe aussi des femmes et des hommes stériles et, chez les animaux, il y en a dans chaque genre, comme les chevaux et les moutons. Mais voici un genre qui est totalement stérile [20], c'est celui des mulets. Chez les autres animaux, les causes de la stérilité se trouvent être multiples. (1) En effet, il y a des femmes et des hommes qui sont stériles dès la naissance, quand les zones qui servent à l'accouplement sont malformées, de sorte que les premières n'ont pas de poils pubiens et que les seconds n'ont pas de barbe et restent semblables à des eunuques. (2) Mais certains, [25] c'est en avançant en âge qu'ils rencontrent la même affection, (2.1) tantôt sous l'effet de la corpulence physique (en effet, chez les femmes devenues trop grasses et chez les hommes trop robustes, le résidu spermatique est entièrement consommé au profit du corps, et, chez les unes, les menstrues ne se produisent pas ; chez les autres, c'est la semence) ; (2.2) tantôt c'est sous l'effet de la maladie que les hommes émettent un sperme humide et froid, [30] et que les femmes ont des menstrues mauvaises, c'est-à-dire pleines de résidus morbides. Chez beaucoup de femmes et d'hommes, c'est aussi à cause de malformations au niveau des parties et des zones qui servent au coït que survient cette affection. Dans de tels cas, c'est parfois guérissable, parfois incurable, mais la plupart du temps, [35] ceux qui sont devenus tels lors de la première constitution des parties restent stériles. [747a] Il naît, en effet, des femmes qui ont l'air d'hommes et des hommes qui ont l'air de femmes et tandis que, chez les premières, les menstrues ne se produisent pas, chez les seconds, le sperme est léger et froid.

Explication des tests de fécondité

C'est pourquoi celui des hommes, en tout cas, il est explicable qu'on le teste par des essais dans de l'eau pour voir s'il est stérile, car rapidement [5] le léger et le froid se dispersent à la surface, tandis que le fécond va au fond. En effet, est chaud ce qui a été cuit, et ce qui a de la consistance et est épais a été cuit. Pour ce qui est des femmes, on les teste à la fois par les pessaires, pour voir si les odeurs traversent de bas en haut en direction du souffle qui sort au-dehors, et par les fards colorés pour les yeux, [10] pour voir s'ils colorent la salive dans la bouche. L'absence de réaction montre que, dans le corps, les conduits par lesquels le résidu est sécrété sont mélangés et ont fusionné. En effet, la zone des yeux est, de celles de la tête, la plus spermatique. Cela se voit lors du coït, [15] car c'est la seule à changer clairement de forme, et chez ceux qui se livrent souvent aux plaisirs érotiques, les yeux se creusent de manière visible. La cause en est que la nature de la semence est semblable à celle du cerveau car sa matière est aqueuse et sa chaleur a été acquise. Et les émissions de sperme proviennent du diaphragme ; [20] c'est en effet de là que vient le principe de la nature, en sorte que les mouvements traversent des parties intimes vers le thorax ; or les odeurs qui viennent du thorax produisent une sensation à travers la respiration.

Chapitre 8

La stérilité de la mule et du mulet. Empédocle et Démocrite

Comme on l'a dit plus haut¹, chez les êtres humains et dans d'autres genres, on rencontre ce type de malformation individuelle, mais le [25] genre des mulets est en totalité stérile. La cause, Empédocle et Démocrite l'indiquent – le premier sans clarté, Démocrite de manière plus intelligible – mais ils se sont trompés, car ils donnent une démonstration qui vaut semblablement pour tous les animaux qui s'accouplent sans identité de genre.

Démocrite dit, en effet, [30] que les conduits des mulets ont été détruits dans l'utérus parce qu'ils n'ont pas été engendrés initialement par des animaux de même genre². Mais il se trouve que c'est le cas d'autres animaux, et qu'ils n'en engendrent pas moins – or, si telle était la cause de la stérilité, il faudrait que soient aussi stériles les autres animaux qui se sont accouplés de la même façon. Quant à Empédocle, [35] il en voit la cause dans le fait que, à partir de semences qui sont de part et d'autre molles, le mélange des spermes devient dense, [747b] car des choses creuses et des choses denses s'adaptent mutuellement, mais à partir de choses molles de cette nature, est engendré quelque chose de dur, comme le cuivre mélangé à l'étain – sans rien dire de juste sur la cause du cuivre et de l'étain [5] (on en a parlé dans les *Problèmes*³), et, en général, sans partir de ce qui est intelligible pour poser ses principes. En effet, comment les corps creux et solides en s'adaptant les uns aux autres produisent un mélange, comme il en existe du vin et de l'eau⁴ ? Cela nous dépasse ! La manière dont il faut concevoir, en effet, les corps creux du vin et de l'eau va par trop [10] contre la sensation. En outre, puisqu'il se trouve que de chevaux est engendré un cheval, d'ânes, un âne, et du cheval et d'un âne, un mulet, des deux façons, quel que soit celui des deux qui est mâle ou femelle, pourquoi en serait-il engendré du dense d'une

façon telle que ce qui est engendré soit stérile, tandis que d'une jument et d'un cheval ou d'une ânesse et d'un âne [15] ce qui est engendré n'est pas stérile ? Or est mou à la fois <le sperme> du cheval et celui de la jument, mais la jument et le cheval se mélangent avec l'âne et avec l'ânesse, et c'est pour cette raison que naissent des êtres stériles des uns et des autres, comme il dit, parce que des deux naît quelque chose d'un <qui est dense>, parce que leurs spermes sont mous. Il faudrait donc qu'il en aille ainsi également [20] de ce qui est engendré du cheval et de la jument. Car si un seul des deux se mélangeait, il serait possible de dire que c'est l'autre qui est la cause du fait de ne pas engendrer, parce qu'il est semblable à la semence de l'âne. Mais, en réalité, quelle que soit la qualité qui est celle de la semence à laquelle elle se mélange, la semence est semblable à celle qui est du même genre. En outre, la démonstration est donnée pour l'un et l'autre de la même façon, femelle et mâle [25] – or seul engendre le mâle âgé de sept ans, à ce qu'on dit, tandis que la femelle est totalement stérile, et elle l'est parce qu'elle ne porte pas l'embryon à terme, puisqu'un embryon de mule a déjà été conçu.

Proposition de démonstration formelle

Mais peut-être qu'une démonstration formelle pourra sembler davantage persuasive que ce qu'on vient de dire – je dis qu'est formelle une démonstration pour cette raison qu'étant plus générale elle est d'autant plus éloignée des [30] principes appropriés ; or il en existe une qui est de ce genre : (1) si d'un mâle et d'une femelle de même espèce est naturellement engendré un animal mâle ou femelle de la même espèce que ceux qui l'ont engendré, comme d'un chien mâle ou femelle, un chien mâle ou femelle, et (2) si d'animaux qui diffèrent par l'espèce est engendré un animal qui diffère par l'espèce, par exemple si le chien est différent du lion et que, d'un chien et d'une lionne, est engendré un animal [35] et d'un lion et d'une chienne, est engendré un autre ; par conséquent, puisqu'il est engendré [748a] un mulot, mâle et femelle, sans qu'il existe de différence spécifique entre <la mule et le mulot>, mais que le mulot est engendré d'un cheval et d'un âne, alors que ces derniers et les mulots sont différents par l'espèce, il est impossible qu'il y ait génération à partir de mulots. Il n'est pas possible, en effet, que soit engendré un genre différent parce que, d'un mâle et d'une femelle [5] de même espèce, est engendré quelque chose de spécifiquement identique, mais il n'est pas possible que soit engendré un mulot, parce qu'il est engendré d'un cheval et d'un âne qui sont d'espèces différentes et qu'il a été admis que d'animaux différents par l'espèce est engendré un animal différent.

Cette explication est assurément par trop générale et vide. En effet, les explications qui ne partent pas de principes appropriés sont vides et, si elles semblent être des explications qui portent sur les choses, elles n'en sont pas. En effet, les [10] explications des géomètres partent de principes qui sont ceux de la géométrie et il en va de même dans les autres cas. Or ce qui est vide semble être quelque chose, alors que ce n'est rien. Mais cette explication n'est pas vraie, parce que beaucoup d'animaux engendrés de parents d'espèces différentes sont féconds, comme on l'a dit précédemment. Donc, pas plus sur les choses naturelles que sur le reste, il ne faut conduire de cette façon ses recherches.

Explication physique

C'est au contraire [15] en menant son étude à partir de ce qui appartient au genre, à celui des chevaux et à celui des ânes, qu'on pourra plutôt saisir la cause : pour commencer, chacun d'eux, à partir d'animaux du même genre, est unipare ; ensuite, il n'est pas vrai que les femelles conçoivent toujours facilement des mâles, ce pourquoi on fait saillir les femelles par intervalles, parce qu'elles ne peuvent pas le supporter de manière continue [20]. Au contraire, la jument n'a pas beaucoup de menstrues et c'est elle qui en émet le moins des quadrupèdes. Quant à l'ânesse, elle ne reçoit pas la saillie mais évacue la semence avec ses urines, ce pourquoi on la suit en lui donnant des coups de fouet. En outre, l'âne est un animal froid, ce pourquoi, comme il a une nature très frileuse, il ne consent pas à naître dans des régions où il fait un temps hivernal, comme [25] chez les Scythes et dans les régions limitrophes, non plus que chez les Celtes, au-dessus de l'Ibérie ; cette région est aussi froide. C'est pour cette raison aussi qu'on pratique les saillies aux ânes non à l'équinoxe, comme aux chevaux, mais au solstice d'été, pour que les jeunes ânes naissent en une saison ensoleillée. [30] La saison où ils naissent est la même que celle où a lieu la saillie, car la gestation de la jument et de l'ânesse dure un an. Étant d'une nature froide, comme on l'a dit, il est nécessaire que la semence d'un tel animal aussi soit froide. En voici un signe. C'est pour cette raison, en effet, que si un cheval monte une ânesse après qu'elle a été saillie par un âne, il ne détruit pas la saillie de l'âne, tandis que l'âne, s'il monte une ânesse après un cheval, [35] détruit celle du cheval, du fait que son sperme est froid. [748b] Quand donc ils s'accouplent, le sperme est conservé grâce à la chaleur de l'un d'eux, car ce qui est sécrété par le cheval est plus chaud. En effet, la matière et la semence de l'âne sont froides, tandis que celles du cheval sont plus chaudes. Mais quand est mélangé du chaud sur du

froid ou bien [5] du froid sur du chaud, il se produit que l'embryon qui naît des deux survit et qu'ils sont mutuellement féconds, tandis que ce qui vient d'eux n'est plus fécond mais stérile pour enfanter un être achevé.

Mais, de manière générale, chacun d'eux a une disposition naturelle à la stérilité : en effet, à l'âne appartient, en plus des traits dont nous avons parlé, celui de n'engendrer absolument plus, s'il ne commence pas [10] à engendrer après la première chute des dents ; c'est ainsi qu'il s'en faut de peu que le corps des ânes soit stérile ; il en va de même dans le cas du cheval : il a une disposition naturelle à la stérilité et il lui manque juste pour l'être que ce qui vient de lui soit plus froid, ce qui précisément se produit quand cela se mélange à la sécrétion d'un âne, et [15] il s'en faut de si peu que l'âne engendre un petit stérile dans son mode d'accouplement propre que, lorsqu'un accouplement contre nature se produit en plus, si alors ils étaient à peine capables d'engendrer l'un de l'autre un seul petit, ce qui vient d'eux sera encore plus stérile et rien ne manquera pour qu'il soit stérile contre nature et il le sera par nécessité.

Il arrive aussi que les mulets [20] naissent avec un corps de grande taille du fait que la sécrétion qui devait être utilisée pour les menstrues l'est pour la croissance ; or, puisque chez les animaux de ce type l'enfantement dure un an, il faut non seulement que la mule conçoive, mais aussi nourrisse l'embryon, ce qui est impossible en l'absence des menstrues ; or il ne s'en produit pas chez les mules, mais ce qui est inutile [25] est évacué avec le résidu issu de la vessie (ce pourquoi les mulets ne sentent pas les parties sexuelles des femelles comme les autres solipèdes, mais le résidu lui-même), et le reste est utilisé pour la croissance du corps et pour la taille. En sorte qu'il est possible que la femelle conçoive un jour, ce qui [30] s'est effectivement produit, mais il lui est impossible de nourrir et de porter l'embryon jusqu'à terme ; quant au mâle, il pourra engendrer parce que par nature le mâle est plus chaud que la femelle et que la contribution du mâle à l'accouplement ne consiste en rien de corporel ; mais ce qui est mené à terme est un bidet, c'est-à-dire un mulet malformé, et en effet [35] le cheval et l'âne engendrent des bidets quand l'embryon tombe malade [749a] dans l'utérus. Le bidet est comme l'avorton du porc chez les porcs. Dans ce cas, en effet, ce qui est mal formé dans l'utérus est appelé avorton du porc, mais n'importe quel porcelet peut naître dans cet état. Les Pygmées résultent d'une génération du même type. En effet, leurs parties [5] et leur taille subissent une malformation durant la grossesse et ils sont comme les avortons du porc et les bidets.

LIVRE III

Chapitre 1

La génération des ovipares

[10] On vient de parler de la stérilité des mulets ainsi que des vivipares, externes et internes. Chez ceux des animaux sanguins qui sont ovipares, la génération, d'un côté, se déroule de manière très semblable à ce qui se passe chez les animaux terrestres, et il est possible de saisir quelque chose d'identique qui vaille pour tous, mais, d'un autre côté, elle comporte des différences qui existent aussi bien entre eux que [15] par rapport aux animaux terrestres.

Identité et différences chez les ovipares

De manière générale, ils sont donc tous engendrés par accouplement et émission de la semence du mâle dans la femelle. Mais, parmi les ovipares, les oiseaux pondent un œuf achevé et recouvert d'une peau dure, sauf malformation causée par la maladie, et tous ceux des oiseaux sont bicolores ; mais, parmi les poissons, comme nous l'avons souvent dit, les sélaciens, après avoir engendré un œuf en eux, sont vivipares [20], l'œuf se déplaçant d'une région à l'autre de l'utérus, et leur œuf est recouvert d'une peau molle et monochrome. Un seul d'entre eux, celui qu'on appelle la grenouille de mer, n'est pas un vivipare interne, ce dont il faudra donner la cause plus tard. Tous les autres poissons qui sont ovipares [25] pondent un œuf d'une seule couleur, mais celui-ci est inachevé. En effet, il grandit au-dehors sous l'effet de la même cause que celle par laquelle grandissent les œufs qui sont achevés dedans. Nous avons donc parlé précédemment des différences qui existent entre les utérus et des causes qui les expliquent. Chez les vivipares, en effet, les uns ont l'utérus en haut près du diaphragme, [30] les autres, en bas, du côté des parties sexuelles. L'ont en haut, les sélaciens, en bas, les vivipares internes et

externes, comme l'être humain, le cheval et chacun des autres animaux de ce type. Chez les ovipares, les uns l'ont en bas comme les poissons ovipares, les autres en haut, comme les oiseaux.

Différence de fécondité selon les oiseaux

Chez les oiseaux, des embryons se forment aussi de manière spontanée, ceux que certains appellent œufs [749b] clairs ou de zéphyr ; cela se produit chez les oiseaux incapables de voler et qui n'ont pas de serres recourbées, mais qui sont prolifiques parce qu'ils ont beaucoup de résidu (tandis que, chez les rapaces, c'est au profit des ailes et des plumes que cette sécrétion est utilisée, [5] mais ils ont un corps petit, sec et chaud), et que la sécrétion menstruelle et la semence sont un résidu. Comme par conséquent la nature des plumes et celle du sperme se forme à partir de la sécrétion du résidu, la nature ne peut être prolifique des deux côtés. C'est pour la même raison aussi que [10] les rapaces ne sont pas enclins à s'accoupler et ne sont pas très féconds, au contraire des oiseaux pesants et de ceux des animaux capables de voler qui ont un corps massif, comme le sont, parmi ces derniers, les pigeons. En effet, les oiseaux pesants et qui ne sont pas capables de voler, comme les poules et les perdrix et d'autres semblables produisent beaucoup de ce type de résidu. C'est pour cette raison que [15] les mâles sont chez eux enclins à s'accoupler et que les femelles émettent beaucoup de matière et celles de ce type pondent tantôt beaucoup, tantôt souvent – beaucoup comme la poule, la perdrix et l'autruche, tandis que les oiseaux du type des pigeons pondent souvent mais pas beaucoup. Ces derniers sont intermédiaires en effet entre les rapaces et les oiseaux pesants : [20] ils sont capables de voler comme les rapaces, mais ils sont grands de corps comme les oiseaux pesants, de sorte que, comme ils sont capables de voler et que le résidu tourne à ce profit, ils pondent peu, mais, comme ils sont grands de corps et que leur ventre est chaud et le plus apte à opérer la coction, pour ces raisons et du fait qu'ils se procurent facilement leur nourriture, tandis que les rapaces ont du mal, ils pondent souvent.

[25] Prompts à s'accoupler et très féconds sont aussi les petits oiseaux, comme le sont aussi parfois les petites plantes, car la croissance, au lieu de se diriger vers le corps, devient du résidu spermatique, ce pourquoi les poules adriatiques sont les plus fécondes. En vertu de la petite taille de leur corps, en effet, [30] c'est à la procréation qu'est dépensée la nourriture. Les poules communes sont plus fécondes que les poules de race, car leur corps est plus humide et plus gros, tandis que le leur est plus maigre et plus sec, car l'ardeur propre à la race se rencontre davantage dans les corps de ce type. En

plus, la gracilité des membres et [35] leur manque de force contribuent au fait que leur nature est [750a] portée à s'accoupler et féconde, comme c'est aussi le cas chez les êtres humains. En effet, la nourriture destinée aux membres se tourne chez eux au profit du résidu spermatique, car ce que la nature retire d'ici, elle le rajoute là. Les rapaces, quant à eux, ont des cuisses solides [5] et, du fait de leur mode de vie, leurs membres sont épais. C'est pour toutes ces raisons qu'ils ne sont ni portés à s'accoupler ni féconds. La crécerelle est la plus féconde, car c'est pour ainsi dire le seul rapace qui boit, or l'humidité, qu'elle soit connaturelle ou vienne de l'extérieur, avec la chaleur qui lui appartient, est spermatique ; [10] mais celle-ci non plus ne pond pas beaucoup, quatre œufs au plus.

Le coucou, qui n'est pas un rapace, est peu fécond, parce qu'il est d'une nature froide (ce que montre le caractère craintif de l'oiseau) ; or, pour être spermatique, l'animal doit être chaud et humide. Et il est manifeste qu'il est craintif : il est poursuivi par tous les oiseaux et il pond dans le nid des autres.

[15] Les oiseaux du type des pigeons ont l'habitude de pondre généralement deux œufs ; ils ne pondent pas un seul œuf en effet (ce n'est le cas d'aucun oiseau, sauf le coucou, et ce dernier pond parfois deux œufs) ni plusieurs, la plupart pondent à plusieurs reprises deux ou trois œufs, mais la plupart deux ; ces nombres sont en effet intermédiaires entre un et plusieurs.

[20] Que, chez les oiseaux prolifiques, la nourriture soit utilisée au profit du sperme, les faits le montrent bien. Beaucoup d'arbres, en effet, après avoir porté une quantité excessive de fruits, se dessèchent après leur production, quand il ne reste plus de nourriture pour leur corps, et les plantes annuelles semblent connaître la même chose, par exemple les légumineuses, [25] le blé et les autres plantes semblables. Elles consomment, en effet, toute la nourriture pour les graines, car leur genre est très riche en graines. Et chez les poules, certaines qui sont extraordinairement fécondes au point de pondre deux fois par jour sont mortes après une ponte abondante. En effet, les oiseaux et les plantes s'affaiblissent. [30] Cette affection correspond à un excès d'excrétion du résidu. Or une affection de ce type est également la cause de la stérilité qui survient progressivement chez la lionne : en effet, d'abord, elle enfante cinq ou six petits, puis, l'année suivante, quatre, de nouveau trois lionceaux, ensuite le nombre suivant, jusqu'à un, ensuite rien, comme si le résidu était entièrement consommé [35] et que le sperme diminuait en même temps que la vie se termine.

[750b] Quels oiseaux ont des œufs clairs, en outre lesquels d'entre eux pondent beaucoup et lesquels pondent peu, et pour quelles raisons, c'est ce qu'on vient donc d'indiquer.

Les œufs clairs

Comme nous l'avons déjà dit précédemment¹, les œufs clairs se produisent parce que la matière [5] spermatique existe dans la femelle, mais que la sécrétion menstruelle ne se produit pas chez les oiseaux de la même façon que chez les vivipares sanguins. Chez eux tous, en effet, elle se produit davantage chez les unes, moins chez les autres, chez certaines en quantité juste suffisante pour que cela en tout cas se remarque. Et de la même façon qu'il n'y en a pas chez les oiseaux, il n'y en a pas non plus chez les poissons. C'est pourquoi, chez ces derniers, la constitution des embryons s'effectue [10] en l'absence de coït, comme chez les oiseaux, mais de manière moins visible, car leur nature est plus froide. La sécrétion menstruelle qui se produit chez les vivipares se forme chez les oiseaux aux périodes qui conviennent pour le résidu, et du fait que la région voisine du diaphragme est chaude, les œufs sont achevés [15] du point de vue de la taille, mais, par rapport à la génération, ces œufs-là et ceux des poissons de la même façon restent inachevés sans la semence du mâle. On en a donné la cause précédemment. Les œufs clairs ne se rencontrent pas chez les oiseaux capables de voler pour la même raison qui fait que ce type d'oiseaux n'est pas non plus très fécond. Les rapaces en effet ont peu de résidu et [20] ils ont besoin en plus du mâle pour donner l'impulsion à l'excrétion du résidu. Il y a plus d'œufs clairs que d'œufs féconds, mais ils sont de taille plus petite pour une seule et même raison : ils sont de taille plus petite parce qu'ils sont inachevés, et c'est parce qu'ils sont petits de taille qu'il y en a plus en nombre. Ils sont moins [25] agréables au goût parce qu'ils ont été moins cuits, car en toute chose ce qui a été cuit est plus doux.

Il a donc été suffisamment observé que, sans les mâles, ni la génération des œufs d'oiseaux ni celle des œufs de poissons n'est achevée, mais concernant le fait que chez les poissons aussi des embryons sont engendrés sans les mâles, il n'en va pas de même, et c'est ce dont l'existence a été surtout observée dans le cas des poissons de rivière ; [30] il est en effet manifeste que certains ont tout de suite des œufs, comme on l'a écrit à leur sujet dans l'*Histoire des animaux*². Mais, de manière générale, du moins chez les oiseaux, pas même les œufs issus d'un accouplement ne veulent la plupart du temps grossir, à moins que la femelle ne soit couverte de manière continue. La cause en est que, de même que [35] chez les femmes le rapport avec des hommes provoque l'expulsion [751a] de la sécrétion menstruelle (en effet, l'utérus réchauffé attire l'humide et les conduits s'ouvrent largement), cela se produit aussi chez les oiseaux : le résidu menstruel, qui n'est pas sécrété à l'extérieur parce qu'il y en a peu [5] et qu'il est à côté du diaphragme au-dessus de l'utérus, vient peu à peu et se

déverse goutte à goutte dans l'utérus lui-même. C'est en effet ce qui s'écoule à travers l'utérus qui fera grandir l'œuf, comme les embryons des vivipares <grandissent> à travers le cordon ombilical, puisque, quand les oiseaux femelles ont été saillies une seule fois, toutes continuent presque toujours d'avoir des œufs, quoique tout petits. C'est aussi pourquoi, [10] au sujet des œufs clairs, certains ont l'habitude de faire comme s'il n'y en avait pas et qu'il s'agissait des restes d'une saillie antérieure. Or c'est faux. En effet, il a été très bien observé que les nouveau-nés de la poule et de l'oie pondent des œufs clairs sans saillie. En outre, les perdrix femelles, aussi bien celles qui n'ont pas été saillies que celles qui l'ont été, quand elles sont menées à la chasse, [15] dès qu'elles sentent le mâle et entendent son cri, sur-le-champ, les premières se remplissent d'œufs, les secondes se mettent à pondre. La cause de ce qui leur arrive est la même que pour les êtres humains et les quadrupèdes : en effet, si les corps se trouvent désirer l'accouplement, la vue ou un léger contact suffit pour émettre du sperme. [20] Or de tels oiseaux sont par nature portés à l'accouplement et ont beaucoup de sperme, au point que, quand les femelles se trouvent en rut, un léger mouvement est suffisant pour que rapidement se produise chez elles une excrétion, de sorte que, chez celles qui n'ont pas été couvertes, se forment des œufs clairs, chez celles qui l'ont été, les œufs grossissent et parviennent à terme rapidement.

Chez les ovipares externes, [25] les oiseaux pondent un œuf achevé, les poissons, un œuf inachevé mais qui grossit à l'extérieur, comme on l'a déjà dit précédemment. La cause en est que le genre des poissons est très fécond ; il est donc impossible que beaucoup d'œufs viennent à terme à l'intérieur, ce pourquoi ils les pondent à l'extérieur ; la ponte est rapide ; en effet, chez les poissons ovipares externes, l'utérus est à côté des parties sexuelles.

Différence de couleur des œufs d'oiseaux et de poissons

[30] Les œufs des oiseaux sont de deux couleurs, ceux de tous les poissons sont d'une seule. On peut connaître la cause des deux couleurs à partir de la fonction respective de chaque partie, le blanc et le jaune. La sécrétion se forme en effet à partir du sang (car aucun animal non sanguin n'est ovipare), [751b] or le sang, on l'a souvent dit, est, pour les corps, leur matière. Donc, d'un côté, ce qui est en lui plus proche de la forme de ce qui est engendré, c'est le chaud et, de l'autre, ce qui est plus terreux apporte la consistance du corps et il

<en> est plus loin ; c'est pourquoi, dans les œufs qui sont de deux couleurs [5], l'animal tire, d'un côté, le principe de la génération du blanc (car le principe psychique est dans le chaud) et, de l'autre, sa nourriture du jaune. Par conséquent, chez les animaux qui sont d'une nature plus chaude, ce dont le principe est engendré est distingué et mis à part de ce dont il se nourrit, et l'un est blanc, l'autre, jaune, et à chaque fois [10] ce qui est blanc et pur est plus abondant que le jaune et le terreux. Mais chez ceux qui sont moins chauds et plus humides, le jaune est plus abondant et plus humide. C'est ce qui se produit chez les oiseaux qui vivent dans les étangs. Ils sont, en effet, d'une nature plus humide et plus froide que les oiseaux qui vivent sur la terre ferme, ce pourquoi aussi les œufs de ce type d'oiseau ont davantage de ce qu'on appelle du lécithe et il est moins [15] jaune, parce que le blanc est moins séparé. Mais chez ceux des ovipares qui sont d'une nature déjà froide et encore plus humide (ce qui est le cas du genre des poissons), le blanc, à cause de sa petitesse et de l'abondance de l'humide et du terreux, n'est même pas séparé. C'est pourquoi tous les œufs des poissons sont d'une seule couleur, [20] c'est-à-dire que, comme jaunes, ils sont blancs, mais que, comme blancs, ils sont jaunes. Mais les œufs des oiseaux et les œufs clairs ont cette double couleur, car ils possèdent ce dont chacune des parties est faite – à la fois ce d'où vient le principe et ce d'où vient la nourriture –, mais ils sont inachevés et ils ont besoin en plus du mâle. En effet, les œufs clairs deviennent féconds si [25], au bon moment, la femelle est couverte par le mâle. Mais le mâle et la femelle ne sont pas la cause de la double couleur de l'œuf – comme si le blanc venait du mâle et le jaune, de la femelle –, les deux proviennent de la femelle, mais l'un est froid, l'autre, chaud. Ainsi chez ceux qui ont beaucoup de chaud, ils sont séparés, chez ceux qui en ont peu, ils ne peuvent pas. [30] C'est pourquoi leurs embryons sont d'une seule couleur, comme on l'a dit. Mais la semence du mâle fait seulement prendre consistance ; pour cette raison, au départ, chez les oiseaux, l'embryon paraît blanc et petit, mais progressivement il devient tout jaune, car toujours plus de sanguin se mélange avec ; mais, à la fin, le chaud s'étant séparé, le blanc se met autour en cercle, [752a] comme quand un liquide bouillonne uniformément de tout côté ; par nature, en effet, le blanc est humide, mais il possède en lui-même la chaleur psychique ; c'est pourquoi, il se sépare en un cercle, tandis que le jaune et le terreux restent au centre. Et si quelqu'un versait ensemble plusieurs œufs dans une poche ou quelque chose semblable, [5] et les faisait bouillir à un feu qui produirait un mouvement du chaud qui ne serait pas plus rapide que celui de la séparation qui a lieu dans les œufs, ce qui est composé de tous ces œufs serait comme dans un seul œuf : le jaune se formerait au milieu et le blanc, en cercle autour.

On vient donc de dire pourquoi certains œufs ont une seule couleur, d'autres deux.

Chapitre 2

Place du principe dans les œufs

[10] Dans les œufs, le principe du mâle se distingue à la hauteur de là où l'œuf est attaché à l'utérus, et l'œuf de type bicolore devient donc irrégulier et pas complètement arrondi, mais plus pointu à un bout parce qu'il faut différencier le blanc dans lequel l'œuf possède le principe. C'est pourquoi l'œuf est plus dur à cet endroit que du dessous. [15] C'est qu'il faut en effet protéger et garder le principe ; c'est pour cette raison que le bout pointu de l'œuf sort après ; en effet, ce qui est attaché sort après, or il est attaché par le principe et le principe est dans le bout pointu. Il en va de même aussi dans les graines des plantes : le principe de la graine est attaché [20] tantôt aux branches, tantôt aux écorces, tantôt aux péricarpes. C'est évident dans le cas des légumineuses, car c'est là où se touchent les deux compartiments des fèves et des graines de ce type qu'il est attaché ; c'est là que se trouve le principe de la graine.

Difficulté concernant l'alimentation de l'embryon dans l'œuf

Concernant la croissance des œufs, on peut se demander de quelle façon [25] elle se produit à partir de l'utérus. En effet, si les animaux s'alimentent à travers le cordon ombilical, à travers quoi les œufs se nourrissent-ils ? Puisque ce n'est justement pas comme les larves, les œufs ne reçoivent pas leur croissance d'eux-mêmes. Mais s'il y a quelque chose à travers quoi l'œuf est attaché, qu'est-ce que cela devient une fois qu'il est achevé ? [30] Car cela ne sort pas en même temps, comme le fait le cordon chez les animaux. En effet, une fois que l'œuf est achevé, il y a la coquille tout autour. On a donc de bonnes raisons de faire cette recherche. Mais on ne remarque pas que

ce qui devient la coquille est au départ une enveloppe molle, qui, une fois l'œuf achevé, devient sèche et friable juste dans la mesure qu'il faut pour qu'il sorte encore mou (car sinon la ponte ferait mal) [35] mais qu'une fois dehors, il se refroidisse et se solidifie aussitôt, l'humide s'évaporant vite en même temps [752b] parce qu'il y en a peu, tandis que le terreux reste. Quelque chose de cette enveloppe, au début, est justement semblable au cordon, au niveau de la pointe et est saillant encore quand ils sont petits, comme un tuyau. Cela se voit bien dans le cas des petits œufs expulsés avant terme. Si en effet l'oiseau a été mouillé ou [5] s'il avorte après avoir en quelque sorte attrapé froid d'une autre façon, l'embryon apparaît encore plein de sang avec, au travers de lui, un petit appendice en forme de cordon. Quand l'œuf grossit, cet appendice s'étend davantage autour et devient plus fin. Une fois l'œuf achevé, son extrémité finit par être le bout pointu. En dessous de cela, il y a l'enveloppe interne qui distingue le blanc et [10] le jaune de lui. Une fois achevée, la totalité de l'œuf se détache et il est normal que le cordon ombilical n'apparaisse pas, car c'est le sommet de l'extrémité de l'œuf.

La sortie des œufs se fait dans le sens contraire de celle des animaux qui naissent des vivipares, car chez les uns, c'est par la tête et le principe, tandis que, chez l'œuf, la sortie a lieu pour ainsi dire par les pieds. La cause en est ce qu'on vient de dire à savoir qu'il est attaché au niveau du principe.

La génération de l'oiseau à partir de l'œuf (l'incubation)

[15] Chez les oiseaux, la génération à partir de l'œuf se produit quand l'oiseau couve, c'est-à-dire opère la coction, l'animal se séparant de la partie constituée par l'œuf, grandissant et parvenant à terme à partir de la partie restante. En effet, la nature dispose en même temps dans l'œuf à la fois la matière de l'animal [20] et assez de nourriture pour sa croissance, car, puisque la femelle ne peut pas l'achever en elle-même, elle pond, en même temps que l'œuf, sa nourriture dedans. Chez les vivipares, en effet, la nourriture se forme dans une autre partie, ce qu'on appelle le lait qui est dans les mamelles ; chez les oiseaux, c'est dans les œufs que la nature le produit, mais, au contraire cependant [25] de ce que les gens croient et de ce que dit Alcméon de Crotone : le blanc n'est pas le lait, mais c'est le jaune, car c'est la nourriture des nouveau-nés – tandis qu'ils croient que c'est le blanc à cause de la ressemblance de couleur¹.

Comme on l'a dit, le petit se forme quand l'oiseau le couve ;

néanmoins, si [30] la saison est tempérée ou si l'endroit où se trouvent être pondus les œufs est ensoleillé, ils éclosent, les œufs des oiseaux comme ceux des quadrupèdes ovipares – tous en effet pondent dans la terre et leurs œufs sont cuits sous l'effet de la chaleur qui est dans la terre. Les quadrupèdes ovipares qui vont et viennent mais continuent de les couvrir font plutôt cela pour veiller sur eux.

[35] Et c'est de la même façon que sont engendrés [753a] les œufs des oiseaux et ceux des animaux quadrupèdes ; ils ont en effet une enveloppe dure et sont de deux couleurs, et ils prennent consistance à côté du diaphragme comme ceux des oiseaux, et toutes les autres choses se produisent de manière identique au niveau interne comme externe, de telle sorte que l'étude [5] des causes est la même pour tous. Mais, en vertu de leur force, les œufs des quadrupèdes sont amenés à maturité sous l'effet de la chaleur du climat, tandis que ceux des oiseaux sont plus vulnérables et ont besoin de leur mère. La nature semble même vouloir procurer un sens du soin à l'égard des petits : chez les inférieurs, elle l'inspire [10] seulement jusqu'à la naissance, chez d'autres aussi jusqu'à leur achèvement, ceux qui sont plus intelligents, jusqu'à ce qu'ils soient élevés. Mais chez ceux qui prennent le plus part à l'intelligence, il existe une intimité et une affection à leur égard même une fois qu'ils sont devenus adultes, comme chez les êtres humains et chez certains quadrupèdes, tandis que, chez les oiseaux, cela dure jusqu'à ce qu'ils les mettent au monde et les nourrissent. [15] C'est aussi pourquoi les femelles qui ne couvent pas lorsqu'elles pondent se trouvent très mal, comme si elles avaient été privées d'une chose qui appartient à leur nature.

Les animaux viennent plus vite à terme dans les œufs durant les journées ensoleillées, car le climat y contribue ; la coction est en effet une certaine chaleur ; en effet, la terre contribue à la cuisson par sa chaleur [20] et la femelle qui couve fait la même chose, car elle transmet le chaud qui est en elle ; les œufs se corrompent et ils deviennent ce qu'on appelle éventés plutôt à la saison chaude, ce qui s'explique très bien : de la même façon, en effet, que, pendant les chaleurs, les vins deviennent aigres lorsque le dépôt se retourne (c'est la cause de leur corruption), de même aussi [25] le lécithe dans les œufs. C'est en effet ce qui constitue dans les deux cas le terreux ; c'est aussi pourquoi le vin, lorsque le dépôt se mélange, se trouble, et les œufs sont corrompus lorsque c'est le lécithe qui se mélange.

Cause de la corruption de l'œuf. Propriétés opposées du blanc et du jaune

Il est donc explicable qu'une chose de ce type arrive aux oiseaux qui pondent beaucoup d'œufs (car il n'est pas facile de donner à tous la chaleur adéquate, mais il est facile que les uns en manquent, [30] que les autres en aient trop et qu'ils se troublent, comme s'ils pourrissaient) – mais chez les rapaces, qui sont peu féconds, cela ne se produit pas moins : souvent, en effet, un sur deux est même éventé, quant au troisième, c'est pour ainsi dire toujours qu'il l'est. En effet, comme ils sont chauds de nature, ils font pour ainsi dire bouillir trop l'humidité qui est dans les œufs. [35] En effet, le jaune et le blanc sont aussi d'une nature opposée, [753b] car le jaune se solidifie quand il gèle, tandis que réchauffé, il devient humide ; c'est pourquoi, cuit dans la terre ou sous l'effet de ce qui le couve, il s'humidifie, et c'est dans cet état qu'il devient la nourriture des animaux en cours de formation. Mais s'il est mis sur le feu et cuit, il ne devient pas dur, [5] du fait que sa nature est terreuse, exactement comme la cire. Et pour cette raison, chauffés, les œufs s'amollissent ; une fois donc liquéfiés à partir du résidu humide, ils deviennent séreux et s'éventent. Le blanc, au contraire, sous l'effet du gel ne se solidifie pas mais devient encore plus liquide (nous en avons donné la cause précédemment²), tandis que, sur le feu, il devient solide. C'est pourquoi aussi [10], quand il s'agit de la génération des animaux³, sous l'effet de sa coction, il s'épaissit. C'est à partir de lui en effet que l'animal prend consistance, tandis que le jaune devient sa nourriture, c'est-à-dire que chez ceux qui sont en train de se former, c'est de là que vient la croissance des parties. C'est pour cette raison aussi que le jaune et le blanc sont distingués par des enveloppes, comme s'ils avaient une nature différente. Cela étant, c'est à partir de ce que nous avons écrit dans *l'Histoire des animaux*⁴ qu'il faut étudier avec plus d'exactitude la manière [15] dont ils interagissent au début de la génération et de la formation des animaux, ainsi que les enveloppes et les cordons ombilicaux.

Structure de l'œuf. Les deux cordons

Dans le cadre de l'examen en cours, il suffit que ceci soit clair : une fois que le cœur en premier est formé et que la grande veine s'est à partir de lui définie, [20] deux cordons s'étendent à partir de la veine, l'un vers l'enveloppe qui entoure le jaune, l'autre vers l'enveloppe qui est comme le chorion et qui entoure complètement l'animal. Ce cordon passe autour de la membrane de la coquille. C'est donc à travers l'autre cordon qu'il reçoit sa nourriture du jaune, tandis que le jaune devient plus abondant, [25] car, en étant chauffé, il devient plus liquide. Il faut en effet que la nourriture, qui est corporelle, soit

liquide, comme c'est le cas chez les plantes, et de fait, au commencement, ceux qui sont engendrés dans les œufs et ceux qui le sont dans les animaux vivent le genre de vie de la plante. Ils commencent en effet à croître et à se nourrir en poussant à partir de quelque chose. Quant à l'autre cordon, [30] il s'étend vers le chorion qui enveloppe. Il faut en effet saisir que ceux des animaux qui naissent dans des œufs, d'un côté, sont avec le jaune dans le même rapport que les embryons des vivipares avec leur mère, quand ils sont dans leur mère (puisque, en effet, ceux qui naissent dans des œufs ne se nourrissent certes pas de leur mère, ils en prélèvent bien une certaine partie), de l'autre, sont, [35] par rapport à la membrane sanguine la plus externe, dans le même rapport que les embryons des vivipares par rapport à l'utérus. En même temps, [754a], il y a tout autour du jaune et du chorion la coquille de l'œuf qui est l'analogue de l'utérus, comme si l'on enveloppait à la fois l'embryon lui-même et la totalité de la mère. Il en va ainsi parce qu'il faut que l'embryon soit dans l'utérus et tout contre sa mère. [5] Par conséquent, chez les embryons des vivipares, l'utérus est dans la mère, tandis que, chez les embryons des ovipares, c'est dans le sens contraire, comme si l'on disait que la mère est dans l'utérus, car ce qui provient de la mère, c'est le jaune, qui est la nourriture ; la cause en est que l'embryon ne croît pas dans la mère.

Au cours de la croissance, tombe en premier le cordon [10] qui va vers l'enveloppe, parce que c'est de ce côté que l'animal doit sortir, tandis que le reste du jaune et le cordon qui va vers le jaune tombent après, car il faut que ce qui naît possède immédiatement de quoi se nourrir. En effet, il n'est pas allaité par sa mère et il ne peut pas immédiatement par lui-même se procurer de la nourriture, ce pourquoi le jaune pénètre à l'intérieur avec le cordon et que la chair croît autour.

[15] Les animaux qui sont engendrés à partir d'œufs arrivés à terme viennent donc au monde de cette façon, dans le cas des oiseaux et de ceux des quadrupèdes qui pondent un œuf recouvert d'une enveloppe dure. Tout cela est parfaitement visible plutôt chez les grands animaux, car, chez les petits, on ne le discerne pas du fait de la petitesse [20] de leurs dimensions.

Chapitre 3

Poissons ovipares et ovovivipares. Exception de la grenouille de mer

Est en outre ovipare le genre des poissons. Parmi eux, les uns dont l'utérus est situé en bas pondent un œuf inachevé pour la raison que nous avons déjà indiquée, tandis que ceux des poissons qu'on appelle sélaciens engendrent en eux-mêmes un œuf achevé et, à l'extérieur, un animal, [25] sauf un qu'on appelle la grenouille de mer. C'est le seul à pondre à l'extérieur un œuf achevé. La nature de son corps en est la cause ; en effet, il possède une tête plusieurs fois aussi grande que le reste de son corps, et celle-ci est hérissée d'épines et fortement rugueuse. C'est pourquoi il ne reçoit pas en lui les nouveau-nés après et qu'il n'est pas vivipare depuis le début, [30] car la taille et la rugosité de sa tête empêchent d'entrer comme de sortir. Mais si l'œuf des sélaciens est recouvert d'une peau molle (ils ne peuvent, en effet, durcir ni assécher le pourtour, car ils sont plus froids que les oiseaux), seul l'œuf des grenouilles de mer est solide et compact pour sa conservation à l'extérieur, [35] tandis que ceux des autres sont d'une nature humide et molle, car ils sont protégés à l'intérieur du corps de la femelle qui les porte.

Différence entre la génération des poissons et celle des oiseaux

[754b] La génération à partir de l'œuf est identique chez la grenouille de mer où l'œuf est achevé à l'extérieur et chez les sélaciens où il l'est à l'intérieur de la mère, mais il y a aussi entre eux et les oiseaux des ressemblances et des différences. Pour commencer, en effet, <les œufs des sélaciens> ne possèdent pas [5] le second

cordon qui s'étend jusqu'au chorion situé sous la coquille qui enveloppe, la cause en étant qu'ils ne possèdent pas de coquille autour, car elle ne leur serait en rien utile. La mère en effet les protège, tandis que la coquille est pour les œufs qui sont pondus dehors une défense contre les dangers qui viennent de l'extérieur. Ensuite la génération a lieu chez eux également à partir du sommet de l'œuf [10], mais pas par où il est attaché à l'utérus. Les oiseaux, en effet, se forment à partir de la pointe, là où était située l'attache de l'œuf. La cause en est que l'œuf des oiseaux se sépare de l'utérus, tandis que, non chez tous mais chez la plupart des poissons de ce type¹, l'œuf achevé est attaché à l'utérus. Quand l'animal se forme à l'extrémité [15], l'œuf est complètement dépensé, comme aussi dans le cas des oiseaux et des autres animaux qui se détachent², et, à la fin, le cordon de ceux qui sont désormais achevés reste attaché à l'utérus. Il en va de même aussi chez tous ceux dont les œufs se séparent de l'utérus, car chez certains d'entre eux, quand il est achevé, l'œuf se sépare.

[20] On pourra donc se demander, de ce point de vue, pourquoi la génération des oiseaux est différente de celle des poissons. La cause en est que les œufs des oiseaux ont le blanc et le jaune complètement séparés, tandis que ceux des poissons sont d'une seule couleur et ce qui en résulte est totalement mélangé, de sorte que rien n'empêche qu'ils possèdent le principe du côté opposé ; ce n'est pas seulement en effet [25] du côté de l'attache qu'il est comme cela, mais aussi du côté opposé, mais il est facile de tirer la nourriture de l'utérus à partir de certains conduits qui proviennent du principe. C'est évident dans le cas des œufs qui ne se détachent pas. En effet, chez certains sélaciens, l'œuf ne se détache pas de l'utérus, mais, tout en restant attaché, il se déplace vers le bas pour engendrer l'animal vivant, car chez eux [30], une fois qu'il est achevé, l'animal garde le cordon issu de l'utérus, quand l'œuf a été consommé. Il est donc manifeste que, même avant, quand l'œuf était encore autour de lui, les conduits s'étendaient vers l'utérus. Comme nous l'avons dit, cela se produit chez les squales à peau lisse.

La génération des poissons diffère donc de celle des oiseaux sur ces points [35] et elle le fait pour les raisons que nous avons dites. Le reste se produit [755a] de la même façon. Ils ont en effet de la même manière un second cordon : comme il est chez les oiseaux en rapport avec le jaune, il est chez les poissons en rapport avec la totalité de l'œuf (car il n'est pas d'un côté blanc, de l'autre jaune, mais il est tout entier d'une seule couleur), et ils se nourrissent à partir de là, et une fois que cela a été consommé, la chair vient et se développe autour de la même façon. [5]

Chapitre 4

La croissance des œufs de poisson. Analogie avec le levain

Chez ceux qui engendrent en eux-mêmes un œuf achevé et à l'extérieur un animal, c'est donc ainsi que se passe la génération ; la plupart des autres poissons sont des ovipares externes, mais tous pondent un œuf inachevé sauf la grenouille de mer, ce dont on a donné précédemment la cause. [10] On a aussi expliqué le cas de ceux qui engendrent des œufs inachevés.

La génération de ces derniers, celle qui se fait à partir de l'œuf, se déroule aussi de la même façon que celle des sélaciens qui sont des ovipares internes, sauf que la croissance des œufs est rapide, qu'elle part d'œufs petits et que la périphérie de l'œuf est plus dure. De fait, la croissance de l'œuf est semblable à celle des larves. [15] En effet, les animaux larvipares engendrent au départ quelque chose qui est petit, mais cela grandit de lui-même et pas à travers une attache. La cause en est très semblable à celle qui explique le cas du levain. En effet, de petit, le levain devient grand, parce que ce qui était plus solide devient liquide, tandis que ce qui était liquide se change en souffle. [20] Chez les animaux, c'est la nature du chaud psychique qui en est l'artisan, mais dans le levain, c'est la chaleur du suc qui y est mélangé. Les œufs grossissent donc par nécessité, sous l'effet de cette cause (ils contiennent en effet un résidu qui est du type du levain), mais c'est en vue du meilleur, car, dans l'utérus, il est impossible qu'ils reçoivent toute leur croissance, [25] parce que ces animaux sont très prolifiques. C'est aussi pourquoi les œufs qui se détachent¹ sont tout petits et que leur croissance est rapide : ils sont petits parce que la place dans l'utérus est resserrée à cause de la quantité des œufs, leur croissance est rapide afin que, en ne perdant pas de temps au cours de la génération dans la phase de croissance, le genre ne périclisse pas, [30] puisque même ainsi beaucoup d'embryons pondus périssent.

C'est bien pourquoi le genre des poissons est prolifique, car la nature prend sa revanche sur les pertes par la quantité. Mais il y a certains poissons, comme celui qu'on appelle l'aiguille <de mer>, qui éclatent à cause de la taille de leurs œufs, car celle-ci, à la place de nombreux embryons, renferme de gros embryons : la nature a rajouté du côté de la taille ce qu'elle retirait du côté du nombre. [35]

On vient donc de dire que les œufs de ce type grossissent, et sous l'effet de quelles causes.

Chapitre 5

Existence du sexe mâle chez les poissons

[755b] Un signe que ces poissons aussi sont ovipares est que ceux des poissons qui sont, comme les sélaciens, vivipares engendrent aussi d'abord en eux-mêmes un œuf. Il est évident, en effet, que le genre des poissons dans sa totalité est ovipare. Cependant, aucun [5] de ces œufs chez lesquels il y a d'un côté la femelle, de l'autre le mâle, et qui sont engendrés par accouplement, n'atteint son achèvement, si le mâle ne répand sa semence.

Ceux qui disent que tous les poissons sont femelles sauf les sélaciens parlent à tort. En effet, ils croient que chez eux les femelles diffèrent de ceux qu'on pense être des mâles, de la même façon que, [10] chez les plantes, il y a d'un côté ce qui porte des fruits, de l'autre ce qui n'en porte pas, comme l'olivier et l'olivier sauvage, le figuier et le figuier sauvage ; il en irait semblablement chez les poissons, excepté les sélaciens – car à leur sujet il n'y a pas de désaccord. Pourtant tout ce qui concerne les parties séminales est disposé de la même façon chez les sélaciens et chez ceux qui entrent dans le genre des ovipares, c'est-à-dire que, [15] chez les deux, on constate que du sperme est expulsé en fonction de la saison. Les femelles, quant à elles, possèdent aussi un utérus. Or il faudrait qu'en possèdent non seulement ceux qui pondent les œufs, mais aussi les autres, mais aussi que ces derniers se différencient de ceux qui pondent les œufs, comme les mules dans le genre des animaux qui ont une queue avec de longs crins, s'il est vrai que le genre tout entier était femelle mais que certaines ne seraient pas fécondes. [20] Mais en réalité, les uns ont des parties séminales, les autres un utérus, et chez tous, sauf deux, le rouget et le serran, la différence est la suivante : les uns ont de la semence, les autres un utérus. La difficulté qui les a fait soutenir cette thèse est facile à résoudre pour peu que l'on comprenne ce qui se passe. En disant, en effet, qu'aucun de ceux qui s'accouplent ne pond beaucoup d'œufs, ils

ont raison. [25] En effet, tous ceux qui engendrent à partir d'eux-mêmes ou bien des animaux ou bien des œufs achevés ne sont pas aussi prolifiques que les poissons ovipares. Le nombre de leurs œufs est en effet incalculable. Mais ils n'ont pas fait attention au fait qu'il n'en va pas des œufs des poissons de la même façon que de ceux des oiseaux. En effet, les oiseaux, les quadrupèdes ovipares, [30] et d'autres, s'il s'en trouve chez les sélaciens, engendrent un œuf achevé et il ne grandit pas une fois dehors, tandis que les poissons engendrent un œuf inachevé et les œufs grandissent à l'extérieur. En plus, il en va de même dans le cas des mollusques et des crustacés, que l'on voit aussi accouplés à cause du fait que leur accouplement prend du temps. [35] Et dans leur cas, il est manifeste qu'il y a, d'un côté l'un qui est mâle, de l'autre celui qui possède un utérus. Mais il est absurde aussi que cette puissance n'existe pas dans tout le genre, [756a] de la même façon que chez les vivipares il y a d'un côté le mâle, de l'autre la femelle. Chez ceux qui parlent ainsi, la cause de l'ignorance vient de ce que les différences relatives à l'accouplement des animaux et à la génération, différences qui sont de toutes sortes, ne sont pas évidentes ; or, à partir de l'étude de quelques cas, ils croient qu'il doit en aller semblablement pour tous.

Rôle du mâle chez les poissons

[5] C'est aussi pourquoi ceux qui disent que les grossesses résultent du fait que les femelles des poissons dévorent le sperme s'expriment ainsi sans avoir bien considéré certaines choses. C'est en effet au même moment que les mâles ont la semence et les femelles, les œufs, et plus la femelle est proche [10] de la ponte, plus apparaît chez le mâle une semence abondante et humide. Et, de même que la croissance de la semence dans le mâle et celle de l'œuf dans la femelle se produisent en même temps, de même aussi l'émission a lieu en même temps. En effet, ni les femelles ne pondent en un seul bloc, mais, petit à petit, ni les mâles n'expulsent la semence en bloc. [15] Et tout cela se produit de manière tout à fait explicable, car, de même que le genre des oiseaux porte dans certains cas des œufs sans qu'il y ait eu conception, peu d'œufs et peu souvent, tandis qu'il y en a beaucoup quand ils sont issus d'un accouplement, la même chose se produit aussi chez les poissons, mais moins. Il se produit aussi chez les deux des naissances spontanées qui sont stériles, si le mâle ne répand pas sa semence [20], dans les genres où existe aussi le mâle ; chez les oiseaux, par conséquent, du fait que les œufs sortent achevés, il est nécessaire que cela se produise quand ils sont encore dedans ; chez les poissons, du fait qu'ils sont inachevés et que c'est à l'extérieur qu'ils

grossissent tous, même s'il n'y a pas dedans d'œuf engendré par accouplement, il n'empêche que ceux qui ont été arrosés à l'extérieur sont sauvés, et c'est à ce moment-là qu'est dépensée [25] la semence des mâles. C'est pourquoi elle diminue en même temps que les œufs dans les femelles, car les mâles répandent toujours la semence en suivant les femelles qui pondent. C'est pourquoi il y a des mâles et des femelles et que tous s'accouplent, à moins que, dans un genre donné, mâle et femelle ne soient pas distingués, [30] et sans la semence du mâle, il ne se produit rien de semblable.

Mais ce qui contribue à les tromper est aussi le fait que l'accouplement de ce type de poissons¹ est rapide au point que cela échappe dans de nombreux cas même aux pêcheurs, car aucun d'eux n'observe rien de ce type en ayant la connaissance pour seule fin, ce qui n'empêche que l'accouplement a bien été observé. C'est de la même façon, en effet, [756b] que s'accouplent les dauphins, en se plaçant l'un contre l'autre, et les poissons chez lesquels la queue est un obstacle, mais les dauphins mettent plus de temps à se séparer, tandis que cela va plus vite chez ce type de poissons. C'est pourquoi, comme les pêcheurs ne voient pas la séparation mais voient que les poissons avalent la semence et les œufs, [5] même eux donnent l'explication absurde et ressassée de la grossesse des poissons que Hérodote, l'auteur de fables, rapporte aussi, selon laquelle les grossesses des poissons résulteraient de ce que les femelles dévorent la semence, sans se rendre compte que cela est impossible, car le conduit qui entre par la bouche se dirige vers l'estomac et non vers l'utérus ; [10] et il est nécessaire que ce qui pénètre dans l'estomac devienne de la nourriture (car cela est soumis à la coction), tandis que les utérus sont manifestement remplis d'œufs – qui sont venus d'où ?

Chapitre 6

Certaines erreurs sur l'accouplement et la génération par la bouche

Il en va de même pour la génération des oiseaux, car certains disent que les corbeaux et l'ibis s'unissent par la bouche [15] et que, chez les quadrupèdes, la belette enfante par la bouche. C'est en effet ce que disent Anaxagore et certains autres physiciens de manière trop superficielle et en s'exprimant sans réfléchir¹. Ils ont été trompés dans leur raisonnement sur les oiseaux par le fait que, si l'accouplement des corbeaux a été peu observé, [20] en revanche, ce qui l'a souvent été, ce sont les relations par le bec que tous les oiseaux du type des corbeaux entretiennent. C'est évident dans le cas des choucas apprivoisés. Le genre des pigeons fait aussi la même chose. Mais, comme il est manifeste que ces derniers s'accouplent, cela leur a évité d'avoir cette réputation. [25] Le genre des corbeaux, quant à lui, n'est pas très porté aux plaisirs (il est en effet peu fécond), bien qu'il ait déjà été observé que ce genre aussi s'accouple. Mais ne pas réfléchir à la question de savoir comment le sperme parvient à l'utérus en traversant l'estomac qui ne manque jamais de chauffer ce qu'il contient, comme la nourriture, c'est absurde ! Ces oiseaux aussi possèdent un utérus [30] et les œufs apparaissent du côté du diaphragme. Et la disposition de l'utérus chez la belette est, comme chez les autres quadrupèdes, la même – comment l'embryon fera-t-il donc pour aller de là vers la bouche ? Mais ce qui a suscité cette opinion, c'est le fait que ce dont la belette accouche est extrêmement petit, ce qui est le cas aussi chez les autres animaux dont les doigts des pattes sont séparés, [757a] ce dont nous parlerons par la suite, et qu'elle déplace souvent ses nouveau-nés par la bouche.

Autres erreurs sur l'hyène et le *trochos*

On parle aussi de manière simpliste et totalement erronée du *trochos* et de l'hyène. Au sujet de l'hyène, beaucoup l'affirment en effet, et pour le *trochos*, Hèrodoire d'Hèraclée², [5] qu'ils ont deux parties sexuelles, celle du mâle et celle de la femelle, et que le *trochos* s'accouple lui-même, tandis que l'hyène une année saillit, une autre est saillie. En effet, il a été observé que l'hyène possède une seule partie sexuelle, car dans certains endroits son étude n'est pas rare ; mais les hyènes possèdent sous la queue une ligne semblable à la partie sexuelle de la femelle ; [10] les mâles et les femelles possèdent un tel signe, mais les mâles se font davantage attraper, ce pourquoi est née cette opinion chez ceux qui étudient à la va-vite. Mais nous en avons assez dit sur ces questions.

Chapitre 7

Explication d'une différence entre les sélaciens et les ovipares

Concernant la génération des poissons, on peut se demander [15] pour quelle raison, chez les sélaciens, on ne voit ni les femelles répandre leurs œufs, ni les mâles leur semence, alors que chez ceux qui ne sont pas vivipares, on voit les femelles répandre leurs œufs, et les mâles leur semence. La cause en est que le genre des sélaciens n'a pas en général beaucoup de sperme ; en outre, chez les femelles, l'utérus est situé du côté du diaphragme. [20] En effet, les mâles diffèrent de la même façon des mâles que les femelles des femelles. Par rapport à la semence, en effet, les sélaciens en déversent moins ; mais, chez les ovipares, le groupe des mâles répand sa semence de la même manière que les femelles pondent leurs œufs avec abondance, car ils ont davantage de semence qu'il n'est suffisant pour l'accouplement. [25] La nature veut en effet plutôt dépenser la semence pour permettre en même temps la croissance des œufs, quand la femelle les a pondus, plutôt que pour leur formation initiale. Comme on l'a dit à la fois dans nos discussions plus haut et dans celles tout récentes¹, les œufs des oiseaux sont achevés à l'intérieur, ceux des poissons à l'extérieur ; [30] d'une certaine façon, en effet, leur cas ressemble à celui des larvipares, car en plus ceux des animaux qui sont larvipares pondent un embryon plus inachevé <que les œufs des poissons>. Dans les deux cas, pour les œufs des oiseaux comme pour ceux des poissons, le mâle produit l'achèvement, mais pour ceux des oiseaux, c'est dedans (car ils sont achevés dedans), tandis que, pour ceux des poissons, c'est à l'extérieur, [35] parce qu'ils sont pondus inachevés à l'extérieur, quoiqu'il se produise la même chose dans les deux cas.

La fécondation des œufs clairs

[757b] Chez les oiseaux, donc, les œufs clairs deviennent féconds, et la nature de ceux qui ont été fécondés avant par un mâle d'une certaine race se change dans celle du mâle qui les a fécondés en dernier ; et les œufs d'un premier mâle, qui ne grossissent pas si l'accouplement est interrompu, quand ils sont de nouveau fécondés [5], grossissent rapidement – non cependant pendant tout le temps, mais seulement si l'accouplement s'est produit avant le changement qui occasionne la séparation du blanc. Pour les œufs des poissons, rien de tel n'est déterminé, mais les mâles répandent rapidement leur semence pour assurer la survie des œufs. La cause en est qu'ils n'ont pas deux couleurs. [10] C'est pourquoi un tel moment n'est pas déterminé chez eux comme chez les oiseaux². Et on peut très bien expliquer que les choses se passent ainsi. En effet, quand le blanc et le jaune sont séparés l'un de l'autre, l'œuf possède déjà le principe du mâle (car c'est en cela que consiste la contribution du mâle) ; la génération des œufs clairs [15] a donc lieu jusqu'où cela leur est possible ; il leur est en effet impossible d'être achevé jusqu'à être animal (il faut la sensation), tandis que les femelles, les mâles et tous les vivants possèdent la puissance nutritive, comme nous l'avons souvent dit. C'est pourquoi le même œuf, comme embryon d'une plante, est achevé, tandis qu'il est inachevé comme embryon d'un animal. [20] Si donc il n'existait pas de mâle dans leur genre, il se produirait la même chose que pour certains poissons – s'il est vrai qu'il existe un tel genre qui est capable d'engendrer sans le mâle ; mais on a dit précédemment à leur sujet aussi qu'il n'avait pas été suffisamment observé – mais, en fait, chez tous les oiseaux, il y a mâle et femelle, de telle sorte que, en tant que plante, l'œuf clair est achevé (ce pourquoi [25] il ne change pas de nouveau après la fécondation), mais, en tant que ce n'est pas une plante, il n'est pas achevé, et rien d'autre ne vient de lui, car il n'est né ni à proprement parler comme une plante ni comme un animal au terme d'un accouplement. Les œufs qui se forment au terme d'un accouplement, qui ont le blanc bien séparé, deviennent comme le mâle qui s'est accouplé en premier, car ils possèdent déjà les deux [30] principes.

Chapitre 8

La génération des mollusques et des crustacés

C'est aussi de cette façon que les mollusques, comme les seiches et les mollusques semblables, font leur petit, ainsi que les crustacés, comme les langoustes et ceux qui sont de la même famille. Ils engendrent aussi au terme d'un accouplement et l'on a souvent observé le mâle accouplé à la femelle. [35] C'est pourquoi ceux qui affirment que [758a] les poissons sont tous femelles et qu'ils engendrent sans accouplement parlent manifestement là encore sans s'être renseignés. Il est en effet étonnant de croire que les premiers sont issus de l'accouplement, mais pas les seconds ; si cela leur a échappé, c'est un signe de leur manque d'expérience : car de tous leur accouplement est celui qui dure le plus longtemps, comme [5] celui des insectes, ce qui s'explique car ils sont dépourvus de sang, ce pourquoi ils sont d'une nature froide.

Les seiches et les calmars paraissent avoir deux œufs du fait que leur utérus comporte une division et qu'il paraît être dédoublé ; mais les poulpes ont un seul œuf ; la conformation <de leur utérus>, qui est d'aspect rond et sphérique, en est la cause ; en effet, sa division une fois qu'elle est remplie n'est pas visible [10] ; mais l'utérus des langoustes aussi comporte une division ; tous ceux-là engendrent un embryon inachevé, et pour la même raison. Les femelles langoustes font leur petit vers elles-mêmes (ce pourquoi les femelles ont le bout de la queue plus grand que les mâles, pour protéger les œufs), [15] tandis que les mollusques les font à l'extérieur. Et chez les femelles des mollusques, le mâle répand sa semence sur les œufs, comme les poissons mâles, et ils deviennent continus et gluants. Cela n'a pas été observé chez les crustacés de la famille de la langouste, ce qui s'explique, car l'embryon est sous la femelle et il possède une enveloppe dure, et <ses œufs> grossissent [20] ainsi que ceux des mollusques à l'extérieur, comme aussi chez les poissons.

La seiche en formation est naturellement attachée aux œufs par le devant, car c'est le seul endroit possible ; car c'est le seul animal où les parties arrière et avant vont dans la même direction. C'est à partir de [25] *l'Histoire des animaux* qu'il faut étudier la figure de la position qu'elles ont à la naissance¹.

Chapitre 9

La génération des insectes. Les larves et les œufs

On a donc parlé de la génération de tous les animaux, terrestres, aquatiques et ailés ; il faut parler des insectes et des testacés selon la méthode qui nous guide.

[30] Parlons d'abord des insectes. On a déjà dit précédemment¹ que certains d'entre eux sont engendrés par accouplement, tandis que d'autres le sont de manière spontanée et qu'en outre ils sont larvipares et nous avons donné la raison pour laquelle ils le sont. En effet, tous les animaux pour ainsi dire paraissent engendrer une larve au début : l'embryon à son stade le plus inachevé est quelque chose de semblable, et chez tous les vivipares et ovipares dont l'œuf est achevé, [35] l'embryon, qui est au départ indifférencié, grossit ; or telle est la nature de la larve ; après cela, les uns ont pour œuf un embryon achevé, les autres un embryon inachevé, et c'est à l'extérieur [758b] qu'il devient achevé, comme on l'a souvent dit au sujet des poissons. Chez les autres, qui sont vivipares en eux-mêmes, après la composition initiale, il se met à ressembler en quelque façon à un œuf. En effet, la partie liquide est entourée d'une enveloppe fine, comme si l'on enlevait la coquille des œufs [5] ; c'est aussi pourquoi on appelle les destructions des embryons qui se produisent à ce moment-là des écoulements.

Quant aux insectes qui engendrent, ils engendrent des larves, et ceux qui sont engendrés sans l'être par accouplement mais de manière spontanée sont au départ engendrés à partir d'une formation semblable. Il faut poser, en effet, que les chenilles sont une certaine espèce de larve, tout comme ce qui est issu des araignées. [10] Certes il semblerait que certaines de ces choses et beaucoup d'autres, à cause de leur forme sphérique, ressemblent à des œufs. Cependant il ne faut pas parler en fonction de la forme, ni de la mollesse ou de la dureté (et, en effet, les embryons de certains <insectes> sont durs), mais

selon que l'animal change en totalité et n'est pas engendré à partir d'une certaine partie. [15] Tous ceux <des embryons> qui ont la forme de larve, en grossissant progressivement, deviennent à terme comme un œuf, car ce qui sert d'enveloppe autour d'eux se durcit et pendant ce temps ils restent sans bouger. C'est évident dans le cas des larves d'abeilles et de guêpes et chez les chenilles. La cause en est que, [20] du fait de son inachèvement, la nature de ces animaux est d'être des ovipares pour ainsi dire prématurés, comme si la larve, quand elle est encore dans sa croissance, était un œuf mou. De la même façon aussi, pour tous ceux qui ne sont pas engendrés par accouplement, cela se produit dans la laine ou dans certaines autres choses de ce type, notamment dans les eaux. Tous, en effet, après leur nature larvaire, [25] après être restés en repos et que leur enveloppe s'est asséchée, après ensuite que celle-ci s'est ouverte, sortent, comme d'un œuf sort un animal qui a été complètement achevé lors de sa troisième génération ; parmi eux, les ailés sont plus grands que les terrestres.

Ce qui est à juste titre objet d'étonnement pour la plupart se produit conformément à la raison : en effet, les chenilles [30] qui au début prennent de la nourriture, cessent ensuite de le faire, ce que certains appellent les chrysalides restent au repos, et les larves des guêpes et des abeilles deviennent ensuite ce qu'on appelle des nymphes, et elles ne possèdent rien de ce type. Et, en effet, il est dans la nature des œufs, une fois qu'ils ont atteint leur terme, de ne plus grandir, [35] mais au commencement, ils grandissent et se nourrissent, jusqu'à ce que soit défini et engendré un œuf achevé. Mais, chez les larves, les unes possèdent en elles-mêmes quelque chose dont elles se nourrissent et de quoi un résidu de ce type est produit, [759a] comme les larves des abeilles et des guêpes ; les autres prennent leur nourriture du dehors, comme les chenilles et certaines autres larves.

On vient donc de dire pourquoi la génération des animaux de ce type a lieu en trois étapes et la raison pour laquelle ils retournent à l'immobilité après avoir été en mouvement. [5] Parmi eux, certains sont engendrés au terme d'un accouplement, comme les oiseaux, les vivipares et la plupart des poissons, les autres le sont de manière spontanée, comme certaines plantes.

Chapitre 10

La génération des abeilles. Exposé des difficultés

La génération des abeilles pose beaucoup de difficultés. En effet, s'il est vrai qu'il existe chez certains poissons un type de génération tel [10] qu'ils engendrent sans accouplement, c'est, d'après les faits qu'on observe, ce qui paraît se produire aussi dans le cas des abeilles. Il est en effet nécessaire (1) ou bien qu'elles apportent le couvain de l'extérieur, comme l'affirment certains – (1.1) ou bien après que celui-ci s'est formé de manière spontanée, (1.2) ou bien parce que c'est un autre animal qui l'a pondu – (2) ou bien qu'elles l'engendrent ; (3) ou bien qu'elles apportent une partie et engendrent l'autre (c'est ce que disent certains, en effet, [15] : elles apportent le couvain des seuls faux-bourçons) ; et qu'elles l'engendrent (2.1) avec ou (2.2) sans accouplement ; et avec accouplement (2.2.1) ou bien qu'elles engendrent chaque type de son côté, (2.2.2) ou bien qu'un seul type engendre les autres, (2.2.3) ou bien un type en s'accouplant à un autre – je veux dire ceci : les abeilles sont engendrées par accouplement d'abeilles, les faux-bourçons [20] de faux-bourçons, et les rois de rois, ou bien tous les autres sont engendrés d'un seul, par exemple de ce qu'on appelle les rois et les conducteurs, ou bien à partir de l'accouplement des faux-bourçons et des abeilles. En effet, (4.1) certains affirment que les premiers sont des mâles, les secondes des femelles, mais (4.2) d'autres disent que les abeilles sont des mâles, tandis que les faux-bourçons sont des femelles.

Réfutation de l'hypothèse (1)

Mais tout cela est impossible [25] si l'on raisonne, d'un côté, à partir de ce qui se passe en particulier chez les abeilles, de l'autre à partir de ce qui est commun aux autres animaux. Si, en effet, les

abeilles ne l'engendrent pas mais rapportent le couvain de l'extérieur, il faudrait qu'elles soient engendrées – ce qui vaudrait même si les abeilles ne l'apportaient pas – dans les endroits d'où elles rapportent le sperme. Car pourquoi sera-t-il <couvain> une fois transporté, [30] tandis que là-bas, il ne le sera pas ? Cela ne convient pas moins, en effet, qu'il naisse de manière spontanée dans les fleurs ou bien qu'un animal le produise. Et s'il s'agissait du sperme d'un autre animal, il faudrait que ce soit lui qui soit engendré à partir de ce sperme, et pas des abeilles. En plus, que les abeilles transportent le miel, cela s'explique (car c'est leur nourriture), mais un couvain qui est étranger et [35] qui n'est pas de la nourriture, c'est absurde. Pour quoi faire en effet ? Car tous les animaux qui s'affairent autour de petits se donnent du mal pour un couvain qui leur est manifestement propre.

Réfutation des hypothèses (4.1) et (4.2)

[759b] Mais assurément il n'est pas non plus rationnel que les abeilles soient des femelles, et les faux-bourçons, des mâles. En effet, la nature ne donne à aucune femelle une arme pour l'attaque, alors que les faux-bourçons sont dépourvus de dard, et que toutes les abeilles ont un dard. [5] Et le contraire n'est pas rationnel non plus, les abeilles des mâles, les faux-bourçons, des femelles : aucun mâle, en effet, n'a pour habitude de se donner du mal pour les petits, alors que c'est ce que font les abeilles.

Réfutation des hypothèses (2.2.1), (2.2.3) et (3)

De manière générale, puisque le couvain des faux-bourçons apparaît manifestement y compris quand il n'y a aucun faux-bourçon, tandis que celui des abeilles [10] ne se rencontre pas sans les rois (raison pour laquelle certains disent que seul celui des faux-bourçons est rapporté), il est évident qu'elles ne sont pas engendrées par accouplement, ni l'une d'un des deux types s'accouplant à une autre du même genre, ni des abeilles s'accouplant avec des faux-bourçons. Et apporter seulement <le couvain des faux-bourçons> est impossible, du fait de ce qu'on vient de dire, et parce qu'il n'est pas rationnel qu'un certain attribut ne vaille pas semblablement pour la totalité du groupe. [15] Mais assurément il n'est pas non plus possible que les abeilles elles-mêmes soient tantôt mâles, tantôt femelles. En effet, dans tous les genres, femelle et mâle sont différents. Et elles s'engendreraient elles-mêmes. Mais en réalité on constate que le

couvain n'apparaît pas en l'absence des conducteurs, comme ils le disent. [20] Ce qui vaut de manière commune contre la génération des uns par les autres et contre celle par les faux-bourçons, c'est-à-dire de manière séparée et les uns par les autres, est le fait qu'aucun d'eux n'a jamais été observé en train de s'accoupler. Mais s'il y avait chez eux d'un côté la femelle, de l'autre le mâle, cela se produirait souvent.

Réfutation partielle de l'hypothèse (2.2.2)

Mais il reste, si elles sont engendrées par accouplement, que ce soient les rois qui engendrent en s'accouplant. [25] Mais les faux-bourçons sont manifestement engendrés y compris en l'absence des conducteurs, et il n'est pas possible que les abeilles apportent de l'extérieur le couvain des faux-bourçons, ni qu'elles les engendrent par accouplement.

Solution de la difficulté

Il reste donc, comme cela se passe manifestement pour certains poissons, que les abeilles engendrent sans accouplement les faux-bourçons, comme elles engendrent, puisqu'elles sont femelles, [30] mais en ayant en elles, à la manière des plantes, la femelle et le mâle. C'est pourquoi elles possèdent un instrument pour le combat. On ne doit pas appeler femelle, en effet, ce dans quoi le mâle n'est pas complètement séparé. Si, dans le cas des faux-bourçons, il semble que cela se produise effectivement et qu'ils soient engendrés sans accouplement, [35] il est nécessaire que le même raisonnement vaille à partir de là pour les abeilles et les rois et qu'ils ne soient pas engendrés par accouplement. Si donc le couvain des abeilles apparaissait effectivement sans les rois [760a], il serait nécessaire que les abeilles soient engendrées d'elles-mêmes sans accouplement. Mais puisque, en réalité, ce n'est pas ce que disent les apiculteurs¹, il reste que les rois engendrent à la fois eux-mêmes et les abeilles.

Analogie remarquable dans la génération des abeilles

Comme, en effet, le genre des abeilles est remarquable [5] et particulier, leur génération aussi paraît être particulière. Le fait que les abeilles engendrent sans accouplement pourrait se rencontrer aussi chez d'autres animaux, mais le fait de ne pas engendrer le même genre

qu'elle leur est propre. En effet, les rougets engendrent des rougets et les serrans des serrans. La cause en est que les abeilles elles aussi sont engendrées, [10] non pas comme les mouches et les animaux de ce type², mais à partir d'un autre genre qui est un genre apparenté : elles sont en effet engendrées des rois. C'est pourquoi leur génération comporte en quelque façon une identité de rapport. Si, en effet, les conducteurs sont semblables aux faux-bourçons par la taille, ils sont semblables aux abeilles parce qu'ils possèdent un dard. Si donc les abeilles [15] leur ressemblent en cela, les faux-bourçons leur ressemblent par la taille. Il est en effet nécessaire qu'ils se distinguent en quelque façon, sinon il faudrait que chacune engendre le même genre (mais cela est impossible car les conducteurs seraient la totalité du genre). Si donc les abeilles leur ressemblent par la force et parce qu'elles enfantent, les faux-bourçons, c'est par la taille. [20] Mais s'ils avaient aussi un dard, ils seraient des conducteurs. Mais en réalité, il reste un point de difficulté : les conducteurs ressemblent aux deux types en même temps ; par le fait de posséder un dard, ils ressemblent aux abeilles, mais par la grandeur, aux faux-bourçons. Mais il est nécessaire que les conducteurs aussi soient engendrés de quelque chose. Puisque donc ce n'est ni des abeilles [25] ni des faux-bourçons qu'ils le sont, il leur est nécessaire qu'ils s'engendrent aussi³. Leurs cellules apparaissent à la fin et ils ne sont pas nombreux. Il en résulte donc que les conducteurs s'engendrent, engendrent aussi un autre type (c'est-à-dire celui des abeilles), et que les abeilles engendrent autre chose, les faux-bourçons, [30] mais qu'elles ne s'engendrent plus elles-mêmes ; du moins cela leur a-t-il été enlevé. Mais puisque ce qui est conforme à la nature comporte toujours un ordre, il est nécessaire pour cette raison aussi que le fait d'engendrer un autre type soit enlevé aux faux-bourçons, ce qui est effectivement le cas. Ils sont engendrés, mais ils n'engendrent rien d'autre et la génération a atteint son terme au nombre trois.

Réflexions sur les avantages de cette solution

[35] Et c'est à ce point bien agencé par la nature [760b] que les types continuent toujours d'exister et que rien ne manque, alors que tous n'engendrent pas. Mais le fait que cela se produise s'explique aussi très bien : pendant les bonnes années, il y a du miel et beaucoup de faux-bourçons qui sont engendrés, tandis que, pendant les périodes pluvieuses, il y a en général beaucoup de couvain. L'humidité [5] produit en effet davantage de résidus dans le corps des conducteurs, tandis que, pendant les bonnes années, c'est dans celui des abeilles, car, étant plus petites de taille, elles ont davantage besoin de la bonne

saison. Il est bien aussi que les rois restent à l'intérieur, comme s'ils avaient été faits pour l'enfantement, libérés des tâches nécessaires, et qu'ils soient gros, [10] comme si leur corps était constitué pour la procréation ; et il est bien aussi que les faux-bourçons soient inactifs, parce qu'ils n'ont aucune arme de combat pour se nourrir et à cause de leur corps lourd. Quant aux abeilles, elles sont entre les deux en grandeur (car elles sont ainsi utiles pour le travail), et laborieuses, en ce qu'elles nourrissent à la fois les petits [15] et les pères. Le fait que les abeilles obéissent aux rois est en accord avec le fait que la génération des abeilles provienne de ces derniers (car s'il n'existait rien de ce genre, les faits concernant leur commandement ne s'expliqueraient pas) et le fait qu'elles ne les laissent, en tant que géniteurs, rien faire comme travail, tandis qu'elles punissent les faux-bourçons, [20] comme leurs enfants, car il est plus beau de punir les petits et ceux qui n'ont aucune tâche. Quant au fait que les conducteurs, eux-mêmes peu nombreux, engendrent beaucoup d'abeilles, il paraît se produire de manière très semblable à la génération des lionnes qui, après avoir commencé à engendrer cinq petits, engendrent ensuite moins et à la fin un seul, puis aucun. Les conducteurs [25] au départ engendrent beaucoup, mais ensuite ils engendrent peu eux-mêmes, et le couvain de ceux-là est plus réduit, puisque la nature leur a enlevé le nombre, mais leur a donné la taille.

Si l'on se fie au raisonnement et aux faits dont on est d'avis qu'ils se produisent à ce sujet, c'est donc de cette façon que paraît se dérouler la génération des abeilles. [30] Cependant les faits ne sont certes pas suffisamment établis, mais si un jour ils le sont, c'est alors à l'observation plus qu'aux raisonnements qu'il faudra se fier, et il ne faudra se fier aux raisonnements que si ce qu'ils démontrent est en accord avec ce qui a été observé.

Pour ce qui est du fait que la génération n'a pas lieu par accouplement, un signe en est aussi que le couvain paraît petit dans les cellules de cire. [35] Or, chez tous ceux des insectes qui s'engendrent par accouplement, l'accouplement [761a] prend beaucoup de temps, l'enfantement se fait rapidement et la larve est de grande taille.

Génération des frelons et des guêpes

La génération des animaux apparentés aux abeilles, comme les frelons et les guêpes, se déroule d'une façon très semblable pour tous, moins, comme on peut s'y attendre, ce qu'il y a de remarquable, [5] car ils n'ont rien de divin comme le genre des abeilles. En effet, celles qu'on appelle les mères engendrent et façonnent les premières cellules

de cire, mais elles engendrent en s'accouplant les unes aux autres. Leur accouplement a été souvent observé. Pour ce qui est des différences qu'il y a entre chacun de ces genres [10] ou par rapport aux abeilles, c'est ce qu'il faut étudier à partir de ce qui a été exposé dans l'*Histoire des animaux*⁴.

On vient de parler de la génération de tous les insectes et c'est de celle des testacés qu'il faut parler.

Chapitre 11

Analogie entre les testacés et les plantes

La génération chez eux aussi se déroule d'une manière qui est, par certains aspects, semblable à celle des autres animaux et, par d'autres, dissemblable [15]. Et cette situation s'explique très bien : en effet, par rapport aux animaux, ils ressemblent à des plantes, tandis que, par rapport aux plantes, ils ressemblent à des animaux, de sorte que, d'une certaine façon, il apparaît qu'ils sont engendrés à partir de sperme, tandis que, d'une autre, ce n'est pas à partir de sperme, mais, en un sens, de manière spontanée, en un autre, par eux-mêmes, ou bien les uns de cette façon-ci, les autres de cette façon-là. Du fait que [20] leur nature répond à celle des plantes, pour cette raison aucun genre de testacés n'est engendré sur terre, ou un genre peu représenté, comme celui des escargots et quelque autre genre semblable et rare, s'il s'en trouve, tandis qu'il y en a beaucoup et dotés de formes très variées dans la mer et les milieux humides semblables. En revanche, le genre des plantes est peu représenté et pour ainsi dire totalement absent dans la mer et dans ce type de milieu [25], mais c'est dans la terre que sont engendrés tous les êtres de ce type. Ils sont en effet quant à leur nature dans une identité de rapports, c'est-à-dire que la nature des testacés se distingue de celle des plantes autant que l'humide est plus vital que le sec et que l'eau est plus vitale que la terre, puisque les testacés tendent à être par rapport à l'humide dans le même rapport que les plantes par rapport à la terre, [30] comme si les plantes étaient des coquillages terrestres et les coquillages, des plantes aquatiques.

Les vivants et leurs lieux

C'est pour une raison semblable que les formes de ceux qui vivent

dans les milieux humides sont plus nombreuses que celles de ceux qui vivent sur terre, car l'humide est d'une nature plus facilement malléable que la terre et [35] il n'est pas beaucoup moins apte qu'elle à constituer un corps, et c'est surtout le cas de ceux qui vivent dans la mer. [761b] En effet, <l'eau> potable est douce et nourrissante, mais elle est moins corporelle et elle est froide ; c'est pourquoi tous les animaux non sanguins et qui ne sont pas d'une nature chaude ne naissent pas dans les étangs ni dans celles des eaux saumâtres qui sont plus potables, mais dans celles qui le sont moins, par exemple [5] les testacés, les mollusques et les crustacés (ils sont en effet tous non sanguins et d'une nature froide) et ils naissent dans les lagunes et aux embouchures des fleuves. Ils cherchent en effet en même temps la chaleur ambiante et la nourriture, or la mer relève de l'humide et est bien plus corporelle que [10] l'eau potable, et elle est chaude par nature, et elle participe de toutes les parties : de l'humide, du souffle et de la terre, de sorte qu'elle a aussi sa part dans tous les animaux qui naissent dans les différents lieux. On peut en effet considérer que les plantes appartiennent à la terre, les aquatiques à l'eau, les terrestres à l'air. Le plus et le moins, le plus proche [15] et le plus loin produisent des différences nombreuses et étonnantes. Pour ce qui est du quatrième genre, ce n'est pas parmi ces lieux qu'il faut le chercher. Assurément, ce à quoi du moins il tend, c'est à être de l'ordre du feu, car le feu est compté comme le quatrième des corps. Mais le feu a visiblement toujours une apparence qui ne lui est pas propre et qui réside dans un autre corps, [20] car ce qui est enflammé paraît être ou bien de l'air, ou bien de la fumée, ou bien de la terre. Mais c'est sur la Lune qu'il faut chercher un tel genre, car il est évident qu'elle a en partage le quatrième éloignement. Mais là-dessus, ce sera pour une autre discussion.

Génération des testacés et génération des plantes

Pour ce qui concerne la nature des testacés, elle se forme, pour les uns, de manière spontanée, tandis que certains [25] jettent hors d'eux-mêmes une certaine puissance, quoique ceux-là naissent aussi souvent d'une formation spontanée. Mais il faut considérer les modes de génération des plantes. Chez elles, en effet, les unes naissent d'une graine, d'autres d'un morceau bouturé, certaines par bourgeonnement, comme le genre des oignons. [30] C'est donc de cette façon que les moules sont engendrées, car de petites ne cessent de pousser à côté du principe. Les buccins, les murex et ceux dont on dit qu'ils secrètent de la cire émettent des humidités visqueuses comme issues d'une nature spermatique. Pourtant il faut considérer qu'aucune de ces choses n'est

du sperme, mais, de la manière qu'on a dite, cela entretient une ressemblance [35] avec les plantes, ce pourquoi aussi une quantité d'entre eux apparaît dès qu'un seul [762a] est engendré. Mais s'il arrive, en effet, que tous ceux-là naissent aussi de manière spontanée, il s'en forme proportionnellement davantage quand il en préexiste. Il est en effet rationnel que subsiste pour chacun un résidu du principe, à partir duquel chacun de ceux qui poussent à côté bourgeonnent. [5] Mais puisque la nourriture et son résidu possèdent une puissance très proche, on peut penser que la substance de ceux qui sécrètent de la cire est semblable à la formation de départ, ce pourquoi il est rationnel qu'ils soient aussi engendrés à partir d'elle.

La génération spontanée

La génération de tous ceux qui ni ne bourgeonnent ni ne sécrètent de la cire est spontanée. Tous [10] ceux qui sont formés de cette façon naissent visiblement à la fois dans la terre et dans l'eau avec de la putréfaction mélangée d'eau de pluie. En effet, une fois que le doux s'est séparé pour former le principe, ce qui reste reçoit une configuration de ce type¹. Cependant, rien n'est engendré de la putréfaction, mais de la coction. Mais la putréfaction et [15] ce qui est putréfié sont un résidu de ce qui a été cuit ; en effet, rien n'est engendré du tout, pas plus que dans ce qui est façonné par l'art – car il ne faudrait rien faire –, mais, en réalité, c'est tantôt l'art qui supprime ce qui est inutile, tantôt la nature.

Les animaux et les plantes naissent dans la terre et dans l'humide parce que, dans la terre, il existe de l'eau [20] et, dans l'eau, le souffle et que partout en lui existe la chaleur psychique, de sorte que, d'une certaine façon, toutes choses sont pleines d'âme ; c'est pourquoi ils se forment rapidement dès qu'elle a été enclose ; elle est enclose, c'est-à-dire que naît, une fois que ce qui est humide et corporel a été chauffé, comme une bulle d'écume. Quant aux différences qui consistent dans le fait que le genre formé est plus ou moins digne de valeur, [25] elles résident dans l'enveloppement du principe psychique, ce dont les lieux aussi sont cause, ainsi que le corps qui est enveloppé. Or dans la mer réside du terreux en abondance. C'est pourquoi c'est à partir d'une formation de ce type que la nature des testacés est engendrée : tout autour du terreux durci [30] et solidifié de la même solidification que pour les os et les cornes (car ils ne sont pas susceptibles de fondre sous l'effet du feu), à l'intérieur le corps enveloppé qui possède la vie.

Parmi les testacés qui s'accouplent, le genre des escargots est le seul à avoir été observé. Mais on n'a pas encore suffisamment bien observé pour savoir si leur génération résulte ou non de leur accouplement.

Analyse causale de la génération spontanée

[35] Mais celui qui voudrait conduire sa recherche correctement pourrait chercher [762b] ce qu'est, chez de tels animaux, la formation qui correspond au principe matériel. En effet, chez les femelles, c'est un certain résidu de l'animal, dont le principe moteur qui vient du mâle, puisque ce résidu est en puissance tel que l'être dont justement il est issu, fait un animal achevé. Mais ici, que doit-on dire qu'est [5] ce type de chose, d'où vient-il et quel est le principe moteur qui est celui du mâle ? Il faut justement comprendre que, même chez les animaux qui engendrent, c'est à partir de la nourriture ingérée que la chaleur interne à l'animal, en opérant une séparation et une coction complète, produit le résidu, qui est le principe de l'embryon. Or il en va semblablement chez les plantes, sauf que, chez celles-ci et chez certains [10] animaux, il n'y a aucun besoin en plus du principe mâle (car ils le possèdent mélangé en eux), tandis que, chez la plupart des animaux, le résidu en a besoin. Or la nourriture est, pour les uns, de l'eau et de la terre, pour d'autres, ce qui en est issu, de sorte que ce que la chaleur interne aux animaux produit par son travail à partir de la nourriture, c'est la chaleur ambiante de la saison [15] qui, par sa coction, le réunit à partir de la mer et de la terre et le forme. Ce qui du principe psychique se trouve enfermé ou séparé dans le souffle produit l'embryon et introduit le mouvement. La formation des plantes engendrées de manière spontanée est donc tout à fait semblable : en effet, elles sont engendrées d'une certaine partie, c'est-à-dire [20] que se forme d'un côté, le principe et de l'autre, la nourriture, qui est la première pour les plantes qui en poussent.

Hypothèse sur la génération des autochthoniens

Mais chez les animaux, certains sont larvipares, c'est-à-dire parmi les non-sanguins, tous ceux qui ne sont pas engendrés d'animaux et, parmi les sanguins, par exemple un certain genre de mulets et d'autres poissons de rivière, et en plus le genre des anguilles ; en effet, tous ces animaux, quoiqu'ils possèdent peu de sang, [25] sont cependant d'une nature sanguine, et ils possèdent un cœur comme principe producteur du sang de leurs parties. Quant à ce qu'on appelle les vers de terre, ils ont la nature de la larve, et c'est en eux que le corps des anguilles se développe. C'est aussi pourquoi, s'agissant de la génération des êtres humains et des quadrupèdes, on pourrait penser, si du moins il est vrai, comme certains l'affirment, qu'ils sont un jour nés de la terre [30], qu'ils ont été engendrés de l'une de ces deux façons : ou bien

comme se forme au départ une larve, ou bien à partir d'œufs. Il est nécessaire, en effet, ou bien qu'ils possèdent en eux-mêmes la nourriture destinée à leur croissance (or ce type d'embryon est la larve), ou bien qu'ils la reçoivent d'ailleurs, c'est-à-dire ou bien de leur génitrice, ou bien d'une partie de l'embryon. En sorte que si la première solution [35] est impossible, que la nourriture coule de la terre, comme chez les autres animaux [763a], de la mère, il est nécessaire qu'ils la prennent d'une partie de l'embryon ; or telle est la génération dont nous disons qu'elle est issue d'un œuf. Qu'il soit donc rationnel, s'il est vrai qu'il a existé un certain principe de la génération pour tous les animaux, que ce soit l'un de ces deux principes, c'est manifeste. Mais il y a moins [5] de raison que ce soit à partir des œufs. Nous voyons en effet qu'un tel mode de génération n'est celui d'aucun animal², mais que c'est l'autre, à la fois parmi les sanguins dont nous avons parlé et parmi les non-sanguins. Tels sont certains des insectes et les testacés sur lesquels porte cette étude. En effet, ils ne sont pas nés d'une certaine partie, comme ceux qui naissent d'un œuf, mais ils assurent leur [10] croissance semblablement aux larves. En effet, la croissance des larves se fait vers le haut et le principe, car la nourriture pour ce qui est en haut est dans le bas, et cela du moins se passe semblablement chez ceux qui sont issus d'œufs, sauf que ces derniers consomment tout, alors que, dans le cas de ceux qui sont nés d'une larve, quand la partie supérieure s'est développée à partir de la formation qui réside dans la partie inférieure, [15] c'est alors que ce qui est d'en bas achève de se différencier à partir de ce qui reste. La cause en est que plus tard aussi, chez tous les animaux, la nourriture se trouve dans la partie qui est sous le diaphragme. Que ce soit bien de cette façon que ce qui a la forme d'une larve croisse, le cas des abeilles et des insectes de ce type le rend évident : en effet, dès le début, leur partie inférieure est grosse, [20] tandis que la partie supérieure, petite. Et quant aux testacés, leur croissance se déroule de la même manière. Cela se voit aussi chez les turbinés dans les hélices, car, tant que dure leur croissance, elles deviennent plus grandes sur le devant et vers ce qu'on appelle la tête.

On a donc à peu près parlé de la manière dont se déroule la génération de ces animaux et des autres engendrés spontanément.

La formation des testacés

[25] Que tous les testacés se forment de manière spontanée, c'est ce que montre bien ce genre de choses : ils apparaissent contre les bateaux quand l'écume sédimentée se putréfie, et partout où auparavant rien de semblable n'existait, par manque d'humide, après

que l'endroit se soit couvert de vase, [30] des animaux à coquilles qu'on appelle des huîtres de parc se sont formés ; ainsi, alors qu'une flotte approchait des environs de Rhodes et que des poteries avaient été jetées par-dessus bord dans la mer, le temps passant et de la vase s'étant amassée sur elles, on découvrit dedans des huîtres. Et que de tels animaux n'émettent rien qui viennent d'eux qui ait le pouvoir d'engendrer, en voici une preuve : [763b] après que des habitants de Chios eurent transporté des huîtres vivantes de Pyrrha, situé dans l'île de Lesbos, et les eurent laissées à certains endroits de la mer agités comme l'Euripe et semblables <à lui>, ces huîtres ne devinrent avec le temps d'aucune façon plus nombreuses, mais c'est en taille qu'elles firent beaucoup de progrès. Et [5] qu'on appelle les œufs ne contribue en rien à leur génération, mais ils sont un signe de ce qu'elles sont bien nourries, comme l'est la graisse chez les animaux sanguins. C'est pourquoi elles deviennent bonnes à manger à ces périodes. Un signe <que ce ne sont pas des œufs> est qu'ils possèdent toujours ce genre de choses, comme les pinnes, les buccins, les murex, sauf qu'ils sont tantôt plus gros, tantôt [10] plus petits. Certains testacés, comme les pétoncles, les moules et ce qu'on appelle les huîtres de parc, n'en ont pas toujours, mais ils les possèdent au printemps, et cela diminue au cours de la saison, et à la fin, cela a totalement disparu. Cette saison, en effet, profite à leur corps. Mais chez certains, il n'est nullement évident que ce genre de chose se produise, par exemple chez les ascidies. [15] Mais il faut tirer de l'étude de l'*Histoire des animaux*³ les particularités concernant ces derniers ainsi que les endroits dans lesquels ils se forment.

LIVRE IV

Chapitre 1

Passage à l'étude des causes de la génération de la femelle et du mâle

[20] On vient donc de parler de la génération des animaux en envisageant au sujet de tous à la fois ce qui est commun et ce qui est propre à certains. Mais puisque, chez les plus achevés d'entre eux, la femelle et le mâle sont séparés, et que nous affirmons que ce sont ces puissances qui sont les principes de tous les animaux et de toutes les plantes, mais que, chez les uns, elles ne sont pas séparées, tandis que chez les autres, elles le sont, [25] c'est de leur génération qu'il faut d'abord parler, d'autant que la femelle et le mâle sont déterminés alors qu'ils sont inachevés dans leur genre. On discute cependant pour savoir s'il y a d'un côté, la femelle et, de l'autre, le mâle avant même que la différence ne soit accessible aux sens, selon qu'on situe la différence dans la mère ou avant.

Rappel des théories antérieures : Anaxagore, Empédocle, Démocrite

[30] Certains disent en effet que cette opposition entre contraires existe directement dans le sperme, par exemple Anaxagore et d'autres physiologues¹ : ils disent que le sperme est engendré par le mâle, tandis que la femelle procure le lieu, que le mâle vient de la droite, tandis que la femelle vient de la gauche, et que les mâles sont dans [764a] la partie droite de l'utérus, tandis que les femelles sont dans la partie gauche. Pour d'autres, comme Empédocle, c'est dans la matrice. Il dit, en effet, que ceux qui arrivent dans l'utérus chaud deviennent des mâles, dans l'utérus froid, des femelles, et que la cause du chaud et du froid [5] est le flux des menstrues, selon qu'il est plus ou moins

froid ou chaud, c'est-à-dire selon qu'il est plus ou moins ancien ou récent. Démocrite d'Abdère, quant à lui, dit que c'est dans la mère qu'est engendrée la différence de la femelle et du mâle, mais sans que ce soit du tout à cause du chaud ou du froid que l'un devient femelle, l'autre mâle, [10] mais selon que domine l'une ou l'autre semence qui est issue de la partie par laquelle femelle et mâle se différencient l'un de l'autre².

Réfutation des théories d'Empédocle et Démocrite

Dans son explication, Empédocle n'a vraiment pas fait beaucoup d'efforts, puisqu'il croit que c'est seulement par le froid et la chaleur que le mâle et la femelle se différencient l'un de l'autre, tout en voyant bien que c'est dans leur totalité que les parties comportent une différence importante, celle qui distingue [15] les parties sexuelles du mâle et l'utérus. Si, en effet, après avoir modelé des animaux, l'un avec les parties de la femelle, un autre avec celles du mâle, on plaçait dans l'utérus, comme dans un four, celui qui a l'utérus dans un utérus chaud, celui qui n'en a pas dans un froid, serait femelle celui qui n'a pas d'utérus et mâle celui qui en a. Or c'est impossible. [20] C'est pourquoi, sur ce point en tout cas, Démocrite parlerait mieux. Il cherche, en effet, ce qui différencie cette génération et tente de le formuler. Savoir s'il le fait bien ou pas, c'est une autre affaire. Mais de plus, même si la chaleur et le froid étaient les causes de la différence des parties, il faudrait que ceux qui sont de cet avis le disent [25] : c'est en cela que consiste à proprement parler un exposé sur la génération du mâle et de la femelle, car c'est manifestement cela qui importe. Or ce n'est pas une mince affaire que de tirer de ce principe une cause de la génération de ces parties, de façon que, nécessairement, lorsqu'un animal est refroidi, il s'ensuive que cette partie [30] qu'on appelle utérus soit engendrée, tandis qu'elle ne l'est pas lorsqu'il est chauffé. Il en va de la même façon aussi des parties qui servent à l'accouplement, car elles aussi diffèrent, comme on l'a dit précédemment. En plus, des jumeaux mâle et femelle naissent souvent en même temps dans la même partie de l'utérus ; nous l'avons suffisamment observé [35] de dissections chez tous les vivipares, à la fois chez les animaux terrestres et les poissons. Si Empédocle n'a pas fait d'observations à leur sujet, il est normal qu'il se soit trompé en donnant cette cause, en revanche, s'il l'a fait tout en l'ayant vu [764b], penser encore que la cause de l'utérus est le chaud ou le froid est absurde, car alors les deux jumeaux deviendraient ou des femelles ou des mâles. Or ce n'est pas ce que nous voyons qu'il se produit en réalité.

Et quand il dit que les parties de ce qui est engendré « ont été dispersées » (selon lui, les unes sont, en effet, dans le mâle, [5] les autres dans la femelle, ce pourquoi justement elles désirent s'unir les unes aux autres), il est nécessaire que de telles parties aient été aussi divisées dans leur grandeur et qu'une réunion ait lieu, mais ce n'est pas sous l'effet du refroidissement ou du réchauffement. Mais, sur ce genre d'explication du sperme, il y aurait sans doute beaucoup à dire : de façon générale, en effet, une cause de cette sorte a tout l'air [10] de relever de la fiction. Si les choses se passent pour le sperme comme précisément nous l'avons dit, qu'il ne provient pas de tout le corps et qu'en général ce qui provient du mâle ne procure aucune matière pour ce qui est engendré, c'est de la même façon qu'il faut répondre à Empédocle, à Démocrite et à tout autre de même opinion qu'eux : [15] le corps du sperme ne peut pas être « dispersé », une partie dans la femelle, une autre dans le mâle, comme l'affirme Empédocle en disant : « Mais la nature des membres a été dispersée, une dans <celui> de l'homme³... », et il n'est pas possible non plus que la totalité du sperme sécrété par chacun des deux devienne tantôt une femelle tantôt un mâle selon qu'une partie domine l'autre. [20] De façon générale, il vaut certes mieux considérer que c'est l'excès d'une partie qui, par sa domination, produit la femelle plutôt que, sans se soucier de rien, faire du chaud la seule cause ; cependant le fait qu'il en résulte aussi en même temps une forme extérieure différente des parties sexuelles appelle une explication du fait que l'une et l'autre chose se suivent toujours. Si, en effet, c'est parce qu'ils sont proches, [25] il faudrait aussi que chacune des parties restantes suive – car l'une de celles qui l'emportent est proche d'une autre – en sorte qu'il y aurait en même temps une femelle semblable à la mère ou un mâle semblable au père.

En plus, il est absurde aussi de croire qu'il faut seulement que ces parties se forment, sans que la totalité du corps en soit changée, et surtout d'abord [30] les vaisseaux autour desquels s'étend le corps des chairs comme autour d'une esquisse. Il est rationnel de penser que ce n'est pas à cause de l'utérus que les vaisseaux se forment avec certaines qualités, mais que c'est plutôt à cause d'eux que l'utérus se forme. En effet, chacun des deux est le réceptacle d'un certain sang, mais le réceptacle constitué par les vaisseaux est antérieur. Or, nécessairement, le principe moteur est toujours antérieur [35] et il est la cause de la génération par le fait d'être d'une certaine qualité. La différence qui existe entre ces parties se rencontre donc bien chez les femelles et les mâles, mais il ne faut pas croire que cette différence soit un principe ou une cause : [765a] il y en a une autre, même si aucun sperme n'est sécrété ni par la femelle ni par le mâle, et de quelque façon que ce qui est engendré se constitue.

Réfutation de la théorie d'Anaxagore

Le même argument qui vaut contre Empédocle et Démocrite s'applique aussi à ceux qui disent que le mâle [5] vient de la droite, la femelle de la gauche. De deux choses l'une, en effet, ou bien le mâle n'apporte aucune matière et leur explication est réduite à rien, ou bien, et c'est leur opinion, il en apporte aussi, et il est nécessaire de répondre de la même façon qu'à l'explication d'Empédocle qui distingue [10] la femelle du mâle par la chaleur ou le froid de l'utérus. Les autres font la même chose en les distinguant par la droite et la gauche, alors qu'ils voient que femelle et mâle sont différents et le sont par des parties entières – comment se fait-il que le corps de l'utérus se trouve dans ceux qui viennent de la gauche mais pas dans ceux qui viennent de la droite ? [15] Si, en effet, il en vient de la gauche sans avoir cette partie, on aura, au hasard, une femelle sans utérus et un mâle avec. En outre, comme on l'a déjà dit avant⁴, on a vu une femelle dans la partie droite de l'utérus, un mâle dans la partie gauche, et les deux dans la même partie, et pas une seule fois mais souvent [20], ou le mâle à droite et la femelle à gauche ; mais il ne se produit pas moins que les deux soient à droite. De manière très semblable, certains, qui sont persuadés par ce genre de choses, disent que, selon qu'on s'accouple en se liant le testicule droit ou le gauche, on engendre un mâle ou une femelle ; c'est en effet aussi [25] ce que disait Léôphane⁵, et certains affirment que, chez ceux qui ont un testicule coupé, le même résultat se produit : ils ne disent pas la vérité mais ils conjecturent ce qui doit se produire à partir de simples vraisemblances et présument qu'il en va ainsi avant de voir que cela se passe ainsi. En outre, ils ignorent que, chez les animaux, ces parties ne jouent aucun rôle [30] dans la génération d'une progéniture mâle ou femelle. Un signe en est que de nombreux animaux sont eux-mêmes femelles et mâles et engendrent, les uns, des femelles, les autres, des mâles sans avoir de testicules, comme les animaux sans pieds, par exemple le genre des poissons et celui des serpents.

Cela étant, croire que la chaleur et le froid sont la cause du mâle et de la femelle et que la sécrétion provient de la droite [765b] ou de la gauche comporte une part de raison. En effet, la droite du corps est plus chaude que la gauche et le sperme qui a été soumis à une coction est plus chaud ; or tel est ce qui a pris consistance et ce qui a plus de consistance est plus fécond. Mais parler ainsi, c'est [5] approcher la cause de trop loin, alors que ce qu'il faut, c'est avancer au plus près des causes premières.

Exposé de la solution d'Aristote

Nous avons précédemment parlé, dans d'autres études, du corps dans son entier et de ses parties, en disant ce qu'est chacune et quelle est sa cause. Mais, puisque le mâle et la femelle se définissent par une puissance et par une impuissance déterminée, [10] car ce qui peut cuire, faire prendre consistance et sécréter le sperme qui possède le principe de la forme est le mâle (j'appelle principe non pas un principe tel qu'à partir de lui, comme à partir de la matière, est engendré un être semblable à ce qui engendre, mais le premier principe qui meut, que ce soit en lui-même ou en un autre qu'il puisse produire), tandis que ce qui reçoit [15] sans pouvoir ni faire prendre consistance ni sécréter est la femelle, si en outre toute coction est opérée par le chaud, il est nécessaire aussi que, parmi les animaux, les mâles soient plus chauds que les femelles. C'est en effet à cause du froid et d'une impuissance que la femelle davantage que le mâle a beaucoup de sang en certains endroits de son corps ; et cela est un signe qui va dans le sens contraire de la cause pour laquelle justement certains croient que [20] la femelle est plus chaude que le mâle, à savoir l'émission des menstrues, car le sang est chaud et ce qui en a plus le serait davantage. Or ils estiment que cette propriété est produite par un excès de sang et de chaleur, comme s'il était possible que tout soit pareillement du sang, pourvu seulement qu'il soit liquide et de la couleur [25] du sang, et comme s'il n'y en avait pas moins et qui soit plus pur chez ceux qui sont bien nourris. Mais eux, c'est comme pour le résidu des intestins, ils croient que c'est plutôt le plus que le moins qui est le signe d'une nature chaude. Pourtant, c'est le contraire : en effet, de la même façon aussi que, dans le cas du travail de la culture des fruits, à partir d'une nourriture initiale abondante, ce qui se forme d'utile [30] est réduit et que, à la fin, ce qui vient en dernier n'est rien par rapport à la quantité initiale, il en va de même à l'inverse aussi dans le corps quand les parties reçoivent pour le travail de la digestion : ce qui, de la totalité de la nourriture, arrive à la fin est extrêmement réduit. Chez certains animaux, c'est le sang, chez d'autres, son analogue.

[35] Mais puisque l'un peut et que l'autre ne peut pas sécréter le résidu pur, que toute puissance possède un organe déterminé, [766a] le même pour la puissance qui s'accomplit mal que pour celle qui s'accomplit bien, et puisque, comme le puissant et l'impuissant se disent en plusieurs sens, la femelle et le mâle sont opposés de cette façon, il est nécessaire par conséquent que la femelle et le mâle aient un organe, pour l'une donc l'utérus, pour l'autre, [5] le périnée. Mais à chacun la nature attribue en même temps la puissance et l'organe, car c'est mieux ainsi. (1) C'est pourquoi chacun de ces endroits du

corps est engendré en même temps que les puissances de sécréter, de la même façon que ni la vision n'est achevée sans les yeux ni les yeux sans la vision, et que le bas-ventre et la vessie sont achevés en même temps que les résidus [10] peuvent s'y former. Mais, puisque c'est à partir de la même chose, à savoir la nourriture, que se produisent la génération et la croissance, chacune des parties pourrait être engendrée à partir de la même sorte de matière que celle qu'elle reçoit, c'est-à-dire à partir d'un résidu de la même nature. (2) Mais, en plus, comme nous le disons, il y a génération à l'inverse à partir du contraire, en quelque façon. (3) Troisièmement, il faut en plus comprendre que, comme la destruction s'opère vers le contraire, [15] il est nécessaire que ce qui n'est pas dominé par le producteur aussi change vers le contraire. À partir de ces principes, la cause pour laquelle c'est tantôt une femelle, tantôt un mâle qui est engendré sera sans doute déjà plus claire. À chaque fois, en effet, que le principe ne domine pas, qu'il ne peut pas opérer la coction par défaut de chaleur et qu'il n'amène pas à la forme particulière qui est la sienne, [20] mais qu'il est en cela en infériorité, il change nécessairement en son contraire. Or, le contraire du mâle, c'est la femelle, précisément en ce par quoi l'un est mâle, l'autre femelle. Mais puisqu'ils ont une différence qui réside dans leur puissance, ils ont aussi l'organe qui est différent, en sorte que c'est vers un être de ce type que le changement a lieu. Mais qu'une seule partie décisive change, et c'est toute la constitution [25] de l'animal qui diffère beaucoup d'aspect. On peut l'observer chez les eunuques : amputés d'une seule partie, ils changent à ce point leur apparence primitive qu'il s'en faut de peu qu'ils aient la silhouette de la femelle. La cause en est que certaines parties sont des principes ; or, lorsqu'un principe est mû, nécessairement nombre de choses qui en dépendent changent.

[30] Si donc le mâle est un certain principe et une cause – il y a mâle en tant qu'il peut quelque chose de déterminé, femelle en tant qu'elle ne le peut pas –, si la limite entre la puissance et l'impuissance, c'est d'être à même ou pas d'opérer la coction de la nourriture parvenue à son dernier stade, qui est dénommée sang chez les animaux sanguins et qui est, chez les autres, son analogue, si la cause en réside [35] dans le principe, c'est-à-dire dans la partie qui possède le principe de la chaleur naturelle, il est par conséquent nécessaire que chez les animaux sanguins se constitue le cœur [766b], et ce qui est engendré sera nécessairement ou mâle ou femelle, tandis que, dans le cas des autres genres qui possèdent la différence de la femelle et du mâle, c'est l'analogue du cœur qui se forme. C'est lui qui est le principe de la femelle et du mâle et leur cause, et c'est en lui qu'ils résident. L'animal est femelle ou mâle [5] dès lors qu'il possède aussi les parties par lesquelles la femelle se distingue du mâle. Ce n'est pas par

n'importe quelle partie, en effet, qu'il est mâle ou qu'il est femelle, pas plus que voyant et entendant.

Pour récapituler de nouveau notre propos, nous dirons que nous posons comme principe que le sperme est un résidu de la nourriture, le dernier – j'appelle « dernier » ce qui se porte vers chaque partie ; c'est bien pourquoi [10] ce qui est engendré ressemble à ce qui engendre. Il n'y a pas de différence, en effet, entre provenir de chaque partie et se diriger vers chacune, quoiqu'il soit plus correct de parler de cette dernière façon. Mais ce en quoi se distingue le sperme du mâle, c'est qu'il possède en lui-même un principe tel qu'il met en mouvement dans l'animal lui-même et achève la coction de la dernière nourriture, tandis que le sperme de la femelle possède seulement la matière. [15] Quand il a dominé, il amène vers lui, tandis que, quand il a été dominé, il change en son contraire ou vers la destruction. Or le contraire du mâle est la femelle, femelle parce que la nourriture que constitue son sang n'a pas été soumise à la coction et est froide. Mais, à chacun, la nature attribue la partie capable de recevoir les résidus. Or le sperme est un résidu. [20] Celui-ci est d'un volume de grandeur réduite chez ceux des animaux sanguins qui sont plus chauds, les mâles, ce pourquoi les parties qui reçoivent ce résidu sont chez les mâles des conduits. Du fait qu'elles n'opèrent pas la coction, les femelles ont au contraire une grande quantité de sang (car il n'est pas travaillé), de telle sorte qu'il existe nécessairement aussi une partie déterminée pour le recevoir, partie différente de celle du mâle et pourvue de grandeur. [25] C'est ce qui explique que la nature de l'utérus soit ce qu'elle est. C'est par cette partie que la femelle se distingue du mâle.

On vient donc de donner la cause pour laquelle c'est tantôt une femelle, tantôt un mâle qui est engendré.

Chapitre 2

Confirmation de la différence thermique entre le mâle et la femelle

Or ce qui se passe dans les faits apporte des preuves de ce que nous venons de dire : les animaux jeunes engendrent davantage de femelles que les animaux qui sont dans la force de l'âge, [30] et c'est encore plus le cas des plus vieux. Chez les premiers, en effet, la chaleur n'est pas encore parfaite, tandis que chez ces derniers, elle manque. Et les corps plus humides et plus féminins engendrent davantage de femelles, et les spermes liquides plus que ceux qui ont de la consistance ; en effet, tout cela se produit du fait d'un défaut de chaleur naturelle et le fait d'être exposé aux vents du nord produit plus de naissances de mâles [b34b] que d'être exposé aux vents du sud, <car les corps sont plus humides sous les vents du sud>¹, [35] en sorte qu'ils produisent plus de résidus ; or une plus grande quantité de résidu est plus difficile à cuire ; c'est pourquoi, pour les mâles, la semence et, pour les femelles, la sécrétion des menstrues, est plus humide.

[767a] Et, pour la même raison, il arrive naturellement que les menstrues se produisent davantage à la fin du mois. Cette période du mois est, en effet, plus froide et plus humide du fait de la diminution [5] et de la disparition de la Lune, car, tandis que le Soleil produit un hiver et un été sur l'année entière, la Lune, c'est sur un mois (cela ne se produit pas à cause des solstices, mais lorsque la lumière tantôt augmente, tantôt diminue). Les bergers, quant à eux, disent aussi que ce qui importe pour la génération des femelles et des mâles, c'est non seulement [10] que l'accouplement ait lieu sous les vents du nord ou du sud, mais également que les animaux qui s'accouplent regardent vers le sud ou vers le nord – ainsi, selon eux, une petite influence devient parfois cause de froid et de chaud, et ces derniers causes de la génération <d'un mâle ou d'une femelle>.

Besoin d'une commune mesure entre le mâle et la femelle

De manière générale, la femelle et le mâle diffèrent donc l'un par rapport à l'autre pour la génération du mâle [15] et de la femelle pour les raisons que l'on a dites, ce qui n'empêche pas qu'il y ait besoin entre eux d'une commune mesure, car tout ce qui se produit conformément à l'art ou à la nature n'existe que par un rapport déterminé. Le chaud, s'il domine trop, dessèche les choses humides, tandis que, s'il fait beaucoup défaut, il ne fait pas prendre consistance ; dans sa relation à ce qu'il façonne, il faut qu'il possède le rapport du juste milieu. [20] Si ce n'est pas le cas, tout comme en matière de cuisson, plus de feu qu'il ne faut brûle de trop, moins qu'il ne faut ne cuira pas, dans les deux cas il en résulte que le produit n'est pas achevé, de même aussi il faut qu'il existe une juste mesure dans l'union du mâle et de la femelle. C'est pourquoi il arrive que beaucoup de mâles et de femelles n'engendrent pas l'un avec l'autre, [25] mais engendrent une fois séparés, et que ces oppositions se manifestent tantôt chez les jeunes, tantôt chez les vieux, semblablement pour la génération et la stérilité, l'engendrement d'un mâle ou d'une femelle. Et, pour les mêmes raisons, la différence qui existe entre une région et une autre, une eau et une autre se remarque à ce niveau [30] : ce sont d'abord, en effet, les qualités de la nourriture ainsi que la disposition générale du corps qui résultent du mélange constitutif de l'air ambiant et de ce qui est absorbé, et surtout de l'eau prise en nourriture ; c'est en effet ce qu'on boit le plus et c'est un type de nourriture qui se retrouve partout, même dans les aliments secs. C'est bien pourquoi les eaux dures et froides ont pour effet tantôt la stérilité, tantôt la génération de femelles.

Chapitre 3

Explication des dissemblances entre parents et enfants

[35] Ce sont les mêmes causes qui expliquent que naissent des petits qui tantôt ressemblent à ceux qui les ont engendrés, tantôt ne leur ressemblent pas, qui ressemblent tantôt au père, [767b] tantôt à la mère, aussi bien du corps entier que de chaque partie, qui ressemblent plutôt à eux qu'aux grands-parents, et plus à ces derniers qu'aux premiers venus, que les mâles ressemblent plus au père, les femelles plus à la mère, que parfois ils ne ressemblent à personne du même lignage, quoique tout de même encore à un être humain [5], et parfois ne ressemblent plus dans leur aspect à un être humain mais désormais à un monstre. En effet, celui qui ne ressemble pas à ses parents est déjà d'une certaine façon un monstre, car, d'une certaine façon, chez eux la nature s'est déjà écartée du lignage. Le fait que ce soit une femelle et pas un mâle qui naisse est le premier commencement – mais lui est nécessaire à la nature, car il faut assurer la sauvegarde du genre [10] des êtres séparés en mâle et femelle ; or, comme il est bien possible que parfois le mâle ne domine pas, ou bien parce qu'il est jeune ou vieux ou pour quelque autre raison semblable, la procréation de femelles se rencontre nécessairement chez les animaux. Quant au monstre, il n'est pas nécessaire par rapport à la cause en vue de quoi et à la cause finale, mais il est nécessaire par accident, [15] bien qu'il faille en saisir l'origine à partir de ce qui suit : si le résidu que constitue le sperme dans les menstrues a été bien cuit, le mouvement du mâle produira une configuration qui lui sera conforme. Peu importe qu'on parle de semence, du mouvement qui fait croître chacune des parties, ou encore du mouvement qui fait croître ou qui fait initialement prendre consistance, [20] la raison du mouvement est la même. C'est pourquoi, si le mouvement du mâle domine, il produira un mâle et pas une femelle, et un mâle qui ressemble au géniteur et pas à la mère ; au contraire, s'il n'a pas

dominé, il produit un défaut correspondant à la puissance, quelle qu'elle soit, selon laquelle il n'a pas dominé. Par chaque puissance, voici ce que je veux dire : le géniteur est non seulement [25] un mâle, mais aussi tel mâle, comme Coriscos ou Socrate, et il est non seulement Coriscos, mais aussi un être humain. Et c'est justement de cette façon que certaines choses appartiennent de plus près, d'autres de plus loin, au géniteur en tant qu'il est capable d'engendrer, et non par accident, par exemple si le géniteur est lettré ou s'il est le voisin de quelqu'un. Mais ce qui prévaut toujours pour la génération, [30] c'est davantage le propre et l'individuel : Coriscos est à la fois un être humain et un animal, mais être humain est plus proche du propre que ne l'est animal. Ce qui engendre, c'est à la fois l'individuel et le genre, mais davantage l'individuel, car c'est la substance. Et si ce qui est engendré est aussi engendré d'une qualité déterminée, il est [35] en même temps un ceci déterminé, c'est-à-dire qu'il est la substance. C'est pourquoi les mouvements issus des puissances de tout ce qui est de ce type existent dans les spermes, y compris mais en puissance les mouvements des grands-parents, mais davantage les mouvements de ce qui est, dans chaque cas, plus proche [768a] de tel individu. J'appelle individus Coriscos et Socrate. Or, puisque tout dégénère non en n'importe quoi mais en son opposé, il est nécessaire aussi que ce qui n'est pas dominé au cours de la génération dégénère et devienne son opposé [5] en fonction de la puissance selon laquelle le géniteur et le moteur n'ont pas dominé. Si c'est donc comme mâle, c'est une femelle qui naît, si c'est en tant que Coriscos ou Socrate, le nouveau-né ne ressemble pas au père mais à la mère. Tout comme, en effet, ce qui s'oppose au père en général, c'est la mère, ce qui s'oppose à un géniteur individuel, c'est une génitrice individuelle. Et il en va semblablement aussi pour les puissances qui suivent. [10] Le changement a toujours plutôt lieu en effet vers celui des grands-parents qui suit, à la fois pour la branche paternelle et maternelle. Mais certains mouvements se trouvent dedans en acte, d'autres en puissance : en acte, ceux du géniteur et des universels, comme celui d'être humain et d'animal, en puissance, ceux de la femelle et des grands-parents. D'un côté, chaque mouvement change donc [15] en dégénérant vers les opposés et, de l'autre, les mouvements qui façonnent se relâchent vers ceux qui sont proches : par exemple, si le mouvement du géniteur se relâche, de la différence la plus petite il change vers celui du père, et en deuxième vers celui du grand-père ; et il en va de cette façon à la fois pour les mâles et pour les femelles : le mouvement de la génitrice [20] change vers celui de sa mère, et si ce n'est pas vers celui-ci, vers celui de la grand-mère. Et ainsi de suite pour leurs ascendantes.

Ce qui se produit donc naturellement surtout est que (1) ce soit

simultanément en tant que mâle et en tant que père qu'il domine et qu'il est dominé, car la différence est réduite, de sorte qu'il n'est pas difficile que les deux se rencontrent simultanément : Socrate est en effet un homme déterminé de telle qualité. C'est pourquoi le plus souvent [25] les mâles ressemblent au père, tandis que les femelles ressemblent à la mère, car la dégénérescence s'est produite simultanément vers les deux¹ ; la femelle s'oppose au mâle, la mère, au père, et la dégénérescence va aux opposés. Mais (2) si le mouvement issu du mâle domine, tandis que celui qui vient de Socrate ne domine pas, ou que celui-ci domine, mais pas celui-là, [30] on rencontre alors des mâles qui ressemblent à la mère et des femelles au père. Mais (3.1), si les mouvements se sont relâchés et que celui en tant que mâle tient bon tandis que celui de Socrate s'est relâché pour celui de son père, selon ce raisonnement il y aura un mâle ressemblant au grand-père ou à un autre des grands-parents ascendants. Si, au contraire, (3.2) le mouvement en tant que mâle est dominé, ce sera une femelle [35], et une femelle qui ressemblera le plus souvent à la mère, mais si ce mouvement aussi s'est relâché, [768b] la ressemblance sera, selon le même raisonnement, avec la mère de la mère ou quelque autre de ses ascendantes. Il en va de la même façon aussi pour les parties du corps. En effet, les parties ressemblent souvent pour certaines au père, pour d'autres à la mère et pour d'autres encore à certains des grands-parents, car, pour les parties aussi, certains mouvements sont dedans en acte, d'autres en puissance, comme on l'a souvent dit. [5] Mais, de manière générale, voici ce qu'il faut prendre pour principes : d'une part, celui selon lequel, parmi les mouvements, certains sont en acte, d'autres en puissance ; et, d'autre part, les deux autres selon lesquels, s'il est dominé, le mouvement dégénère vers son opposé, tandis que, s'il est relâché, c'est vers le mouvement consécutif ; s'il se relâche peu, c'est vers un mouvement proche, [10] tandis que s'il se relâche davantage, c'est vers un mouvement plus éloigné. À la fin, les mouvements ont été brouillés au point de ne ressembler à personne de la famille ni du même lignage, et qu'il ne reste que ce qui est commun, c'est-à-dire d'être un humain. La cause en est que cela accompagne tous les individus, car l'être humain est général, mais Socrate, qui est le père, et la mère, quelle qu'elle ait été, sont des individus.

[15] La raison pour laquelle les mouvements se relâchent est que ce qui agit pâtit aussi sous l'effet de ce qui pâtit : par exemple, ce qui coupe s'émousse sous l'effet de ce qui est coupé, ce qui chauffe se refroidit sous l'effet de ce qui est chauffé, et, de manière générale, le moteur, en dehors du premier, est mû d'un mouvement en retour déterminé, par exemple ce qui pousse est en quelque façon poussé en retour [20] et ce qui presse est pressé ; et il arrive aussi en général qu'il ait pâti plus qu'il n'a agi et que ce qui chauffe ait été refroidi,

tandis que ce qui est froid ait été réchauffé, parfois sans avoir rien produit, parfois moins que ce dont il a pâti. Mais de cela, à quels types d'êtres appartiennent l'agir et le pâtir, il a été question dans nos études sur l'agir et le pâtir².

[25] Ce qui pâtit dégénère et n'est pas dominé, ou bien à cause du défaut de puissance de ce qui assure la coction et met en mouvement, ou bien à cause de l'abondance et du froid de ce qui est cuit et délimité. Quand <l'agent> domine d'un côté sans dominer d'un autre, en effet, cela a pour résultat que l'être en formation qu'il produit combine des formes multiples, comme cela arrive par excès d'alimentation aux athlètes : [30] comme, à cause de l'abondance de nourriture, la nature ne peut dominer en sorte que la croissance ait lieu de manière proportionnée et que la forme reste toujours semblable, les parties deviennent différentes et il en va parfois presque au point que rien ne ressemble à ce qu'il y avait avant. La maladie appelée satyriasis en est aussi très voisine, car, dans son cas, à cause d'une quantité d'écoulement [35] ou de souffle non cuit qui s'introduit dans ses parties, le visage paraît être celui d'un autre animal et d'un satyre.

[769a] Pour quelle raison sont donc engendrés des femelles et des mâles, pourquoi les uns ressemblent à leur parent, les femelles aux femelles, les mâles aux mâles, pourquoi, inversement, certaines femelles ressemblent au père et certains mâles à la mère, et pourquoi, plus généralement, les uns ressemblent à leurs grands-parents, [5] les autres à personne, et ce aussi bien du corps entier que de chaque partie, tout cela a été examiné.

Exposé des théories alternatives et critique de ces théories

Mais, sur ces questions, certains physiologues ont parlé aussi autrement de la raison pour laquelle les petits sont semblables à leurs parents ou dissemblables. Il y a selon eux deux types de causes. (1) Certains disent, en effet, que c'est à celui des deux parents dont est venu [10] le plus de sperme qu'il devient le plus ressemblant, le tout ressemblant au tout et semblablement une partie à une partie, comme si le sperme provenait de chacune des parties du corps ; mais que s'il en est venu de manière égale de chacun des deux, celui-là ne devient semblable à aucun des deux. Mais si ceci est faux, c'est-à-dire si le sperme ne provient pas de tout le corps, il est évident que leur explication ne donnera pas non plus [15] la cause de la ressemblance et de la dissemblance. De plus, comment se fait-il que, en même

temps, une femelle ressemble au père tandis qu'un mâle ressemble à la mère, c'est ce qu'ils ne peuvent pas facilement expliquer. Les uns, en effet, qui parlent de la cause de la femelle et du mâle comme Empédocle ou Démocrite, disent d'une autre façon des absurdités. Les autres, en croyant que c'est parce que plus ou moins de sperme [20] vient du mâle ou de la femelle que l'un devient femelle, l'autre mâle, ne pourraient pas démontrer de quelle façon une femelle ressemblera à son père et un mâle à sa mère : il est en effet impossible que plus de sperme provienne simultanément des deux. De plus, pour quelle raison le plus souvent ressemble-t-il à ses grands-parents et [25] à ses ascendants lointains ? Car d'eux assurément rien de leur sperme n'est venu !

(2) En revanche, ceux qui parlent de la ressemblance de la seconde façon s'expriment bien mieux en disant notamment ceci : il y en a certains, en effet, qui disent que la semence, tout en étant une, est comme une sorte de mélange séminal d'une multiplicité de <semences> : comme si, en fait, on mélangeait [30] plusieurs suc en un seul liquide et qu'on en prenne ensuite et qu'on puisse à partir de là, de chaque suc, prendre non pas une quantité égale, mais prendre tantôt plus de celui-ci, tantôt plus de celui-là, prendre tantôt de celui-ci, tantôt ne pas en prendre – c'est ce qui arrive aussi avec cette semence composite. C'est en effet à celui des parents dont il y aura eu la plus grande quantité qu'il devient ressemblant d'aspect. Cette explication, tout en étant obscure et en relevant à plus d'un titre de la fiction, [769b] veut dire aussi quelque chose de mieux : ce n'est pas en acte mais en puissance qu'existe ce qu'elle appelle mélange séminal, car de la première façon, c'est impossible, mais de la seconde, c'est possible³.

Mais il n'est pas facile non plus, au moyen d'un seul mode de cause, de fournir des causes qui vaillent dans tous les cas pour expliquer que naissent [5] des femelles et des mâles, pourquoi la femelle est souvent semblable au père, le mâle à la mère, et, encore, la ressemblance avec les grands-parents, en outre la cause pour laquelle le nouveau-né tantôt ressemble à un être humain qui n'est à peu près semblable à aucun d'eux, tantôt s'écarte à ce point que, à la fin, ce n'est plus un être humain, mais seulement une sorte d'animal, ce qu'on appelle justement aussi des monstres.

Les causes des monstres. Les êtres malformés

[10] À la suite de ce qu'on vient de dire, il faut parler des causes de ce genre de choses. À la fin, en effet, lorsque, d'un côté, les mouvements se relâchent et que, de l'autre, la matière n'est pas

maîtrisée, ce qu'il reste, c'est ce qu'il y a de plus général, c'est-à-dire l'animal. Les gens rapportent que ce qui est engendré a la tête d'un béliet ou d'un bœuf et, dans d'autres cas, [15] qu'il a de la même façon la tête d'un autre animal : un veau avec une tête d'enfant ou un mouton avec une tête de bœuf. Tout cela se produit bien en vertu des causes dont nous avons parlé sans être pourtant rien de ce que les gens rapportent : ce sont de simples ressemblances – ce qui se produit même quand les animaux ne sont pas difformes. C'est bien pourquoi souvent les moqueurs comparent certaines personnes qui ne sont pas belles tantôt à une chèvre qui souffle du feu [20], tantôt à un mouton qui frappe à coups de cornes. Un physionomiste a réduit toutes les apparences physiques à celles de deux ou trois animaux et, quand il en parlait, il gagnait bien souvent la conviction. En revanche, qu'il soit impossible que naisse un tel monstre, un animal dans un animal différent, c'est ce que montrent les périodes de gestation qui diffèrent beaucoup chez l'être humain, le mouton, le chien et le bœuf : or il est impossible que chacun de ces animaux naisse si ce n'est pas à la période qui lui est propre.

Les parties en surnombre

[25] On décrit donc certains monstres de cette façon, tandis que, pour d'autres, c'est par le fait d'avoir une forme composée de plusieurs membres, avec plusieurs pieds et plusieurs têtes.

Mais les explications données sont très proches et, d'une certaine façon, celles qui portent sur les monstres et celles qui portent sur les animaux malformés sont voisines, car de fait le monstre est un certain type de malformation.

Chapitre 4

Les monstres ne viennent pas du mâle. Critique de Démocrite

[30] Démocrite a dit que les monstres naissent parce que deux semences tombent < dans l'utérus >, l'une qui s'est mise en mouvement la première, l'autre après, et parce que celle-ci, une fois sortie, arrive dans l'utérus, de telle sorte que les parties se réunissent et s'échangent. Chez les oiseaux, puisque la copulation se trouve avoir toujours lieu rapidement [35], il dit que les œufs et leur couleur s'échangent¹. Mais s'il arrive, ce qui semble bien être le cas, que plusieurs naissances proviennent d'un seul sperme [770a] et d'un seul accouplement, il vaut mieux ne pas tourner en rond en négligeant le chemin le plus court. En effet, dans de tels cas, il est nécessaire que cela se produise surtout quand les spermatozoïdes n'ont pas été séparés l'un de l'autre mais parviennent ensemble dans l'utérus. S'il faut donc [5] voir la cause dans la semence du mâle, voilà comment il faudrait s'exprimer, mais, en général, on doit plutôt supposer que la cause réside dans la matière et dans les embryons en train de prendre consistance.

Lien entre la naissance de monstres et la multiparité

C'est pourquoi il est extrêmement rare que de tels genres de monstres se rencontrent chez les unipares, mais il y en a davantage chez les multipares, principalement [10] chez les oiseaux, et, parmi ces derniers, chez les poules. En effet, les poules sont multipares non seulement par le fait que, comme le genre des pigeons, elles pondent souvent, mais aussi par le fait qu'elles ont simultanément plusieurs embryons et qu'elles s'accouplent en toute saison. C'est justement pourquoi elles pondent beaucoup de jumeaux : ils se réunissent parce

que les embryons sont proches l'un de l'autre [15], comme parfois se réunissent beaucoup de péricarpes. Parmi eux, de ceux dont les jaunes sont divisés par la membrane, naissent deux poussins séparés qui ne possèdent rien d'exceptionnel, mais parmi ceux qui sont conjoints et que rien ne sépare, des poussins monstrueux naissent, pourvus d'un corps et d'une seule tête [20], mais avec quatre pattes et quatre ailes, parce que le haut se forme à partir du blanc et antérieurement, la nourriture lui étant dispensée à partir du jaune, tandis que le bas vient après et que sa nourriture est unique et indistincte.

On a aussi déjà observé un serpent à deux têtes, ce qui s'explique pour la même raison : ce genre est lui aussi ovipare et [25] multipare, mais la monstruosité est plus rare dans leur cas à cause de la configuration de l'utérus, car, du fait de sa longueur, la multitude des œufs est disposée à la file. Dans le cas [30] des abeilles et des guêpes, rien de tel ne se produit, puisque leurs petits sont dans des cellules séparées. Dans le cas des poules, en revanche, c'est le contraire qui est arrivé, ce qui montre justement que c'est dans la matière qu'il faut penser que réside la cause de ce genre de choses. Et chez les autres animaux, il y en a davantage, en effet, chez les multipares, ce pourquoi il y en a moins chez l'être humain, car il est le plus souvent unipare et qu'il enfante un petit achevé, puisque dans son cas aussi, cela se produit davantage dans les régions où les femmes sont multipares, [35] comme en Égypte. Cela se produit davantage chez les chèvres et les moutons, car ils sont multipares. C'est encore plus le cas chez les fissipèdes, car de tels [770b] animaux sont multipares et ils n'enfantent pas un petit achevé, comme par exemple le chien, car nombre d'entre eux enfantent des aveugles. Pour quelle raison cela se produit et pour quelle raison ils sont multipares, il faudra en parler plus tard². Ils sont en tout cas prédisposés par la nature à engendrer des monstres du fait qu'ils n'engendrent pas des petits semblables à eux [5] à cause de leur inachèvement. Or le monstre relève du dissemblable, ce pourquoi cette coïncidence <que constitue la naissance d'un monstre> échange sa nature avec ces derniers. C'est principalement chez eux, en effet, que se rencontre aussi ce qu'on appelle les avortons du porc. Ces derniers souffrent d'une monstruosité d'un certain point de vue, puisque c'est le fait que quelque chose manque ou soit en plus qui est monstrueux. Le monstre, en effet, [10] appartient à ce qui est contre nature, cependant pas contre toute nature, mais contre celle qui se produit le plus souvent ; pour celle qui est toujours et par nécessité, en effet rien ne se produit contre nature, mais, dans le domaine des choses qui se produisent le plus souvent ainsi tout en pouvant aussi se produire autrement, puisque, même dans leur cas, il arrive des choses contre cet ordre sans jamais [15] qu'elles se produisent pour autant au hasard, cela semble être moins

un monstre parce que ce qui est contre nature est d'une certaine façon selon la nature, à chaque fois que la nature de la forme n'a pas maîtrisé la nature de la matière. C'est pourquoi on ne dit pas que de tels animaux³ sont des monstres ni dans tous les autres cas dans lesquels on a l'habitude que quelque chose se produise, comme dans le cas des péricarpes. Il existe, en effet, [20] une certaine vigne, que certains appellent « fumée », qu'on ne considère pas comme un monstre, si elle porte des raisins noirs, parce qu'on a l'habitude qu'elle le fasse très souvent. La cause en est que sa nature est intermédiaire entre la vigne blanche et la noire, de sorte que le changement ne part pas de loin ni comme le serait un changement contre nature, car il ne va pas vers une autre nature. Or, dans le cas [25] des multipares, c'est ce qui se produit, parce que les grossesses multiples constituent un obstacle à l'achèvement des uns et des autres et aux mouvements générateurs.

Aporie sur la relation entre l'importance de la portée et les malformations

On doit examiner quelques difficultés sur la multiparité, les parties du corps en surnombre, les portées peu nombreuses et l'uniparité et sur le défaut [30] de parties du corps. En effet, il arrive que certains animaux naissent avec des doigts en trop et d'autres avec un seul, et de la même façon pour les autres parties du corps ; il arrive à la fois qu'il y ait de l'excès ou bien qu'elles soient incomplètes ; d'autres naissent aussi avec deux sexes, l'un mâle, l'autre femelle, chez l'être humain et surtout chez [35] les chèvres : il naît, en effet, ce qu'on appelle des bouquettes parce qu'elles possèdent le sexe femelle et mâle – mais il y a déjà eu aussi une chèvre avec une corne sur la patte. On rencontre aussi des changements et [771a] des mutilations <et du surnombre⁴> dans le cas des parties internes par le fait ou de ne pas posséder certaines parties, ou de les avoir incomplètes, ou d'en avoir plus et placées au mauvais endroit : sans cœur, aucun animal n'a jamais été engendré, mais sans rate, ou avec deux, et avec un seul rein ; sans foie, [5] aucun, mais sans la totalité. Or tout cela se rencontre chez des animaux qui ont achevé leur développement et qui vivent. On en trouve aussi qui n'ont pas de bile, alors que leur nature est d'en avoir, et d'autres qui en ont plus d'une. Il y a déjà eu aussi des membres placés au mauvais endroit : le foie du côté gauche, la bile du côté droit, et cela [10], comme on l'a dit, s'est vu chez des animaux qui avaient assurément achevé leur développement ; mais chez les nouveau-nés, on en a vu avec des désordres nombreux et variés.

D'habitude, si ceux qui s'écartent un peu de la nature vivent, en revanche ceux qui s'en écartent davantage ne vivent pas, à chaque fois que ce qui est contre nature atteint les parties vitales.

Sur tout cela, il faut examiner si l'on doit penser que [15] l'uniparité et le défaut de membres, les membres en surnombre et la multiparité relèvent d'une même cause ou pas.

Cause des différences dans l'importance de la portée

La raison pour laquelle certains animaux sont multipares et d'autres unipares pourra d'abord sembler être un objet légitime d'étonnement. En effet, ce sont les animaux les plus grands qui sont unipares, comme l'éléphant, le chameau, [20] le cheval et les solipèdes. Parmi eux, les uns sont seulement plus grands que les autres animaux, tandis que les autres dépassent de beaucoup en taille. Le chien, le loup et les fissipèdes sont presque tous multipares, ainsi que, parmi ces derniers, les animaux petits, comme le genre des souris. Quant aux animaux aux pieds fendus en deux, leur portée est peu nombreuse, sauf pour la truie. Elle fait partie des multipares. [25] Il serait rationnel, en effet, que les grands animaux soient capables d'engendrer davantage et de porter davantage de sperme. Mais ce qui est étonnant est la cause même pour laquelle il ne faut pas s'étonner, car c'est en vertu de leur taille que ces animaux ne sont pas multipares : chez ces animaux, en effet, la nourriture est consommée en vue de la croissance de leur corps, tandis que, chez les plus petits, la nature, qui retire [30] de leur taille le surplus, l'attribue au résidu que constitue le sperme. En outre, le sperme qui engendre est nécessairement en quantité plus grande quand c'est celui d'un animal plus grand, en quantité plus petite, quand c'est celui d'animaux plus petits. Beaucoup de petits pourraient donc être engendrés au même endroit, tandis que beaucoup de grands, c'est difficile ; quant à ceux qui sont de tailles moyennes, la nature a attribué un <nombre> moyen. [35] Quant au fait qu'il y a des animaux grands, des petits et des moyens, nous en avons donné la cause antérieurement. [771b] Mais certains sont unipares, d'autres ont une portée peu nombreuse, d'autres sont multipares. Le plus souvent, les solipèdes sont unipares, les animaux aux pieds fendus en deux ont une portée peu nombreuse, les fissipèdes sont multipares. La cause en est que, le plus souvent, les tailles des animaux se distinguent selon [5] ces différences. Cependant, cela ne se passe pas tout à fait ainsi dans tous les cas : la cause de ce que les animaux ont une portée réduite ou sont multipares est la grandeur ou la petitesse de leur corps, mais non le fait que leur genre soit solipède, fissipède ou pied fendu en deux. En voici un témoignage : l'éléphant est le plus grand

des animaux, or c'est un fissipède ; le chameau est un animal à pied fendu en deux, [10] tout en étant le plus grand des animaux après lui. Ce n'est pas seulement chez les animaux terrestres mais aussi ailés et aquatiques que, pour la même raison, les grands ont une portée réduite, tandis que les petits sont multipares. De la même façon, ce ne sont pas les plus grandes plantes qui portent plus de fruits.

Cause de la multiparité

Pour quelle raison certains animaux sont par nature multipares, [15] d'autres ont une portée réduite et d'autres sont unipares, on vient donc de le dire, mais ce dont il serait justifié de s'étonner le plus dans cette difficulté que nous avons soulevée⁵, c'est du cas des animaux multipares, puisqu'il apparaît que c'est souvent à partir d'un seul accouplement que ces animaux sont fécondés. Le sperme du mâle – qu'il contribue à la matière en devenant une partie [20] de l'embryon et en se mélangeant au sperme de la femelle, ou bien que cela ne se passe justement pas comme cela mais, comme nous l'avons dit, en réunissant et en façonnant la matière qui est dans la femelle et le résidu que constitue son sperme, comme le fait le suc de figuier sur l'humidité du lait –, pour quelle raison donc le sperme du mâle ne constitue pas un seul animal doté d'une grandeur, [25] de la même façon que, dans ce cas, le suc ne se sépare pas en faisant prendre consistance à une quantité déterminée, mais ce qui est solidifié est d'autant plus important qu'il y a eu plus de suc et sur une quantité plus grande de lait ? Quant à dire donc que les lieux de l'utérus attirent le sperme et que c'est de cette façon qu'il devient multiple, du fait de la pluralité des lieux et parce qu'il n'y a pas un seul cotylédon, [30] c'est ne rien dire. C'est souvent en effet dans le même lieu de l'utérus que se forment deux embryons, tandis que, dans le cas des animaux multipares, lorsque l'utérus est rempli d'embryons, il est visible qu'ils sont disposés les uns à la suite des autres. C'est ce que montrent les dissections. Mais, de même qu'il appartient à tout type d'animal qui a achevé son développement une taille maximale et minimale déterminée [35], par rapport à laquelle l'animal n'est ni plus grand ni plus petit, mais à l'intérieur de l'intervalle de laquelle un animal se caractérise par un défaut ou par un [772a] excès de grandeur par rapport à un autre, et que tel être humain et tout autre animal est tantôt plus grand, tantôt plus petit que tel autre, – de la même façon aussi la matière du sperme duquel il naît n'est pas dépourvue de limite, maximale et minimale, en sorte qu'il naisse d'un sperme de n'importe quelle quantité. Par conséquent, [5] pour la raison qu'on a dite, tous les animaux qui émettent trop de résidu pour

être principe d'un seul animal, à partir de tout ce principe, il n'est pas possible que naisse un seul embryon, mais juste autant que défini par les grandeurs qui conviennent, et le sperme du mâle ou la puissance contenue dans le sperme ne fera non plus ni plus ni moins prendre consistance que ce qui est naturel. [10] Et, semblablement, si le mâle émet plus de sperme ou s'il y a plus de puissances dans le sperme une fois divisé, ce surcroît ne produira aucune augmentation, mais au contraire se corrompra en séchant. En effet, le feu ne chauffe pas davantage l'eau, selon qu'il est plus fort, mais il existe une certaine limite de la chaleur ; une fois qu'elle est atteinte, [15] si l'on augmente le feu, l'eau ne devient pas plus chaude, mais s'évapore davantage et, à la fin, devient sèche et disparaît. Mais, puisqu'il apparaît qu'il y a besoin d'une certaine commune mesure entre le résidu de la femelle et celui qui provient du mâle (chez ceux des mâles qui émettent du sperme), les animaux multipares [20] émettent directement, pour le mâle, un résidu qui, en se morcelant, peut faire prendre consistance à plusieurs embryons, pour la femelle, juste assez pour qu'apparaissent plusieurs formations. Mais la comparaison que nous avons faite avec le lait ne convient pas, car la chaleur du sperme ne fait pas seulement prendre consistance à une certaine quantité, mais aussi à une certaine qualité, tandis que celle qui est dans le suc et dans [25] la présure le fait seulement pour la quantité. Le fait donc que, dans le cas des multipares, se forment plusieurs embryons, et pas un seul embryon continu à partir de tous, a pour cause que l'embryon ne provient pas de n'importe quelle quantité, mais qu'il y en ait peu ou beaucoup trop et il n'y aura pas d'embryon. En effet, la puissance de ce qui pâtit et de la chaleur qui produit possède une limite définie. [30] Semblablement, dans le cas des grands animaux unipares aussi, beaucoup de résidu ne donne pas lieu à de nombreuses naissances, car, dans leur cas aussi, ce qui opère à partir d'une quantité déterminée possède une quantité déterminée. Ils n'émettent donc pas plus de matière de ce type pour la raison qu'on a dite. Mais celle qu'ils émettent est d'une quantité telle que, conformément à la nature, à partir d'elle est [35] engendré un seul embryon. Mais si jamais il y en a plus, alors ce sont des jumeaux. C'est bien pourquoi les jumeaux passent pour être plutôt des monstres, parce qu'ils naissent au contraire de ce qui se produit le plus souvent et d'habitude.

Quant à l'être humain, [772b] il partage tous les genres : en effet, il est à la fois unipare, il enfante quelques-uns et il est parfois multipare, mais par nature il est surtout unipare ; du fait de l'humidité de son corps et du fait de sa chaleur, il est multipare (car la nature du sperme [5] est humide et chaude), et du fait de sa taille, il enfante quelques-uns et il est unipare. Pour cette raison, c'est le seul animal pour lequel il arrive aussi que la durée de la gestation ne soit pas régulière. Tandis

que, chez les autres animaux, elle est toujours la même, chez les êtres humains, elle est variable. Ils mettent au monde en sept mois, en dix mois et selon les durées intermédiaires. [10] En effet, les embryons de huit mois vivent, mais de moins, non. On pourra en saisir la cause à partir de ce que nous venons de dire à l'instant, mais on en a parlé dans les *Problèmes*. Et, sur ces questions, expliquons les choses ainsi.

Membres en surnombre et naissance de jumeaux

L'existence contre nature de membres en surnombre et la naissance de jumeaux ont une même cause. En effet, la cause en réside dès le niveau de l'embryon, [15] si s'assemble plus de matière qu'il n'est besoin selon la nature de la partie. C'est à ce moment en effet que l'embryon se trouve posséder une partie plus grande que les autres, comme un doigt, une main, un pied ou toute autre extrémité ou des membres, ou bien, si l'embryon se scinde, plusieurs se forment, comme le mouvement d'eau dans les fleuves. En effet, dans ce cas, si le liquide transporté [20] et qui possède le mouvement heurte quelque chose, à partir d'un seul se produisent deux affluents qui ont le même mouvement. Il en va de la même façon dans le cas des embryons. Les deux formations croissent en général l'une à côté de l'autre, mais parfois aussi éloignées, du fait du mouvement qui se produit dans l'embryon, surtout du fait que l'excès de matière revient [25] d'où il a été enlevé, tout en possédant la forme de là où il est en excès.

Chez les animaux qui se trouvent avoir deux sexes, l'un du mâle, l'autre de la femelle, dans les parties en trop, il y en a toujours une qui est valide, l'autre qui ne l'est pas, parce qu'elle est toujours affaiblie concernant la nourriture vu qu'elle est contre nature, mais elle se développe en plus comme des tumeurs. [30] Elles reçoivent, en effet, la nourriture, alors qu'elles se forment après la naissance et qu'elles sont contre nature. Mais deux parties sexuelles semblables apparaissent quand ce qui façonne a dominé ou a été totalement dominé. Mais si, d'un côté, il domine, de l'autre, il est dominé, il y a, d'un côté, une partie mâle, de l'autre, une partie femelle. Il ne fait pas de différence, en effet, si l'on donne la cause pour laquelle naissent [35] une femelle ou un mâle au sujet des parties ou bien au sujet de la totalité de l'animal. Pour tous les animaux qui naissent dépourvus de telles parties, comme d'une extrémité ou d'autres membres, il faut penser que la cause est la même que dans le cas de l'avortement de la totalité ; [773a] or les cas d'avortement des embryons sont fréquents.

Les excroissances diffèrent de la multiparité de la manière qu'on a dite ; les monstres diffèrent des excroissances du fait que le plus grand nombre d'entre eux sont des réunions naturelles. Mais certains

diffèrent aussi de cette façon, s'ils [5] se produisent sur des parties plus grandes et plus importantes, comme par exemple certains ont deux rates et plusieurs reins. En outre, il y a aussi des déplacements de parties lorsque les mouvements tournent dans le mauvais sens et que la matière se met à la mauvaise place⁶. Mais il faut se régler sur le principe pour reconnaître si le monstre est un seul animal ou plusieurs réunis naturellement ensemble, par exemple s'il est vrai que le cœur est [10] une partie de ce type, alors ce qui a un seul cœur est un seul animal, tandis que les parties en surnombre sont des excroissances, mais ceux qui en ont plus d'un sont deux animaux, réunis naturellement par la jonction des embryons.

Mais il arrive souvent chez beaucoup d'animaux qui ont déjà achevé leur développement, alors qu'ils ne semblent pas être des animaux malformés, que des canaux se trouvent naturellement joints [15] et d'autres tournés dans le mauvais sens. En effet, chez certaines femelles, le col de l'utérus est resté joint ; il arrive alors, quand survient la période des menstrues et des douleurs qui les accompagnent, que, chez certaines, il se rompe tout seul, et que chez d'autres il soit incisé par des médecins ; il est arrivé que certaines succombent ou bien parce qu'un déchirement s'était produit par force ou bien [20] parce qu'il ne pouvait pas se produire. Chez certains garçons, il est arrivé que le bout du pénis et le conduit par lequel sort le résidu de la vessie ne soient pas au même endroit, mais celui-ci en bas ; c'est pourquoi ils urinent assis, mais, comme ils ont les testicules tirés vers le haut, ils semblent de loin avoir simultanément un sexe de femelle et de mâle. Il est déjà arrivé [25] aussi que l'orifice de la nourriture sèche soit joint chez certains animaux, chez les moutons et chez d'autres, puisqu'il y eut même une vache à Périnthos⁷ chez laquelle la nourriture finement filtrée était évacuée par la vessie, et après qu'on eut ouvert le fondement, il se réunit de nouveau rapidement et on ne parvenait pas à le garder ouvert.

[30] On a donc parlé des animaux qui enfantent quelques petits, de la multiparité, de l'excroissance des parties en surnombre, et encore des monstres.

Chapitre 5

La superfétation

Chez certains animaux, il n'y a absolument pas de superfétation, chez d'autres, il y en a, et chez ceux où il y en a, les uns peuvent conduire les embryons à terme, tandis que les autres, tantôt le peuvent, tantôt ne le peuvent pas. Le fait qu'il n'y ait pas superfétation s'explique parce qu'ils sont unipares. [773b] En effet, les solipèdes et les animaux plus grands qu'eux ne sont pas sujets à la superfétation, car, à cause de leur taille, le résidu est consommé au profit de l'embryon. À tous, en effet, appartient un corps de grande taille, or de grands animaux ont aussi des embryons dont la grandeur [5] est en rapport avec la leur. C'est pourquoi l'embryon des éléphants est aussi grand qu'un veau. Les multipares, quant à eux, sont sujets à la superfétation du fait que, comme justement il y a plus d'un embryon, l'un est une superfétation par rapport à un autre. Chez ces derniers, tous les animaux qui ont une grande taille, comme l'être humain, si deux accouplements sont très rapprochés l'un de l'autre, portent l'embryon à terme. [10] On a déjà vu ce genre d'accident se produire. La cause en est celle qu'on a dite : le sperme émis, même lors d'une seule union, est en excès ; en se morcelant, il fait naître plusieurs embryons dont l'un se forme après l'autre. Mais lorsqu'il arrive que se produise une copulation, une fois que l'embryon a déjà grandi, c'est alors qu'il y a superfétation, quoique cela arrive peu souvent parce que, [15] chez les femmes, le plus souvent, l'utérus se referme tant qu'elles sont enceintes. Mais si cela se produit alors (car cela s'est déjà produit), il ne peut y avoir croissance complète, mais les embryons se détachent de manière très proche de ce qu'on appelle des avortons. Il se passe, en effet, dans leur cas la même chose que dans celui des unipares où, à cause de leur taille, c'est vers l'embryon qui préexiste qu'est dirigée la totalité du résidu, [20] sauf que, dans le cas de ces derniers, cela a lieu tout de suite, tandis que dans le cas des premiers,

c'est seulement une fois que l'embryon a grandi. Cela se passe dès lors d'une manière très semblable aux unipares. De la même façon, du fait que l'être humain est par nature multipare et qu'il reste de la place dans l'utérus et du résidu, mais pas cependant au point de mener à terme un autre embryon, [25] seules, parmi les animaux, la femme et la jument acceptent de s'accoupler alors qu'elles sont enceintes, la première pour la raison qu'on a dite, la jument à cause de la stérilité de sa nature et parce qu'une certaine partie de son utérus est de reste, plus qu'il n'en faut pour un seul embryon, mais moins que nécessaire pour qu'il y ait superfétation d'un autre embryon complet. La jument est portée aux plaisirs érotiques parce qu'elle a les mêmes attributs [30] que les femelles stériles : ces dernières sont telles, en effet, parce que l'évacuation des menstrues n'a pas eu lieu (or cette évacuation est comme le fait, chez les mâles, de se livrer aux plaisirs érotiques) et les juments sont celles qui émettent le moins de menstrues. Chez tous les animaux qui enfantent, les femelles stériles sont portées aux plaisirs érotiques parce qu'elles se comportent d'une manière très voisine des mâles, lorsque [35] la semence a été accumulée sans être émise. Chez les [774a] femelles, en effet, l'évacuation des menstrues est l'éjaculation du sperme, car les menstrues sont du sperme non cuit, comme on l'a dit précédemment. C'est pourquoi, chez les femmes qui font preuve d'intempérance pour ce type de relations, quand elles ont eu beaucoup d'enfants, leur excitation cesse [5]. Une fois qu'elle a été émise, la sécrétion spermatique ne produit plus de désir de cette relation. Au contraire, chez les oiseaux, les femelles sont moins que les mâles portées aux plaisirs érotiques, parce qu'elles possèdent l'utérus sous le diaphragme, tandis que les mâles, c'est le contraire. En effet, ils possèdent les testicules remontés à l'intérieur, en sorte que, s'il existait un certain genre [10] d'oiseaux de ce type avec par nature beaucoup de sperme, il aurait toujours besoin de s'accoupler. Le fait que, chez les femelles, l'utérus tombe en bas, et que, chez les mâles, les testicules remontent vers le haut est donc ce qui se trouve être favorable à la copulation.

On a donc expliqué pour quelle raison certains animaux ne sont absolument pas sujets à la superfétation, tandis que d'autres le sont, [15] pourquoi certains portent à terme leurs embryons et d'autres non, et pour quelle raison, parmi eux, certains animaux sont portés aux plaisirs érotiques, tandis que d'autres n'y sont pas portés.

Certains des animaux qui sont sujets à la superfétation sont capables de mener à terme les embryons, alors même qu'un grand intervalle de temps s'est écoulé après le premier accouplement : ce sont ceux dont le genre a beaucoup de semence, qui n'ont pas un corps de grande taille [20] et qui sont multipares. Comme ils sont multipares, leur utérus offre beaucoup d'espace, comme ils ont beaucoup de sperme¹,

ils émettent beaucoup de résidu menstruel ; mais, parce que leur corps n'est pas grand et que la purgation des menstrues dépasse, d'un rapport plus important, la nourriture destinée à l'embryon, ils peuvent faire prendre forme à des animaux [25] même après la première conception et les mener à terme. De plus, les utérus de tels animaux ne se sont pas fermés parce qu'il reste du résidu de la purgation menstruelle. Cela est déjà arrivé aussi chez des femmes, car chez certaines, la purgation menstruelle se produit alors qu'elles sont enceintes et même jusqu'à la fin de leur grossesse. Mais chez elles, cela a lieu contre la nature (ce pourquoi l'embryon en souffre), tandis que chez ce genre [30] d'animaux, cela se produit conformément à la nature. C'est de cette façon, en effet, que leur corps est constitué depuis son origine, comme celui des lièvres à pattes velues. Car cet animal est sujet à la superfétation. En effet, il ne fait pas partie des grands animaux, il est multipare (c'est un fissipède, en effet, et les fissipèdes sont multipares) et il a une grande abondance de sperme. C'est ce que montre le fait qu'il soit velu : son pelage est surabondant [35] et il est le seul des animaux à avoir des poils sous les pattes et à l'intérieur de la bouche. Sa pilosité est un signe [774b] de l'abondance du résidu, et c'est pourquoi les hommes poilus sont portés aux plaisirs érotiques et ont beaucoup plus de sperme que les imberbes. Le lièvre à pattes velues a donc souvent des embryons qui ne sont pas achevés, mais parfois il met au monde des petits qui ont achevé leur développement.

Chapitre 6

État de l'embryon à la naissance chez les animaux

[5] Chez les vivipares, les uns donnent naissance à des petits qui ne sont pas achevés, les autres à des petits qui le sont : les solipèdes et les animaux aux pieds fendus en deux, à des petits achevés, les fissipèdes, à des petits inachevés. La cause en est que les solipèdes sont unipares et les animaux aux pieds fendus en deux la plupart du temps enfantent un ou deux petits et qu'il est facile de mener à terme un petit nombre.

[10] Au contraire, les fissipèdes qui engendrent des petits inachevés sont tous multipares ; c'est pourquoi ils ne peuvent nourrir les embryons que lorsque ceux-là sont encore jeunes, tandis que, lorsque leur croissance les a fait grandir, comme leur corps ne peut pas les mener à terme, ils accouchent, comme les animaux larvipares. En effet, chez eux, les uns engendrent des petits qui sont presque indifférenciés, comme le renard, [15] l'ours, le lion, et certains autres le font aussi de manière très semblable ; ils sont presque tous aveugles, comme ces derniers et en outre le chien, le loup, le chacal. Le seul qui soit multipare mais engendre un animal achevé est le porc, et il est le seul qui empiète sur les deux groupes : il est multipare comme les fissipèdes, mais il est solipède et aux pieds fendus en deux. Les porcs sont, en effet, solipèdes dans certains endroits¹ ; ils sont multipares [20] du fait qu'ils sécrètent la nourriture destinée à la croissance au profit du résidu spermatique ; en effet, comme ils sont solipèdes, ils ne possèdent pas une grande taille, mais en même temps et le plus souvent – comme s'ils s'opposaient à la nature des solipèdes –, ils ont les pieds fendus en deux. C'est bien pourquoi ils enfantent parfois un ou deux petits et sont le plus souvent multipares, mais ils les mènent [25] à terme parce que leur corps a une bonne constitution ; ils possèdent en effet une nourriture suffisante et abondante, comme une terre grasse pour les plantes.

Certains oiseaux engendrent aussi des petits inachevés et aveugles,

tous les multipares qui n'ont pas un grand corps, par exemple la corneille, la pie, les moineaux, les hirondelles, et parmi les animaux qui ont une portée réduite, tous ceux qui [30] ne procurent pas à leurs petits une nourriture abondante, comme le grand ramier, la tourterelle, le pigeon. C'est pour cela que, chez les hirondelles, si on leur crève les yeux lorsqu'elles sont encore jeunes, ils guérissent, car ils sont détruits alors qu'ils sont engendrés mais sans que leur génération soit achevée, ce pourquoi ils se reforment depuis le début et se développent. En général, ces oiseaux anticipent une naissance à terme [35] par impuissance à nourrir l'embryon et les embryons naissent inachevés parce qu'ils anticipent. C'est évident aussi dans le cas des animaux qui naissent à sept mois : comme [775a] certains d'entre eux sont souvent inachevés, ils naissent sans même avoir encore les conduits bien différenciés, comme ceux des oreilles et des narines ; avec la croissance, ils se différencient et nombre d'entre eux vivent.

Les embryons mâles et femelles chez les êtres humains

Chez les humains, il y a davantage de naissances d'êtres malformés chez les mâles [5] que chez les femelles, tandis que chez les autres animaux, il n'y en a pas davantage. La cause en est que, chez les humains, le mâle diffère beaucoup de la femelle par la chaleur de sa nature, ce pourquoi les embryons mâles bougent plus que ceux des femelles ; or, comme ils se meuvent, ils s'abîment davantage. Ce qui est nouveau est fragile en raison de sa faiblesse. La [10] même cause est aussi à l'origine du fait que les femelles ne viennent pas à terme de la même façon que les mâles chez les femmes, [a11a] <tandis que chez les autres animaux, c'est de la même façon : [a11b] la femelle ne tarde en rien davantage que le mâle, comme [a11c] elle le fait chez les femmes>². En effet, dans la mère, la femelle met plus de temps à se différencier que le mâle, mais une fois qu'elles sont nées, chez les femelles, tout s'achève avant les mâles, par exemple la jeunesse, l'âge mûr et la vieillesse. Les femelles sont en effet de nature plus faible et plus froide, et il faut comprendre que la femelle est [15] comme une malformation naturelle³. Donc, à l'intérieur de l'utérus, la femelle se différencie lentement du fait qu'elle est froide (la différenciation est une cuisson, or la chaleur cuit et ce qui est plus chaud est plus facile à cuire), tandis que, à l'extérieur, à cause de sa faiblesse, elle atteint vite l'âge mûr et [20] la vieillesse. En effet, tout ce qui est inférieur se dirige plus vite vers sa fin, dans le cas des œuvres de l'art comme dans celui de ce qui est constitué par la nature. Pour la raison qu'on a dite aussi⁴, les jumeaux femelles et mâles survivent moins chez les

humains, tandis que, chez les autres animaux, ils ne survivent pas moins. En effet, chez les premiers, [25] le fait que le mâle et la femelle aillent du même pas est contraire à la nature, parce que la différenciation ne se produit pas en des temps égaux et qu'il est nécessaire que le mâle soit en retard ou la femelle en avance, tandis que chez les autres animaux, ce n'est pas contraire à la nature.

La grossesse et l'état physique de la mère

Concernant la gestation, une autre différence se rencontre aussi entre les êtres humains et les autres animaux. Ces derniers sont, en effet, davantage en bon état physique [30] la plupart du temps, tandis que la plupart des femmes ne se portent pas bien pendant la grossesse. Il y a une explication qui tient aussi au genre de vie qu'elles mènent : comme elles sont sédentaires, elles se chargent de plus de résidu, puisque chez les peuples où les femmes ont une vie de travail, l'embryon n'est pas visible de la même façon et elles enfantent facilement là et partout où [35] la coutume veut qu'elles soient à la peine. L'effort fait en effet consommer les résidus, tandis que les sédentaires en ont beaucoup à cause de leur inactivité et parce que les purgations menstruelles ne se produisent pas chez les femmes enceintes, et l'enfantement [775b] est pénible. Or l'effort exerce le souffle en rendant capable de le retenir, ce en quoi réside la facilité ou la difficulté de l'accouchement. Comme on l'a dit, cela contribue aussi à la différence de situation qui existe entre les autres animaux et les femmes, [5] mais c'est surtout parce que, chez les premiers, la purgation menstruelle se produit tantôt de manière réduite, tantôt d'une manière qui n'est absolument pas visible, alors que chez les femmes, elle est la plus forte de tous les animaux, en sorte que, lorsque l'excrétion ne s'est pas produite à cause de la gestation, cela produit chez certaines des désordres. En effet, pour celles qui ne sont pas enceintes, lorsque la purgation des menstrues ne se produit pas, des maladies surviennent, et c'est au début [10] que la plupart des femmes ont davantage de troubles, lors de la conception. En effet, l'embryon est capable d'empêcher la purgation des menstrues, mais, à cause de sa petite taille, au début il ne consomme aucune grande quantité du résidu, tandis que, ensuite, il l'allège en y prélevant sa part. Chez les autres animaux, le résidu, comme il y en a peu, est en rapport avec [15] la croissance des embryons et, une fois que sont consommés les résidus qui empêchent la nourriture, leur corps est en meilleur état. Il en va de même pour les animaux aquatiques et pour les oiseaux. Lorsque les embryons sont devenus déjà grands, si les animaux ne retrouvent pas leur bon état physique, la cause en est que

[20] l'embryon a besoin pour sa croissance de davantage de nourriture que celle qui est constituée par le résidu. Il arrive chez quelques femmes, qu'elles soient en meilleur état physique lorsqu'elles sont enceintes – ce sont celles dont le corps contient peu de résidus, en sorte qu'il est entièrement consommé avec la nourriture destinée à l'embryon.

Chapitre 7

La môle. Rappel de ses causes

[25] Il faut parler de ce qu'on appelle môle, qui se produit certes peu chez les femmes, mais cette affection se produit chez certaines femmes enceintes. Elles enfantent, en effet, ce qu'on appelle une môle. Cela est déjà arrivé à une femme qui avait connu un homme et croyait avoir conçu ; au commencement, le volume du ventre a augmenté et le reste s'est produit [30] normalement, mais, lorsque le moment de l'enfantement est venu, elle n'a pas enfanté et le volume de son ventre n'a pas diminué, et elle a passé trois ou quatre ans ainsi jusqu'à ce que, après une dysenterie qui l'a mise en danger, elle enfante de chairs qu'on appelle une môle. Certaines femmes vieillissent avec cette affection et en meurent. Ce qui sort au-dehors [35] dans ces cas est dur au point de pouvoir être à peine découpé, même avec du fer. On a donné la cause de l'affection dans les *Problèmes*¹ : l'embryon souffre [776a] dans la matrice de la même chose que, pour ce qu'on cuit, ce qui est juste échaudé, et ce n'est pas à cause de la chaleur, comme le disent certains, mais plutôt parce que la chaleur n'est pas assez forte : il semble, en effet, que la nature soit impuissante, c'est-à-dire qu'elle ne puisse parvenir à ses fins ni conduire la génération à son terme ; c'est pourquoi [5] cela accompagne la femme dans sa vieillesse ou reste beaucoup de temps ; en effet, cela ne possède ni la nature de quelque chose d'achevé jusqu'à son terme, ni celle de quelque chose d'absolument étranger. Pour ce qui est de la dureté, en effet, la cause en est le défaut de cuisson, car l'échaudage est aussi un défaut particulier de cuisson.

Brève aporie sur la môle

La difficulté est de savoir pour quelle raison cela ne se produit pas

chez les autres animaux, à moins qu'on ne s'en soit absolument pas rendu compte. [10] Il faut penser que la cause en est que la femme est des animaux le seul qui peut être malade de l'utérus, c'est-à-dire qu'elle a une surabondance de menstrues et qu'elle ne peut pas les cuire ; il est donc explicable qu'à chaque fois que l'embryon se constitue à partir d'humidité mal cuite, ce qu'on appelle une môle se forme chez les femmes, ou principalement chez elles ou seulement chez elles.

Chapitre 8

La lactation

[15] Le lait, qui se rencontre chez toutes les femelles vivipares en elles-mêmes, devient certes utile au moment de l'enfantement, car la nature l'a fait pour que les animaux se nourrissent à l'extérieur, de sorte qu'il n'y en a aucun défaut ni aucun excès à cette période ; on constate que cela arrive juste en même temps, à moins que ne survienne quelque chose [20] contre nature. Par conséquent, chez tous les animaux, du fait que la durée de la gestation est la même, la coction du lait se produit à cette occasion, tandis que, chez les êtres humains, puisqu'il y en a plusieurs, c'est nécessairement au début que cela a lieu. C'est pour cette raison que le lait est inutile chez les femmes avant le septième mois et que c'est seulement alors qu'il devient [25] utile. Mais on peut très bien expliquer aussi que la nécessité est la cause que sa coction soit achevée aux moments où la grossesse se termine : au commencement, en effet, la sécrétion de ce type de résidu est consommée pour la génération des embryons ; or, pour tout, la nourriture est ce qui est le plus doux, c'est-à-dire ce qui a été cuit, de sorte que, quand une puissance de ce type est supprimée, il est nécessaire que ce qui reste devienne saumâtre et désagréable au goût. [30] Mais, une fois la formation des embryons achevée, le surplus de résidu est plus important (car il y en a moins de consommé) et il est plus doux, puisque ce qui a été bien cuit n'est plus supprimé de la même façon. La consommation de résidu n'a plus pour objet, en effet, le modelage de l'embryon, mais une croissance ralentie, comme si l'embryon s'était arrêté parce qu'il a atteint sa fin, car il existe [776b] aussi un certain achèvement de l'embryon. C'est pourquoi il sort et il change de génération, comme s'il avait ce qui est à lui et cessait de recevoir ce qui n'est pas à lui, moment où justement le lait devient utile.

Lactation et transformation du corps

C'est vers la région supérieure, c'est-à-dire les mamelles, que le lait s'amasse à cause de [5] l'agencement initial de la constitution du corps. Ce qui est au-dessus du diaphragme est, en effet, la partie principale de l'animal, tandis que le bas concerne la nourriture et le résidu, afin que les animaux capables de se déplacer aient en eux une autosuffisance alimentaire qui leur permette de changer de lieu. C'est à partir de là aussi que le résidu spermatique est sécrété pour [10] la raison que nous avons donnée dans nos discussions du début¹. Le résidu des mâles et les menstrues chez les femelles sont de nature sanguine. Or le principe du sang et celui des vaisseaux est le cœur, et celui-ci se trouve dans ces parties. C'est pourquoi c'est là qu'il est nécessaire que commence par devenir visible le changement occasionné par ce type de sécrétion. [15] C'est aussi pour cette raison que la voix des mâles et des femelles changent dès qu'ils commencent à porter du sperme (c'est de là que provient le principe de la voix, puisqu'elle devient différente quand ce qui la meut devient différent), et la région des mamelles se développe de manière visible, même chez les mâles, mais davantage chez les femelles : car, du fait [20] que beaucoup d'excrétion se forme en bas², la région des mamelles devient chez elles vide et spongieuse – de la même façon aussi pour celles qui ont les mamelles en bas³. Le changement de la voix et de la région des mamelles devient visible chez tous les animaux aussi, pour qui a l'expérience de chaque genre, mais c'est chez l'être humain que la différence [25] est la plus importante. La cause en est que la sécrétion par rapport à leur taille est la plus abondante chez ces femelles, parmi les femelles et chez ces mâles, parmi les mâles, chez les unes, c'est la sécrétion des menstrues, chez les mâles, l'éjaculation du sperme. Quand donc l'embryon ne prend pas une telle sécrétion tout en l'empêchant de se diriger au-dehors, [30] il est nécessaire que tout le résidu se concentre vers les endroits vides, tous ceux qui sont justement sur le chemin de leurs conduits. Mais, pour chaque type d'animal, la région des mamelles est un endroit de ce type, pour une double raison, car elle l'est devenue en vue du meilleur et par nécessité. C'est, à partir de ce moment, en cet endroit que la nourriture cuite se constitue et se forme pour les animaux nouveaux-nés. [35] Quant à la coction du lait, il est possible de prendre la cause qu'on a dite, et aussi [777a] la cause contraire. Il est rationnel, en effet, que, comme l'embryon est plus grand, il prenne plus de nourriture, en sorte qu'il en reste moins à cette période-là ; or une petite quantité est cuite plus vite.

Commune origine du lait et des menstrues

Que le lait possède donc la même nature que la sécrétion dont naît [5] chaque animal, c'est évident, on l'a dit aussi précédemment⁴. En effet, la matière nutritive et celle à partir de laquelle la nature constitue la génération sont identiques. Chez les animaux sanguins, c'est l'humidité sanguine, car le lait est du sang qui a été cuit sans avoir été détruit. Empédocle ou bien n'a pas compris correctement ce que c'était ou bien a employé une mauvaise métaphore en faisant [10] du lait « au dixième jour du huitième mois du pus blanchâtre⁵ », car pourriture et coction sont contraires et le pus est un certain type de pourriture, tandis que le lait provient de ce qui a été cuit. Selon la nature, les purgations menstruelles ne se produisent pas chez les femelles qui allaitent et les femelles qui allaitent ne conçoivent pas. Et si elles conçoivent, le lait se tarit parce que [15] le lait et les menstrues ont une même nature. La nature ne peut pas être productive au point de faire les deux, mais si la sécrétion se produit pour l'un, il est nécessaire que l'autre en manque, à moins que ne se produise quelque chose de contraint, c'est-à-dire de contraire à ce qui se passe le plus souvent ; mais cela relève alors de ce qui est contre nature. En effet, parmi les faits [20] dont il n'est pas impossible qu'ils se passent autrement et qui peuvent se passer autrement, ce qui est selon la nature est ce qui se passe le plus souvent.

La génération des animaux est également bien distinguée en périodes : quand, en effet, la nourriture transmise à travers le cordon ombilical n'est plus suffisante à l'embryon à cause de sa taille, le lait devient simultanément utile pour être sa nourriture, [25] et quand la nourriture n'entre plus par le cordon, tombent en même temps les vaisseaux autour desquels ce qu'on appelle le cordon ombilical est comme une enveloppe, et c'est pour cette raison aussi que se produit à ce moment le départ vers l'extérieur.

Chapitre 9

Position du nouveau-né à la naissance

Chez tous les animaux, la naissance, quand elle se produit conformément à la nature, a lieu tête la première, parce que ce qui est au-dessus du cordon ombilical est plus grand [30] que ce qui est en dessous. Attachés au cordon, c'est donc comme dans une balance, ils penchent en direction du poids ; or ce qui est plus grand a davantage de poids.

Chapitre 10

Cause de la variation de la durée de la gestation

Pour chaque animal, la durée de la gestation se trouve le plus souvent être définie en fonction de celle de la vie, car il est normal que les animaux qui vivent plus longtemps aient aussi une génération qui dure plus longtemps. [35] Néanmoins, cela n'en est pas la cause, mais il se trouve que c'est le plus souvent le cas. [777b] En effet, ceux des animaux sanguins qui sont plus grands et plus achevés sont aussi ceux qui vivent longtemps, et cependant les plus grands n'ont pas toujours une longévité plus importante. En effet, de tous, c'est l'être humain qui vit le plus longtemps, à l'exception, parmi les animaux dont nous avons une expérience fiable, de l'éléphant. Or [5] le groupe des êtres humains est plus petit de taille que celui des animaux dont la queue a de longs crins et de beaucoup d'autres. La cause de la longévité d'un animal, quel qu'il soit, est que le mélange dont il résulte soit presque semblable à celui de l'air environnant, et elle s'explique par d'autres circonstances fortuites naturelles dont nous parlerons plus tard¹, mais, pour ce qui est de la durée de la gestation, elle dépend de la taille de ce qui est engendré. [10] En effet, il n'est pas facile que la formation de grands animaux ni, pour ainsi dire, d'aucune chose importante reçoive son achèvement en un temps réduit. C'est pour cette raison que la gestation des chevaux et des animaux apparentés qui vivent moins longtemps que l'être humain est bien plus longue que la sienne : l'enfantement est d'un an chez eux, tandis qu'il dure dix mois au plus chez lui. Pour la même raison, [15] l'enfantement de l'éléphant aussi est plus long : sa gestation dure, en effet, deux ans du fait de l'excès de sa taille.

La génération et les cycles du Soleil et de la Lune

Il est rationnel que la durée de la gestation, de la génération et de la vie tende toujours à être mesurée, conformément à la nature, par une période – par période, j'entends un jour, une nuit, un mois, une année, et les temps [20] qu'ils mesurent, et aussi les périodes de la Lune. Sont des périodes de la Lune la pleine lune, son déclin et les dichotomies des temps intermédiaires, car, en ces périodes-là, la Lune se trouve dans un rapport déterminé avec le Soleil. Le mois est, en effet, une période qui est commune aux deux. La Lune est un principe par le fait de sa communauté avec le Soleil [25] et de sa participation à sa lumière. Elle devient, en effet, comme un autre soleil plus petit. C'est pourquoi elle contribue à toutes les générations et aux processus d'achèvement, car, dans les limites d'une proportion déterminée, la chaleur et le froid produisent les générations et, après cela, les corruptions. Or les mouvements de ces astres dirigent la limite [30] aussi bien du début que de la fin de ces processus. De même, en effet, que nous constatons que la mer et tout ce qui est de nature humide sont en repos ou en mouvement selon que le souffle des vents est en mouvement ou en repos, et que l'air et le souffle des vents dépendent des périodes du Soleil et de la Lune, de même aussi [35] les êtres qui se développent à partir d'eux et en eux suivent nécessairement. [778a] Il est, en effet, rationnel que les périodes des êtres qui sont moins importants suivent les périodes des êtres qui le sont plus. Il existe ainsi une sorte de vie du vent, une naissance et un déclin. Et il se pourrait qu'il existe certains autres principes du mouvement circulaire de ces astres. Si donc la nature tend bien [5] à compter les générations et les morts par les nombres qui sont ceux de ces astres, elle ne le fait pas de manière exacte à cause de l'indétermination de la matière et parce qu'il existe de nombreux principes qui, en empêchant que les générations et les corruptions ne se conforment à la nature, sont souvent causes de circonstances contraires à la nature.

[10] On a ainsi parlé de la nourriture des animaux qui vient de l'intérieur <de la mère>, de la naissance à l'extérieur, à la fois séparément pour chacun des groupes d'animaux et de manière commune pour tous.

LIVRE V

Chapitre 1

Étude de certains caractères accidentels des parties des animaux

Mais c'est sur les caractères qui différencient les parties des animaux qu'il faut à présent faire porter notre étude. Par ce type de caractères des parties, j'entends, par exemple, le bleu et le noir des yeux, l'aigu et le grave de la voix, et les différences de couleur ou du corps [20] et des poils ou des plumes. Parmi eux, certains appartiennent à la totalité d'un genre, d'autres se rencontrent au hasard, comme c'est surtout le cas chez les êtres humains. De plus, à cause des changements dus à l'âge, certains de ces caractères appartiennent de la même façon à tous les animaux, tandis que d'autres, c'est avec des oppositions, comme dans le cas de la voix [25] et de la couleur des poils : en effet, les uns n'ont pas en vieillissant les poils qui blanchissent de manière visible, alors que l'être humain est celui des animaux qui possède le plus ce caractère. Et certains de ces caractères suivent immédiatement la naissance, tandis que d'autres ne deviennent visibles qu'avec l'âge et sont propres à la vieillesse.

Précision sur la manière d'en chercher les causes

Pour ces caractères et tous ceux du même type, il ne faut plus penser qu'il y a le même type de cause. [30] En effet, aucun des produits de la nature qui n'est ni commun à tous les animaux, ni propre à chaque genre, ni n'existe, ni n'est engendré en vue de quelque chose, car si un œil existe en vue de quelque chose, un œil bleu n'existe pas en vue de quelque chose, à moins que ce caractère ne soit propre à un genre. Et, dans certains cas, ils ne renvoient pas à la définition de l'essence [35] mais, dans la mesure où ils apparaissent sous l'effet de la nécessité, il faut en rapporter les causes à la matière

et au [778b] principe moteur. En effet, comme cela a été dit pour commencer dans nos premières études¹, ce n'est pas parce que chaque être est engendré avec une qualité déterminée que, pour cette raison, tous les produits de la nature qui comportent ordre et définition possèdent une qualité déterminée, mais c'est plutôt parce qu'ils sont [5] de telle qualité qu'ils sont engendrés de cette façon. En effet, la génération suit la substance et est en vue de la substance, et ce n'est pas la substance qui suit la génération. Les anciens physiologues croyaient quant à eux le contraire. La cause en est qu'ils n'avaient pas vu qu'il existait plusieurs causes, et qu'ils avaient seulement vu celles que constituent la matière et le mouvement, et sans les distinguer ; quant à celles que constituent la définition et la fin, ils les tenaient en dehors de leur examen.

[10] Si donc chaque être est en vue de quelque chose, sont dès lors engendrés par cette cause et par les autres, ce qui réside dans la définition de chaque être, ou bien ce qui est en vue de quelque chose, ou bien ce en vue de quoi quelque chose existe. Quant aux choses dont il y a génération mais qui ne sont pas dans ce cas, il faut alors en chercher la cause dans le mouvement et la génération, en considérant que ces choses se différencient [15] au cours de leur constitution même : en effet, c'est par nécessité qu'un animal possédera des yeux dans l'hypothèse où il est en effet un animal de telle sorte, et telle sorte d'yeux, c'est par nécessité qu'il les possédera, mais non par le même type de nécessité, mais d'une autre façon, parce que se produit par nature telle ou telle sorte d'action et de passion.

État paradoxal de sommeil et d'éveil chez l'embryon et le nouveau-né

Après ces distinctions, [20] parlons de ce qui vient ensuite. Donc, pour commencer, à leur naissance, chez tous les animaux, surtout chez ceux qui engendrent des êtres inachevés, les petits ont l'air de dormir, parce que, dans la matrice aussi, quand ils commencent d'acquérir la sensation, ils dorment en permanence. Mais il y a une difficulté avec le tout début de la génération : est-ce d'abord l'éveil qui appartient aux animaux [25] ou bien le sommeil ? En effet, comme, en avançant en âge, il est visible qu'ils sont plus éveillés, il est rationnel qu'au tout début de la génération ce soit le contraire qui leur appartienne, le sommeil. De plus, le passage de non-être à être se fait par un intermédiaire. Or le sommeil semble être de nature à relever de ce type de chose à la frontière entre vivre [30] et ne pas vivre, et le dormeur ne semble ni ne pas être absolument ni être, car, à cause de

la sensation, vivre appartient surtout à l'état éveillé ; mais s'il est nécessaire que l'animal possède la sensation, c'est-à-dire qu'il commence d'être animal aussitôt que la sensation commence d'apparaître, il faut penser que la disposition initiale n'est pas le sommeil, mais qu'elle est semblable [35] au sommeil, une disposition du type justement de celle que le genre des plantes possède aussi. [779a] Et il arrive en effet que, pendant ce temps, les animaux mènent la vie d'une plante. Or il est impossible que le sommeil appartienne aux plantes : en effet, il n'existe aucun sommeil sans réveil ; or ce qui caractérise les plantes est l'analogie d'un sommeil sans réveil. Il est donc nécessaire que les animaux passent davantage de temps à dormir [5] à cause du fait que la croissance et le poids résident dans les régions supérieures (nous avons indiqué ailleurs que telle était la cause du sommeil²) ; et quoiqu'il soit visible qu'ils sont aussi éveillés dans la matrice (c'est évident dans les *Dissections* et chez les ovipares), aussitôt après ils s'endorment [10] et s'inclinent de nouveau ; c'est bien pourquoi, une fois sortis de leur mère, ils passent beaucoup de temps à dormir.

Et quand ils sont éveillés, les petits ne sourient pas, tandis qu'ils pleurent et sourient quand ils dorment. C'est qu'en effet il parvient des sensations aux animaux même quand ils dorment, non seulement ce qu'on appelle des rêves, mais aussi au-delà du rêve, comme [15] chez ceux qui, tout en dormant, se lèvent et font beaucoup de choses sans rêver, car il y a des gens qui se lèvent tout en dormant et se déplacent les yeux ouverts, comme s'ils étaient éveillés. Ils ont la sensation de ce qui se passe sans être éveillés ni pour autant que ce soit comme un rêve. Et les petits, comme s'ils ignoraient [20] ce qu'est être éveillé, ont l'air, parce qu'ils en ont gardé l'habitude, d'avoir des sensations et de vivre dans leur sommeil. Avec le temps, la croissance progressant vers le bas, ils s'éveillent désormais davantage et passent plus de temps ainsi. Au départ, ils passent plus de temps à dormir que les autres animaux, car, parmi les animaux achevés, ce sont eux qui naissent les plus inachevés [25] et avec une croissance principalement située dans la partie supérieure du corps.

Explication des différentes couleurs des yeux

Juste à leur naissance, les yeux de tous les enfants sont plutôt bleus, mais ils changent ensuite pour la nature qui va leur appartenir plus tard ; chez les autres animaux, cela ne se produit pas de manière visible. [30] La cause en est par conséquent le fait que les yeux des autres animaux sont plutôt d'une seule couleur, par exemple les bœufs ont les yeux noirs, le gris pâle est propre à tous les moutons, chez

d'autres, tout le genre est gris-bleu ou bleu, certains ont les yeux caprins, comme justement le plus grand nombre des chèvres. Quant aux yeux des êtres humains, ils se trouvent être de plusieurs couleurs : ils sont, en effet, bleus, gris-bleu, certains ont des yeux noirs [779b], d'autres caprins. De telle sorte que pas plus que la couleur des yeux des autres animaux ne diffère d'un animal à l'autre, pas plus elle ne présente de différences par rapport à elle-même, car, par nature, ils ne possèdent pas plus d'une seule couleur. Mais, de tous les animaux, le cheval est surtout celui dont les yeux ont le plus de couleurs. Certains d'entre eux, en effet, naissent avec un seul œil bleu. [5] Cela ne se rencontre chez aucun autre animal de manière visible, mais certains êtres humains naissent avec un seul œil bleu.

Que les autres animaux, selon qu'ils sont jeunes ou plus vieux, ne changent en rien de manière visible <de couleur des yeux>, tandis que cela se produit chez les enfants, on doit considérer que ceci justement en est la bonne explication : chez les premiers, cette partie est d'une seule couleur, chez les seconds, elle est de plusieurs couleurs [10]. La raison pour laquelle ils possèdent des yeux plutôt bleus et pas d'une autre couleur est que les parties des jeunes enfants sont plus faibles et que le bleu est un certain type de faiblesse.

Mais concernant les différences entre les yeux, c'est de manière générale qu'il faut saisir la raison pour laquelle les uns sont bleus, les autres gris-bleu, d'autres caprins et d'autres noirs. [15] Soutenir, comme le fait Empédocle, que les bleus ont du feu, tandis que les noirs ont plus d'eau que de feu, et que, pour cette raison, les premiers, les bleus, n'ont pas une vue perçante de jour, par manque d'eau, alors que les autres de nuit, par manque de feu, c'est une erreur, s'il est vrai qu'il faut poser que, chez tous les animaux, la vue ne se rapporte pas au feu [20] mais à l'eau³. De plus, il est aussi possible de rendre compte des couleurs d'une autre façon, du moins s'il en va comme on l'a dit précédemment dans nos explications *Sur les sensations* et de plus, avant cela, dans celles *Sur l'âme*⁴, c'est-à-dire que si l'organe du sens est de l'eau et si la raison pour laquelle il est de l'eau et non de l'air ou du feu est celle que nous avons dite, [25] il faut soutenir que c'est cela qui explique ce dont nous sommes en train de parler. En effet, les uns ont des yeux avec plus d'humide, les autres en ont moins que le mouvement qui convient, les autres, ce qui convient. Ceux qui ont des yeux avec beaucoup d'humide ont les yeux noirs, parce que beaucoup n'est pas transparent, [30] ceux qui ont un peu d'humide sont bleus, comme cela apparaît aussi dans le cas de la mer ; en effet, sa transparence la fait apparaître bleue, quand elle l'est moins, d'une couleur aqueuse, quand ce n'est pas limité à cause de sa profondeur, noire et bleu sombre ; les yeux intermédiaires entre eux diffèrent à partir de là selon le plus et le moins.

Explication de l'acuité visuelle selon la couleur des yeux

On doit considérer que la même cause explique [35] que les yeux bleus n'ont pas la vue perçante le jour et [780a] les yeux noirs, la nuit. En effet, les yeux bleus, du fait qu'ils ont peu d'humide, sont davantage mis en mouvement par la lumière et les visibles, en tant que ces derniers possèdent de l'humide et du diaphane. Or ce en quoi consiste la vision, c'est dans le mouvement de cette partie en tant que diaphane et non en tant qu'humide. [5] Mais les yeux noirs, à cause de l'humide qu'ils ont en abondance, sont moins mus, car la lumière nocturne est faible, et, en même temps, l'humide devient aussi plus difficile à mouvoir en général pendant la nuit. Mais il ne faut ni que <l'humide> ne soit pas mû ni qu'il le soit trop par rapport à ce qu'il doit être mû en tant que diaphane, car un mouvement plus fort repousse un plus faible. C'est pourquoi, quand on se détache de couleurs fortes, [10] on ne voit pas, ni quand on passe du soleil à l'ombre. En effet, comme il est plus fort, le mouvement qui est dans <l'œil> fait obstacle à celui qui vient de l'extérieur – et, de manière générale, une vision, qui n'est ni forte ni faible, n'est pas capable de voir les choses brillantes parce que l'humide en souffre davantage et qu'il est mû. C'est aussi ce que montrent les maladies [15] de la vue dans chacun des deux cas : le glaucome apparaît davantage dans les yeux bleus et ce qu'on appelle l'héméralopie, dans les yeux noirs. Le glaucome est une certaine sécheresse des yeux, ce pourquoi il se rencontre surtout chez les vieillards, car, aux abords de la vieillesse, aussi bien le reste du corps que ces [20] parties se dessèchent ; l'héméralopie est au contraire une surabondance d'humidité, ce pourquoi elle se rencontre plutôt chez les jeunes, car leur cerveau est plus humide. La mesure entre beaucoup et peu d'humidité correspond à la meilleure vision : l'insuffisance de l'humide n'empêche pas, par son trouble, le mouvement des couleurs et sa surabondance ne procure pas une difficulté de mouvement.

[25] Les causes dont nous venons de parler ne sont pas les seules qui expliquent la vue courte ou perçante, il y a aussi la nature de la peau qui se trouve au-dessus de ce qu'on appelle la pupille. Il faut en effet qu'elle soit transparente, or, pour être telle, il est nécessaire qu'elle soit fine, claire et lisse – fine afin que le mouvement qui vient de l'extérieur entre tout droit, lisse, [30] afin qu'elle ne produise pas d'obscurité par ses rides (c'est pour cette raison que les vieillards n'ont pas la vue perçante, car en vieillissant, de la même façon que le reste de la peau, celle de l'œil se ride et devient plus épaisse), claire parce que le noir n'est pas transparent. C'est en effet cela même le noir, ce à travers quoi on ne voit pas. [35] C'est pourquoi les lanternes non plues

ne peuvent pas briller si elles sont faites d'une peau de ce type.

C'est donc pour ces raisons que, ni pendant la vieillesse ni durant une maladie [780b], la vue n'est perçante et que les yeux des enfants, parce qu'ils ont peu d'humide, apparaissent bleus au début. Ce sont surtout les êtres humains et les chevaux qui ont un seul œil bleu, pour la même raison que l'être humain seul a les cheveux qui blanchissent [5] et que, parmi les autres animaux, seul le cheval, en vieillissant, a les crins qui visiblement blanchissent. En effet, le grisonnement est un certain type de faiblesse de l'humide qui est dans le cerveau, c'est-à-dire un défaut de coction, et le bleu des yeux aussi. En effet, ce qui est trop fin et ce qui est trop épais possèdent la même puissance – l'un parce qu'il a peu d'humide, l'autre parce qu'il en a beaucoup. [10] Quand donc la nature ne peut pas réussir à cuire ou à ne pas cuire de la même façon l'humide qui se trouve dans chacun des deux yeux, mais le fait dans l'un et pas dans l'autre, c'est alors qu'il arrive d'avoir un seul œil bleu.

Double explication de la vue perçante

Concernant le fait que certains animaux ont la vue perçante et d'autres non, il y a deux explications. En effet perçant se dit pour ainsi dire en deux sens, et cela vaut de la même façon [15] pour entendre et sentir. On dit, en effet, avoir une vue perçante, en un sens, pour être capable de voir au loin, en un autre sens, pour percevoir le plus possible les différences dans les choses que l'on voit. Or cela ne se rencontre pas en même temps chez les mêmes. (1) En effet, en se protégeant les yeux de la main ou en regardant à travers un tuyau, [20] on ne distinguera ni plus ni moins les différences qu'il y a entre les couleurs, mais on verra plus loin. Certains, en tout cas, du fond d'un trou ou d'un puits voient même parfois les étoiles. De la sorte, si un animal possède au-dessus des yeux une avancée très proéminente, mais a, dans la pupille, de l'humide qui n'est ni pur ni proportionné au mouvement qui vient de l'extérieur, [25] et n'a pas à la surface une peau fine, il ne verra pas avec exactitude les différences de couleurs, mais il sera capable de voir au loin, comme s'il voyait de près, davantage que ceux qui possèdent l'humide et la couverture de celui-ci purs, mais sans posséder aucune peau protectrice au-dessus des yeux. – (2) En effet, la cause en vertu de laquelle on possède la vue perçante [30] au point de percevoir les différences réside dans l'œil lui-même, car, de même que sur la pureté d'un manteau propre, même les petites taches deviennent visibles, de même aussi, quand la vision est pure, même les petits mouvements sont évidents et produisent la sensation. Au contraire, la cause qui explique la capacité de voir au loin et qui

explique le fait que le mouvement des objets visibles qui sont éloignés < nous > parvienne est la position des yeux. En effet, les yeux saillants ne sont pas bons pour voir au loin, tandis que ceux qui possèdent [781a] les yeux à l'intérieur, au fond de la cavité, sont capables de voir des objets éloignés, parce que le mouvement ne se disperse pas dans le vide mais va tout droit. En effet, il n'y a aucune différence entre dire, comme certains le font, que l'on voit parce que la vue sort (car s'il n'y avait pas quelque chose en avant des yeux, [5] nécessairement la vue en se dispersant toucherait moins ce qui est vu et verrait moins ce qui est au loin), ou que l'on voit par le mouvement qui part de ce qui est vu. De la même façon, en effet, il est aussi nécessaire que la vue voie par le mouvement. On verrait donc surtout les choses éloignées, s'il existait comme un tuyau continu allant tout droit de la vue à ce qui est vu, [10] car le mouvement qui part des objets visibles ne se dissoudrait pas ; mais sinon, il est nécessaire de voir les choses éloignées avec d'autant plus d'exactitude que le mouvement s'étend davantage.

Ce sont les causes des différences qui existent entre les yeux.

Chapitre 2

Double sens de l'acuité de l'ouïe et de l'odorat

Il en va de la même façon au sujet de l'ouïe et [15] de l'odorat : en effet, entendre et sentir avec exactitude, c'est, d'un côté, percevoir le mieux possible toutes les différences des sensibles sur lesquels portent ces sens, d'un autre, entendre et sentir de loin. Comme dans le cas de la vision, c'est l'organe sensoriel qui explique que l'on discerne correctement les différences, [20] selon qu'il est pur ainsi que la membrane qui est autour.

Parenthèse sur le conduit auditif et la région du souffle

En effet, ainsi que nous l'avons dit dans nos études *Sur la sensation*¹, les conduits de tous les organes sensoriels se dirigent vers le cœur, et vers son analogue pour les animaux qui n'ont pas de cœur. Le conduit auditif, puisque son organe est formé d'air, aboutit donc là où le souffle connaturel produit chez les uns [25] la pulsation, chez les autres, la respiration et l'inspiration. (1) C'est pourquoi quand on apprend des choses que l'on entend dire, cela se produit de telle sorte qu'on répète en écho ce qu'on a entendu. En effet, tel que le mouvement entre par l'organe sensoriel <de l'ouïe>, tel en sens inverse se produit, comme à partir d'une seule et même empreinte, le mouvement formé par la voix, de sorte qu'on dit ce qu'on a entendu. [30] (2) Et quand on bâille et que l'on expire, on entend moins bien que lorsqu'on inspire, parce que le principe de l'organe auditif est près de la partie du souffle et que le souffle est secoué et mis en mouvement en même temps que l'organe meut, car, en produisant un mouvement, l'organe est mis en mouvement. (3) La même affection résulte des saisons et des climats humides, c'est-à-dire que les oreilles

semblent être remplies de souffle [781b] parce qu'elles sont voisines du principe du lieu qui concerne le souffle.

Retour aux différences d'acuité chez les animaux et l'être humain

L'exactitude dans le discernement des différences des sensibles de l'ouïe et de l'odorat réside donc dans le fait que l'organe sensoriel et la membrane qui est à sa surface sont purs, car tous les mouvements se distinguent bien les uns des autres, [5] aussi bien dans leur cas que dans celui de la vue.

Et la perception de loin, tandis que certains ne perçoivent pas, se produit de la même façon que pour la vision. En effet, les animaux qui possèdent loin sur le devant des organes sensoriels comme des tuyaux qui passent à travers les parties, ceux-là sont capables de percevoir les choses de loin. C'est pourquoi les animaux qui possèdent de grandes narines, [10] comme les petits chiens de Laconie, ont un odorat développé. En effet, l'organe sensoriel étant en haut, les mouvements qui viennent de loin ne sont pas dispersés mais viennent directement, comme quand on met la main au-dessus des yeux pour les protéger. Il en va de même aussi pour les animaux dont les oreilles sont grandes et forment une large corniche, telles que les ont certains quadrupèdes, [15] et dedans avec beaucoup de replis. En effet, ils reçoivent le mouvement de loin et le transmettent à l'organe sensoriel.

Si, parmi les animaux, c'est pour ainsi dire l'être humain qui possède, par rapport à sa taille, le moins d'exactitude dans la perception à distance, pour ce qui est des différences, c'est lui qui, de tous les animaux, en a la sensation la plus fine. La cause en est [20] que son organe sensoriel est pur, le moins constitué de terre et le moins corporel, et, par nature, l'être humain est celui des animaux qui possède la peau la plus fine par rapport à sa taille.

Cas du phoque

Pour ce qui concerne le phoque, la nature a aussi travaillé de manière rationnelle. Alors qu'il est quadrupède et vivipare, il ne possède pas d'oreilles, mais de simples conduits. La cause en est que son mode de vie est aquatique. [25] Or la partie constituée par les oreilles est jointe aux conduits afin de conserver le mouvement de l'air qui vient de loin. Cette partie ne lui est donc aucunement utile, et elle produirait même l'effet contraire, car ses oreilles recevraient quantité

d'eau en elles.

On vient de parler de la vision, de l'ouïe et de l'odorat.

Chapitre 3

Différents types de pilosité

[30] La pilosité varie aussi bien d'un être humain à l'autre selon l'âge que d'un genre à l'autre au sein des animaux qui en ont. Tous les animaux qui sont vivipares en eux-mêmes en ont, ou presque tous, car il faut regarder les animaux recouverts de piquants comme dotés d'un type particulier de poils, par exemple [35] ceux des hérissons et, s'il en existe, [782a] ceux d'autres vivipares. On différencie les poils selon qu'ils sont raides ou souples, longs ou courts, droits ou frisés, abondants ou rares, aussi par la couleur, selon qu'ils sont blancs, noirs [5] ou intermédiaires. À l'intérieur de certaines de ces différences, ils diffèrent aussi selon l'âge, jeunes ou vieux, ce qui s'observe au plus haut point chez les êtres humains. Certains, en effet, deviennent d'autant plus poilus qu'ils sont plus vieux et perdent leurs cheveux sur le devant. [10] Ils ne deviennent pas chauves alors qu'ils sont enfants – et les femmes ne le deviennent pas, mais les hommes à partir du moment où ils prennent de l'âge. Et en vieillissant, les êtres humains ont la tête qui devient chenue, alors que cela ne devient visible, pour ainsi dire, chez aucun des autres animaux ; au mieux cela l'est, parmi eux, pour le cheval. Les êtres humains perdent leurs cheveux sur le devant de la tête, [15] tandis que les côtés deviennent d'abord blancs, mais personne n'est chauve sur les côtés ni sur le derrière de la tête. Les animaux qui n'ont pas de poils mais leur analogue, par exemple les oiseaux, les ailes, le genre des poissons, les écailles, rencontrent aussi de manière analogue certaines de ses affections.

Explication des types de poils par la nécessité

[20] En vue de quoi la nature a pourvu les animaux du genre des poils, nous en avons parlé antérieurement dans nos discussions sur les

causes relatives aux parties des animaux¹, mais l'objet de la recherche actuelle consiste à montrer sous l'effet de l'existence de quoi et par quelles nécessités chacun de ces caractères se produit.

Poils épais et fins, droits et frisés

Ainsi la cause principale de l'épaisseur et de la finesse est [25] la peau, car elle est chez les uns épaisse, chez les autres, fine, chez les uns pénétrable, chez les autres, resserrée. En plus, la différence de l'humidité interne est aussi une cause auxiliaire, car, chez les uns, elle est grasseuse, chez les autres, aqueuse. En effet, de manière générale, la peau est d'une nature fondamentalement terreuse, car, étant à la surface, quand [30] l'humide s'évapore, elle durcit et devient terreuse, mais les poils et ce qui leur est analogue ne naissent pas de la chair mais de la peau, quand l'humide s'évapore et s'exhale en eux. C'est pourquoi des poils épais poussent d'une peau épaisse, des fins, d'une peau fine. Si donc la peau est assez pénétrable [35] et épaisse, les poils sont épais à cause de la quantité de terreux [782b] et de la taille des pores. Mais si la peau est plus resserrée, les poils sont fins parce que les pores sont étroits. En plus, si la sécrétion humide est aqueuse, comme elle sèche vite, les poils ne grandissent pas, si elle est grasse, c'est le contraire, car le grasseux ne sèche pas bien. [5] C'est pourquoi, de manière générale, les animaux qui ont la peau épaisse ont des poils épais, quoique, pour les raisons indiquées, ceux qui ont la peau la plus épaisse n'aient pas les poils les plus épais ; c'est par exemple ce qui caractérise le genre des porcs par rapport à celui des bœufs, par rapport aux éléphants ainsi qu'à beaucoup d'autres. C'est aussi pour cette raison que les poils que les êtres humains possèdent sur la tête sont [10] les plus épais, car cette partie de la peau est la plus épaisse et recouvre ce qu'il y a de plus humide² ; en plus, elle est très pénétrable. La cause de ce que les poils soient longs ou courts consiste en ceci que l'humidité qui s'est évaporée ne sèche pas bien. Quant au fait qu'elle ne s'évapore pas bien, il y en a deux causes, d'ordre quantitatif et qualitatif. En effet, [15] une grande quantité d'humide s'évapore mal, y compris s'il est grasseux. C'est pourquoi les poils qui recouvrent la tête des êtres humains sont les plus longs, car le cerveau, étant humide et froid, produit une grande abondance d'humide.

Les poils poussent droits ou frisés à cause de l'exhalaison qu'ils contiennent : si elle est [20] de la nature de la fumée, comme elle est chaude et sèche, elle rend les poils frisés ; en effet, le poil se courbe parce qu'il est mû de deux mouvements différents : le terreux est mû vers le bas, le chaud, vers le haut, mais, comme, du fait de sa

faiblesse, il se courbe facilement, il se tourne sur lui-même, ce en quoi consiste la frisure du poil. S'il est donc possible d'accepter cette explication, il est aussi possible que [25], du fait qu'il y a peu d'humide mais beaucoup de terreux, les poils, desséchés par ce qui les environne, se recroquevillent. Le droit, en effet, se recourbe quand l'humide s'évapore et il se replie sur lui, comme un poil brûlé au-dessus du feu, la frisure étant un recroquevillement produit par le défaut d'humide sous l'effet de la chaleur environnante. Un signe [30] en est aussi que les poils frisés sont plus durs que les droits, car le sec est dur ; et ont des poils droits tous les animaux qui ont beaucoup d'humidité, car c'est en coulant et non goutte à goutte que l'humide se déplace dans les poils. C'est pour cette raison aussi que les Scythes du Pont et les Thraces ont les poils droits, car ils sont humides et l'air environnant aussi. [35] Les Éthiopiens et ceux qui vivent dans des pays chauds sont au contraire frisés, [783a] car leurs cerveaux sont secs ainsi que l'air environnant.

La cause indiquée précédemment explique que certains animaux à peau épaisse aient des poils fins, car les poils sont nécessairement d'autant plus fins que les pores le sont. C'est pourquoi [5] le poil du genre des moutons est de ce type. La laine est, en effet, une quantité de poils. Certains animaux ont le poil souple quoique moins fin ; c'est par exemple ce qui caractérise le genre des lièvres par rapport à celui des moutons, car le poil chez ces derniers est au ras de la peau. C'est pourquoi il n'est pas long mais se trouve [10] tout à fait ressembler à ce qui est cardé de tissus en lin, car c'est aussi dépourvu de longueur, souple mais cela ne peut pas servir au tissage. Les moutons des régions froides présentent des caractères contraires à ceux des êtres humains³. Les Scythes ont les cheveux souples, tandis que les moutons sarmates ont le poil raide⁴. La cause en est [15] la même que pour tous les animaux sauvages : le froid durcit en solidifiant par dessèchement. En effet, la chaleur expulsée, l'humide s'évapore et les poils ainsi que la peau deviennent terreux et durs. La cause en est, chez les animaux sauvages, le fait qu'ils vivent en plein air, et chez les autres, le type d'endroit où ils vivent. Un signe [20] en est aussi ce qui passe avec les oursins utilisés contre la strangurie. Comme ils vivent dans une mer froide à cause de la profondeur (ils naissent à soixante brasses et même davantage), ils sont petits tout en ayant des épines longues et dures – longues à cause de l'endroit [25] où leur corps se développe (comme ils ne sont pas très chauds et ne soumettent pas leur nourriture à la coction, ils ont beaucoup de résidu, or les épines, les poils et ce genre de choses poussent à partir du résidu), et aussi dures et pétrifiées à cause du froid et de la glace. C'est de la même façon aussi que [30] les plantes exposées au nord se trouvent devenir plus dures, plus terreuses et plus pierreuses que celles qui font face au

notos⁵, et celles qui sont exposées aux vents, que celles qui poussent dans des zones encaissées. En effet, elles se refroidissent toutes davantage et l'humide s'évapore. C'est donc que le chaud et le froid durcissent. L'humide se trouve, en effet, partir par évaporation sous l'effet des deux [35], sous l'effet du chaud, en soi, sous l'effet du froid, par accident (il s'en va en même temps que le chaud, en effet, car il n'y a rien qui ne soit humide sans être chaud) ; mais le froid [783b] non seulement durcit mais en plus densifie, tandis que le chaud détend.

La même cause explique aussi qu'en vieillissant le poil, pour les animaux qui en ont, devienne plus dur, ainsi que, pour les animaux à plumes et à écailles, les plumes et les [5] écailles. Leur peau se durcit et s'épaissit, en effet, lorsqu'ils vieillissent, car elle s'assèche, et, comme son nom l'indique, la vieillesse est terreuse, parce que le chaud et, avec lui, l'humide font défaut.

Chute des cheveux

Les êtres humains sont ceux des animaux qui deviennent chauves de la manière la plus visible. Mais ce genre d'affection est quelque chose d'universel. [10] Chez les plantes, certaines ont des feuilles persistantes, tandis que d'autres perdent leurs feuilles, et chez les oiseaux, ceux qui se réfugient dans un abri perdent leurs plumes. Pour les êtres humains auxquels il arrive de perdre leurs cheveux, la calvitie est aussi une certaine affection de ce type. Si, en effet, chez toutes les plantes, les feuilles, [15] et, chez les animaux qui en ont, les plumes et les poils tombent en partie, quand cette affection se produit en totalité, elle prend les noms qu'on a dits : on dit devenir chauve, se défeuille, se déplumer. La cause de cette affection est le manque d'humidité chaude ; or tel est principalement parmi les humides, le gras. C'est pourquoi, chez les plantes, [20] les plantes grasses sont celles qui ont des feuilles persistantes. Mais, les concernant, il faut parler de la cause ailleurs⁶, car il existe dans leur cas des causes auxiliaires de cette affection. Cette affection se produit chez les plantes en hiver (ce changement est, en effet, plus décisif que l'âge) ainsi que pour les animaux qui se réfugient dans un abri (car ils sont d'une nature moins chaude et humide que les êtres humains) [25]. Les êtres humains traversent l'hiver et l'été par leurs âges. C'est pourquoi, avant d'avoir des relations sexuelles, personne ne devient chauve, mais c'est alors que ceux qui sont d'une nature à s'y livrer le deviennent davantage. Par nature, en effet, le cerveau est ce qu'il y a de plus froid dans le corps ; or les rapports érotiques refroidissent, car ils constituent une excrétion de chaleur pure et naturelle [30]. Il est

donc rationnel que le cerveau le sente en premier, car ce qui est sans force ni valeur est sensible à une influence causale réduite. C'est pourquoi, si l'on prend en compte le fait que le cerveau lui-même est peu chaud, en outre que la peau qui l'enveloppe l'est nécessairement encore moins ainsi que [35] la nature de ses poils en raison de leur plus grand éloignement, il semblera rationnel qu'il arrive à ceux qui ont du sperme à cet âge de perdre leurs cheveux. Pour cette même raison également, [784a] la chute des cheveux atteint seulement le devant de la tête et, parmi les animaux, les seuls êtres humains – le devant de la tête, parce que c'est là que le cerveau se situe, seul parmi les animaux, parce que l'être humain possède de loin le plus grand cerveau et le plus humide. Et les femmes ne deviennent pas chauves [5] car leur nature est très semblable à celle des enfants : les deux sont, en effet, stériles en sécrétion spermatique. L'eunuque ne devient pas chauve parce qu'il se change en femelle. Quant aux poils qui apparaissent après la naissance, ou bien ils ne poussent pas, ou bien ils tombent, si les eunuques se trouvaient en avoir, sauf ceux du pubis, et en effet [10] ou bien les femmes n'ont pas de poils ou bien ils poussent au pubis. Or cette mutilation est un changement du mâle en la femelle.

Si les plumes des animaux qui se réfugient dans un abri poussent à nouveau et que les plantes qui perdent leurs feuilles font pousser de nouvelles feuilles, en revanche, chez les chauves, les cheveux ne repoussent pas de nouveau : la cause en est que, chez les premiers, les saisons [15] constituent davantage un changement du corps de telle sorte que, puisque les saisons changent, la pousse et la chute changent, chez les uns les plumes et les poils, chez les plantes, les feuilles ; au contraire, chez les êtres humains, l'hiver, l'été, le printemps, l'automne correspondent à un âge, de telle sorte que, puisque les âges ne changent pas, [20] les affections que ces âges produisent ne changent pas non plus, bien que la cause soit semblable.

On a pour ainsi dire fini de parler de ce qui concerne ces types de caractères des poils.

Chapitre 4

Explication de la canitie chez les êtres humains

Chez les animaux autres que l'être humain, la cause des couleurs, c'est-à-dire du fait qu'ils soient d'une seule couleur ou bigarrée, c'est la nature de la peau ; [25] chez l'être humain, il n'y en a aucune, sauf celle des poils qui blanchissent, non sous l'effet de l'âge mais de la maladie, car dans ce qu'on appelle la blanche, les poils deviennent blancs – mais si, à cause de la vieillesse les poils sont blancs, la blancheur n'accompagne pas la peau. La cause en est que les poils poussent à partir de la peau. Par conséquent, à partir d'une peau malade et blanche, [30] le poil aussi devient en même temps malade ; or la maladie du poil est le blanchissement. Le blanchissement des poils sous l'effet de l'âge se produit à cause de faiblesse et d'un manque de chaleur, car, à mesure que le corps décline dans la vieillesse, chaque âge tend à se refroidir, or la vieillesse est froide et sèche. Il faut considérer que la chaleur propre à chaque partie soumet la nourriture qui y parvient à une coction, [784b] mais que, quand la chaleur en est incapable, la partie se détruit et apparaît une malformation ou une maladie. Mais on devra parler avec plus d'exactitude de ce type de cause plus tard, dans les études sur la croissance et la nourriture¹. Par conséquent, chez tous les êtres humains dont le poil est d'une nature peu chaude et chez lesquels l'humidité qui entre est plus importante [5], comme la chaleur propre est incapable d'opérer la coction, l'humidité se putréfie sous l'effet de la chaleur environnante. Toute putréfaction a lieu sous l'effet de la chaleur, mais pas de la chaleur connaturelle, comme on l'a dit ailleurs². Il y a putréfaction de l'eau, de la terre, de tous les corps de ce type, et par conséquent aussi de la vapeur terreuse [10], par exemple ce qu'on appelle la moisissure. La moisissure est en effet la putréfaction de la vapeur terreuse. Par conséquent aussi, quand une nourriture de ce type présente dans les poils n'est pas cuite, elle se

putréfie, et apparaît ce qu'on appelle la canitie. Elle est blanche parce que la moisissure est aussi la seule pour ainsi dire des putréfactions qui soit blanche. La cause en est qu'elle contient beaucoup d'air. [15] En effet, toute vapeur terreuse possède la puissance de l'air épais. La moisissure est en effet comme contraposée au givre. Si la vapeur qui monte gèle, elle devient du givre, et si elle se putréfie, elle devient de la moisissure. C'est aussi pourquoi les deux touchent la surface, car la vapeur est de surface. C'est donc à juste titre que, dans les comédies, les poètes comparent, [20] pour se moquer, la canitie à la moisissure ou au givre de la vieillesse. C'est la même chose, l'un par le genre, l'autre par l'espèce, le givre, par le genre (la vapeur est les deux), la moisissure par l'espèce (la putréfaction est les deux). Voici un signe qu'il en va ainsi : après une maladie, chez beaucoup de gens, les cheveux poussent blancs, mais, revenus à la santé, [25] il pousse ensuite des cheveux noirs à la place des autres. La cause en est que, quand ils étaient faibles, de même aussi que la totalité du corps était en manque de chaleur naturelle, de même aussi les parties, et les plus petites partagent cette faiblesse. Beaucoup de résidu apparaît dans le corps et ses parties. C'est pourquoi le manque de coction dans la chair [30] produit la canitie. Mais en recouvrant la santé et en reprenant des forces, les gens changent de nouveau et, de vieux qu'ils étaient, pour ainsi dire rajeunissent. C'est pourquoi les caractères changent avec. On dit aussi avec raison que la maladie est une vieillesse acquise, tandis que la vieillesse est une maladie naturelle. En tout cas certaines maladies produisent les effets mêmes en lesquels justement consiste la vieillesse.

Les tempes blanchissent en premier, car l'arrière de la tête [785a] est vide d'humidité, parce qu'il ne contient pas le cerveau, tandis que le bregma possède beaucoup d'humidité – or, quand il y en a beaucoup, elle ne se putréfie pas. Au contraire les cheveux sur les tempes n'ont pas d'humide en quantité assez petite pour qu'elles puissent la cuire, ni beaucoup au point qu'elle ne se putréfie pas. Ce lieu étant un milieu entre les deux, il est, en effet, aussi extérieur aux deux affections. [5]

On vient donc de donner la cause de la canitie chez les êtres humains.

Chapitre 5

Explication de la canitie chez les animaux

Le fait que, chez les animaux autres que l'être humain, ce changement ne se produise pas à cause de l'âge s'explique manifestement au moyen de la même cause que celle que nous avons donnée concernant la chute des cheveux. Ils ont un cerveau qui est en effet petit et [10] moins humide, de telle sorte que le chaud n'est pas totalement incapable d'opérer la coction. Les chevaux sont de tous les animaux qui nous sont connus ceux qui le manifestent le plus parce que, rapporté à leur taille, l'os qui entoure leur cerveau est le plus fin de tous les animaux. Preuve en est que, chez eux, un coup porté à cet endroit est mortel. C'est pourquoi [15] Homère écrit : « Et où les premiers crins des chevaux sont plantés sur leur crâne, là où c'est le plus mortel¹ », comme, par conséquent, à cause de la finesse de l'os, l'humidité s'écoule facilement et que la chaleur manque à cause de l'âge, les poils de la crinière blanchissent. Les crins fauves blanchissent plus vite que [20] les noirs. En effet, la couleur fauve est comme une faiblesse du poil ; or ce qui manque de force vieillit toujours plus vite. On dit cependant que les grues en vieillissant noircissent. La cause de cette affection serait que la nature de leur plume est particulièrement fine par nature et que, quand elles vieillissent, il y a trop d'humide dans leurs plumes pour qu'il se putréfie facilement. [25]

Que la canitie soit produite par un certain type de putréfaction et qu'elle ne soit pas un dessèchement, comme certains le croient, un signe en est le fait que les cheveux protégés par un bonnet ou un couvre-chef blanchissent plus vite (en effet, les mouvements de l'air empêchent la putréfaction et la protection abrite du vent) et [30] se frictionner avec un mélange d'eau et d'huile est salutaire : en effet, tandis que l'eau refroidit, l'huile présente dans le mélange empêche qu'ils se dessèchent rapidement, car l'eau sèche facilement. Mais qu'il n'y ait pas dessèchement et que les poils ne blanchissent pas comme

de l'herbe qui sèche, un signe en est que certains poussent directement blancs, [35] or, une fois séché, rien ne pousse. Les cheveux blanchissent souvent aussi à partir de la pointe, car c'est à l'extrémité et dans ce qui est le plus fin que la chaleur est la moindre.

[785b] Chez les autres animaux dont les poils deviennent blancs, il se trouve que cela se produit par nature, et non l'effet d'une affection. Chez les autres, la cause des couleurs est la peau : des poils blancs, la peau est blanche, des poils noirs, noir, [5] des poils bigarrés et issus d'un mélange, elle est manifestement tantôt blanche, tantôt noire. Dans le cas des êtres humains, la peau n'est en rien une cause, car les blancs ont des poils noirs foncés. La cause en est que, rapporté à sa taille, l'être humain est de tous les animaux celui qui a la peau la plus fine, ce pourquoi elle ne joue aucun rôle dans le changement de couleur des poils, [10] mais, du fait de son manque de force, la peau elle-même change aussi de couleur et devient plus foncée sous l'effet du Soleil et des vents, alors que les poils ne changent pas de couleur en même temps qu'elle. Chez les autres animaux, la peau équivaut à de la terre du fait de son épaisseur, ce pourquoi les poils changent selon la peau, tandis que leur peau ne change pas avec l'air et le Soleil. [15]

Chapitre 6

Explication de la couleur des poils chez les animaux

(1) Certains animaux sont d'une seule couleur (je dis que sont d'une seule couleur ceux dont le genre entier possède une seule couleur, par exemple les lions sont tous fauves, ce qui s'applique de la même façon aussi aux oiseaux, aux poissons et à d'autres animaux), (2) d'autres sont de plusieurs couleurs, mais (2.1) les uns sont tout d'une couleur [20] (je veux dire ceux dont tout le corps a la même couleur, par exemple le bœuf est tout entier blanc ou tout entier noir), et (2.2) les autres sont bigarrés. Mais cela s'entend de deux façons : (2.2.1) les uns le sont par le genre, comme le léopard, le paon et certains poissons, comme le poisson nommé *thritta*¹, (2.2.2) tandis que, chez les autres, tout le genre n'est pas bigarré mais ils deviennent bigarrés, [25] les bœufs, les chèvres par exemple et encore, chez les oiseaux, les pigeons, et d'autres genres d'oiseaux connaissent la même chose. Les animaux qui sont tout d'une couleur changent beaucoup plus que ceux qui ont une seule couleur, et ils changent vers une couleur simple, par exemple de blancs ils deviennent noirs et de noirs, blancs, et mélangés des deux, [30] parce que le fait de ne pas avoir une seule couleur appartient dans la nature à tout le genre. Ce genre change en effet facilement vers les deux, en sorte qu'ils changent de l'un vers l'autre et se bigarrent davantage. Ceux qui ont une seule couleur, c'est le contraire. Ils ne changent pas, sinon après une affection, et cela se produit rarement. On a déjà vu, en effet, [35] une perdrix, un corbeau, un moineau, un ours blancs. Cela résulte d'une distorsion intervenue au cours de la génération ; en effet, ce qui est petit est susceptible de se corrompre [786a] et de se transformer facilement ; or l'être en cours de génération est de ce type, car, chez les êtres en cours de formation, le principe réside dans ce qui est petit.

Causes des changements de couleurs

Les animaux qui sont par nature tout entiers d'une couleur tout en étant par leur genre de plusieurs couleurs changent aussi de couleurs surtout à cause des eaux. En effet, les eaux chaudes rendent le poil blanc, [5] tandis que les eaux froides le rendent noir, comme c'est aussi le cas pour les plantes. La cause en est que les eaux chaudes ont plus de souffle que d'eau et que l'air rend blanc en apparaissant au travers, comme il le fait aussi avec l'écume. Par conséquent, de même que les peaux qui sont blanches après une affection diffèrent de celles qui le sont par nature, de même, dans le cas des poils, la blancheur des poils qui résulte de [10] la maladie ou de l'âge diffère de celle qui résulte de la nature, parce que la cause est différente. Dans un cas, c'est la chaleur qui les rend blancs ; dans l'autre, c'est une chaleur étrangère. L'air vaporeux qui est enfermé en toutes choses procure le blanc. C'est pourquoi ceux qui ne sont pas d'une seule couleur sont tous plus blancs sous le ventre, [15] car, pour ainsi dire, en vertu de la même cause, toutes les choses blanches sont plus chaudes et d'une chair plus tendre : si la coction produit la douceur, le chaud produit la coction. La cause est la même dans le cas des animaux d'une seule couleur, qu'ils soient noirs ou blancs. En effet, la chaleur et le froid sont causes de la nature de la peau et [20] des poils, car chaque partie possède une chaleur propre.

De plus, les langues diffèrent selon qu'elles sont de couleurs simples ou bigarrées, les couleurs simples étant à leur tour différentes, comme les blanches et les noires. Ce qu'on a dit antérieurement en est la cause² : les peaux bigarrées sont le propre d'animaux bigarrés, tandis que les blanches et les noires sont le propre respectivement des animaux à poils blancs et à [25] poils noirs. Or il faut prendre la langue comme si elle était une seule partie appartenant aux parties extérieures, non parce qu'elle est protégée dans la bouche, mais il faut la prendre comme une main ou un pied. C'est pourquoi, puisque la peau des animaux bigarrés n'est pas d'une seule couleur, cette cause vaut aussi dans le cas de la peau qui est sur leur langue.

Changent [30] aussi de couleurs selon les saisons certains oiseaux et quelques quadrupèdes sauvages. La cause en est qu'ils changent avec les saisons de la même façon que les êtres humains changent selon les âges, cette différence étant plus grande que le changement qui résulte de l'âge.

Les omnivores aussi sont plus bigarrés de couleur pour s'exprimer de manière générale, ce qui s'explique : par exemple, les abeilles [786b] sont plus souvent d'une seule couleur que les frelons et les guêpes. Si, en effet, les types de nourriture sont causes de changements, de manière rationnelle les nourritures qui sont bigarrées produisent les

mouvements qui ont une plus grande variété et les résidus de la nourriture, desquels les poils, les ailes et les peaux se forment. [5]

Sur les couleurs et les poils, définissons les choses de cette façon.

Chapitre 7

Problème de la cause des voix aiguës et graves

Concernant la voix, certains animaux ont une voix grave, d'autres une voix aiguë, d'autres une voix bien posée et située de manière proportionnée par rapport aux deux excès ; de plus certains ont une voix forte, [10] d'autres une voix grêle, les voix se distinguant les unes des autres par la douceur et le caractère rauque, la flexibilité et le défaut de souplesse ; il faut examiner les causes en vertu desquelles chacun de ces traits leur appartient. Pour ce qui est donc du caractère aigu et grave, il faut considérer que la cause en est la même que celle du changement qui intervient entre les animaux qui sont jeunes et ceux qui sont vieux. [15] En effet, tous les autres animaux, quand ils sont plus jeunes, émettent des sons plus aigus, tandis que, chez les bœufs, les jeunes émettent un son plus grave. La même chose arrive avec les mâles et les femelles. En effet, dans tous les autres genres d'animaux, la femelle émet un son plus aigu que le mâle (c'est surtout sensible dans le cas des êtres humains, car c'est surtout à eux [20] que la nature a donné cette capacité parce que, seuls parmi les animaux, ils font usage du discours et que la voix est la matière du discours), mais pour les bœufs, c'est le contraire : les femelles émettent un son plus grave que les taureaux. En vue de quoi les animaux possèdent la voix, qu'est-ce que la voix et, en général, le son, il en a été question, d'une part, dans les études [25] *Sur la sensation*, d'autre part, dans celles *Sur l'âme*¹. Mais, puisque le grave réside dans le fait que le mouvement soit lent, l'aigu, dans le fait qu'il soit rapide, il y a une certaine difficulté à savoir si c'est ce qui meut ou ce qui est mû qui est cause de la lenteur et de la rapidité. En effet, certains affirment que beaucoup se meut lentement, tandis que peu se meut rapidement et que [30] cela est la cause de ce que certains animaux aient une voix grave, d'autres une voix aiguë ; en cela, jusqu'ici, ils ne se trompent pas en parlant ainsi, mais, dans l'ensemble, ils se trompent.

En effet, au niveau du genre, il semble juste de dire que le grave dépend de la grandeur déterminée de ce qui est mû. Si c'est le cas, en effet, il n'est pas facile d'émettre un son qui soit petit et grave, non plus semblablement grand et aigu. Et [35] on est d'avis que la voix grave est caractéristique d'une nature plus noble, et dans les [787a] chants, le grave est mieux que ce qui est haut perché. En effet, le mieux est dans l'excès, or le grave est un certain excès. Mais, puisque le grave et l'aigu en matière de voix sont autre chose que la voix forte et la petite voix (car, de la même façon, il y a des animaux à voix aiguë qui ont une voix forte, et à petite voix qui ont une voix grave [5]), semblablement aussi pour le ton qui est au milieu – sur ces questions, par quoi d'autre distinguer (je veux dire entre la grande et la petite voix), sinon par la grandeur ou par la petitesse de ce qui est mû ? Si, par conséquent, aigu et grave dépendent de la distinction que l'on a dite, il en découlera que les mêmes voix seront graves et grandes [10], aiguës et petites. Or c'est faux. La cause en est que le grand et le petit, le beaucoup et le peu se disent tantôt de manière absolue, tantôt de manière relative. Si donc les grandes voix consistent dans le fait que ce qui est mû est beaucoup au sens absolu, et les petites voix dans le fait qu'il est peu, en revanche le grave et l'aigu de la voix [15] résideront dans le fait que cette différence est relative. Si, en effet, le mû excède la force de ce qui meut, il est nécessaire que ce qui est transporté se déplace lentement, tandis que, si c'est le contraire, il se déplace rapidement. Mais ce qui a de la force, par sa force, produit un mouvement tantôt lent quand il meut beaucoup, tantôt rapide quand il domine ce qu'il meut. [20] Selon le même raisonnement, aussi, ceux des moteurs qui manquent de force produisent un mouvement tantôt lent quand ils meuvent davantage que leur puissance, tantôt, s'ils meuvent peu à cause de leur faiblesse, ils produisent un mouvement rapide.

Ce sont donc les causes qui expliquent les contradictions : que tous les jeunes n'aient pas la voix aiguë ni tous la voix grave, ni ceux qui sont plus vieux, ni [25] les mâles et les femelles, et aussi que les malades et ceux qui se portent bien émettent des sons aigus, en plus aussi qu'en vieillissant la voix devienne plus aiguë, quoique cet âge soit le contraire de la jeunesse.

Par conséquent, la plupart des jeunes et les femelles, comme ils meuvent peu d'air du fait de leur manque de puissance, [30] ont la voix aiguë : en effet, le peu d'air se déplace rapidement et le rapide en matière de voix est aigu. Les veaux et les vaches, les premiers à cause de leur âge, les secondes à cause de la nature qui est celle des femelles, n'ont pas de force dans la partie qui meut l'air, mais, comme ils en meuvent beaucoup, ils émettent des sons graves. [787b] Ce qui se déplace lentement est grave en effet ; or beaucoup d'air se

transporte lentement. Mais ces animaux meuvent beaucoup d'air, les autres peu, à cause du fait que la cavité à travers laquelle commence par passer le souffle constitue, chez les uns, un espace important et qu'elle est forcée [5] de mouvoir beaucoup d'air, tandis que, chez les autres, elle est de taille modeste. En avançant en âge, gagne en force chez chacun cette partie motrice, de sorte que la situation s'inverse : les voix aiguës deviennent des voix plus graves que celles qu'ils avaient, tandis que les voix graves deviennent des voix plus aiguës. C'est pourquoi les taureaux ont des voix plus aiguës [10] que les veaux et les vaches. Si donc la force réside chez tous dans les tendons, cela explique que ceux qui sont dans la fleur de l'âge soient plus forts. Les jeunes, en effet, sont dépourvus de vigueur et d'énergie. De plus, si, chez les jeunes, la tension n'a pas été encore atteinte, chez les vieux, elle est déjà relâchée. C'est pourquoi les uns et les autres sont faibles et manquent de puissance de mouvement. [15] Ce sont les taureaux qui sont les plus tendineux, notamment leur cœur, ce pourquoi cette partie au moyen de laquelle ils meuvent le souffle est chez eux bien tendue, comme une corde de tendon tendue. Ce qui montre que le cœur des bœufs est d'une nature de ce type est que se forme aussi dans certains d'entre eux un os ; or les os s'approchent de la nature du tendon.

Cause du changement de la voix lors de la mue et de la castration

Mais castrés, [20] ils se changent tous en femelles, et comme la force des tendons se détend au niveau du principe, ils émettent un son semblable à celui des femelles. La détente se produit de manière très semblable à ce qui se passe si, pour tendre une corde, on lui donnait sa tension en y suspendant un poids lourd, comme font les femmes qui tissent. [25] Elles tendent, en effet, le fil de chaîne en y accrochant ce qu'on appelle les pesons. De même aussi, en effet, par nature les testicules sont attachés aux conduits spermatiques, et ceux-ci viennent de la veine dont le principe provient du cœur, tout contre ce qui met la voix en mouvement. C'est pourquoi, quand les conduits spermatiques changent à l'âge [30] où ils peuvent désormais excréter du sperme, cette partie aussi change en même temps. Et quand elle change, la voix change aussi, davantage chez les mâles, mais la même chose arrive aussi chez les femelles, quoique de manière moins évidente, et [788a] se produit ce que certains appellent la mue², quand la voix est inégale. Après cela, elle se stabilise à l'âge qui suit, grave ou aiguë. Mais, si l'on enlève les testicules, la tension des

conduits se relâche, comme si l'on enlevait le poids de la corde et du fil de chaîne [5]. Celle-ci se relâchant, selon le même raisonnement, le principe qui meut la voix aussi se libère. Telle est la cause qui explique que les castrés se changent en femelles, de la voix et du reste de leur apparence, parce qu'il se trouve que se relâche le principe duquel le corps doit sa tension, et non [10] comme certains le supposent, parce que les testicules eux-mêmes seraient un faisceau de plusieurs principes : de petits changements sont causes de grandes choses, non par eux-mêmes, mais quand il arrive qu'ils fassent avec eux changer le principe. En effet, les principes, quoique petits en taille, sont grands par leur puissance, car c'est en ceci que consiste l'être du principe : [15] il est cause de plusieurs choses sans rien d'autre au-dessus de lui.

Voix rauques et douces

La chaleur et le froid des lieux contribuent au fait que certains animaux soient naturellement constitués de telle sorte qu'ils aient une voix grave, les autres une voix aiguë. En effet, du fait de son épaisseur, le souffle chaud donne une voix grave, le froid, [20] du fait de sa finesse, fait le contraire. Cela se remarque aussi dans le cas des flûtes. Ceux qui, en effet, réchauffent leur souffle et émettent quelque chose comme des gémissements jouent plus grave. La cause de ce que la voix est rauque et douce et celle de toute irrégularité de ce type sont le fait que la partie ou l'organe [25] par lequel passe la voix sont ou rauques ou doux ou, de manière générale, réguliers ou irréguliers (c'est évident quand une certaine humidité existe autour de la trachée-artère ou que de l'enrouement apparaît sous l'effet d'une certaine affection, car c'est alors que la voix aussi devient irrégulière) ; de la flexibilité et de l'absence de souplesse, la cause est que l'organe est mou ou dur. Le mou, en effet, [30] est capable d'être travaillé et de prendre toutes les formes, tandis que le dur en est incapable. Et le mou est aussi capable d'émettre un son petit ou grand, ce pourquoi aussi aigu ou grave. Il exerce facilement un contrôle sur le souffle, celui-ci devenant facilement grand ou petit ; au contraire, la dureté n'est pas susceptible d'être contrôlée.

Voilà donc concernant la voix [788b] tout ce qui n'a pas été défini avant dans les études *Sur la sensation* et *Sur l'âme*.

Chapitre 8

Causes de la croissance et de la chute des dents. Critique de Démocrite

En ce qui concerne les dents, on a dit auparavant que les animaux n'en ont pas en vue d'une seule chose, ni tous en vue de la même chose, mais que les uns en ont [5] pour se nourrir, d'autres pour se défendre, et d'autres pour le discours émis dans la voix. Mais pourquoi ce sont les dents de devant qui apparaissent en premier, les molaires ensuite, et pourquoi celles-ci ne tombent pas, tandis que celles-là tombent et repoussent, il faut en considérer la cause comme appartenant à la famille de nos études sur la génération.

[10] Sur ces questions, donc, Démocrite aussi a dit des choses, mais qui ne sont pas justes. C'est qu'il indique une cause générale sans avoir examiné tous les cas. Il dit, en effet, que si elles tombent, c'est à cause du fait qu'elles se forment chez les animaux de manière prématurée. Quand ils sont dans la fleur de l'âge, pour ainsi dire, elles poussent conformément à la nature, mais il explique par la succion du lait le fait qu'elles se forment de manière prématurée¹. [15] Cependant, le porc assurément aussi tête et il ne perd pas ses dents. De plus, les animaux aux dents en pointe têtent tous, mais certains d'entre eux ne perdent pas leurs dents, sauf les canines, comme les lions. Il s'est donc trompé en parlant de manière générale, sans avoir examiné ce qui arrive dans tous les cas. Or c'est ce qu'il faut faire, car il est nécessaire que celui qui parle de manière générale [20] dise quelque chose qui vaille dans tous les cas. Mais, puisque nous supposons, supposition tirée de ce que nous voyons, que la nature ni n'est en défaut ni ne fait rien en vain parmi ce qui est possible dans chaque cas, il est nécessaire que les animaux qui doivent se nourrir après le sevrage possèdent des organes pour préparer la nourriture – si donc [25] cela se produisait, comme il le dit, à la puberté, la nature manquerait de faire quelque chose de ce qu'il lui est possible de faire et l'œuvre de la

nature serait contre nature. En effet, ce qui est par force est contre nature ; or, selon lui², c'est par force que se produit la génération des dents. De cela et d'autres considérations de ce type, il est donc manifeste que ce n'est pas vrai.

[30] <Les dents de devant> se forment avant les plates, d'abord parce que leur fonction vient avant (en effet, découper vient avant broyer, or celles-ci sont pour broyer, celles-là pour découper), ensuite parce que ce qui est plus petit, même si elles ont pris leur départ en même temps, se forme naturellement plus vite que ce qui est plus grand. Elles sont plus petites en taille [789a] que les molaires aussi parce que l'os de la mâchoire est large là, tandis qu'il est étroit devant la bouche. Donc, de ce qui est plus grand il est nécessaire que plus de nourriture afflue et moins de ce qui est plus étroit.

Si le fait même de téter ne joue aucun rôle, [5] en revanche la chaleur du lait accélère la croissance des dents. Un signe en est que, même parmi ceux qui tètent, les petits enfants qui prennent un lait plus chaud font leurs dents plus vite. La chaleur, en effet, est facteur de croissance.

Une fois formées, elles tombent pour une part en vue du meilleur, parce que l'aigu s'émousse vite. Il faut donc que d'autres [10] dents leur succèdent à cette fonction. Les plates, quant à elles, ne s'émoussent pas, mais à force de s'user avec le temps, elles deviennent juste lisses. Mais elles tombent sous l'effet de la nécessité, parce que les unes ont leurs racines dans la mâchoire plate et dans l'os solide, tandis que celles de devant les ont dans un os qui est fin, ce pourquoi elles manquent de force et bougent facilement. Mais elles repoussent parce que [15] c'est au moment où l'os croît encore que s'est produite leur chute et à la saison encore où les dents se forment. Un signe en est que les plates aussi poussent pendant longtemps. Les dernières, en effet, percent autour de vingt ans, et chez certains, c'est alors même qu'ils sont déjà des vieillards que les dernières ont complètement fini de se former, parce qu'il y a beaucoup de nourriture dans l'espace libre [20] de l'os. Du fait de sa finesse, le devant, quant à lui, atteint vite [789b] son achèvement et il ne se forme pas de résidu en lui, mais la nourriture est dépensée pour sa propre croissance.

Démocrite, quant à lui, oublie de parler du « ce en vue de quoi » et réduit à la nécessité tout ce dont se sert la nature³ – si cela relève bien de la nécessité, néanmoins [5] c'est en vue de quelque chose et pour ce qui est dans chaque cas le meilleur. C'est pourquoi rien n'empêche que ce soit bien de cette façon que les dents se forment et tombent, mais ce n'est pas à cause de ces choses, mais à cause de la fin. Ces causes valent comme moteurs, comme instruments et comme matière, puisqu'il paraît bien aussi que beaucoup de choses sont élaborées par le souffle comme par un instrument – par exemple, en effet, certaines

choses [10] qui relèvent des arts ont plusieurs fonctions, comme dans l'art du forgeron, le marteau et l'enclume, de même aussi le souffle dans les êtres formés naturellement. Mais dire que les causes proviennent de la nécessité, cela paraît bien ressembler à celui qui penserait que, chez les hydropiques, c'est le seul couteau qui fait sortir l'eau et non le fait que le couteau ait coupé en vue de la santé. [15]

Ainsi donc, concernant les dents, nous avons dit pourquoi les unes tombent et repoussent de nouveau, les autres non et, de manière générale, quelle cause explique leur formation. Mais nous avons parlé aussi des autres caractères qui appartiennent aux parties, ceux dont la formation n'a pas lieu en vue de quelque chose, mais [20] par nécessité et par la cause motrice.

INTRODUCTION À LA MÉTAPHYSIQUE

La *Métaphysique*, qui est peut-être le plus fameux des ouvrages d'Aristote, est un ensemble de traités qui ont sans doute été rassemblés par un éditeur, et le titre *Les Métaphysiques* utilisé jadis serait peut-être plus approprié. Mais cette construction est tout sauf arbitraire. L'expression *meta ta physika*, « après les traités physiques », date au moins du III^e siècle avant J.-C. et on en a donné deux interprétations extrêmes. En un sens immédiat, elle peut désigner l'ensemble des traités aristotéliens qui étaient rangés, par exemple sur les étagères du Lycée, *après* les ouvrages physiques. En un sens plus philosophique, qui a été privilégié par une tradition interprétative issue des néoplatoniciens, serait méta-physique la spéculation qui s'intéresserait à ce qui est sur-naturel. Aucun de ces deux sens extrêmes ne peut rendre compte de la diversité de l'ouvrage intitulé *Métaphysique*.

Dès le début de la *Métaphysique*, Aristote se fixe pour objet la recherche d'une science éminente. Or, dans cet ouvrage tel que nous l'avons, cette « science recherchée » prend trois formes. Dans le premier livre, elle est la science « des premières causes et des premiers principes » : la métaphysique est alors étimologie, et Aristote montre, à cette occasion, que sa théorie des quatre causes est l'aboutissement de la recherche philosophique des siècles précédents. Mais cette science est ensuite, dans le quatrième livre, caractérisée comme la « science de l'être en tant qu'être », qui sera redéfinie, au septième livre, comme la science de la première catégorie de l'être, la substance. Mais, dès le sixième livre, la science en question avait été posée comme science de la région éminente, c'est-à-dire divine, de l'être, autrement dit comme théologie. La métaphysique serait née quand quelqu'un, peut-être un disciple ou un éditeur d'Aristote, a décidé que ces trois approches décrivaient une seule et même science. Cet interprète a vraisemblablement estimé que telle était la position d'Aristote lui-même, et sans doute pensa-t-il aussi que cette science unique méritait une appellation unique, et il choisit celle de « métaphysique ».

C'est sans doute à cet éditeur que nous devons le choix des traités composant la *Métaphysique* et l'ordre qu'ils occupent dans cet ouvrage.

En raison des circonstances dans lesquelles le corpus aristotélicien s'est constitué, et dont il a été question dans l'Introduction générale, aucun de nos traités n'est vraiment *d'Aristote*, mais la *Métaphysique* l'est encore moins que les autres. Il ne s'agit donc pas de nous demander si la *Métaphysique* est un artefact, mais de décider si cet artefact trahit ou non la pensée d'Aristote. Ainsi, toute une tradition interprétative issue de Heidegger y a vu une trahison et a rejeté l'identification entre la science de l'être en tant qu'être – qui, en un certain sens, est science de toute chose – et la « philosophie première » – qui porte sur les réalités premières, c'est-à-dire divines. C'est faire bon marché de ce qu'Aristote lui-même déclare, puisqu'il refuse de séparer ontologie et théologie, comme le montre le livre E qui établit la théologie comme philosophie première tout en réaffirmant que la recherche entreprise est ontologique ; c'est ce que disent la première et la dernière phrase de ce livre.

Il convient d'abord de remarquer que le disciple dont il a été question a nommé la science suprême *métaphysique*. Il a ainsi pris en compte ce fait essentiel qu'Aristote est avant tout un *physicien*, au sens antique du terme. La raison fondamentale du projet métaphysique est là : c'est parce que, contrairement à ce qu'avaient cru les premiers philosophes, la physique ne peut pas se fonder elle-même qu'il faut aller en chercher le fondement au-delà du physique.

Dans la métaphysique considérée comme science des premières causes, qu'il appelle « sagesse », Aristote pose que la connaissance complète des êtres suppose l'étiologie complète qu'il a constituée. La théorie des quatre causes est l'un des trois grands schémas théoriques transversaux qui structurent la pensée aristotélicienne. Les deux autres sont la doctrine de la puissance et de l'acte et la table des catégories. Or le système des quatre causes ne s'applique pleinement qu'aux êtres vivants : les réalités inertes, la ronde des astres (qui sont pourtant des vivants pour Aristote), les phénomènes météorologiques, par exemple, n'ont pas de cause finale. Le premier moteur immobile lui-même n'a ni cause matérielle ni cause motrice. Si donc la sagesse est connaissance causale, c'est en zoologie qu'elle se réalise complètement, parce que l'étude des êtres vivants est la partie éminente de la *physique* au sens aristotélicien du terme.

Dans la métaphysique entendue comme philosophie première, la tradition, surtout chrétienne, a soutenu que cette philosophie première étant la science de la forme éminente de l'être, expression qui ne pouvait désigner que le premier moteur immobile : la métaphysique était une théologie. Ensuite, il suffisait, si l'on peut dire, d'affubler le premier moteur des attributs du Dieu biblique ou coranique pour rendre l'aristotélisme directement utilisable par les penseurs chrétiens

ou musulmans. En fait, c'est dans la *Physique* que la nécessité du premier moteur immobile est posée, en raison de l'impossibilité de remonter indéfiniment la chaîne des causes : puisqu'« il faut s'arrêter », il est nécessaire qu'il y ait un moteur qui ne soit pas mû. Ce qui en fait d'ailleurs un moteur très particulier, puisqu'il n'est pas en contact avec ce qu'il meut. On rajoute souvent au premier moteur les êtres éternels, tels que les corps célestes, comme objets de cette philosophie première. Or il n'y a pas que le premier moteur qui est immobile, mais aussi la forme, laquelle est un principe moteur des choses naturelles, parce qu'elle leur offre le but vers lequel elles tendent, mais n'est ni mue ni mobile, et partant n'appartient pas à la nature. La philosophie première est donc radicalement parménidienne en posant que ce qui est fondamental, c'est ce qui est permanent dans l'être. Mais, grande différence d'avec Platon et son « monde des Idées (ou Formes) », Aristote ne réserve pas une province de l'être à cet être permanent, un être qui, comme chez Platon, serait « plus être » que le reste de l'être.

Il y a complémentarité entre cette seconde approche de la métaphysique et la première, car la réflexion d'Aristote sur le mouvement et l'immobilité l'amène à préciser sa première description de la métaphysique comme science des causes et principes premiers. Nous avons alors la doctrine définitive d'Aristote sur les principes, laquelle s'appuie sur le deuxième des grands schémas théoriques transversaux mentionnés plus haut, la distinction de l'acte et de la puissance. Remarquons, une fois de plus, que l'exposé le plus complet de cette doctrine se trouve dans la *Physique* (livre I). Il y a trois principes : la forme, la privation de cette forme et la matière. Mais c'est dans la *Métaphysique*, dans les livres H et Θ, que les notions d'acte et de puissance sont étudiées le plus complètement.

L'approche « ontologique » de la métaphysique est sans doute celle qui a le plus retenu l'attention. Elle est annoncée dans la première phrase du livre Γ de la *Métaphysique* : « Il y a une science qui considère l'être en tant qu'être et les attributs lui appartenant par soi. » Affirmation paradoxale, puisque, pour Aristote, une science (*epistēmē*) porte sur un genre particulier et que l'être ne peut pas être un genre. Avec la perspective théologique, et peut-être aussi la perspective étiologique, on pouvait avoir l'illusion que la métaphysique ouvrait un domaine nouveau à la science. Ici cette illusion s'estompe complètement, puisque considérer l'être en tant qu'être, ce n'est pas envisager une *chose* nouvelle, mais se demander : « Qu'est-ce qui fait que tel être est ce qu'il est ? » À la suite de la métaphysique comme étiologie, la métaphysique comme ontologie est donc bien aussi une recherche des causes et des principes, mais des causes et des principes de l'être en tant qu'être.

Dans le livre Γ, Aristote déclare deux choses. D'abord, que

l'interrogation sur l'être en tant qu'être doit recourir à la table des catégories, parce que « l'être se dit de plusieurs façons ». Ensuite, que font aussi partie de la science de l'être en tant qu'être la prise en compte des grands principes sans lesquels aucun étant ne peut être pensé, les principes de non-contradiction et du tiers exclu. Dans le livre Z, Aristote pose donc la dernière pierre de l'édifice de la métaphysique comme ontologie, d'abord en réaffirmant la primauté de l'*ousia* (substance-essence) sur les autres « genres de l'être » que sont les catégories, et en réduisant la question « qu'est-ce que l'être ? » à la question « qu'est-ce que l'*ousia* ? » (ou « qu'est-ce qui est *ousia* ? »). Très grossièrement résumée, la réponse est que, en un sens, l'*ousia* d'un être, c'est sa matière, mais ce ne peut être que de manière faible, parce que la table n'est pas *essentiellement* du bois. De même les Universaux, comme les Idées platoniciennes, mais aussi les classes générales auxquelles appartient chaque être, ne sont pas vraiment l'*ousia* des êtres. Est *ousia* au sens propre la forme d'un être, ce qu'Aristote reformule par une question substantivée, le « ce que c'est » (*ti estin*), qui est dépassée par une autre question substantivée exprimée par l'une des formules les plus énigmatiques du corpus aristotélicien, le *to ti ên einai*, « l'être ce que c'est », traduit au Moyen Âge par le néologisme latin « *quidditas* ».

Dans ses différents livres, la *Métaphysique*, telle que la tradition manuscrite nous l'a transmise, poursuit l'une des trois directions indiquées ci-dessus, sagesse, philosophie première ou science de l'être, ou plusieurs de ces directions à la fois. Mais il y a aussi des livres, ou des parties de livres, qui sont comme des appendices à cette recherche. Ainsi le livre α, qui traite de questions méthodologiques, le livre B et ses quatorze « apories » concernant la science des principes, le livre Δ, sorte de lexique philosophique dont des notions typiquement aristotéliciennes sont d'ailleurs absentes, le livre I, qui traite principalement de l'unité et de la diversité, le livre K, qui reprend des thématiques d'autres textes et dont l'authenticité a été mise en doute, et les livres M et N, qui critiquent les théories des Idées et des Nombres idéaux proposées par les platoniciens.

Le tableau complexe mais cohérent que la *Métaphysique* offre du savoir est tellement caractéristique de la manière aristotélicienne de penser que, lorsque l'époque moderne a été prise d'une furie anti-métaphysique, c'est Aristote qui en fut la cible principale. La *Physique* d'Aristote fut critiquée, voire ridiculisée, mais c'est à partir d'elle que la physique moderne a dégagé son espace théorique. La *Métaphysique*, en revanche, fut tout simplement disqualifiée, « roulée dans le linceul de pourpre où dorment les dieux morts ».

Métaphysique

LIVRE A
DES TRAITÉS MÉTAPHYSIQUES

Genèse de la sagesse

[980a21] 1. Tous les humains ont par nature le désir de savoir. Preuve en est le plaisir qu'ils prennent aux sensations, car elles leur plaisent d'elles-mêmes indépendamment de leur utilité et, plus que les autres, la sensation visuelle. En effet, non seulement pour agir, mais alors même que nous n'envisageons aucune action, [25] nous préférons la vue pour ainsi dire à toutes les autres <sensations>. La cause en est que, entre les sensations, c'est elle qui nous fait au plus haut point acquérir des connaissances et nous donne à voir beaucoup de différences. Par nature donc, les animaux ont la sensation à la naissance ; mais, pour les uns, de la sensation ne naît pas la mémoire, pour les autres elle en naît. [980b] Et c'est pourquoi ces derniers sont plus intelligents et plus aptes à apprendre que ceux qui ne peuvent se souvenir ; sont intelligents sans apprendre tous ceux qui ne peuvent entendre les bruits, par exemple l'abeille et tout autre animal de ce genre, tandis que tous ceux qui, outre la mémoire, possèdent aussi cette sensation apprennent.

[25] Ainsi, tous les animaux, pour vivre, font usage des représentations et des souvenirs, mais participent peu de l'expérience, à l'exception du genre des humains qui, pour vivre, fait aussi usage de l'art et des raisonnements. Pour les humains, l'expérience naît de la mémoire : en effet, les souvenirs nombreux du même objet [981a] valent à la fin une seule expérience. Et même l'expérience paraît presque semblable à la science et à l'art ; pour les humains, la science et l'art résultent de l'expérience, car l'expérience a produit l'art, comme le dit Polos¹, [5] l'inexpérience le hasard. L'art naît lorsque, de nombreuses notions d'expérience, résulte une seule conception universelle à propos des cas semblables. En effet, concevoir que, pour Callias atteint de telle maladie, tel remède est bon, puis pour Socrate, et pour beaucoup de gens dans le même état, pris un par un, cela relève de l'expérience ; [10] mais concevoir que tel remède est utile à tous ceux qui sont tels, définis selon une seule forme, et malades de telle maladie, par exemple les phlegmatiques ou les bilieux qui ont la fièvre du *causos*², cela relève de l'art. Donc du point de vue de l'action, on est d'avis que l'expérience ne diffère en rien de l'art, et même les

gens d'expérience réussissent mieux que ceux qui [15] possèdent une définition sans l'expérience. La cause en est que l'expérience est connaissance des singuliers, l'art, des universels ; or les actions et les générations concernent toutes le singulier, car celui qui soigne ne guérit pas l'humain, sauf par coïncidence, mais Callias ou Socrate ou quelque autre [20] de ceux à qui l'on donne un nom de cette manière, et qui se trouve être un humain. Donc quiconque possède la définition sans l'expérience et acquiert la connaissance de l'universel, mais ignore le singulier contenu dans l'universel, se trompera souvent de traitement, car ce que l'on soigne est le singulier.

La sagesse est science des causes

Mais nous pensons pourtant que, du moins, savoir et comprendre [25] appartiennent plus à l'art qu'à l'expérience, et nous concevons que les hommes de l'art sont plus sages que les hommes d'expérience, dans la pensée que, chez tous, la sagesse accompagne plutôt le savoir, et cela parce que les uns savent la cause, les autres non. Car les gens d'expérience savent le fait, mais ignorent le pourquoi, tandis que les autres acquièrent la connaissance du pourquoi, [30] c'est-à-dire de la cause. Pour cette raison aussi, nous jugeons que ceux qui dirigent ont, en chaque domaine, plus de valeur et plus de savoir que ceux qui exécutent et [981b] qu'ils sont plus sages parce qu'ils savent les causes de ce qu'ils produisent ; quant aux <exécutants>, ils produisent comme certains êtres inanimés aussi produisent, sans savoir ce qu'ils produisent, de même que le feu brûle ; donc les êtres inanimés produisent chacun de ces effets par une certaine nature tandis que les exécutants le font [5] par habitude. Et <nous jugeons ainsi> dans la pensée qu'ils sont plus sages, non parce qu'ils ont plus d'habileté pratique, mais parce qu'ils possèdent la définition et acquièrent la connaissance des causes. En un mot, le signe qui distingue le savant de l'ignorant est la capacité à enseigner et c'est pourquoi nous pensons que l'art, plus que l'expérience, est science, car les hommes de l'art peuvent enseigner, les autres ne le peuvent pas. [10] De plus, nous pensons qu'aucune des sensations n'est sagesse ; pourtant, ce sont elles, assurément, les connaissances par excellence des choses singulières, mais sur aucun sujet elles ne disent le pourquoi, par exemple pourquoi le feu est chaud, mais elles disent seulement qu'il est chaud. Donc, en premier lieu, il convient que les humains admirent l'inventeur de n'importe quel art dégagé des sensations communes, [15] non seulement à cause de l'utilité de l'une de ses inventions, mais aussi parce qu'il est un sage et supérieur aux autres ; et quand on invente des arts en plus grand nombre, les uns

pour les besoins de la vie, les autres pour l'agrément, il convient de concevoir que les inventeurs de tels arts sont toujours plus sages que ceux des premiers parce que [20] leur science ne vise pas à l'utilité. Ensuite, dès lors qu'ont été acquises toutes les inventions de ce genre, les sciences qui ne visent ni au plaisir ni à la satisfaction des besoins ont été inventées, et d'abord dans les lieux où on a eu du loisir. C'est pourquoi les arts mathématiques sont nés d'abord en Égypte, car là-bas on avait laissé du loisir [25] à la caste des prêtres. Il a été dit, dans les traités éthiques, quelle est la différence entre l'art, la science et les autres <activités> de même genre.

La sagesse est science des causes premières et des premiers principes

La raison pour laquelle nous tenons maintenant ces propos est que tous conçoivent que ce qu'on appelle sagesse traite des causes premières et des premiers principes ; par conséquent, comme on l'a dit auparavant, [30] l'homme d'expérience semble plus sage que ceux qui ont une sensation quelle qu'elle soit, l'homme de l'art que les hommes d'expérience, celui qui dirige un art que celui qui exécute, [982a] et les <sciences> théoriques semblent plus <sagesse> que les sciences productrices. Il est donc évident que la sagesse est une science qui traite de certains principes et de certaines causes.

2. Mais, puisque nous cherchons cette science, voici ce qu'il faudra [5] examiner : de quelles sortes de causes et de quelles sortes de principes la sagesse est science. Si donc on prenait les conceptions que nous avons du sage, peut-être, à partir de là, <une réponse> serait-elle plus manifeste. Nous concevons d'abord que le sage a la science de toutes choses dans la mesure du possible sans avoir une science de chacune d'elles en particulier ; [10] ensuite, que celui qui est capable de connaître ce qu'il est difficile et malaisé à un humain de connaître, celui-là est un sage, car sentir est commun à tous, donc facile et nullement sage ; en outre, que le plus rigoureux et le plus apte à enseigner les causes est le plus sage en toute science ; qu'entre les sciences, celle [15] qu'on choisit pour elle-même et pour l'amour du savoir est plus sagesse que celle qu'on choisit pour ses applications ; que celle qui commande est plus sagesse que celle qui obéit, car il ne faut pas que le sage reçoive des ordres, mais qu'il en donne, ni qu'il obéisse à un autre, mais que le moins sage lui obéisse. [20] Tels sont donc la nature et le nombre des conceptions que nous avons de la sagesse et des sages.

Parmi ces conceptions, <il en est une selon laquelle> la science de

toutes choses appartient nécessairement à qui possède au plus haut point la science de l'universel, car celui-là connaît, d'une certaine manière, tous les substrats, et le plus [25] universel, c'est presque ce dont il est le plus difficile aux humains d'acquérir la connaissance, car c'est ce qui est le plus éloigné des sensations ; d'autre part, les sciences les plus exactes sont celles qui traitent au plus haut point des objets premiers, car celles qui découlent de <principes> moins nombreux sont plus exactes que celles que l'on appelle sciences par addition, par exemple, l'arithmétique est plus exacte que la géométrie. Mais de plus, la <science> théorique des causes est aussi assurément la plus apte à instruire, car ceux qui enseignent sont ceux qui, [30] sur chaque sujet, énoncent les causes et d'autre part, savoir, c'est-à-dire avoir la science en vue des causes, appartient au plus haut point à la science de ce qui est au plus haut point objet de science. En effet, celui qui choisit la science pour elle-même [982b] choisira, de préférence à tout, la science la plus haute : telle est la science de ce qui est au plus haut point objet de science. Or sont au plus haut point objets de science les objets premiers, c'est-à-dire les causes, car, par eux et à partir d'eux, on acquiert aussi la connaissance des autres choses, mais non la connaissance de ces objets et de ces causes par celle des substrats. La science la plus propre à commander, et [5] plus propre à commander que celle qui est à son service, est celle qui acquiert la connaissance de la fin en vue de laquelle chaque chose doit être faite, c'est-à-dire le bien de chaque chose et globalement le meilleur dans la nature entière.

La sagesse est sa propre fin

Donc, d'après tout ce qui a été dit, le nom recherché revient à la même science : car il faut que ce soit la science qui étudie les premiers principes et les premières causes ; [10] et en effet, le bien, c'est-à-dire la fin, est une des causes. Elle n'est pas productrice, cela est évident même d'après les premiers philosophes. C'est en effet par l'étonnement que les humains, maintenant aussi bien qu'au début, commencent à philosopher, d'abord en s'étonnant de ce qu'il y avait d'étrange dans les choses banales, puis, quand ils avançaient peu à peu dans cette voie, [15] en s'interrogeant aussi sur des sujets plus importants, par exemple sur les changements de la Lune, sur ceux du Soleil et des constellations et sur la naissance du Tout. Or celui qui est en difficulté et qui s'étonne se juge ignorant (c'est pourquoi celui qui aime les mythes est d'une certaine façon philosophe, car le mythe se compose de choses étonnantes) ; par conséquent, s'il est vrai [20] qu'ils ont philosophé pour échapper à l'ignorance, ils cherchaient manifestement

à avoir la science pour savoir et non en vue de quelque utilité. En témoigne le cours même des événements, car on disposait de presque tout ce qui est nécessaire à la vie et de ce qui la rend facile et agréable quand on a commencé la recherche d'une sagesse de cette sorte. À l'évidence donc, [25] nous ne la recherchons pour aucun autre profit, mais, de même que l'humain qui a sa fin en lui-même et non en un autre, à ce que nous disons, est libre, de même nous la recherchons dans l'idée qu'elle est la seule science libre, car cette science est la seule à avoir sa fin en elle-même.

La sagesse est divine

C'est pourquoi on pourrait à juste titre juger que sa possession n'est pas humaine (de bien des façons en effet la nature humaine est esclave, [30] ce qui faisait dire à Simonide³ que « seul un dieu peut posséder ce privilège ») et que, pour l'homme, il ne vaut pas la peine de rechercher la science qui est à sa mesure. Si les poètes disent vraiment quelque chose qui vaille et si l'envie est dans la nature [983a] divine, il est normal qu'elle survienne surtout à ce sujet et que tous les esprits supérieurs soient malheureux. Mais il n'est pas possible que la divinité soit envieuse (d'après le proverbe, les aèdes disent beaucoup de mensonges) et il ne faut pas penser qu'une autre science est plus précieuse qu'une telle science, [5] car la plus divine est aussi la plus précieuse. Elle seule sera divine de deux façons : en effet, la science que le dieu possédera au plus haut point et qui traitera des choses divines est divine entre les sciences. Or celle-là seule possède ces deux caractères : en effet, de l'avis de tous, le dieu est au nombre des causes et il est un certain principe, et le dieu, lui seul ou lui surtout, [10] pourra posséder une telle science ; <les autres sciences> sont donc toutes plus nécessaires qu'elle, mais aucune ne lui est supérieure. Cependant il nous faut, dans la possession de cette science, nous placer en quelque sorte d'un point de vue contraire à celui du début de nos recherches. En effet, tous partent, nous l'avons dit, de l'étonnement que les choses soient ce qu'elles sont, comme pour les mouvements spontanés des marionnettes [15] ou comme à propos des solstices ou de l'incommensurabilité de la diagonale, car tous ceux qui n'en ont pas encore étudié la cause trouvent étonnant que quelque chose ne se mesure pas par l'unité la plus petite. Mais il faut, selon le proverbe, aboutir au contraire et au meilleur, comme dans ces exemples, quand on comprend ; rien en effet [20] n'étonnerait autant un géomètre que si la diagonale était commensurable. Quelle est donc la nature de la science recherchée et quel est le but que doivent atteindre la recherche et la démarche dans sa totalité, voilà qui est dit.

Les causes premières : exposé des doctrines antérieures

3. Puisque, manifestement, il faut acquérir la science des causes principales [25] (car nous déclarons savoir chaque chose quand nous pensons acquérir la connaissance de sa cause première), puisque les causes se disent en quatre sens et que, parmi ces causes, nous l'affirmons, l'une est la substance, c'est-à-dire l'être ce que c'est (car le pourquoi remonte en dernier à la définition et le pourquoi premier est cause et principe), la deuxième est la matière, [30] c'est-à-dire le substrat, la troisième le principe d'où part le mouvement, la quatrième est la cause opposée à celle-là, la fin et le bien (car c'est l'accomplissement de toute génération et de tout mouvement), bien que nous ayons suffisamment étudié ces causes dans nos traités sur la nature, [983b] écoutons encore ceux qui, avant nous, se sont engagés dans l'examen des êtres et ont recherché la vérité en philosophes. De fait, il est évident qu'eux aussi énoncent certains principes et certaines causes. Il y aura donc, à les examiner, quelque avantage pour la recherche présente : [5] en effet, ou bien nous trouverons un autre genre de cause ou bien nous aurons plus de confiance en celles qui sont énoncées maintenant.

La cause matérielle

La plupart des premiers philosophes pensèrent que seuls les principes d'espèce matérielle sont les principes de tout. Ce à partir de quoi en effet tous les êtres existent, à partir de quoi ils naissent en premier et en quoi finalement ils sont détruits, c'est-à-dire la [10] substance qui demeure alors que changent ses affections, ils déclarent que c'est l'élément et le principe des êtres, et c'est pourquoi ils pensent que rien ne naît ni ne périt, dans la pensée que cette nature est toujours sauvegardée. De même que nous ne déclarons ni que Socrate naît simplement chaque fois qu'il devient beau ou musicien, [15] ni qu'il meurt chaque fois qu'il perd ces manières d'être parce que le substrat demeure, c'est-à-dire Socrate lui-même, cela n'est vrai d'aucune autre chose non plus, car il faut une certaine nature, une ou plusieurs, d'où naissent les autres choses parce que cette nature-là est sauvegardée.

Cependant ils ne s'accordent pas tous sur le nombre et la forme d'un tel principe. [20] Thalès⁴, le fondateur de cette sorte de philosophie, affirme que c'est l'eau ; c'est pourquoi aussi il a déclaré que la terre flotte sur l'eau, conception qu'il tirait peut-être de la constatation que

la nourriture de toutes choses est humide, que le chaud même en naît et en vit (or ce à partir de quoi il y a génération est [25] le principe de tout), tirant donc cette conception de là et du fait que les semences de toutes choses ont une nature humide et que l'eau est, pour les choses humides, le principe de leur nature. Mais certains pensent que les tout premiers des Anciens aussi, bien avant la génération actuelle, les premiers théologiens, ont eu cette [30] conception sur la nature ; en effet, ils ont fait d'Okéanos et de Téthys les parents de la génération et ils ont fait de l'eau, celle que les poètes appellent le Styx, le serment des dieux, car le plus ancien est le plus respectable et le plus respectable est le serment. Ainsi donc il ne serait peut-être pas évident que [984a] cette opinion de la plus haute antiquité concernât vraiment la nature ; on dit pourtant que Thalès s'est prononcé en ce sens sur la cause première (car personne ne jugerait bon de placer Hippon⁵ parmi eux à cause de la vulgarité [5] de sa pensée). Anaximène⁶ et Diogène⁷ placent l'air avant l'eau et, parmi les corps simples, lui donnent la préférence comme principe ; pour Hippase de Métaponte⁸ et Héraclite d'Éphèse⁹, c'est le feu. Empédocle¹⁰ pose les quatre <corps simples comme principes>, en ajoutant à ceux déjà cités un quatrième, la terre, car ils demeurent toujours et n'ont pas [10] de génération sauf par leur quantité plus ou moins grande, s'assemblant pour former l'un et se désassemblant à partir de l'un. Anaxagore de Klazomènes¹¹, né avant lui, mais dont les travaux sont postérieurs, déclare qu'il y a une infinité de principes ; en effet, presque tous les homéomères, comme l'eau ou le feu, naissent et [15] périssent ainsi, déclare-t-il, seulement par assemblage et désassemblage, ils ne naissent ni ne périssent autrement, mais ils demeurent éternellement.

La cause motrice

Donc, d'après ces <philosophes>, on pourrait juger que la seule cause est celle qu'on appelle cause d'espèce matérielle ; mais tandis qu'ils allaient ainsi de l'avant, la réalité elle-même leur a frayé la voie et les a contraints à continuer leur recherche, car si [20] toute génération et toute corruption découle autant qu'on veut d'une seule chose ou d'un plus grand nombre, pourquoi cela arrive-t-il et quelle en est la cause ? En effet, ce n'est sûrement pas le substrat qui produit lui-même son propre changement ; je veux dire que, par exemple, le bois et le bronze ne sont ni l'un ni l'autre responsables de leur propre changement, que ce n'est pas le bois qui fait le lit ni le bronze qui fait [25] la statue, mais autre chose est responsable du changement. Chercher cela, c'est chercher l'autre principe, le principe d'où part le

mouvement, comme nous le dirions nous-même. Donc ceux qui, tout au début, se sont attachés à cette sorte de recherche tout en affirmant l'unité du substrat n'ont trouvé aucune difficulté. Mais quelques-uns [30] au moins de ceux qui soutiennent l'unité du substrat, comme vaincus par cette recherche, affirment que l'un et la nature entière sont immobiles, non seulement selon la génération et la corruption (car cela est ancien et tous sont d'accord là-dessus), mais même selon tout autre changement, et [984b] cette façon de penser leur appartient en propre. En fait, parmi ceux qui affirment l'unité du Tout, aucun n'arrive à concevoir une telle cause sauf Parménide¹², et cela dans la mesure où il pose l'existence non seulement d'une cause, mais en quelque sorte de deux. [5] Certes, ceux qui en produisent un plus grand nombre, par exemple le chaud et le froid ou le feu et la terre, ont davantage la possibilité de dire quelque chose qui vaille, car ils se servent du feu en tant qu'il possède la nature motrice, de l'eau, de la terre et des choses telles pour le contraire.

Esquisses de la cause finale

Après ces philosophes et parce que de tels principes se révélaient insuffisants à engendrer la nature des êtres, à nouveau [10] sous la contrainte, comme nous l'avons dit, de la vérité elle-même, on a cherché le principe suivant. En effet, que certains êtres soient en un bel et bon état, et que les autres le deviennent, sans doute ni le feu ni la terre ni rien d'autre de tel n'en sont vraisemblablement la cause, et il n'est pas non plus vraisemblable qu'ils l'aient pensé ; il ne convenait pas non plus d'abandonner une affaire d'une telle importance à la spontanéité et au hasard. [15] Donc, lorsque quelqu'un affirma que l'intelligence se trouve, aussi bien dans la nature que chez les animaux, comme la cause de l'ordre et de tout arrangement, il se montra avisé en comparaison de ses prédécesseurs qui parlaient à la légère. Or il est manifeste, nous le savons, qu'Anaxagore était adepte de ces opinions, mais on les impute avant lui à Hermotime de [20] Klazomènes¹³. Donc ceux qui ont des conceptions de cette sorte ont posé en même temps que la cause du beau est principe des êtres et qu'un tel principe est ce à partir de quoi le mouvement appartient aux êtres.

4. On pourrait soupçonner Hésiode d'avoir cherché, le premier, une telle explication, ainsi que tout autre penseur qui a posé comme principe l'amour ou le désir dans les êtres, [25] par exemple aussi Parménide. En effet, quand il construit la génération du Tout, il affirme qu'« elle¹⁴ a songé à faire d'Amour le premier de tous les dieux », et Hésiode dit : « Avant tout il y eut Chaos, puis Terre au

large sein [...] et Amour qui se distingue entre tous les immortels¹⁵ » parce qu'il doit exister dans les [30] êtres une certaine cause qui mettra en mouvement les choses et les fera marcher ensemble. Comment faut-il donc les départager pour dire qui est le premier ? Qu'il soit permis d'en décider plus tard. Mais puisqu'il était manifeste que les contraires des biens sont aussi présents dans la nature, qu'il n'y a pas que l'ordre et [985a] la beauté, mais aussi le désordre et la laideur et que les maux sont plus nombreux que les biens, et les laideurs que les beautés, alors un autre a introduit l'amitié et la discorde, chacune des deux étant cause de l'un ou l'autre de ces deux effets ; car, si l'on saisit la pensée selon sa suite logique [5] et non selon les balbutiements d'Empédocle, on trouvera que l'amitié est cause des biens, la discorde cause des maux. Par conséquent, si on affirmait qu'en un certain sens Empédocle dit que le mal et le bien sont des principes et qu'il est le premier à le dire, on aurait peut-être raison, s'il est vrai que la cause de tous les biens est [10] le bien lui-même.

Limites de ces théories

Donc, jusqu'ici, ces philosophes, comme nous le disons, ont manifestement saisi deux causes que nous avons distinguées nous-même dans nos traités sur la nature, la matière et l'origine du mouvement, obscurément toutefois et sans sûreté, comme combattent des soldats sans entraînement : car eux aussi [15] portent souvent de tous côtés de beaux coups, mais pas plus que ces soldats ne le font par science ces philosophes n'ont l'air de savoir ce qu'ils disent ; il est manifeste, en effet, qu'ils n'utilisent presque pas ces causes, sauf de façon fragmentaire. Ainsi, Anaxagore se sert de l'intelligence comme d'un expédient en vue de la production du monde, et chaque fois qu'il est en difficulté pour dire par quelle cause [20] quelque chose est nécessaire, alors il la tire en avant, mais dans les autres cas, il préfère alléguer, comme cause de ce qui vient à être, tout plutôt que l'intelligence.

Quant à Empédocle, s'il se sert des causes plus que lui, c'est pourtant de façon bien insuffisante et sans y trouver d'accord avec lui-même ; ce qui est vrai du moins, c'est que souvent, pour lui, l'amitié désassemble et la discorde assemble. [25] Chaque fois en effet que le Tout, sous l'empire de la discorde, se désunit en ses éléments, le feu, ainsi que chacun des autres éléments, retrouve son unité ; inversement, chaque fois que, sous l'empire de l'amitié, ils se rassemblent pour former l'un, nécessairement, de nouveau, les parties de chacun se désassemblent. Ainsi Empédocle, à la différence de ses

devanciers, [30] a le premier introduit cette cause en la divisant, en faisant du principe du mouvement non une seule cause, mais deux causes différentes et contraires. De plus, il a été le premier à dire que ce qu'on appelle les éléments d'espèce matérielle sont quatre ; en réalité, il ne se sert pas des quatre, mais il fait comme s'ils étaient seulement deux, [985b] d'un côté le feu par soi, de l'autre ses opposés comme s'ils étaient une nature unique, la terre, l'air et l'eau ; on peut s'en rendre compte d'après ses poèmes. C'est donc en ces termes, disons-nous, qu'il a parlé des principes et tel en est le nombre.

Leucippe et son disciple [5] Démocrite¹⁶ déclarent que le plein et le vide sont les éléments et ils les appellent l'être et le non-être. L'un d'eux, le plein et le solide, est l'être, et le vide est le non-être (c'est aussi pourquoi ils affirment que l'être n'existe pas davantage que le non-être parce que le corps n'existe pas non plus davantage que le vide) et ce sont les causes des êtres en tant que [10] matière. Et de même que ceux qui posent l'unité de la substance fondamentale génèrent les autres choses par les affections de cette substance, posant le rare et le dense comme principes des modifications, de la même façon ceux-ci aussi affirment que les différences sont les causes des autres choses. Et ils disent que ces différences sont trois : la figure, l'ordre et la [15] position. Ils affirment en effet que l'être ne diffère que par la configuration, l'arrangement et l'orientation ; or la configuration est la figure, l'arrangement est l'ordre et l'orientation est la position. En effet, A diffère de N par la figure, AN de NA par l'ordre, Z de N par la position. Quant au mouvement, à son origine et à la façon dont il sera la propriété des êtres, [20] eux aussi, à peu près comme les autres, ont négligé cela avec insouciance. Voilà donc, au sujet des deux causes, comme nous le disons, où en sont arrivées, semble-t-il, les recherches de nos devanciers.

Esquisse de la cause formelle : les nombres et les contraires

5. Du temps de ces philosophes¹⁷ et avant eux, ceux que l'on appelle pythagoriciens ont les premiers touché aux mathématiques ; ils les firent avancer et, [25] nourris de ces sciences, ils pensèrent que les principes de ces êtres mathématiques étaient les principes de tous les êtres. Puisque les nombres étaient par nature les premiers d'entre ces êtres mathématiques, ils croyaient observer en eux beaucoup de similitudes avec ce qui est et vient à être, plus que dans le feu, la terre et l'eau : ainsi telle propriété des nombres est la justice, [30] telle autre est l'âme, c'est-à-dire l'intelligence, une autre l'instant critique, et

semblablement, pour ainsi dire, de chacune des autres propriétés ; et de plus, ils voyaient dans les nombres les propriétés et les rapports qui régissent les accords musicaux. Puisque, d'une part, les autres choses, en leur nature entière, paraissaient semblables aux nombres, que, d'autre part, les [986a] nombres étaient ce qui est premier dans toute la nature, ils conçurent que les éléments des nombres sont les éléments de tous les êtres et que le ciel tout entier est accord musical et nombre. Et toutes les concordances qu'ils trouvaient, dans les nombres et les accords musicaux, avec [5] les affections du ciel et avec ses parties comme avec son ordonnance entière, ils les rassemblaient et les accordaient. Et s'il y avait quelque part un manque, ils s'employaient à mettre la continuité dans toute leur doctrine. Voici un exemple de ce que je veux dire : puisque le nombre dix semble être une chose accomplie et embrasser l'ensemble de la nature des nombres, [10] ils affirment aussi que les corps qui se déplacent dans le ciel sont au nombre de dix, mais, puisque neuf seulement sont visibles, ils en créent un dixième, l'antiterre. Sur ces sujets, nous nous sommes expliqués plus précisément dans d'autres ouvrages¹⁸.

Mais, si nous y revenons, c'est pour apprendre aussi d'eux de quels principes ils posent l'existence [15] et comment ils en arrivent aux causes qu'on a dites. Or eux aussi considèrent manifestement que le nombre est principe, comme matière pour les êtres et comme leurs affections et leurs états ; que les éléments des nombres sont le pair et l'impair dont le second est fini et le premier infini ; que l'un résulte de ces deux éléments, [20] car il est à la fois pair et impair, que le nombre résulte de l'un, et que le ciel tout entier, comme on l'a dit, est nombres. D'autres disent que les principes de ces mêmes choses sont au nombre de dix qu'ils énumèrent en série : limite/illimité, impair/pair, un/multiple, droite/gauche, mâle/[25] femelle, repos/mouvement, droit/courbe, lumière/obscurité, bien/mal, carré/rectangle. C'est une conception de cette sorte que semble avoir eue aussi Alcméon de Croton¹⁹ et il a sûrement reçu cette doctrine des pythagoriciens ou eux de lui, car Alcméon a exprimé des avis très proches [30] des leurs. Il déclare en effet que la plupart des choses humaines vont par deux, en énonçant les contrariétés non de manière définie, comme ils le font, mais au hasard, comme blanc/noir, sucré/acide, bien/mal, grand/petit. Ce philosophe en a donc lancé de manière indéfinie sur [986b] tout le reste, alors que les pythagoriciens ont fait connaître le nombre et la nature de leurs contrariétés. De ces deux doctrines, il est possible de retenir au moins que les contraires sont les principes des êtres, et de l'une des deux, combien et quels ils sont. Pourtant, sur la question de savoir comment [5] on peut les rapprocher des causes dont on a parlé, il n'y a pas

d'explication claire de leur part, mais ils semblent ranger leurs éléments en quelque sorte dans l'espèce matérielle, car ils affirment que la substance se forme et est façonnée à partir de ces éléments en tant que constituants. Avec cela, on a suffisamment étudié la pensée des Anciens qui énoncent la pluralité des éléments de la nature.

Théorie moniste des causes

[10] Mais il en est qui ont exprimé une conception du Tout comme une nature unique, sans l'avoir fait tous de la même manière, convenablement et selon la nature. En fait, eu égard à notre examen actuel des causes, l'exposé qui les concerne n'a aucune pertinence (car ils ne font pas comme certains physiologues qui posent en principe l'unité [15] de l'être et pourtant la génèrent en quelque sorte à partir de la matière de l'un, mais ils ont une doctrine différente ; en effet, les premiers ajoutent le mouvement et génèrent du moins le Tout, tandis qu'eux affirment que le Tout est immobile) ; néanmoins, jusque-là, il y a une parenté avec notre examen présent. Parménide, en effet, semble s'être attaché à l'un selon la raison, Mélissos²⁰ [20] à l'un selon la matière ; c'est pourquoi le premier affirme que l'un est limité, le second qu'il est illimité. Xénophane²¹ qui, le premier d'entre eux, a soutenu la théorie de l'un (on dit en effet que Parménide est son disciple) n'a donné aucun éclaircissement et ne semble pas toucher à la question de l'une ou l'autre nature de l'un, mais il tourne ses regards vers le ciel dans sa totalité et affirme que l'un est le [25] dieu. Il faut donc, comme nous l'avons dit, laisser ceux-là de côté pour notre recherche actuelle, et même complètement deux d'entre eux, parce que leur pensée est un peu trop grossière : Xénophane et Mélissos. Mais Parménide qui fait davantage attention semble peut-être dire quelque chose qui vaille. En effet, puisqu'il soutient qu'en comparaison de l'être, le non-être n'est rien, il pense que nécessairement il existe une seule chose, l'être et [30] rien d'autre (nous avons fait sur ce point un exposé plus clair dans nos traités sur la nature) ; mais, contraint de suivre les phénomènes et concevant que l'un est d'ordre rationnel et le multiple d'ordre sensible, il revient à deux causes et à deux principes qu'il nomme chaud et froid, comme s'il disait feu et terre. [987a] De ces causes, il range le chaud du côté de l'être, et l'autre du côté du non-être.

Premiers résultats

Donc, à partir de ce qui a été dit et d'après les sages qui ont pris part jusqu'à maintenant à la discussion, voici ce que nous avons appris : des premiers, le principe corporel, car l'eau, [5] le feu, et les choses de cette sorte sont des corps (pour les uns, un seul principe corporel, pour les autres plusieurs, mais les uns et les autres posent les principes comme étant d'espèce matérielle) ; de certains autres, cette cause et en outre celle d'où part le mouvement, elle-même unique chez les uns, double chez les autres. Donc, jusqu'aux philosophes [10] italiques²², et eux mis à part, les autres ont soutenu sur ces causes des théories trop faibles, sauf, comme nous l'avons dit, quand ils se trouvent mettre en œuvre deux causes et que l'une d'elles, celle d'où part le mouvement, est unique pour les uns, double pour les autres. Les pythagoriciens ont énoncé de la même façon deux [15] principes, mais ils y ont ajouté ceci qui même leur est propre : le limité et l'infini ne sont pas, ont-ils pensé, des natures différentes, par exemple du feu, de la terre, ou quelque autre chose de ce genre, mais l'infini lui-même et l'un lui-même sont la substance des choses dont ils sont les prédicats ; c'est pourquoi, pensent-ils, la substance de toute chose est nombre. [20] Telles sont donc leurs explications sur ces sujets, et ils ont commencé à parler du ce que c'est, c'est-à-dire à définir, mais ils en ont traité trop simplement. En effet, ils définissaient superficiellement et pensaient que ce à quoi en premier appartenait la définition énoncée était la substance de la chose, comme si on pensait que double et la [25] dyade sont la même chose parce que le double appartient d'abord à deux. Pourtant l'être du double et l'être de la dyade ne sont probablement pas la même chose ; sinon l'un sera plusieurs, ce qui leur arrivait à eux aussi. Voilà donc ce que l'on peut prendre chez nos devanciers autres < que Platon > .

La cause formelle : les Idées

6. Après les philosophies qu'on a dites survint la doctrine de Platon, [30] en accord à bien des égards avec eux²³, mais avec des particularités en comparaison de la philosophie italique. Dès sa jeunesse en effet, familier d'abord de Cratyle²⁴ et des opinions d'Héraclite selon lesquelles tous les sensibles s'écoulent sans cesse et ne sont pas objets de science, il a gardé aussi plus tard [987b] ces conceptions. Mais, comme Socrate s'occupait de questions éthiques et non de la nature dans son ensemble, que pourtant, dans ce domaine, il cherchait l'universel et qu'il a, le premier, arrêté sa réflexion sur les définitions, Platon l'approuva et, à cause de la nature de cette recherche, [5] pensa qu'elle a lieu d'être pour des objets autres que les sensibles et non pour les sensibles : la définition commune de l'un

quelconque des sensibles est, en effet, impossible, du moins s'ils sont en perpétuel changement. Il appela donc Idées de telles définitions des êtres et affirma que les sensibles sont à part de ces Idées et tous nommés d'après elles, car, par participation, la plupart des choses [10] qui ont même signification ont le même nom que les formes. En ce qui concerne la participation, il changea seulement le nom : en effet, les pythagoriciens affirment que les êtres existent par imitation des nombres, Platon par participation, ne changeant que le nom. Cependant ils ont en commun d'avoir négligé de chercher ce que peut être la participation ou l'imitation des formes.

De plus, il affirme qu'à côté des sensibles [15] et des formes, il existe un intermédiaire, les objets mathématiques, qui diffèrent d'une part des sensibles en ce qu'ils sont éternels et immobiles, d'autre part des formes en ce qu'ils sont un grand nombre d'objets semblables, tandis que chaque forme en elle-même est seulement une. Puisque les formes sont causes de tout le reste, il a pensé que leurs éléments étaient les éléments de tous les êtres, [20] que donc, comme matière, le grand et le petit sont des principes, mais que, comme substance, c'est l'un, car c'est à partir d'eux²⁵, par participation à l'un, que les nombres sont les formes. Pourtant, quand il disait que l'un est substance et que ce n'est sûrement pas en étant un être différent qu'il est dit un, il était très proche des pythagoriciens, et il disait, de la même manière qu'eux, que les nombres sont causes [25] de la substance des autres êtres. Mais substituer la dyade à l'infini, <qu'ils concevaient> comme un, et former l'infini à partir du grand et du petit, cela lui est propre ; et en outre, il affirme que les nombres sont en dehors des sensibles, tandis qu'ils affirment que les réalités mêmes sont des nombres et qu'ils ne posent pas les objets mathématiques comme des intermédiaires. Or poser l'un et les [30] nombres en dehors des réalités, à la différence des pythagoriciens, et introduire les formes, il l'a fait à cause de sa recherche dans les discours (car ses prédécesseurs ne connaissaient pas la dialectique) et, d'autre part, il a fait de la dyade l'autre nature parce que les nombres, à l'exception des nombres premiers, se génèrent facilement à partir d'elle comme [988a] à partir d'une matière molle. C'est pourtant le contraire qui se produit, car ce n'est pas vraisemblable ainsi. En effet, ils font venir beaucoup de choses de la matière, alors que la forme n'engendre qu'une fois, mais on voit que d'une seule matière vient une seule table, tandis que celui qui applique la forme, même seul, fait beaucoup de tables. [5] Il en est de même pour le mâle relativement à la femelle, car la femelle est fécondée par un seul accouplement, tandis que le mâle féconde beaucoup de femelles ; or ce sont des images de ces principes.

Telles sont donc les explications de Platon sur ce qui est en

question. D'après ce qu'on a dit, il est manifeste qu'il s'est seulement servi de deux causes, [10] le ce que c'est et la cause selon la matière, car les formes sont les causes du ce que c'est pour tout le reste, tandis que l'un est cause pour les formes ; et < si l'on cherche > quelle est la matière qui est substrat, de laquelle se disent les formes dans le cas des sensibles et, dans le cas des formes, l'un, il est manifeste que c'est la dyade, le grand et le petit ; de plus, il a attribué à chacun des deux éléments chacune des causes du bien et du mal, [15] comme, selon nous, l'ont fait aussi dans leur recherche certains des philosophes précédents, par exemple Empédocle et Anaxagore.

Confirmation de la théorie des causes exposée dans la *Physique*

7. Nous avons examiné en peu de mots et sommairement qui se trouve avoir parlé des principes [20] et de la vérité, et comment ; nous en tirons pourtant au moins ce résultat qu'aucun de ceux qui parlent de principe et de cause n'en a nommé qui ne soient parmi ceux que nous avons distingués dans nos traités sur la nature, mais tous touchent manifestement à ces principes et causes de quelque manière, quoique obscurément. Les uns en effet parlent du principe comme matière, qu'ils en admettent un ou plusieurs [25] et qu'ils le posent comme corporel ou incorporel, par exemple Platon quand il parle du grand et du petit, les italiques de l'infini, Empédocle du feu, de la terre, de l'eau et de l'air, Anaxagore du nombre infini des homéomères. Ainsi tous ces philosophes se sont attachés à cette sorte de cause et en outre tous ceux qui parlent [30] d'air ou de feu ou d'eau ou de quelque chose de plus dense que le feu, mais de plus léger que l'air ; tel est en effet, aux dires de certains, l'élément premier. Donc ces philosophes se sont seulement attachés à cette cause, d'autres à chercher d'où vient le principe du mouvement, par exemple tous ceux qui font, de l'amitié et de la discorde ou de l'intelligence ou de l'amour, des principes ; aucun pourtant n'a proposé clairement ni l'être ce que c'est [35] ni la substance, mais ceux qui les expriment sont surtout ceux qui [988b] posent les formes, car ils ne conçoivent les formes pour les sensibles et l'un pour les formes ni comme matière ni non plus comme principe d'où part le mouvement (ils affirment plutôt que ce sont des causes d'immobilité et de repos), mais [5] ils présentent les formes comme l'être ce que c'est de chacune des autres choses et l'un comme l'être ce que c'est des formes. Quant à la fin des actions, des changements et des mouvements, d'une certaine manière ils disent qu'elle est une cause, mais ils n'en parlent pas ainsi ni de la

manière précisément dont elle est naturellement cause. Ceux en effet qui nomment l'intelligence ou l'amitié posent ces causes comme un bien, toutefois ils n'en parlent pas comme [10] fin de l'être ou de la génération d'un être quelconque, mais comme si les mouvements trouvaient en elles leur point de départ. De même aussi, ceux qui déclarent que l'un ou l'être sont une nature de cette sorte affirment bien qu'ils sont la cause de la substance, mais non qu'ils sont la fin de l'être ou de la génération, si bien qu'il leur arrive en quelque sorte de dire et de ne pas dire [15] que le bien est une cause, car ils ne le disent pas au sens simple, mais par coïncidence. Donc, que nos distinctions au sujet des causes, de leur nombre et de leur nature, soient justes, tous ces philosophes semblent nous en rendre témoignage, puisqu'ils ne peuvent atteindre une autre cause ; qu'outre cela, il faille rechercher les principes, ou tous de cette manière ou selon l'une de ces manières, c'est évident. [20] Après cela, parcourons les difficultés qui peuvent résulter de la manière dont chacun d'eux s'est exprimé et a pris position au sujet des principes.

Difficultés des théories préplatoniciennes des causes

8. Tous ceux qui posent l'unité du Tout et une seule nature comme matière, matière corporelle et possédant une grandeur, se trompent évidemment de bien des façons : ils posent en effet les seuls éléments des corps, [25] non ceux des incorporels, alors qu'il existe aussi des incorporels ; et quand ils entreprennent de dire les causes de la génération et de la corruption et qu'ils traitent de la nature de toutes choses, ils suppriment la cause du mouvement ; de plus, ils se trompent parce qu'ils ne posent ni la substance ni le ce que c'est comme cause de quelque chose et, outre cela, parce qu'ils citent facilement [30] n'importe lequel des corps simples comme principe (sauf la terre) sans examiner comment ils s'engendrent mutuellement, je veux dire le feu, l'eau, la terre et l'air, car ils naissent les uns des autres soit par assemblage, soit par désassemblage, ce qui fait la plus grande différence pour l'antériorité et la postériorité. D'un côté, en effet, [35] le plus élémentaire de tous semblerait être le premier dont ils naissent par assemblage ; [989a] or un tel élément serait le corps formé des parties les plus petites et le plus léger. C'est pourquoi tous ceux qui posent le feu comme principe s'accorderaient parfaitement avec ce raisonnement ; chacun des autres aussi admet que l'élément des corps est quelque chose de tel. [5] En tout cas, aucun de ceux qui en citent un seul n'a soutenu que la terre est l'élément, évidemment à cause de la grosseur de ses parties, mais chacun des trois autres éléments a trouvé un partisan : les uns affirment en effet que c'est le

feu, d'autres l'eau, d'autres l'air. Pourquoi donc pourtant ne citent-ils pas aussi la terre, comme le font la plupart des gens qui affirment en effet que tout [10] est terre ? Et même Hésiode affirme que la terre est le premier des corps²⁶, si ancienne et populaire se trouve être cette conception. Donc, selon ce raisonnement, qu'on cite un de ces éléments autre que le feu ou qu'on le pose comme plus dense que l'air ou plus léger que l'eau, [15] on ne saurait parler correctement. D'un autre côté, si ce qui est postérieur par la génération est antérieur par nature et si ce qui est cuit et assemblé est postérieur par la génération, ce serait le contraire et l'eau serait antérieure à l'air, la terre à l'eau.

Ainsi, quant à ceux qui posent une seule cause telle que nous l'avons dite, voilà le sujet traité ; [20] mais le résultat est le même si l'on en pose plusieurs comme Empédocle qui affirme que la matière consiste en quatre corps, car nécessairement les mêmes conséquences se produisent aussi pour lui, mais d'autres lui sont propres. Nous voyons en effet que les choses naissent les unes des autres, puisque le même corps ne reste pas toujours feu ou terre (ces sujets ont été abordés dans nos traités sur la nature) [25] et quant à savoir s'il faut poser une seule cause des choses en mouvement ou deux, on doit penser que cela n'a pas du tout été traité correctement ni convenablement. En général, l'altération est nécessairement supprimée chez ceux qui parlent ainsi, car le froid ne viendra pas du chaud, ni le chaud du froid. En effet, quelque chose subirait ces contraires eux-mêmes, et il y aurait une seule nature qui deviendrait [30] feu et eau, ce qu'il nie. Quant à Anaxagore, si l'on concevait qu'il parle de deux éléments, on le concevrait surtout pour une raison qu'il n'a pas articulée complètement lui-même, mais il aurait pourtant de toute nécessité suivi ceux qui l'y auraient conduit. En effet, bien qu'il soit absurde, pour d'autres raisons aussi, de prétendre qu'au début tout était mélangé, parce qu'il [989b] s'ensuit obligatoirement l'existence préalable de choses sans mélange, parce qu'il n'est pas naturel que n'importe quoi se mélange avec n'importe quoi et, outre cela, parce que les affections et les coïncidents seraient séparés des substances (car c'est des mêmes choses qu'il y a mélange et séparation), cependant, si on le suivait [5] en articulant complètement ce qu'il veut dire, peut-être serait-il manifeste que ce qu'il dit est assez nouveau. En effet, quand rien n'était distinct, il n'y avait évidemment rien de vrai à énoncer sur cette substance, je veux dire par exemple que ce n'était ni blanc ni noir ni gris ni d'une autre couleur, mais c'était nécessairement incolore, sinon il y aurait eu une de ces [10] couleurs. Semblablement, pour cette même raison, c'était aussi sans saveur et sans aucune autre qualité semblable, car cela ne pouvait être ni qualité ni quantité ni quelque chose ; en effet, l'une des formes que l'on énumère tour à tour serait sa propriété, et cela est impossible

quand tout est mélangé ; de fait, il y aurait déjà eu distinction ; mais il affirme que [15] tout était à l'état de mélange sauf l'intelligence, et qu'elle seule est sans mélange et pure. Ainsi, à partir de cela, il lui arrive de dire que les principes sont l'un (car il est simple et sans mélange) et l'autre tel que nous posons l'indéfini avant qu'il ne soit défini et qu'il ne participe d'une forme quelconque ; ainsi, il ne parle ni correctement ni clairement, mais il veut signifier pourtant [20] une doctrine très proche des doctrines postérieures, et plus encore des manières de voir actuelles.

Mais, dira-t-on, ces philosophes sont seulement familiers des raisonnements sur la génération, la corruption et le mouvement, car ils recherchent presque uniquement les principes et les causes d'une telle substance, tandis que tous ceux qui prennent en considération tous les êtres [25] et qui posent que, parmi les êtres, les uns sont sensibles, les autres non, appliquent évidemment leur examen aux deux genres ; c'est pourquoi on pourrait s'occuper plutôt de savoir à leur propos s'ils ont raison ou tort, en vue de l'examen des questions qui se présentent à nous maintenant. Donc ceux qu'on appelle pythagoriciens [30] se servent de principes et d'éléments plus éloignés <des sensibles> que ceux des physiologues (c'est qu'ils n'ont pas reçu leurs principes des sensibles, car les objets mathématiques font partie des êtres sans mouvement, excepté ceux dont traite l'astronomie) ; pourtant leurs raisonnements et leurs travaux portent en tout sur la nature. En effet, ils génèrent le ciel [990a] et observent avec soin ce qui se passe dans ses parties, dans ses affections, dans ses fonctions, et ils épuisent à cela leurs principes et leurs causes, parce qu'ils sont d'accord avec les autres philosophes de la nature pour penser que l'être est un être justement autant qu'il est sensible et contenu dans ce [5] qu'on appelle le ciel.

Mais leurs causes et leurs principes, comme nous l'avons dit, ils les déclarent suffisants pour remonter même jusqu'aux plus hauts des êtres auxquels ils s'adaptent mieux qu'aux discours sur la nature. Pourtant, de quelle façon y aura-t-il mouvement si l'on admet seulement comme principes la limite et l'illimité, l'impair et le pair ? Ils n'en disent rien, [10] non plus qu'ils ne disent comment sont possibles, sans mouvement ni changement, la génération et la corruption ou les actions des corps qui se déplacent dans le ciel. De plus, qu'on leur accorde que la grandeur résulte de ces principes ou que ce soit montré, pourtant de quelle manière y aura-t-il d'une part des corps légers et d'autre part des corps lourds ? Car à partir de ce qu'ils admettent [15] et affirment, ils ne disent rien de plus sur les corps mathématiques que sur les corps sensibles. C'est pourquoi ils n'ont pas dit la moindre chose qui vaille sur le feu, la terre ou les autres corps de cette sorte, parce que, je pense, ils ne disent rien de

particulier sur les sensibles. De plus, comment faut-il comprendre que, d'une part, les affections du nombre et le nombre soient causes [20] de ce qui est et vient à être dans le ciel, depuis l'origine comme maintenant, et que, d'autre part, il n'existe aucun autre nombre que ce nombre dont le monde est composé ? En effet, chaque fois que l'opinion et l'instant critique sont, à leurs yeux, dans telle partie < du ciel >, et, un peu au-dessus ou au-dessous, l'injustice et la décision ou le mélange, et qu'ils en donnent comme démonstration que [25], d'une part, chacune de ces choses est un nombre et que, d'autre part, il se trouve déjà dans ce lieu une quantité de grandeurs qui y demeurent parce que ces affections-là suivent naturellement chacun des lieux, est-ce que ce nombre qui est dans le ciel est le même que celui qu'il faut prendre comme étant chacune de ces grandeurs, ou est-ce un autre différent de celui-là ? [30] Platon, en effet, affirme que c'en est un autre ; pourtant il pense, lui aussi, que ces grandeurs aussi bien que leurs causes sont des nombres, mais que les nombres intelligibles sont causes, tandis que les premiers sont sensibles.

Difficultés de la théorie des Idées

9. Laissons donc maintenant les pythagoriciens, car c'est assez s'occuper d'eux. Ceux qui posent les Idées, [990b] en cherchant d'abord à saisir les causes des êtres d'ici, ont introduit d'autres êtres en nombre égal à ceux-là, comme si, voulant compter, on croyait ne pouvoir le faire à cause du trop petit nombre des êtres et qu'on les multiplie pour arriver à les compter. En effet, les formes sont presque égales en nombre, ou non [5] inférieures, aux choses dont ils cherchent les causes et d'où ils sont partis pour arriver aux formes, car pour chaque chose, même en dehors des substances, il existe une < forme > homonyme des autres choses dont il y a l'unité d'une multiplicité, qu'elles soient d'ici ou éternelles. De plus, aucune des manières selon lesquelles nous démontrons l'existence des formes ne les rend manifestes, [10] car de quelques-unes ne résulte pas nécessairement une déduction et de quelques autres résultent des formes même pour des choses dont, à notre avis, il n'y a pas de forme. En effet, selon les arguments que l'on tire des sciences, il y aura des formes de tout ce dont il y a des sciences et, selon l'unité d'une multiplicité, il y en aura même des négations ; et, du fait de penser une chose quand elle a péri, il y en aura des choses périssables puisqu'il en existe une représentation. [15] De plus, parmi les arguments les plus précis, les uns produisent des Idées des relatifs dont nous affirmons qu'il n'existe pas de genre par soi, les autres énoncent le troisième homme.

En général, les arguments pour les formes détruisent des choses à l'existence desquelles nous tenons plus qu'à celle des Idées. En effet, il en résulte [20] que ce qui est premier est, non la dyade, mais le nombre, que le relatif est antérieur au par soi, et tout ce que certains adeptes des opinions concernant les Idées ont dit de contraire aux principes. En outre, en suivant la conception qui nous fait affirmer l'existence des Idées, il y aura des formes non seulement des substances, mais aussi de beaucoup d'autres choses (car la [25] pensée est une, non seulement concernant les substances, mais aussi à l'égard de tout le reste, et les sciences ne portent pas seulement sur la substance, mais aussi sur d'autres choses) et mille autres conséquences de cette sorte. De toute nécessité, selon les opinions sur les formes, s'il est possible d'en participer, il est nécessaire qu'il y ait seulement des Idées des substances. [30] En effet, la participation n'a pas lieu par coïncidence, mais il doit y avoir participation à chaque forme en ce qu'elle ne se dit pas d'un substrat (je veux dire par exemple que, si une chose participe du double en soi, elle participe aussi de l'éternel, mais par coïncidence, car c'est par coïncidence que le double est éternel) de sorte que les formes seront substance. Or les mêmes formes signifient une substance ici [991a] comme là-bas ; ou alors, que signifiera l'affirmation qu'il y a quelque chose en dehors des choses d'ici, qui est l'unité d'une multiplicité ? Et si la forme des Idées et de ce qui en participe est la même, ce sera quelque chose de commun (pourquoi, en effet, pour les dyades périssables et pour les dyades multiples, mais éternelles, [5] y aura-t-il la même dyade unique plutôt que pour la dyade en soi et la dyade quelconque ?). Et si ce n'est pas la même forme, ce serait des homonymes et tout à fait comme si on appelait être humain Callias et le morceau de bois sans voir une quelconque communauté entre eux.

Quelle est l'utilité des Idées ?

De toutes les difficultés, la plus grande serait de dire enfin en quoi les formes sont utiles aux sensibles, qu'ils soient [10] éternels ou soumis à la génération et à la corruption, car elles ne sont, pour eux, causes d'aucun mouvement ni d'aucun changement. Mais de plus, elles n'aident en rien pour la science des autres choses (de fait, elles n'en sont pas la substance, car elles seraient en elles) et elles ne contribuent pas à leur être, puisqu'elles ne sont certes pas des constituants des choses qui participent d'elles. En effet, [15] peut-être serait-on d'avis qu'elles sont causes à la manière dont le blanc est cause de la blancheur de ce à quoi il est mêlé, mais il est trop facile d'ébranler cet argument qu'ont tenu d'abord Anaxagore, puis Eudoxe²⁷ et d'autres,

car il est facile de rassembler beaucoup d'impossibilités contre une telle opinion.

Mais il n'est pas vrai non plus que les autres choses proviennent des formes, [20] en aucun des sens habituels de « provenir ». Quant à dire qu'elles sont des modèles et que les autres choses participent d'elles, c'est parler pour ne rien dire et faire des métaphores poétiques. Qu'est-ce donc qui travaille les yeux fixés sur les Idées ? Il est possible que soit et que vienne à être une chose quelconque semblable à une autre sans en être une copie ; [25] par conséquent, que Socrate existe ou qu'il n'existe pas, il viendrait à être un être tel que Socrate ; il en irait ainsi évidemment même si Socrate était éternel. Et il y aura plusieurs modèles d'une même chose, donc plusieurs formes, par exemple l'animal et le bipède pour l'être humain et, en même temps aussi, l'humain en soi. En outre, les formes seront les modèles non seulement des sensibles, [30] mais aussi d'elles-mêmes, par exemple le genre comme genre des espèces, de sorte que la même chose sera modèle et [991b] copie. En outre, il peut sembler impossible que la substance existe séparément de ce dont elle est la substance. En conséquence, comment les Idées, si elles sont les substances des réalités, existeraient-elles séparément ? Ainsi il est dit dans le *Phédon* que les formes sont causes de l'être et de la génération²⁸ ; pourtant, malgré l'existence des formes, [5] les choses qui en participent ne viennent pas à être s'il n'existe pas ce qui les mettra en mouvement, et il en vient à être beaucoup d'autres, comme une maison ou une bague, dont nous affirmons qu'il n'existe pas de forme. Par conséquent à l'évidence, il est possible aussi que les autres choses existent et viennent à être du fait de causes telles que celles qui produisent aussi les choses dont on vient de parler.

En outre, si les formes sont des nombres, comment peuvent-elles être causes ? [10] Est-ce parce que les êtres sont des nombres différents, par exemple tel nombre est un humain, tel autre est Socrate et tel autre Callias ? Pourquoi donc ces nombres-là sont-ils causes pour ces nombres-ci ? En effet, que les uns soient éternels, les autres non, cela ne fera pas non plus de différence. Si la raison en est que les choses d'ici sont des rapports numériques, par exemple l'harmonie, il est évident qu'il y a du moins quelque unité dont les nombres sont les rapports. Si donc cela est [15] quelque chose, la matière, manifestement les nombres, eux aussi, seront des rapports d'une chose à une autre. Je veux dire par exemple que, si Callias est un rapport numérique de feu, de terre, d'eau et d'air, l'Idée aussi sera un nombre de certains autres substrats ; et l'être humain en soi, qu'il soit ou non un nombre, sera pourtant un rapport [20] numérique de certaines choses, non un nombre et ce n'est pas non plus pour ces raisons qu'il y aura un nombre. En outre, de plusieurs nombres naît un nombre

unique, mais de plusieurs formes, comment naîtra-t-il une forme unique ? Et si ce n'est pas d'elles, mais des <unités> contenues dans le nombre, par exemple dans la myriade, comment sont les unités ? En effet, qu'elles soient de même forme, qu'elles ne le soient pas, [25] il en résultera beaucoup d'absurdités si elles ne sont ni identiques entre elles ni toutes différentes de toutes, car en quoi différeront-elles puisqu'elles sont sans propriété ? En effet, ces conceptions ne sont ni raisonnables ni en accord avec l'intellection. De plus, il sera nécessaire de construire un autre genre de nombre sur lequel portera l'arithmétique, et tous ceux que certains appellent intermédiaires, comment et à partir de quels [30] principes existent-ils ? Ou encore, pourquoi y aura-t-il des intermédiaires entre nos nombres et les nombres idéaux ? En outre, des unités contenues dans la dyade, chacune viendra de quelque [992a] dyade antérieure ; pourtant c'est impossible. En outre, pourquoi le nombre qui résulte d'une addition <d'unités> est-il un ?

De plus, à ce qu'on a dit s'ajoute que, si les unités sont différentes, il faudrait parler comme tous ceux qui énoncent deux ou quatre éléments. En effet, chacun d'eux appelle élément, non pas [5] ce qui est commun, comme le corps, mais le feu et la terre, qu'il existe quelque chose de commun, le corps, ou non. Mais en réalité, on s'exprime comme si l'un était, comme le feu ou l'eau, un homéomère. S'il en est ainsi, les nombres ne seront pas des substances, mais à l'évidence, si toutefois il existe quelque un en soi et qu'il soit un principe, l'un se dit en plusieurs sens ; car autrement [10] c'est impossible. Voulant ramener les substances aux principes, nous produisons les longueurs à partir du court et du long, c'est-à-dire d'une sorte de petit et de grand, la surface à partir du large et de l'étroit, le corps à partir du haut et du bas ; pourtant comment la surface contiendra-t-elle la ligne, ou le solide la ligne et la surface ? [15] Car le large et l'étroit sont un genre différent du haut et du bas. Donc, de même qu'un nombre ne se trouve pas dans ces genres, parce que le beaucoup et le peu sont un genre différent de ceux-là, il est évident qu'aucun autre des genres supérieurs n'appartiendra aux inférieurs ; mais de plus, le large n'est pas non plus le genre du haut, car le volume serait une surface. En outre, à partir de quoi les points [20] seront-ils constituants <de la ligne> ? Platon donc contestait aussi énergiquement ce genre comme étant une opinion de géomètre, et il appelait principe de la ligne (cela, il le posait souvent) les lignes indivisibles. Pourtant il est nécessaire qu'elles aient une limite ; par conséquent, à partir du raisonnement qui fonde l'existence de la ligne, le point aussi existe.

D'une façon générale, alors que la sagesse recherche [25] la cause des êtres visibles, nous l'avons laissée de côté (car nous ne disons rien

de la cause d'où vient le principe du changement) et, en croyant énoncer leur substance, nous affirmons l'existence d'autres substances, mais pour dire comment celles-ci sont substances des êtres visibles, nos explications sont creuses, car « participer », comme nous l'avons dit aussi auparavant, ne veut rien dire. Donc, ni avec ce que précisément [30] nous voyons être cause pour les sciences et par quoi produisent toute intelligence et toute nature, ni avec cette cause dont nous affirmons qu'elle est un des principes, les formes n'ont aucun lien, mais les mathématiques sont devenues, pour les contemporains, la philosophie, bien qu'ils prétendent qu'il ne faut les étudier qu'au bénéfice du reste. [992b] De plus, on pourrait concevoir que la substance qui est sous-jacente, au sens d'une matière, est trop mathématique et qu'elle est prédicat et différence de la substance et de la matière plutôt que matière ; par exemple le grand et le petit correspondent à ce que les physiologues [5] appellent le rare et le dense qu'ils déclarent être les premières différences du substrat, car ce sont un excès et un manque. Au sujet du mouvement, si ces <propriétés> sont mouvement, d'évidence les formes seront en mouvement ; sinon, d'où est venu le mouvement ? En effet, l'examen de la nature est totalement ruiné. Ce qui semble facile, [10] montrer que tout est un, ne réussit pas, car, par l'ecthèse²⁹, tout ne devient pas un, mais un certain un lui-même, si l'on accorde tout, et pas même cela si l'on n'accorde pas que l'universel est un genre ; or cela est impossible dans un certain nombre de cas. N'ont aucune explication non plus les longueurs, les surfaces et les solides qui viennent après les nombres, ni la manière dont ils sont ou [15] seront, ni quelle puissance ils ont ; car ils ne peuvent être des formes (puisqu'ils ne sont pas des nombres), ni les intermédiaires (puisque ceux-ci sont des objets mathématiques), ni les corruptibles, mais manifestement encore un autre quatrième genre.

En général, rechercher les éléments des êtres sans faire de distinction, alors qu'ils se disent en plusieurs sens, est rendre leur découverte impossible, en particulier [20] quand, de cette façon, on recherche de quels éléments ils sont constitués. De quels éléments, en effet, sont constitués le faire, le subir ou le rectiligne, on ne peut sans doute pas le comprendre, mais si on le peut, ce sera seulement <pour les éléments> des substances ; c'est pourquoi chercher ou croire posséder les éléments de tous les êtres est une erreur. Comment apprendrait-on même les éléments de tous les êtres ? [25] Car, à l'évidence, quand on est en train d'acquérir une connaissance, il n'est pas possible de la posséder antérieurement. De même, en effet, que celui qui apprend la géométrie peut avoir antérieurement d'autres connaissances, alors qu'il ne connaît rien à l'avance des objets de la science dont il commence l'apprentissage, il en va assurément de

même aussi pour les autres sciences, de sorte que, s'il y a une science de toutes choses, telle que certains l'affirment, [30] celui-là se trouverait n'avoir auparavant aucune connaissance. Pourtant, tout apprentissage se fait au moyen de connaissances antérieures, de toutes ou de certaines, aussi bien l'apprentissage par démonstration que celui par définition (car il faut que les éléments de la définition soient connus à l'avance et familiers) ; de même aussi pour l'apprentissage par induction. Mais de plus, [993a] s'il se trouvait que < cette science de toutes choses > est innée, ce serait un prodige que nous ignorions posséder la plus haute des sciences. En outre, comment acquerra-t-on la connaissance des éléments dont cette science est composée et comment rendra-t-on cela évident ? Car cela aussi fait difficulté. En effet, il y aurait contestation comme à propos de quelques [5] syllabes : car les uns affirment que *za* est fait de *s*, *d* et *a*, tandis que d'autres affirment que ce n'est aucun des sons connus, mais un son différent. De plus, ce dont il y a sensation, comment le connaîtrait-on sans avoir la sensation ? Il le faudrait pourtant, si du moins ces éléments sont ceux dont toutes choses sont faites, de même que les sons composés sont faits [10] d'éléments propres au son.

La théorie des causes exposée dans la *Physique* est validée

10. Donc, que les causes énoncées dans les traités sur la nature semblent être recherchées par tous et que, hors de celles-là, nous ne puissions en énoncer aucune, cela est évident d'après les propos précédents ; mais il est évident qu'elles ont été énoncées vaguement et, d'une certaine manière, toutes ont été énoncées auparavant, d'une autre manière [15] elles ne l'ont pas été du tout. Car la première philosophie semble balbutier sur tout, parce qu'elle est jeune et à ses débuts, puisque même Empédocle affirme que l'os existe par la proportion ; et cela est l'être ce que c'est, c'est-à-dire la substance de la chose. Mais alors, il est également nécessaire que la proportion soit les chairs et chacune des autres < parties du corps >, [20] sinon pas même une. En effet, c'est par là que la chair, l'os et chacune des autres parties existeront et non par la matière que ce philosophe appelle feu, terre, eau et air. Mais, alors qu'il aurait nécessairement reconnu cela si un autre l'avait énoncé, il ne l'a pas énoncé clairement. Donc sur ces causes, on s'est aussi expliqué [25] précédemment ; mais revenons encore sur toutes les difficultés soulevées par ces mêmes causes, car peut-être, à partir de là, aurons-nous des ressources pour les difficultés ultérieures.

LIVRE A

La philosophie, science de la vérité

[30] L'étude de la vérité est d'un côté difficile, de l'autre facile. Preuve en est que nul ne peut l'atteindre comme il convient [993b] ni tous la manquer, mais que chacun dit quelque chose sur la nature et, seul, n'ajoute rien ou peu à la vérité, tandis que de tous ensemble naît une œuvre d'importance. Par conséquent, s'il en va, semble-t-il, comme quand précisément nous citons le proverbe [5] « qui manquerait la porte ? », de cette manière l'étude serait facile ; mais posséder le tout sans pouvoir en posséder une partie montre la difficulté de cette étude. Peut-être aussi, la difficulté étant de deux sortes, la cause en est-elle non dans les choses, mais en nous. En effet, le rapport des yeux des chauves-souris à la [10] lumière du jour est le même que celui de l'intelligence de notre âme aux choses les plus manifestes de toutes par nature. Non seulement il est juste d'être reconnaissant envers ceux dont on peut partager les opinions, mais même envers ceux qui expriment des avis plus superficiels, car eux aussi ont apporté une contribution, puisqu'ils ont exercé avant nous leur compétence. [15] En effet, si Timothée¹ n'avait pas existé, il nous manquerait beaucoup de mélodies, mais sans Phrynis², il n'y aurait pas eu Timothée. Il en va de même aussi pour ceux qui ont exprimé leur avis sur la vérité : en effet, de quelques-uns nous avons reçu certaines opinions, mais les autres ont été la cause de l'existence de ceux-là. On a raison aussi d'appeler [20] la philosophie science de la vérité, car l'accomplissement de la science théorique est vérité, celui de la science pratique est œuvre. En effet, même s'ils examinent comment sont les choses, les praticiens en étudient non la cause par soi, mais la cause relative au cas présent. Or nous ne connaissons pas le vrai sans la cause. Et chaque chose par laquelle la propriété de même définition appartient aussi aux autres choses est cause au plus haut point entre toutes les autres ; [25] par exemple le feu est chaud au plus haut point, car il est aussi la cause de la chaleur pour les autres choses ; par conséquent, est le plus vrai ce qui est cause de vérité pour ce qui vient après. C'est pourquoi les principes des êtres éternels sont toujours nécessairement les plus vrais, car ils ne sont pas vrais de temps en temps et n'ont pas de cause de leur [30] être, mais eux le sont pour

les autres, si bien que chaque chose a autant de vérité que d'être.

La recherche des causes ne peut aller à l'infini

2. **[994a]** Mais de plus, qu'il existe un principe et que les causes des êtres ne soient pas en nombre infini, ni en ligne droite ni selon la forme, c'est évident. En effet, pour la matière, il n'est pas possible que telle chose résulte de telle autre à l'infini (par exemple, la chair de la terre, la terre de l'air, l'air du feu **[5]** et cela sans arrêt), ni pour le principe d'où part le mouvement (par exemple que l'homme soit mis en mouvement par l'air, l'air par le Soleil, le Soleil par la discorde et cela sans limites). De même, la fin ne peut pas non plus aller à l'infini : la marche pour la santé, la santé pour le bonheur, le bonheur **[10]** pour autre chose et ainsi toujours une chose pour une autre ; il en est de même pour l'être ce que c'est. De fait, dans les termes moyens entre un dernier et un premier, le premier est nécessairement la cause de ceux qui le suivent. En effet, s'il nous fallait dire lequel des trois est cause, nous dirons le premier, car ce n'est sûrement pas le dernier, parce que ce qui termine n'est cause de rien, **[15]** mais ce n'est pas non plus le terme moyen, car il n'est cause que d'une chose (il est sans importance qu'il soit un ou plusieurs, en nombre infini ou fini). Or, des choses infinies de cette manière et de l'infini en général, toutes les parties sont également des termes moyens jusqu'au terme présent ; en conséquence, si rien n'est premier, absolument rien n'est cause. Mais aussi, il n'est pas possible non plus d'aller à l'infini vers le bas, **[20]** le haut ayant un principe, de sorte que du feu naisse l'eau, de l'eau la terre et ainsi toujours quelque autre genre. En effet, « ceci vient de cela » se dit de deux façons, non au sens où l'on dit que « ceci est après cela » (par exemple, à la suite des jeux Isthmiques, les jeux Olympiques), mais comme l'homme vient de l'enfant qui change ou comme l'air vient de l'eau. **[25]** Dans le premier cas, nous déclarons que l'homme vient de l'enfant, comme l'engendré de ce qui s'engendre ou ce qui est accompli de ce qui s'accomplit, car il y a toujours un intermédiaire : de même que, entre l'être et le non-être, il y a la génération, de même aussi il y a ce qui vient à être entre ce qui est et ce qui n'est pas, car celui qui apprend devient savant ; et c'est ce que veut dire **[30]** que le savant vient à être de celui qui apprend ; dans l'autre cas, l'eau vient de l'air par disparition de l'un des deux. C'est pourquoi le premier cas ne comporte pas de réversibilité et l'enfant ne vient pas de l'homme, car ce qui s'engendre ne s'engendre pas **[994b]** à partir de la génération, mais il est après la génération ; en effet, c'est aussi ainsi que le jour s'engendre de l'aube parce qu'il vient après ; c'est pourquoi l'aube non plus ne s'engendre pas du jour. Dans l'autre

cas, il y a réversibilité. Mais dans les deux cas il est impossible d'aller à l'infini ; car d'un côté, les intermédiaires [5] ont nécessairement un accomplissement, de l'autre, il y a réversibilité, car la disparition de l'un des deux est la génération de l'autre. En même temps, il est impossible que le premier périsse puisqu'il est éternel : en effet, puisque la génération ne peut remonter à l'infini, nécessairement le premier qui, par sa destruction, a généré quelque chose n'était pas éternel. De plus, la fin est un accomplissement, et tel qu'il n'est pas en vue d'autre chose, [10] mais le reste est en vue de lui, de sorte que, si le dernier est tel, il n'y aura pas infini, alors que, s'il n'est rien de tel, il n'y aura pas de fin. Mais ceux qui imaginent l'infini ne se rendent pas compte qu'ils détruisent la nature du bien ; pourtant personne n'entreprendrait aucune action s'il ne devait arriver à un terme. Il n'y aurait pas non plus d'intelligence dans [15] les êtres, car celui du moins qui a une intelligence agit toujours en vue de quelque chose, c'est-à-dire en vue d'un terme, car l'accomplissement est un terme. Mais l'être ce que c'est non plus ne peut être ramené à une autre définition redondante, car toujours la définition d'avant est plus définition que celle d'après et là où il n'y a pas de premier, il n'y a pas non plus [20] de suivant. En outre, ceux qui s'expriment ainsi détruisent la science, car il n'est pas possible de savoir avant d'arriver aux indivisibles ; et il n'y a pas de connaissance, car comment est-il possible de penser des infinis de cette sorte ? En effet, ce n'est pas comme pour la ligne qui ne s'arrête pas selon les divisions, mais qu'il n'est pas possible de penser sans l'arrêter (c'est pourquoi [25] celui qui parcourra la ligne infinie n'en comptera pas les sections), mais il est aussi nécessaire de concevoir la matière dans ce qui est en mouvement ; et il n'y a d'être pour rien d'infini, sinon, l'être de l'infini n'est en tout cas pas infini. Mais de plus, même si les formes des causes étaient infinies en nombre, pas même ainsi il ne serait possible de connaître, car nous pensons savoir [30] quand nous connaissons les causes, mais il n'est pas possible de parcourir l'infini par addition en un temps fini.

Divers modes d'argumentation

3. Le succès des leçons dépend des habitudes, car [995a] nous trouvons bon qu'on nous parle comme nous en avons l'habitude ; ce qui rompt avec les habitudes ne paraît pas avoir la même valeur, mais être plus inintelligible et plus étrange par manque d'habitude, car l'habituel est familier. Combien grande est la force de l'habituel, les coutumes le montrent où les fables de [5] l'enfance, à cause de l'habitude, ont plus de force que la connaissance raisonnée à leur

sujet. Donc les uns n'approuvent pas qui leur parle un langage non mathématique, d'autres qui leur parle un langage sans exemple, d'autres trouvent bon qu'on ait recours au témoignage d'un poète. Les uns veulent un discours rigoureux en tout, mais la rigueur ennuie les autres, soit parce qu'ils ne peuvent [10] suivre, soit parce qu'ils y voient de la petitesse d'esprit. En effet, la rigueur possède quelque chose de tel qu'elle semble à certains indigne d'un homme libre, dans les raisonnements au même titre que dans les contrats. C'est pourquoi il faut avoir été instruit de la manière dont il faut accueillir les arguments en chaque science, tant il est absurde de chercher en même temps la science et le mode d'argumentation de la science ; ni l'une ni l'autre n'est facile à saisir. [15] L'exactitude rigoureuse des mathématiques ne doit pas être recherchée en tout, mais seulement dans les objets qui n'ont pas de matière. C'est pourquoi le mode d'argumentation <des mathématiques> n'est pas celui de la physique, car sans doute la nature tout entière contient de la matière. Voilà pourquoi il faut examiner d'abord ce qu'est la nature, car il sera ainsi mis en évidence de quels objets traite la physique et s'il appartient à une science ou à plusieurs de considérer les causes et [20] les principes.

LIVRE B

Les apories comme méthode

1. Il est nécessaire, en vue de la science recherchée, que nous abordions [25] d'abord les sujets sur lesquels on doit d'abord être en difficulté. Ce sont tous ceux sur lesquels certains ont eu des conceptions différentes à propos de ces < causes et de ces principes >, et tout sujet qui, outre ceux-là, se trouve avoir été négligé. Il est avantageux, à qui veut trouver une issue, de bien distinguer les difficultés, car l'issue ultérieure est solution des difficultés antérieures ; or il n'est pas possible de trouver une solution [30] quand on ignore ce qui enchaîne, mais c'est la difficulté où se trouve la pensée sur la question qui le révèle. En effet, là où elle est en difficulté, ce qu'elle éprouve est très proche de ce qu'éprouvent les enchaînés, car il est impossible, à elle comme à eux, d'aller de l'avant. C'est pourquoi il faut avoir déjà auparavant examiné tous les obstacles, pour ces raisons et du fait que ceux [35] qui cherchent sans avoir d'abord distingué les difficultés sont semblables à ceux qui ne savent où aller et qui, en outre, ne savent même pas reconnaître si, à un moment, ils ont trouvé ou non ce qu'ils cherchaient ; [995b] car, dans ce cas, l'aboutissement < de la recherche > n'est pas évident, tandis qu'il l'est pour qui a d'abord été en difficulté. De plus, se trouve nécessairement en meilleure position pour juger celui qui a écouté, comme des parties adverses, tous les raisonnements en désaccord.

Liste des apories

La première difficulté concerne [5] les questions que nous avons distinguées dans notre préambule : revient-il à une seule science ou à plusieurs d'étudier les causes ? Et revient-il à cette science de s'occuper seulement des premiers principes de la substance, ou aussi des principes à partir desquels tous font des démonstrations, par exemple : peut-on affirmer et nier en même temps une seule et même chose, [10] ou non ? et les autres principes de cette sorte. Et si elle traite de la substance, est-ce une seule science qui traite de toutes les

substances ou y en a-t-il plusieurs ; et s'il y en a plusieurs, sont-elles toutes de même genre ou faut-il dire que les unes sont des sagesse, tandis que les autres sont autre chose ? Au nombre des recherches nécessaires, en voici encore une : faut-il affirmer seulement l'existence des substances sensibles [15] ou d'autres aussi à côté de celles-là, et sont-elles d'une seule sorte ou ont-elles plusieurs genres, comme l'affirment ceux qui posent les formes et les objets mathématiques entre ces formes et les substances sensibles ? Il faut donc, comme nous l'affirmons, examiner ces questions et aussi se demander si l'étude concerne seulement les substances, ou aussi [20] les coïncidents par soi des substances ; et, en outre, le même et l'autre, le semblable, le dissemblable et la contrariété, l'antérieur et le postérieur, et toutes les autres notions de cette sorte dont les dialecticiens essaient de faire l'examen en partant des seules opinions reçues, à quelle science [25] revient-il de les étudier toutes ? De plus, pour tout ce qui est coïncident par soi de ces notions, il faut examiner non seulement ce qu'est chacun, mais aussi si un seul est le contraire d'un seul autre. Et les principes et les éléments sont-ils les genres ou les constituants en lesquels chaque chose se divise ? Et si ce sont les genres, s'agit-il de tous ceux qui sont dits en dernier, au-dessus des indivisibles, [30] ou des premiers ? Par exemple, est-ce animal ou humain qui est principe et qui existe davantage, à côté de la chose singulière ? Il faut surtout chercher et s'efforcer de savoir s'il existe ou non, à côté de la matière, quelque chose qui est cause par soi, si cette cause est séparable ou non, si elle est, en nombre, une ou plusieurs, et s'il existe, à côté du [35] composé (je parle de composé chaque fois que quelque chose est prédicat de la matière), quelque chose <qui est cause> ou rien, ou s'il en existe pour certains êtres et non pour d'autres, et quels sont ces êtres. [996a] En outre, les principes sont-ils limités numériquement ou formellement, qu'ils soient dans les énoncés ou dans le substrat ? Des corruptibles et des incorruptibles les principes sont-ils les mêmes ou différents ? Les principes sont-ils tous incorruptibles ou ceux des corruptibles sont-ils corruptibles ? De plus, [5] difficulté de toutes la plus ardue et la plus grande, l'un et l'être sont-ils, comme le disaient les pythagoriciens et Platon, non pas autre chose, mais la substance des êtres ? Ou bien ils ne sont pas la substance des êtres, mais le substrat est autre chose, à la façon dont Empédocle affirme que c'est l'amitié, un autre le feu, un autre l'eau ou l'air. Et les principes [10] sont-ils universels ou comme les choses singulières ? Et sont-ils en puissance ou en acte et, en outre, le sont-ils autrement que selon le mouvement ? Ces questions pourraient en effet susciter beaucoup de difficultés. Et, outre cela, les nombres, les longueurs, les figures et les points sont-ils, ou non, des substances ? Et s'ils sont des substances, sont-elles [15] séparées des sensibles ou bien leurs constituants ? Sur

tous ces points, non seulement il est ardu de trouver le chemin de la vérité, mais il n'est pas même facile de bien distinguer la difficulté par le raisonnement.

Y a-t-il une seule science des causes ou plusieurs ?

2. Commençons donc par la difficulté dont nous avons parlé en premier : revient-il à une seule science ou à plusieurs d'étudier tous les genres de [20] causes ? Comment en effet reviendrait-il à une seule science d'acquérir la connaissance des principes s'ils ne sont pas des contraires ? De plus, pour beaucoup d'êtres, il n'y a pas tous les principes. En effet, de quelle façon est-il possible qu'un principe de mouvement ou la nature du bien existent pour les êtres immobiles, s'il est vrai que tout ce qui est un bien par soi et du fait de sa propre nature est un accomplissement [25] (et, de cette façon, il est cause en ce que le reste vient à être et existe en vue de ce bien), que d'autre part l'accomplissement et la fin sont accomplissement d'une action et que les actions s'accompagnent toutes de mouvement, de sorte que, dans les êtres immobiles, ne sauraient se trouver ni ce principe ni quelque bien en soi ? C'est aussi pourquoi, en mathématiques, rien n'est démontré par [30] cette cause et qu'il n'y a aucune démonstration par le mieux ou le pire, du moins absolument personne ne mentionne rien de tel. En conséquence de quoi certains sophistes comme Aristippe¹ accablaient ces sciences de leur mépris ; car, disait-il, dans tous les arts, même dans les arts manuels comme ceux du charpentier et du cordonnier, on donne comme raison à tout [35] le mieux ou le pire, alors que les mathématiques [996b] ne tiennent aucun compte des biens et des maux. Mais pourtant, s'il y a plusieurs sciences des causes et si une science différente traite d'un principe différent, de laquelle d'entre elles doit-on affirmer qu'elle est la science recherchée, ou qui, parmi ceux qui possèdent ces sciences, est au plus haut point savant dans la recherche en question ? [5] Car il est possible que toutes les sortes de causes appartiennent à une même chose : par exemple pour une maison, le point de départ du mouvement est l'art et l'architecte, la fin est l'œuvre, la matière est la terre et les pierres, la forme est la définition. Donc, d'après les explications antérieures pour savoir laquelle des sciences il faut appeler sagesse, il y a des raisons d'appeler chacune sagesse. [10] En effet, en tant qu'elle est souveraine et maîtresse au plus haut point, et que les autres sciences, comme des esclaves, n'ont même pas le droit de la contredire, une telle science est celle de l'accomplissement et du bien (car le reste est en vue de cela), mais en tant qu'elle a été définie comme science des premières causes et de ce qui est au plus haut

point objet de science, une telle science serait la science de la substance. En effet, puisqu'on connaît de plusieurs manières [15] la même chose, nous affirmons que celui qui sait est celui qui acquiert la connaissance de ce qu'est la chose par ce qu'elle est plutôt que par ce qu'elle n'est pas et que, parmi ceux-là mêmes, l'un sait plus qu'un autre, et au plus haut point celui qui sait ce qu'elle est, mais non celui qui sait sa quantité ou sa qualité ou ce qu'il est dans sa nature de faire ou de subir. De plus, dans tous les cas, et notamment dans ceux où il y a démonstration, [20] nous pensons qu'il y a savoir de chaque chose, quand nous savons ce que c'est (par exemple, qu'est-ce que carrer un rectangle ? C'est trouver une moyenne proportionnelle, et de même pour le reste) ; mais à propos des générations, des actions et de tout changement, c'est quand nous savons le principe du mouvement. Cela est différent de l'accomplissement et en est l'opposé, de sorte que l'étude de chacune de ces causes semblerait relever d'une science différente.

Y a-t-il une seule science des principes démonstratifs ou plusieurs ?

[25] Mais de plus, il peut aussi y avoir contestation sur le point de savoir s'il revient à une seule science ou à plusieurs de traiter des principes démonstratifs (j'appelle principes démonstratifs les opinions communes à partir desquelles tous font les démonstrations, par exemple que toute chose est nécessairement ou affirmée ou niée, [30] qu'il est impossible d'être et de ne pas être en même temps, et toutes les autres prémisses de cette sorte), s'il y a une seule science de ces prémisses et de la substance, ou deux et, si ce n'est pas une seule science, laquelle des deux faut-il désigner comme celle qui est recherchée maintenant ? Il n'est pas raisonnable bien sûr de dire que c'est une seule science, car en quoi la compréhension de ces principes est-elle propre à la géométrie plutôt qu'à n'importe quelle science ? [35] Donc, si c'est indifféremment le propre de n'importe quelle science et s'il n'est pas possible que ce soit le propre de toutes, [997a] non plus qu'aux autres sciences la connaissance de ces principes n'est propre à celle qui acquiert la connaissance des substances. Mais en même temps, de quelle manière y aura-t-il science de ces principes ? Car, même dans ces conditions, nous prenons connaissance de ce que chacun d'eux se trouve être ; en tout cas, d'autres arts aussi s'en servent comme [5] de choses connues. Or, s'il y a une science démonstrative des principes, il faudra qu'un genre soit substrat et que les uns soient des propriétés, les autres des axiomes (en effet, il est

impossible qu'il y ait démonstration de tous), car nécessairement la démonstration a un point de départ, porte sur un objet et est démonstration de certaines choses ; d'où il résulte qu'il y a un genre unique de toutes [10] les choses démontrées, car toutes les sciences démonstratives se servent des axiomes. Mais d'autre part, si la science de la substance est différente de celle de ces principes, laquelle des deux est par nature la plus souveraine et la première ? En effet, les axiomes sont universels au plus haut point et principes de tout, et si ce n'est pas au philosophe d'en traiter, à qui d'autre reviendra-t-il d'en [15] étudier la vérité ou la fausseté ?

Y a-t-il une seule science des substances ou plusieurs ?

Et, en général, les substances relèvent-elles toutes d'une seule science ou de plusieurs ? Si, en fait, ce n'est pas d'une seule science, quelle substance doit-on poser comme objet de cette science ? D'un autre côté, il n'est pas raisonnable qu'une seule science traite de toutes les substances, car une seule science serait démonstrative de tous les coïncidents <par soi>, s'il est vrai que toute science démonstrative [20] étudie, pour un substrat, les coïncidents par soi à partir des opinions communes. Donc, pour un même genre, l'étude des coïncidents par soi appartient à la même science à partir des mêmes opinions. Le genre, en effet, relève d'une seule science et les opinions dont on part d'une seule science, que ce soit la même ou une autre ; par conséquent, ou bien ces sciences examinent aussi les coïncidents <par soi>, ou bien [25] une seule, issue de celles-là. De plus, l'étude porte-t-elle seulement sur les substances ou aussi sur leurs coïncidents <par soi> ? Je veux dire, par exemple : si le solide est une substance ainsi que les lignes et les surfaces, revient-il à la même science d'en acquérir la connaissance, ainsi que, pour chaque genre, celle des coïncidents <par soi> dont traitent les démonstrations mathématiques, [30] ou à une autre ? Car, si c'est à la même science, la science de la substance aussi serait démonstrative, et pourtant il ne semble pas y avoir de démonstration du ce que c'est. Mais, si c'est à une science différente, quelle sera celle qui examine les coïncidents <par soi> de la substance ? En effet, donner une explication sur ce point est de la plus haute difficulté.

Existe-t-il d'autres substances que les substances sensibles ?

De plus, faut-il affirmer que les substances sensibles existent seules [35] ou qu'à côté d'elles, il y en a aussi d'autres et que les genres des substances se trouvent être d'une seule sorte ou [997b] de plusieurs, comme le font ceux qui parlent des formes et des intermédiaires dont traitent, selon eux, les sciences mathématiques ? Or, en quel sens nous disons que les formes sont causes et sont des substances par soi, cela a été dit dans les premiers exposés sur [5] ces sujets. Quand on a toutes sortes de difficultés, rien n'est plus absurde que d'affirmer qu'il existe certaines natures à côté de celles qui sont dans l'univers et qu'elles sont les mêmes que les êtres sensibles, sauf que les unes sont éternelles, les autres périssables. Ils affirment en effet qu'il existe un humain, un cheval et une santé en soi, mais ils n'affirment rien d'autre, faisant à peu près comme [10] ceux qui affirment qu'il existe des dieux, mais de forme humaine. En effet, ces derniers ne faisaient rien d'autre que des humains éternels, tandis que les premiers faisaient des formes qui n'étaient autres que des sensibles éternels. De plus, si, à côté des formes et des êtres sensibles, on pose des intermédiaires, on aura de nombreuses difficultés. Il est en effet évident qu'il y aura des lignes à côté des lignes en soi et [15] des lignes sensibles, et de même pour chacun des autres genres. Par conséquent, puisque l'astronomie est l'une de ces sciences, il y aura aussi quelque ciel à côté du ciel sensible, quelque soleil et quelque lune, et de même pour le reste des corps célestes.

Et pourtant, comment croire à ces affirmations ? Car il n'est pas non plus raisonnable que ce ciel soit immobile, mais qu'il soit en mouvement est [20] aussi absolument impossible. Il en va de même aussi pour les êtres dont traitent l'optique et l'harmonie mathématique : il est en effet impossible, et pour les mêmes raisons, que ces êtres existent à côté des êtres sensibles ; car, s'il existe des sensibles et des sensations intermédiaires, à l'évidence il y aura aussi des animaux intermédiaires entre les animaux en soi et les animaux périssables. [25] On serait aussi en difficulté pour dire sur quels êtres doit porter la recherche dans ces sciences. Si en effet la géométrie ne diffère de la géodésie que parce que l'une traite de ce que nous percevons tandis que l'autre traite d'êtres non sensibles, il y aura aussi évidemment, à côté de la médecine et de chacune des autres sciences, une science intermédiaire entre la médecine en soi [30] et notre médecine. Pourtant comment est-ce possible ? Car il y aurait aussi certains êtres sains à côté des êtres sains sensibles et de la santé en soi. Mais en même temps, il n'est même pas vrai de prétendre que la géodésie traite des grandeurs sensibles et périssables, car elle périrait quand elles périssent. Mais d'autre part, l'astronomie ne saurait non plus porter sur les grandeurs sensibles [35] ni sur ce ciel qui est le nôtre. En effet, ni les lignes sensibles [998a] ne sont telles que le dit

le géomètre (car rien dans les êtres sensibles n'est droit ni rond de la façon qu'il le dit ; de fait, le cercle ne rencontre pas la ligne droite en un point, mais à la manière dont Protagoras le disait en réfutant les géomètres), ni les mouvements et [5] spirales du ciel ne sont tels que les font les traités d'astronomie, ni les points <qui représentent> les astres n'ont la même nature qu'eux. D'autres affirment l'existence de ces êtres qu'on appelle intermédiaires entre les formes et les êtres sensibles, qui ne sont pourtant pas à part des êtres sensibles, mais en eux.

Exposer toutes les impossibilités inhérentes à ces affirmations [10] demande un trop long discours et il suffit d'étudier celles qui suivent. En effet, il n'est pas raisonnable qu'il en soit ainsi seulement pour ces <intermédiaires>, mais évidemment les formes aussi pourraient être dans les êtres sensibles, car on peut tenir le même raisonnement dans l'un et l'autre cas ; de plus, il est nécessaire qu'il y ait deux solides au même endroit, et que <les intermédiaires> ne soient pas immobiles, [15] puisqu'ils sont dans les êtres sensibles qui assurément sont en mouvement. Et de manière générale, pourquoi poser l'existence de ces êtres et les mettre dans les êtres sensibles ? Car il surviendra les mêmes absurdités que dans ce qui précède : il y aura en effet quelque ciel à côté du ciel, sauf qu'il ne sera pas à part, mais dans le même lieu, ce qui précisément est encore plus impossible.

Les éléments et les principes sont-ils les genres ou les constituants premiers ?

3. [20] Sur ces points donc, la difficulté est grande de savoir quelle position adopter pour atteindre la vérité, et concernant les principes, de savoir s'il faut concevoir que les genres sont les éléments et les principes, ou si ce sont plutôt les constituants premiers de chaque chose : par exemple, on est d'avis que les éléments et les principes de la voix sont les premiers composants des voix, [25] mais non le genre commun, la voix ; et nous appelons éléments celles des propositions géométriques dont les démonstrations sont les constituants des démonstrations des autres propositions, soit de toutes, soit de la plupart. De plus, ceux qui disent qu'il y a plusieurs éléments des corps comme ceux qui disent qu'il y en a un disent que ce dont les corps sont composés et ce dont ils sont constitués sont des principes ; [30] par exemple Empédocle affirme que le feu, l'eau et les autres éléments sont les constituants des êtres, mais il n'en parle pas comme de genres des êtres. Et outre [998b] cela, quand on veut réfléchir aussi à la nature des autres choses, par exemple de quelles parties un lit est

constitué et comment elles sont assemblées, alors on acquiert la connaissance de sa nature. Donc, d'après ces arguments, les genres ne seraient pas principes des êtres.

Mais, si nous acquérons la connaissance de chaque être [5] par les définitions et si les genres sont les principes des définitions, il est aussi nécessaire que les genres soient les principes des êtres définis. Et si acquérir la science des espèces d'après lesquelles on nomme les êtres est acquérir la science des êtres, les genres sont principes au moins des espèces. D'ailleurs certains aussi de ceux qui affirment que les éléments des êtres sont [10] l'un ou l'être ou le grand et le petit semblent s'en servir comme de genres. Mais pourtant, on ne peut parler des principes des deux manières à la fois, car l'énoncé de la substance est un, mais la définition par les genres sera différente de la définition à partir des constituants.

Si les genres sont principes, s'agit-il des premiers ou des derniers ?

Outre cela, même si les genres sont, autant qu'on veut, des principes, [15] faut-il penser que sont principes les premiers des genres ou les derniers, prédiqués des indivisibles ? Car cela aussi est sujet à contestation. Si, en effet, les universels sont toujours davantage principes, manifestement sont principes les plus élevés des genres, car ils se disent de tous. Les principes des êtres seront donc aussi nombreux que [20] les genres premiers, de sorte que l'être et l'un seront principes et substances, car ce sont eux surtout qui se disent de tous les êtres. Mais il n'est possible ni à l'un ni à l'être d'être le seul genre des êtres ; car, d'une part, il est nécessaire que les différences de chaque genre existent et que chacune soit une, d'autre part il est impossible de prédiquer ou les espèces du [25] genre, ou le genre sans ses espèces, à leurs propres différences, de sorte que, si l'un ou l'être est un genre, aucune différence ne sera être ni un. Mais pourtant, s'ils ne sont pas des genres, ils ne seront pas non plus des principes, s'il est vrai que les genres sont des principes. En outre, les intermédiaires pris avec leurs différences seront des genres jusqu'aux indivisibles [30] (en fait, pourtant, on est d'avis que certains le sont, mais les autres non). Outre cela, les différences seront encore plus des principes que les genres ; mais, si elles sont elles-mêmes aussi principes, les principes deviennent pour ainsi dire infinis en nombre, et en particulier si on pose le [999a] premier genre comme principe. Mais pourtant, même si l'un tient davantage du principe, si l'indivisible est un, si tout indivisible l'est ou selon la quantité ou selon

la forme, si l'indivisible selon la forme est antérieur et si les genres sont divisibles en espèces, le dernier prédicat serait davantage un, [5] car « être humain » n'est pas le genre des êtres humains. En outre, dans les êtres où il y a antériorité et postériorité, il n'est pas possible que ce qui leur est attribué soit en dehors d'eux (par exemple, si la dyade est le premier des nombres, il n'existera pas de nombre en dehors des espèces de nombres ; de la même façon, il n'y aura pas non plus de figure en dehors des espèces [10] de figures ; mais, s'il n'y a pas de genre de ces êtres-là en dehors de leurs espèces, il sera bien difficile qu'il y en ait des autres êtres, car on est d'avis que c'est surtout de ces êtres-là qu'il y a des genres ; dans les indivisibles, d'autre part, il n'y a ni antérieur ni postérieur. En outre, là où il y a le meilleur et le pire, toujours le meilleur est antérieur, si bien que, là non plus, il n'y aurait pas de genre de ces êtres.

Donc, d'après ce qui précède, [15] les prédicats des indivisibles paraissent, plutôt que les genres, être des principes. Mais, encore une fois, il n'est pas facile de dire comment il faut concevoir qu'ils sont principes. Car il faut que le principe, c'est-à-dire la cause, soit en dehors des choses dont il est principe et qu'il puisse exister en étant séparé d'elles ; mais pourquoi concevrait-on qu'il existe quelque chose de tel en dehors de l'être singulier, [20] si ce n'est parce qu'il y a un prédicat universel, c'est-à-dire prédiqué de toutes choses ? Mais alors, si telle est la raison, il faut poser que les plus universels sont davantage des principes, de sorte que les premiers genres seraient des principes.

La science demande le dépassement des êtres singuliers. Comment ?

4. À ces difficultés se rattache la suivante dont l'étude est de toutes la plus ardue [25] et la plus nécessaire, dont il est question maintenant. Si, en effet, il n'existe rien en dehors des êtres singuliers et si les êtres singuliers sont infinis en nombre, comment alors est-il possible d'acquérir une science de ces êtres en nombre infini ? Car nous prenons connaissance de toute chose en tant qu'elle est une et la même et qu'elle a quelque chose d'universel. Mais alors, si cela [30] est nécessaire et s'il doit exister quelque chose en dehors des êtres singuliers, nécessairement les genres, les premiers comme les derniers, existeraient en dehors des êtres singuliers ; pourtant c'est impossible et nous venons d'en éprouver la difficulté. En outre, s'il existe, autant qu'on veut, quelque chose en dehors du composé quand quelque chose est prédiqué de la matière, faut-il que ce quelque chose, s'il existe,

existe en dehors de tous les êtres, ou qu'il existe en dehors de certains, [999b] mais non en dehors de certains autres, ou bien en dehors d'aucun ? Si donc il n'y a rien en dehors des êtres singuliers, rien ne serait intelligible, tout serait sensible et il n'y aurait science de rien, à moins d'appeler science la sensation. De plus, il n'y aura rien d'éternel ni d'immobile, car les êtres sensibles [5] sont tous corruptibles et en mouvement. Mais pourtant, si rien n'est éternel, il ne peut non plus y avoir génération. En effet, il est nécessaire que ce qui vient à être et ce de quoi il vient à être soient quelque chose et que le terme dernier soit inengendré, s'il est vrai qu'il y a un arrêt et que la génération à partir du non-être est impossible. De plus, s'il y a génération et mouvement, il y a aussi nécessairement limite, [10] car aucun mouvement n'est infini, mais tout mouvement a un accomplissement, et il n'est pas possible que vienne à être ce dont la venue à l'être est impossible ; d'autre part, ce qui est venu à être existe nécessairement dès qu'il est venu à être. De plus, s'il est vrai que la matière existe parce qu'elle est inengendrée, il est encore beaucoup plus raisonnable qu'existe la substance, ce que la matière vient à être à un moment donné. En effet, s'il n'existe ni l'une [15] ni l'autre, il n'existera absolument rien ; mais, puisque cela est impossible, il est nécessaire qu'à côté du composé il existe quelque chose : l'aspect, c'est-à-dire la forme. D'un autre côté, si on pose cela, la difficulté sera de savoir pour quels êtres on le pose et pour lesquels on ne le pose pas. Qu'on ne puisse en effet le poser pour tous, c'est manifeste, car nous ne saurions poser qu'il existe une maison à côté des [20] maisons singulières. Outre cela, y aura-t-il une seule substance pour tous les êtres <de même forme>, par exemple pour les humains ? Mais c'est absurde, car toutes les choses dont la substance est une ne forment pas une unité, mais sont nombreuses et différentes. Pourtant cela aussi est sans raison. D'autre part, comment la matière devient-elle en même temps chacun de ces êtres et comment le composé est-il en même temps les deux à la fois ?

Les principes sont-ils un numériquement ou formellement ?

De plus, sur les principes, [25] on aurait encore la difficulté que voici : en effet, s'ils sont un formellement, rien ne sera un numériquement, pas même l'un en soi ni l'être en soi. Et comment sera-t-il possible d'avoir une connaissance scientifique s'il n'existe pas une unité applicable à toutes choses ? Mais d'autre part, s'ils sont un numériquement et que chacun des principes est un, et s'ils ne sont pas, comme dans le cas des sensibles, différents pour des choses différentes

(par exemple, de telle syllabe [30] identique par la forme, les principes aussi sont identiques par la forme, car ils sont aussi autres numériquement), s'il n'en est pas ainsi, mais que les principes des êtres sont un numériquement, il n'y aura rien d'autre que les éléments. En effet, dire « un en nombre » ou « singulier » ne fait aucune différence, car nous appelons ainsi le singulier, [1000a] à savoir l'un en nombre, et universel ce qui s'applique à ces singuliers. De même donc, si les éléments de la voix étaient limités numériquement, il serait nécessaire que les lettres dans leur ensemble fussent en nombre égal aux éléments, puisque du moins il n'y en aurait pas deux ni plusieurs d'identiques.

Les principes des êtres corruptibles sont-ils les mêmes que ceux des incorruptibles ?

[5] Une difficulté qui n'est pas la moindre a été négligée des contemporains comme de leurs devanciers : les principes des êtres corruptibles sont-ils les mêmes que ceux des incorruptibles ou sont-ils différents ? En effet, si ce sont les mêmes, comment certains êtres sont-ils corruptibles et d'autres non, et pour quelle raison ? Ainsi, les poètes proches d'Hésiode et tous les théologiens [10] se sont seulement préoccupés de ce qui pouvait les persuader, eux, et ne se sont pas souciés de nous, car, en faisant des principes les dieux et les rejetons des dieux, ils affirment que sont mortels les êtres qui ne goûtent ni au nectar ni à l'ambroisie, à l'évidence comme s'ils désignaient par ces mots des choses qui leur étaient bien connues ; pourtant, sur l'intérêt même [15] de ces causes, ils ont tenu des propos qui nous dépassent, car, si les dieux les consomment par plaisir, le nectar et l'ambroisie ne sont en rien causes de leur être ; si, en revanche, ils le sont, comment les dieux seraient-ils éternels s'ils ont besoin de nourriture ? Mais ceux qui usent d'une apparence de sagesse fondée sur les mythes ne méritent pas un examen sérieux. Par contre, auprès de ceux qui raisonnent par [20] démonstration, il faut s'informer et leur demander pourquoi donc enfin, avec la même origine, certains êtres sont éternels par nature, tandis que les autres se corrompent. Mais, puisqu'ils n'indiquent ni cause ni bonne raison qu'il en soit ainsi, à l'évidence, ces êtres ne sauraient avoir ni les mêmes principes ni les mêmes causes. En effet, même celui précisément dont on pourrait penser [25] qu'il est le plus cohérent avec lui-même, Empédocle, lui aussi, est en butte au même reproche, car il pose un certain principe, la discorde, comme cause de la corruption, mais elle semblerait tout autant engendrer aussi, à l'exception de l'un, puisque

tout provient d'elle, sauf le dieu. En tout cas, il dit : « D'où provient tout ce qui a été, [30] est et sera ensuite, d'où ont germé les arbres, les hommes et les femmes, les bêtes sauvages, les oiseaux et les poissons qui vivent dans l'eau et les dieux à la longue vie². » Même sans tenir compte de ces vers, ce point est évident. [1000b] En effet, si la discorde n'existait pas dans les choses, tout serait un, comme il l'affirme, car chaque fois que tout s'unissait, alors « en dernier se levait la discorde³ ». C'est pourquoi, pour lui, le dieu le plus heureux se trouve être moins intelligent que les autres ; de fait, il ne connaît pas [5] tout, car il ne contient pas la discorde et la connaissance est connaissance du semblable par le semblable. « En effet, dit-il, par la terre nous avons vu la terre, par l'eau nous avons vu l'eau, par l'éther l'éther divin, et par le feu le feu destructeur, l'amitié par l'amitié et la discorde par la triste discorde⁴. » Mais pour revenir au point de départ de notre exposé, il est du moins manifeste que, [10] pour lui, il s'ensuit que la discorde n'est pas plus cause de la corruption que de l'être ; de même l'amitié n'est pas non plus cause de l'être puisqu'en rassemblant dans l'un, elle corrompt le reste. Et en même temps, il ne désigne rien comme cause de ce changement, sauf que telle est la nature des choses : « Mais au moment même où la discorde eut été nourrie et eut grandi dans les membres, et qu'elle se fut élancée vers les honneurs, [15] une fois accompli le temps qui lui avait été imparti en retour par le grand serment⁵ », comme si le changement était nécessaire, mais il n'indique aucune cause de sa nécessité. Il est pourtant le seul à s'exprimer, jusque-là du moins, de façon cohérente : il ne fait pas certains êtres corruptibles, les autres incorruptibles, mais il les fait tous [20] corruptibles, à l'exception des éléments. La difficulté formulée maintenant est : pourquoi certains êtres sont-ils corruptibles et d'autres non, s'il est vrai qu'ils sont formés des mêmes éléments ? Donc, sur la thèse que les principes ne sauraient être les mêmes, cela suffit.

Mais, si les principes <des êtres corruptibles et incorruptibles> sont différents, une seule difficulté subsiste : ces principes seront-ils incorruptibles ou corruptibles ? En effet, s'ils sont corruptibles, il est évident que, [25] nécessairement, ces principes aussi sont formés de certains autres, car tout ce qui périt revient aux éléments dont il est formé et, de la sorte, il résulte que d'autres principes sont antérieurs aux principes, ce qui est impossible, qu'on s'arrête ou qu'on marche à l'infini ; de plus, comment les êtres corruptibles existeront-ils si leurs principes sont supprimés ? Mais, si les principes sont incorruptibles, pourquoi [30] des êtres corruptibles proviendront-ils de ces principes qui sont incorruptibles, alors que des autres principes incorruptibles proviendront des êtres incorruptibles ? En effet, ce n'est pas raisonnable : ou c'est impossible, ou cela demande beaucoup

d'explications. De plus, personne non plus n'a entrepris [1001a] de dire qu'ils sont différents, mais on dit que les principes de toutes choses sont les mêmes. Cependant on fait disparaître l'objet de la première difficulté, comme si on le tenait pour insignifiant.

L'être et l'un sont-ils les substances des êtres ?

L'étude de toutes la plus difficile et la plus nécessaire à la [5] connaissance de la vérité est de savoir si enfin l'être et l'un sont les substances des êtres et si chacun d'eux, sans être un autre être, est soit l'un, soit l'être, ou s'il faut chercher ce qu'enfin sont l'être et l'un, parce qu'une nature différente est leur substrat, car les uns pensent que leur nature est de la première sorte, les autres de la seconde. En effet, Platon [10] et les pythagoriciens pensent que l'être et l'un ne sont pas autre chose, mais que c'est là leur nature, parce que l'être même de l'un et de l'être est leur substance. L'autre opinion est celle des philosophes de la nature, comme Empédocle qui, en pensant remonter à du plus connu, dit ce qu'est l'un ; en effet, il semblerait dire que c'est l'amitié (en tout cas, elle est la cause [15] de l'unité pour tous les êtres) ; d'autres affirment que c'est le feu, d'autres l'air qui sont cet un et l'être dont sont formés les êtres et d'où ils sont venus à être. C'est aussi l'opinion de ceux qui posent plusieurs éléments ; en effet, c'est une nécessité, pour eux aussi, d'affirmer l'existence de l'être et de l'un en aussi grand nombre exactement que les principes dont ils affirment l'existence. Mais il s'ensuit, [20] si l'on ne pose pas que l'être et l'un sont une substance, qu'il n'existe non plus aucun des autres universels. De fait, l'être et l'un sont les plus universels de tous et, s'il n'existe ni l'un en soi ni l'être en soi, il serait difficile qu'existât l'une au moins des choses autres que celles qu'on appelle singulières. De plus, si l'un n'est pas une substance, [25] un nombre ne saurait évidemment exister comme une nature séparée des êtres, car un nombre ce sont des unités, et l'unité est précisément un certain un.

Mais, s'il y a un certain un en soi et un certain être en soi, nécessairement l'un et l'être en sont la substance, car aucun autre universel ne peut être leur prédicat, sinon eux-mêmes. Mais alors, s'il existe [30] un certain être en soi et un certain un en soi, la grande difficulté est de savoir comment il existera, en dehors d'eux, quelque chose d'autre, je veux dire comment les êtres seront plus d'un. Car l'autre que l'être ne peut exister, d'où il résulte nécessairement que, selon l'argument de Parménide, tous les êtres sont un, [1001b] c'est-à-dire qu'ils sont l'être. Des deux côtés, on est en difficulté. Qu'en effet l'un ne soit pas une substance ou que l'un en soi existe, il est impossible que le nombre soit une substance. Si donc l'un n'est pas une

substance, on a dit pourquoi plus haut ; mais, s'il en est une, il se présente la même difficulté qu'au sujet de l'être : à partir de quoi en effet [5] y aura-t-il, en dehors de l'un, un autre un en soi ? Car, nécessairement, ce serait un non-un ; mais tous les êtres sont soit un soit plusieurs dont chacun est un. En outre, si l'un en soi est indivisible, selon l'axiome de Zénon, il ne serait rien ; car ce qui, ajouté ou retranché, ne rend ni plus grand ni plus petit, selon lui, ne fait pas partie des êtres, [10] parce qu'il pense, à l'évidence, que l'être est une grandeur ; et s'il est une grandeur, il est corporel, car le corps est un être selon toutes les dimensions. Mais les autres grandeurs, ajoutées d'une certaine manière, agrandissent, d'une autre manière sont sans effet, par exemple surface et ligne, tandis que point et unité ne le font d'aucune façon. Mais, puisque son approche est grossière, il peut aussi exister quelque chose d'indivisible, [15] si bien que, même dans ce cas, on aurait une défense à lui opposer à lui aussi, car l'ajout d'une telle unité ne rendra pas plus grand, mais plus nombreux. Comment donc pourtant, d'un tel un ou de plusieurs tels, une grandeur se formera-t-elle ? Car ce serait comme de prétendre que la ligne est formée de points. Mais de plus, même si l'on a une conception telle que le nombre serait formé, [20] comme le disent certains, de l'un en soi et d'une autre chose qui n'est pas une, il n'en faut pas moins rechercher pourquoi et comment le résultat est tantôt un nombre, tantôt une grandeur, s'il était vrai que le non-un est l'inégalité, c'est-à-dire la même nature. En effet, comment des grandeurs seraient formées de l'un et de cette inégalité, ou d'un nombre [25] quelconque et de cette inégalité, ce n'est pas évident.

Quelles sont les substances des êtres : les corps ou leurs affections et leurs divisions ?

5. À ces difficultés se rattache directement celle de savoir si les nombres, les corps, les surfaces et les points sont ou non des substances, car, s'ils n'en sont pas, on ignore ce qu'est l'être et ce que sont les substances des êtres. En effet, on pense que les affections, les mouvements, [30] les rapports, les dispositions et les proportions ne signifient la substance de rien, car toutes ces propriétés se disent de quelque substrat et aucune n'est un ceci. Or, ni ce que l'on pense au plus haut point signifier une substance, l'eau, la terre, le feu et l'air dont [1002a] sont constitués les corps composés, ni leur chaleur, leur froid et leurs affections de cette sorte ne sont des substances, mais seul le corps qui subit ces affections demeure comme un être et une substance existante. Mais d'autre part, le corps assurément est moins

une substance que la surface, [5] la surface que la ligne, la ligne que l'unité et que le point, car ce sont les limites du corps et si elles semblent pouvoir exister sans un corps, il est impossible que le corps existe sans elles. C'est pourquoi la plupart des Anciens pensaient que le corps est la substance et l'être, tandis que les autres choses [10] en sont les affections, avec la conséquence logique que les principes des corps étaient aussi principes des êtres. Mais leurs successeurs qui passent pour plus sages qu'eux <pensaient que le corps et la substance> sont des nombres. Donc, comme nous l'avons dit, si ces choses ne sont pas des substances, absolument rien n'est substance et rien n'est être, car leurs coïncidents ne méritent vraiment pas d'être appelés des êtres. [15] Mais pourtant, si l'on s'accorde à dire que les longueurs et les points sont plus substance que les corps, mais que nous ne voyons pas de quels corps ils seraient substance (car il est impossible qu'ils soient dans les corps sensibles), il n'existera aucune substance. De plus, il est manifeste que tout cela est division du corps, soit en largeur, [20] soit en profondeur, soit en longueur. Outre cela, n'importe quelle figure est semblablement présente dans le solide ; en conséquence, si Hermès n'est pas dans la pierre, la moitié du cube n'est pas non plus dans le cube à la manière d'une chose déterminée ; par suite, la surface non plus, car, s'il s'y trouvait une surface quelconque, ce serait aussi celle qui délimite la moitié ; le [25] même raisonnement vaut pour la ligne, le point et l'unité.

En conséquence, si le corps est au plus haut point substance, que d'autre part ces choses-là le sont plus que lui, mais qu'elles ne sont pas non plus des substances, on ignore ce qu'est l'être et ce qu'est la substance des êtres. En effet, en plus de ce qu'on a dit, il s'ensuit des absurdités à propos de la génération et de la corruption. [30] Car, si la substance existe maintenant alors qu'elle n'existait pas auparavant ou n'existe plus postérieurement alors qu'elle existait auparavant, on est d'avis que ce sont des affections liées à la génération et à la corruption, tandis que les points, les lignes et les surfaces qui tantôt existent, tantôt n'existent pas, ne peuvent ni venir à être ni se corrompre. En effet, à chaque contact ou division [1002b] des corps, tantôt, au moment du contact, il se produit une seule surface, tantôt, au moment de la division, il s'en produit deux ; en conséquence, quand les corps sont réunis, il n'y a pas existence, mais destruction, et quand les corps sont divisés, il y a des surfaces qui n'étaient pas auparavant (car le point qui, bien sûr, est indivisible ne s'est pas divisé en deux), et si <points, lignes, surfaces> viennent à être et [5] se corrompent, de quoi viennent-ils à être ? Il en va aussi à peu près de même pour le « maintenant » dans le temps, car il ne peut, lui non plus, ni venir à être ni se corrompre, mais pourtant, on est d'avis qu'il est toujours différent, puisqu'il n'est pas une substance. À l'évidence, il

en est de même que pour les points, les lignes et les surfaces, car la [10] raison est la même ; en effet toutes ces choses sont semblablement des limites ou des divisions.

Les principes sont-ils singuliers ou universels, en puissance ou en acte ?

6. En général, on aurait de la difficulté à dire pourquoi il faut aussi chercher, à côté des sensibles et des intermédiaires, d'autres choses, par exemple les formes que nous posons. En effet, la raison en est que les objets mathématiques [15] diffèrent de ceux d'ici par quelque point, mais n'en diffèrent en rien du fait qu'ils sont une multiplicité d'êtres de même forme, de sorte que leurs principes ne seront pas limités numériquement. De même que les principes de toutes les lettres de notre alphabet ne sont pas non plus limités numériquement, mais formellement (à moins qu'on ne prenne les lettres de cette syllabe [20] ou les éléments de ce son et, dans ce cas, leurs principes seront aussi limités numériquement), de même en est-il pour les intermédiaires, car, là aussi, les choses de même forme sont illimitées <en nombre>. Par conséquent, s'il n'existe pas, à côté des choses sensibles et des objets mathématiques, certaines autres choses telles que sont, à ce que disent certains, les formes, il n'y aura pas de substance une numériquement et formellement, et les principes des [25] êtres ne seront pas des quantités limitées numériquement, mais formellement. Si donc cette conséquence est nécessaire, pour cette raison, il sera aussi nécessaire de poser l'existence des formes. En effet, même si ceux qui affirment cette existence n'en articulent pas clairement la raison, c'est du moins ce qu'ils veulent dire et il leur est nécessaire d'en affirmer l'existence, parce que chacune des formes est une substance et qu'aucune n'existe par coïncidence. [30] Mais d'autre part, si nous posons que les formes existent et que les principes sont un numériquement et non formellement, nous avons dit les impossibilités qui en résultent nécessairement.

Toute proche est la difficulté de savoir si les éléments existent en puissance ou d'une autre façon, car, si c'est d'une autre façon, une autre chose sera antérieure aux principes [1003a] (en effet, la puissance est antérieure à cette cause-là ; or, il n'est pas nécessaire que tout le possible soit de cette manière-là) ; mais, si les éléments existent en puissance, il est possible qu'aucun des êtres n'existe, car même ce qui n'existe pas encore a la possibilité d'exister ; en effet, le non-être vient à être, [5] or rien ne vient à être de ce dont l'existence est impossible.

Il est donc nécessaire de soulever ces difficultés au sujet des principes et de se demander s'ils sont universels ou s'ils sont, comme nous l'affirmons, les singuliers. Car d'un côté, s'ils sont universels, ils ne seront pas des substances, puisque aucun des termes communs ne signifie un ceci, mais telle qualité ; or la substance signifie un ceci. Mais d'un autre côté, s'il [10] est possible de poser à part le prédicat commun comme un ceci qui est un, Socrate sera plusieurs animaux : lui-même, l'humain et l'animal, si chacun de ces termes signifie un ceci qui est un. Si donc les principes sont universels, voilà ce qui en résulte ; d'un autre côté, s'ils ne sont pas universels, mais comme les êtres singuliers, ils ne seront pas objets de science (car la science, en toutes choses, a pour objet l'universel), [15] de sorte qu'il y aura d'autres principes antérieurs aux principes : les prédicats universels, s'il doit y avoir une science des principes.

LIVRE Γ

La science de l'être, en tant qu'être

1. Il y a une science qui étudie l'être, en tant qu'être, et les propriétés qui appartiennent à cet être par soi. Cette science n'est identique à aucune de celles qu'on appelle partielles, car aucune des autres n'examine en totalité l'être, en tant qu'être, mais elles en découpent une partie [25] et étudient à son sujet le coïncident par soi, comme font les sciences mathématiques. Or, puisque nous cherchons les principes, c'est-à-dire les causes les plus hautes, à l'évidence il est nécessaire qu'ils relèvent de ce qui est une nature par soi. Si donc ceux qui cherchaient les éléments des êtres, eux aussi, cherchaient ces principes, il est nécessaire aussi que les [30] éléments soient éléments de l'être, non par coïncidence, mais en tant qu'ils sont des êtres. C'est pourquoi il nous faut, nous aussi, saisir les premières causes de l'être, en tant qu'être.

L'être, en tant qu'être, est la substance

2. L'être se dit en plusieurs sens, mais relativement à une unité et à une seule nature, sans homonymie, mais de la manière dont [35] tout ce qui est sain se dit relativement à la santé (parce qu'il la conserve, ou parce qu'il la produit, ou parce qu'il est le signe de la santé, ou parce qu'il [1003b] peut la recevoir) et de la manière dont ce qui est médical se dit relativement à la médecine (car on parle de « médical » soit parce qu'il y a possession de l'art médical, soit parce qu'il y a un don naturel pour lui, soit parce qu'il y a œuvre de l'art médical et nous trouverons aussi d'autres manières de dire semblables à celles-là), [5] de la même manière aussi l'être se dit en plusieurs sens, mais à chaque fois relativement à un seul principe. En effet, certaines choses sont dites des êtres parce qu'elles sont des substances, d'autres parce qu'elles sont des affections d'une substance, d'autres parce qu'elles sont une route vers une substance, ou des corruptions, ou des privations, ou des qualités, ou sont productrices ou génératrices d'une substance ou de ce qui se dit relativement à la substance, ou des négations de

l'une de ces choses [10] ou d'une substance ; c'est pourquoi nous affirmons que même le non-être est non-être. Donc, de même que de tout ce qui est sain il y a une seule science, de même en est-il aussi des autres cas. En effet, non seulement l'étude de ce qui se dit selon un seul sens relève d'une seule science, mais aussi l'étude de ce qui se dit en relation avec une seule nature, car d'une certaine façon cela aussi [15] se dit selon l'un. Donc, à l'évidence, l'étude des êtres, en tant qu'êtres, relève, elle aussi, d'une seule science. Or, partout la science est proprement science de ce qui est premier, dont dépend tout le reste et par quoi il se dit. Donc, si c'est la substance, il faudra que le philosophe possède les principes et les causes des substances.

Il y a autant de formes d'un que de formes d'être

De chaque genre qui est un, il y a une seule sensation [20] et une seule science, par exemple la grammaire, qui est une, étudie tous les sons de la voix ; c'est pourquoi l'étude de toutes les formes de l'être relève d'une science qui est une par le genre, ainsi que l'étude des formes des formes. Si, de surcroît, l'être et l'un sont la même chose et une seule nature en ce qu'ils s'accompagnent l'un l'autre comme principe et cause, mais non parce qu'ils sont désignés par un mot unique [25] (d'ailleurs cela ne fait aucune différence que nous les concevions ainsi et ce serait même plus commode), car il y a identité entre « un humain » et « humain », « être humain » et « humain », et le redoublement de l'expression : « il est un humain » n'indique rien de différent de « il est humain » (il est évident qu'il n'y a de distinction ni pour la génération ni [30] pour la corruption) et il en est de même aussi pour l'un. Par conséquent, il est manifeste que l'addition, dans ces cas, désigne la même chose et que l'un n'est rien de différent de l'être. De plus, la substance de chaque chose est, non par coïncidence, une unité et, de la même manière aussi, elle est ce qui précisément est un être. Il s'ensuit que, autant il y a de formes de l'un, autant il y a de formes de l'être ; étudier, à leur sujet, le ce que c'est relève de la [35] même science par le genre, je veux dire, par exemple, au sujet du même, du semblable et des autres choses de cette sorte. Presque [1004a] tous les contraires se ramènent à ce principe ; nous les avons déjà étudiés dans le *Choix des contraires*¹.

Et il y a autant de parties de la philosophie qu'il y a précisément de substances, de sorte que nécessairement, parmi elles, il y en a une qui est première et une qui la suit. En effet, l'être et l'un se trouvent [5] immédiatement avoir des genres ; c'est pourquoi les sciences les suivront. De fait, le philosophe est comme celui qu'on appelle mathématicien, car cette science aussi a des parties et il y a une

science première, une seconde et d'autres à la suite dans les mathématiques. Mais il appartient à une seule science d'étudier les opposés [10] et à l'un s'oppose le multiple (c'est à une seule science d'étudier la négation et la privation parce que, des deux manières, on étudie l'un dont il y a négation ou privation, soit la négation qui se dit simplement parce que la chose en question n'existe pas, soit la privation qui se dit pour un certain genre ; de fait, dans ce dernier cas, la différence s'ajoute au genre contrairement au cas de la négation, car la négation est absence [15] de ce genre, tandis que, dans la privation, il vient à être aussi une nature substrat dont on dit la privation). D'autre part, à l'un s'oppose le multiple, si bien qu'on acquiert aussi la connaissance des opposés à ce qu'on a dit, l'autre, le dissemblable, l'inégal et tous les autres qu'on dit soit d'après ces opposés, soit d'après l'un et le multiple, [20] par la science susdite ; la contrariété aussi en fait partie, car la contrariété est une différence et la différence est une altérité.

En conséquence, puisque l'un se dit en plusieurs sens, ces termes-là aussi se diront en plusieurs sens, et cependant il appartient à une seule science d'acquérir la connaissance de tous ; en effet, ce qui fait que la science est autre n'est pas la multiplicité des sens, mais l'impossibilité de rapporter les énoncés à une unité de sens stricte ou [25] relative. Et puisque tous les termes sont rapportés au premier, par exemple tout ce qui est dit un au premier un, il faut affirmer qu'il en est ainsi du même, de l'autre et des contraires ; par conséquent, quand on a distingué en combien de sens chaque terme se dit, il faut expliquer ainsi comment il se dit relativement au premier terme dans chaque prédication, [30] car certains termes se diront parce qu'ils contiennent ce premier terme, d'autres parce qu'ils le produisent, d'autres selon d'autres façons semblables. Il est donc manifeste qu'il appartient à une science unique de rendre compte de ces termes et de la substance (c'était l'une des difficultés²), et qu'il appartient au philosophe de pouvoir les étudier tous.

Le philosophe étudie les formes de l'un et de l'être

[1004b] En effet, si ce n'est le philosophe, qui examinera si Socrate et Socrate assis sont la même chose, ou si une seule chose a un seul contraire, ce qu'est le contraire ou en combien de sens il se dit ? Et de même pour les autres questions de cette sorte. [5] Donc, puisque ces termes sont par eux-mêmes les affections de l'un, en tant qu'un, et de l'être, en tant qu'être, mais non en tant que nombres, lignes ou feu, à l'évidence il relève de cette science d'acquérir la connaissance de ce que sont ces affections et de leurs coïncidents. Et l'erreur de ceux qui

les examinent ne tient pas à ce qu'ils ne philosophent pas, mais à l'antériorité de la substance [10] à laquelle ils n'entendent rien. Donc, de même qu'il y a des affections propres au nombre, en tant que nombre, par exemple l'impair et le pair, la commensurabilité et l'égalité, l'excès et le défaut, et que ce sont des affections qui appartiennent aux nombres, par eux-mêmes et dans leurs rapports les uns aux autres (et semblablement, il y a d'autres affections propres au solide, à l'immobile et au mû, au sans poids et au pesant), [15] de même aussi il y a certaines affections propres à l'être, en tant qu'être, et c'est à leur propos qu'il appartient au philosophe d'examiner le vrai. En voici une preuve : les dialecticiens et les sophistes revêtent la même apparence que le philosophe, car la sophistique n'est qu'un semblant de sagesse et les dialecticiens [20] argumentent sur tout ; or l'être est commun à tout et, à l'évidence, ils argumentent sur ces questions parce qu'elles sont propres à la philosophie. En effet, la sophistique et la dialectique tournent autour du même genre que la philosophie, mais la philosophie diffère de la dialectique par la façon d'utiliser sa capacité, de la sophistique par le choix de vie. [25] La dialectique met à l'épreuve là où la philosophie apprend à connaître, tandis que la sophistique paraît < apprendre à connaître >, mais ne le fait pas.

Les contraires se ramènent à des principes : l'être et le non-être, l'un et le multiple

En outre, la seconde série des contraires est privation et tous se ramènent à l'être et au non-être, à l'un et au multiple, par exemple le repos relève de l'un, mais le mouvement du multiple. Presque tout le monde s'accorde à penser que les êtres et la [30] substance sont formés de contraires ; du moins tout le monde dit que les principes sont des contraires, car les uns disent que ce sont l'impair et le pair, d'autres le chaud et le froid, d'autres la limite et l'illimité, d'autres l'amitié et la discorde. Tous ces contraires et les autres se réduisent manifestement à l'un et au multiple (admettons en effet [1005a] la réduction), et les principes proposés par les autres tombent aussi, sans exception pour ainsi dire, sous ces genres. Il est donc manifeste, d'après cela aussi, que l'étude de l'être, en tant qu'être, appartient à une seule science. En effet, tout est contraires ou formé de contraires et les principes des contraires sont l'un [5] et le multiple. Ils relèvent d'une seule science, qu'ils se disent selon un seul sens ou non, comme c'est même sans doute la vérité. Pourtant, même si l'un se dit en plusieurs sens, les autres sens se diront en relation avec le premier, et

leurs contraires également, même si l'être ou l'un n'est pas un universel, c'est-à-dire le même pour toutes choses ou [10] séparable (comme il n'est probablement pas), mais ils seront les uns en relation à une unité, les autres par consécution. Et pour cette raison, il n'appartient pas au géomètre d'étudier ce qu'est le contraire, l'accompli, l'un, l'être, le même ou l'autre, sinon par hypothèse. Donc il est évident qu'il appartient à une seule science d'étudier l'être, en tant qu'être, et ses propriétés, en tant qu'être, et que la même science [15] étudie non seulement les substances, mais aussi leurs propriétés, celles qu'on a dites et ce qui concerne l'antérieur et le postérieur, le genre et l'espèce, le tout et la partie, et les autres choses de cette sorte.

Le philosophe examine aussi les axiomes

3. Il faut dire s'il relève d'une seule science ou de deux sciences différentes de traiter [20] de ce qu'on appelle axiomes en mathématiques et de la substance. Certes, il est manifeste que l'examen de ces axiomes relève d'une seule science et que c'est celle du philosophe, car ils appartiennent à tous les êtres et non à un genre en particulier séparément des autres. Tous s'en servent parce que les axiomes relèvent de l'être, en tant qu'être, et que chaque genre est [25] un être, mais ils ne s'en servent qu'autant qu'il leur suffit, c'est-à-dire autant que s'étend le genre sur lequel ils font porter leurs démonstrations. En conséquence, puisque, à l'évidence, les axiomes appartiennent à tous les genres en tant qu'êtres (c'est en effet ce qui leur est commun), leur étude relève aussi de celui qui acquiert la connaissance de l'être, en tant qu'être. C'est pourquoi aucun de ceux qui mènent une recherche partielle [30] n'entreprend de dire quoi que ce soit sur la vérité ou la fausseté de ces axiomes, qu'il soit géomètre ou arithméticien ; mais certains physiciens le faisaient, non sans raison, car ils pensaient être les seuls à étudier la nature dans sa totalité, c'est-à-dire l'être. Mais, puisqu'il y a encore quelqu'un au-dessus du physicien (car la nature n'est qu'un genre de l'être), [35] l'examen des axiomes aussi relèvera de celui qui fait une étude totale, c'est-à-dire de celui qui étudie la substance première ; [1005b] la physique aussi est une sagesse, mais non la première. Tout ce qu'entreprennent de dire certains, sur la manière dont il convient d'admettre la vérité, est le fait de leur ignorance des analytiques, car il faut aborder ces questions [5] avec un savoir préalable et ne pas commencer la recherche quand on écoute la leçon. Qu'il relève donc du philosophe, c'est-à-dire de celui qui étudie l'ensemble de la substance selon sa nature, d'examiner aussi les principes des raisonnements déductifs, c'est évident. Il convient d'autre part que

celui qui acquiert le mieux la connaissance de chaque genre puisse dire les principes les plus sûrs [10] de la chose en question, si bien que celui qui acquiert la connaissance des êtres, en tant qu'êtres, pourra dire aussi les principes les plus sûrs de toutes choses, et c'est le philosophe.

Le premier axiome est le principe de non-contradiction

Le principe le plus sûr de tous est celui sur lequel l'erreur est impossible ; car nécessairement un tel principe est le plus connu (de fait, tous se trompent sur ce dont ils n'acquièrent pas la connaissance) et n'est pas une hypothèse. [15] En effet, le principe que doit nécessairement posséder celui qui acquiert la connaissance de n'importe lequel des êtres n'est pas une hypothèse ; ce qu'apprend nécessairement à connaître celui qui apprend à connaître quoi que ce soit, nécessairement aussi il le possède au départ. Un tel principe est donc le plus sûr de tous, c'est évident. Quel est ce principe ? Après cela, énonçons-le : c'est qu'il est impossible que le même appartienne et n'appartienne pas en même temps [20] à la même chose et du même point de vue (et toutes les autres spécifications que nous pourrions ajouter, qu'elles soient ajoutées contre les difficultés dialectiques). C'est assurément le plus sûr de tous les principes, car il a la détermination qu'on a dite : il est en effet impossible à quiconque de concevoir que la même chose est et n'est pas, comme, [25] de l'avis de certains, le dit Héraclite, car il n'est pas nécessaire de croire aussi ce qu'on dit ; or, s'il n'est pas possible que les contraires appartiennent en même temps au même (ajoutons aussi à cette proposition les spécifications habituelles) et si l'opinion qui soutient la contradictoire est l'opinion contraire à une opinion, il est manifestement impossible à la même personne de croire en même temps [30] que le même est et n'est pas ; en effet, celui qui se tromperait sur ce point aurait en même temps des opinions contraires. C'est pourquoi tous ceux qui font une démonstration remontent à cette opinion dernière, car elle est par nature le principe de tous les autres axiomes aussi.

Impossibilité de démontrer l'axiome, possibilité de l'établir par réfutation

4. [35] Pourtant certains, comme nous l'avons dit, affirment qu'il

est possible [1006a] que le même soit et ne soit pas et qu'il est possible de penser ainsi. Beaucoup de ceux qui étudient la nature utilisent, eux aussi, cet argument. Quant à nous, nous venons d'admettre l'impossibilité d'être et de ne pas être en même temps et, par là, nous avons montré que c'est le plus sûr [5] de tous les principes. Certains, par ignorance, demandent de démontrer aussi cela, car c'est de l'ignorance que de ne pas distinguer ce qu'il faut et ce qu'il ne faut pas chercher à démontrer ; de manière générale en effet, il est impossible de tout démontrer (car on irait à l'infini, de sorte que pas même ainsi il n'y aurait démonstration), [10] mais s'il y a certains principes dont il ne faut pas chercher une démonstration, ils ne sauraient dire lequel mérite davantage, selon eux, d'être un principe de cette sorte. Il est cependant possible de démontrer par réfutation, même sur ce point, qu'il est impossible <que le même soit et ne soit pas>, dès lors que le contradicteur dit seulement quelque chose ; or, s'il ne dit rien, il est ridicule de chercher un argument contre qui n'a d'argument sur rien, en tant qu'il n'en a pas, car, en tant que dès lors il est tel, un tel interlocuteur est semblable [15] à une plante. Je dis qu'il y a une différence entre démontrer par réfutation et démontrer, parce que celui qui cherche à faire une démonstration aura l'air de faire une pétition de principe, tandis que, si un autre est l'auteur d'une telle pétition de principe, il y aura réfutation et non démonstration. Le principe pour toutes les argumentations de cette sorte n'est pas de réclamer qu'on dise qu'une chose est [20] ou n'est pas (car on pourrait peut-être concevoir que c'est faire une pétition de principe), mais qu'on signifie au moins quelque chose pour soi-même et pour un autre. C'est en effet nécessaire si toutefois on dit quelque chose, car, dans le cas contraire, un tel interlocuteur ne produirait d'argument ni pour lui-même ni pour un autre. Mais, si on accorde cela, il y aura démonstration, car quelque chose dès lors [25] sera défini. Cependant le responsable en sera non celui qui cherche à démontrer, mais celui qui soutient l'argument car, en détruisant un argument, il soutient un argument qu'il détruit. De plus, celui qui concède cela a concédé qu'il y a quelque chose de vrai sans démonstration : par conséquent, il n'est pas vrai que tout serait ainsi et non ainsi.

Un nom n'a pas toutes les significations en même temps

En premier lieu donc, il est évident que ceci même du moins est vrai : le nom signifie [30] être ou n'être pas ceci, de sorte que tout ne sera pas ainsi et non ainsi. En outre, si « être humain » signifie une

seule chose, admettons que ce soit « animal bipède ». Voici ce que j'entends par « signifier une seule chose » : si « animal bipède » est un humain, toutes les fois que quelque chose est un humain, « animal bipède » sera l'être de l'humain. Peu importe aussi qu'on affirme qu'il y a plusieurs significations < du même mot >, [1006b] pourvu qu'elles soient limitées, car on pourra donner un nom différent à chaque définition ; je veux dire par exemple si on affirmait que « être humain » n'a pas une seule signification, mais plusieurs dont l'une aurait pour seule définition « animal bipède », tandis qu'il y aurait aussi d'autres définitions plus nombreuses, mais limitées en nombre, [5] car on pourrait donner un nom qui soit propre à chaque définition. Mais, si on ne le faisait pas et qu'on affirme qu'il y a une infinité de significations, il est manifeste qu'il n'y aurait pas de définition. En effet, ne pas signifier une seule chose est ne rien signifier et, si les mots n'ont pas de signification, les discussions avec les autres sont supprimées, et à vrai dire avec soi-même aussi, [10] car on ne peut rien penser si on ne pense pas une seule chose, mais si on le peut, on donnera un seul nom à cette chose. Admettons donc, comme on l'a dit au début, que le nom a une signification et une seule. Alors il n'est pas possible que l'être de l'humain signifie ce qui est précisément le non-être de l'humain, si « être humain » signifie non seulement un prédicat d'une unité, [15] mais aussi une unité (car nous ne soutenons pas que signifier l'unité soit signifier le prédicat d'une unité puisque, de la sorte, « musical », « blanc » et « être humain » auraient une seule signification, si bien que tout serait un, car tout serait synonyme). Et il ne sera pas possible d'être et de ne pas être le même sauf par homonymie, comme si ce que nous appelons « être humain », [20] d'autres l'appelaient « non-être humain ».

Cependant, ce qui fait difficulté n'est pas de dire s'il est possible que le même, en même temps, soit et ne soit pas un être humain quant au nom, mais quant à la chose dont on parle. Et si « être humain » ne signifie pas autre chose que « non-être humain », à l'évidence aussi le non-être de l'humain n'a pas d'autre sens que l'être de l'humain, de sorte que l'être de l'humain sera [25] l'être du non-humain, car ce sera une seule chose. En effet, être une seule chose signifie être comme mantelet et manteau, si la définition est une ; et si c'est une seule chose, l'être de l'humain et l'être du non-humain auront la même signification. Mais on a montré qu'ils ont une signification différente. Donc, s'il est vrai de dire que quelque chose est un humain, il est nécessaire que ce soit un animal bipède [30] (puisque, disions-nous, c'est ce que signifie « être humain ») ; et si cela est nécessaire, il n'est pas possible qu'il ne soit pas alors un animal bipède (car c'est ce que signifie nécessité : l'impossibilité de ne pas être). Ainsi il n'est pas possible qu'il soit vrai en même temps de dire : la même chose est un

humain et n'est pas un humain. Le même [1007a] argument vaut aussi pour « n'être pas un humain », car l'être de l'humain et l'être du non-humain signifient des choses différentes, s'il est vrai aussi que « être blanc » et « être un humain » signifient des choses différentes, car l'opposition est beaucoup plus forte dans le premier cas ; en conséquence, les significations sont différentes. Mais, si l'interlocuteur [5] affirme aussi que « blanc » signifie une seule chose, la même <que « être humain »>, nous répéterons exactement la même réponse que plus haut, à savoir que tout, et non seulement les opposés, sera un. Par contre, si cela n'est pas possible, il en résulte ce qu'on a dit, s'il répond à la question posée. Mais si, en réponse à une question simple, il ajoute aussi les négations, il ne répond pas [10] à la question posée, car rien n'empêche que la même chose soit être humain, blanc et mille autres choses. Mais pourtant, quand on demande s'il est vrai de dire que ceci est ou non un humain, la réponse doit signifier une seule chose, sans ajouter « blanc » ni « grand » ; en effet il est impossible d'énumérer les coïncidents qui assurément sont en nombre infini ; [15] donc il faut les énumérer tous ou n'en dire aucun. Ainsi donc, même si mille fois la même chose est un humain et un non-humain, il ne faut pas répondre, à qui demande si c'est un humain, qu'il est aussi en même temps un non-humain, à moins qu'il faille ajouter encore à la réponse tous les autres coïncidents, ceux qu'il est et ceux qu'il n'est pas ; mais, si [20] on le fait, il n'y a pas de discussion.

Avoir toutes les significations en même temps est n'en avoir aucune

En général, ceux qui disent cela suppriment la substance, c'est-à-dire l'être ce que c'est, car il leur est nécessaire d'affirmer que tout est coïncident et que ce qui est précisément l'être de l'humain ou l'être de l'animal n'existe pas. En effet, s'il y a quelque chose qui est précisément l'être de l'humain, ce ne sera ni l'être du non-humain ni le non-être de l'humain [25] (en vérité, ce sont ses négations) ; car il y a, disions-nous, une seule chose qui est signifiée et c'est la substance de quelque chose ; or signifier la substance est signifier que l'être de cette chose n'est pas autre. Et si ce qui précisément est l'être de l'humain est, pour cet être, soit ce qui est précisément l'être du non-humain, soit ce qui est précisément le non-être de l'humain, ce sera un autre être, de sorte qu'ils diront nécessairement [30] qu'un tel énoncé ne sera énoncé de rien, mais que toute chose est par coïncidence ; car c'est par là qu'on distingue la substance et le coïncident : le blanc, en

effet, est un coïncident pour l'être humain parce que l'être humain est blanc, mais qu'il n'est pas ce qui précisément est blanc. Mais, si tout se dit selon un coïncident, de manière générale rien ne sera premier, si le coïncident signifie toujours [35] la prédication d'un substrat. [1007b] Nécessairement donc on va à l'infini. Mais c'est impossible, car on ne peut pas même lier plus de deux termes ; en effet, le coïncident n'est pas coïncident d'un coïncident, à moins que tous les deux ne coïncident avec la même chose ; je veux dire par exemple que « blanc » est « musicien » et que « musicien » est « blanc », [5] parce que tous les deux coïncident avec l'être humain ; mais ce n'est pas ainsi que Socrate est musicien, parce que les deux coïncident avec une chose différente. Donc, puisque l'on parle de coïncidents soit en ce second sens, soit dans le premier, tout ce qu'on entend dans ce second sens, comme « blanc » avec Socrate, ne peut remonter à l'infini, par exemple un autre coïncident avec Socrate qui est blanc [10] ; car une unité ne se produit pas à partir de tous les coïncidents. Et certes il n'y aura pas non plus un autre coïncident avec « blanc », par exemple « musicien », car le second ne coïncide avec le premier en rien de plus que le premier avec le second ; et en même temps, il y a une distinction en ce que certains sont des coïncidents de cette manière, d'autres comme « musicien » avec Socrate ; pour tout ce qui est dans ce dernier cas, il n'est pas vrai que [15] le coïncident coïncide avec un coïncident, mais cela est vrai de tout ce qui entre dans le premier cas, de sorte qu'il n'est pas vrai que tout se dira par coïncidence. Il y aura donc quelque chose qui signifie comme une substance. Et si cela est, on a montré l'impossibilité de prédiquer en même temps les contradictoires.

On en reviendrait au mélange universel

En outre, si les <prédicats> contradictoires sont tous vrais en même temps de la même chose, il est évident que [20] tout sera un, car une trière, un rempart et un humain seront la même chose si, de tout, il est possible ou d'affirmer ou de nier quelque chose, comme c'est nécessaire pour ceux qui énoncent l'argument de Protagoras. En effet, si quelqu'un est d'avis que l'humain n'est pas une trière, il est évident qu'il n'est pas une trière ; en conséquence aussi il en est une, si toutefois [25] la contradictoire est vraie. Et donc il se produit le « toutes choses ensemble³ » d'Anaxagore, si bien que rien n'existerait véritablement. Ils paraissent donc énoncer l'indéterminé et, croyant énoncer l'être, ils parlent du non-être, car l'indéterminé est l'être en puissance, non en état accompli. Mais alors, il leur faut au moins énoncer l'affirmation ou la négation à propos de toute chose, [30] car

il est absurde qu'à chaque chose appartienne sa propre négation, mais que la négation d'une autre qui n'est pas sa propriété ne lui appartienne pas ; je veux dire par exemple que, s'il est vrai de dire de l'humain qu'il n'est pas un humain, évidemment aussi il n'est pas une trière. Donc, s'il y a l'affirmation, nécessairement aussi il y a la négation ; [35] mais quand bien même l'affirmation ne serait pas permise, la négation du moins sera permise [1008a] plus que la négation de la chose elle-même ; si donc cette négation aussi est permise, celle de la trière le sera aussi ; et si la négation est permise, l'affirmation aussi. Telle est donc la conséquence pour ceux qui énoncent cet argument, et c'est aussi qu'il n'est pas nécessaire d'affirmer ou de nier. En effet, s'il est vrai de dire que c'est un humain [5] et que ce n'est pas un humain, évidemment il ne sera ni un humain ni un non-humain, car ce sont là les deux négations des deux propositions, mais si le premier couple de propositions forme une unité, le dernier aussi, opposé, sera un.

En outre, ou bien il en est ainsi de toutes choses, et c'est blanc aussi bien que non blanc, être aussi bien que non-être, et de la même manière pour les autres affirmations et [10] négations ; ou bien il n'en est pas ainsi, mais il en est ainsi pour certaines et non pour d'autres. Et si ce n'est pas pour toutes, il y aurait accord sur celles-là. Mais, si c'est pour toutes, de nouveau, ou bien toutes celles qu'on peut affirmer on peut aussi les nier, et toutes celles qu'on peut nier on peut aussi les affirmer, ou bien on peut aussi nier celles qu'on peut affirmer, mais on ne peut affirmer toutes celles qu'on peut nier. [15] Et dans ce cas, quelque chose serait solidement un non-être et ce serait une opinion sûre, et si le non-être était une chose sûre et bien connue, l'affirmation opposée serait encore mieux connue. Mais, si on peut aussi affirmer indifféremment tout ce qu'on peut nier, il est nécessaire ou bien de dire vrai quand on fait une distinction⁴ (par exemple si on dit que [20] c'est blanc et au contraire que c'est non blanc) ou bien non ; et s'il n'est pas nécessaire de dire le vrai quand on fait une distinction, on ne dit pas ces propositions et il n'y a rien (or comment des non-êtres pourraient-ils parler ou marcher ?), et tout serait un, comme on l'a dit précédemment, et la même chose serait être humain, dieu et trière et leurs contradictoires, [25] car, si <on peut nier et affirmer> indifféremment de chacun, il n'y aura aucune différence de l'un à l'autre ; en effet, s'il y a une différence, cela sera vrai et propre ; or, <si on peut affirmer> indifféremment <tout ce qu'on peut nier>, même s'il est possible d'atteindre la vérité en faisant une distinction, il en résulte, outre ce qui a été dit, que tous atteindraient la vérité et que tous se tromperaient, et que l'interlocuteur reconnaît qu'il se trompe lui-même. [30] En même temps, il est manifeste qu'avec lui la recherche est sans objet puisqu'il ne dit rien. En effet, il

ne dit ni « ainsi » ni « non ainsi », mais « ainsi et non ainsi », et de nouveau il nie les deux ensemble en disant « ni ainsi ni non ainsi » ; sinon, en effet, il y aurait déjà quelque chose de défini. Si en outre, chaque fois que l'affirmation [35] est vraie, la négation est fausse et si, chaque fois que celle-ci est vraie, l'affirmation est fausse, il ne serait pas possible d'affirmer et de nier en même temps la même chose [1008b] avec vérité. Mais on dira sans doute que cela est posé depuis le début.

Personne ne croit que tout est, en même temps, ainsi et non ainsi

En outre, est-il donc dans l'erreur celui qui conçoit que les choses sont ainsi ou qu'elles ne le sont pas, tandis que celui qui conçoit les deux est dans le vrai ? Car, s'il est dans le vrai, que voudrait dire « telle est la nature des êtres » ? [5] Et s'il n'est pas dans le vrai, mais qu'il est davantage dans le vrai que celui qui conçoit de la première façon, les êtres auraient déjà une certaine façon d'être et ce serait une vérité et non en même temps aussi une non-vérité. Si d'autre part tout le monde indifféremment dit faux et dit vrai, il ne sera possible, pour qui pense ainsi, ni de parler ni d'énoncer, car en même temps il dit cela et [10] il ne dit pas cela. Si d'ailleurs il ne conçoit rien, mais qu'indifféremment il croit que oui et que non, en quoi différencierait-il des plantes ? À partir de là, il est aussi parfaitement manifeste que personne n'est dans une telle disposition, ni parmi ceux qui énoncent cet argument ni parmi les autres. Car pourquoi quelqu'un marche-t-il vers Mégare au lieu de rester au repos en pensant [15] qu'il est en marche ? Pourquoi ne va-t-il pas dès l'aurore vers un puits ou un précipice, s'il s'en trouve un, mais pourquoi le voit-on y prendre garde, comme s'il ne croyait pas qu'y tomber est indifféremment une non bonne chose et une bonne chose ? Il est donc évident qu'il conçoit que l'un est préférable, l'autre non. Et s'il conçoit cela, nécessairement aussi il conçoit que ceci est un humain, que cela n'est pas un humain, [20] que ceci est sucré, que cela n'est pas sucré. En effet, il ne recherche ni ne conçoit toutes choses à égalité chaque fois que, avec l'idée qu'il est préférable de boire de l'eau et de voir un être humain, il cherche ensuite à le faire ; pourtant il le devrait assurément, si la même chose était indifféremment un humain et un non-humain. Mais, comme on l'a dit, il n'est personne qu'on ne [25] voie prendre garde à certaines choses et non à d'autres, de sorte que, semble-t-il, tous conçoivent qu'il n'y a pas d'ambiguïté, sinon pour toute chose, du moins pour le meilleur et pour le pire. Et s'il ne s'agit pas de science,

mais d'opinion, il faudra bien davantage prendre soin de la vérité, de même qu'un malade doit avoir plus de soin de sa santé qu'un bien portant ; [30] et en effet celui qui a des opinions, en comparaison de celui qui a la science, n'est pas dans une saine disposition à l'égard de la vérité. En outre, si tout est, autant qu'on veut, ainsi et non ainsi, cependant il y a du plus et du moins dans la nature des êtres, car nous n'affirmerions pas que deux et trois sont indifféremment pairs et l'erreur n'est pas semblable entre celui [35] qui pense que quatre est cinq et celui qui pense que c'est mille. Si donc l'erreur n'est pas semblable, à l'évidence le premier se trompe moins ; par conséquent, il est plus dans le vrai. Si donc [1009a] ce « plus » est plus proche < du vrai >, il y aurait en tout cas quelque chose de vrai dont le plus vrai est plus proche. Et même s'il n'en est pas ainsi, il y a déjà en tout cas quelque chose de plus sûr et de plus vrai, et nous serions délivrés de l'argument excessif qui empêche la pensée de [5] définir.

Essayer de persuader ceux qui sont de bonne foi en difficulté

5. De la même opinion découle aussi l'argument de Protagoras et il est nécessaire que les deux discours également soient ou ne soient pas < vrais >. En effet, si toutes les opinions c'est-à-dire tout ce qui apparaît est vrai, il est nécessaire que tout soit en même temps vrai et faux, car beaucoup [10] conçoivent des choses contraires les unes aux autres et jugent que ceux qui n'ont pas les mêmes opinions qu'eux sont dans l'erreur, d'où il résulte nécessairement que la même chose est et n'est pas, et, s'il en est ainsi, nécessairement les opinions sont toutes vraies, car ceux qui sont dans l'erreur et ceux qui sont dans le vrai ont des opinions opposées entre elles ; si donc les êtres sont [15] ainsi, tout le monde sera dans le vrai. Donc les deux arguments découlent de la même pensée, c'est évident. Cependant la conduite de la discussion n'est pas la même à l'égard de tous, car les uns ont besoin de persuasion, les autres de contrainte. En effet, l'ignorance de tous ceux qui ont eu cette conception pour avoir été en difficulté est facile à guérir, car la réponse ne s'attaque pas à leur [20] argument < dans le langage >, mais à leur pensée ; au contraire, la guérison de tous ceux qui argumentent pour argumenter est la réfutation de leur argument dans le langage, c'est-à-dire dans les mots. Pour ceux qui éprouvent une difficulté, cette opinion que les contradictoires et les contraires existent en même temps leur est venue des sensibles, quand ils voyaient les contraires venir à être à partir de la même chose. [25] Si donc il n'est pas possible que vienne à être le non-être, la chose se

trouvait là auparavant en étant indifféremment les deux, comme pour Anaxagore quand il affirme que tout est mêlé dans tout, et aussi pour Démocrite, puisque, pour ce dernier, le vide et le plein existent indifféremment en n'importe quelle partie et que, pourtant, l'un d'eux est l'être et l'autre le [30] non-être.

Origine de leurs difficultés : la seule prise en compte de ce qui change

Donc nous dirons à ceux dont les conceptions ont ces origines qu'ils ont raison d'une certaine manière, mais que d'une autre ils sont dans l'ignorance ; car l'être se dit en deux sens, si bien que, d'une manière, il est possible que quelque chose vienne à être à partir du non-être, mais d'une autre manière non, et en même temps la même chose est être et non-être, mais non selon le même mode d'être, car [35] il est possible en puissance que les contraires soient en même temps la même chose, mais en état accompli, non. De plus, nous leur demanderons de concevoir aussi l'existence d'une autre substance des êtres, à laquelle n'appartiennent pas du tout le mouvement ni la corruption ni la génération. De la même façon aussi, [1009b] pour certains, la vérité sur ce qui apparaît est venue des sensibles ; ils pensent en effet qu'il ne convient de juger du vrai ni par le grand nombre ni par le petit et que la même chose, quand on la goûte, semble sucrée aux uns, amère aux autres, de sorte que, si tous étaient malades [5] ou si tous étaient fous, sauf deux ou trois qui seraient en bonne santé ou sains d'esprit, ce sont eux qui sembleraient malades et fous, et non les autres. De plus, pensent-ils, il apparaît à beaucoup d'autres animaux le contraire de ce qui nous apparaît et, à chacun même, les choses ne semblent pas constamment les mêmes d'après sa propre sensation. Lesquelles donc sont vraies [10] ou lesquelles sont fausses, ce n'est pas évident, car les unes ne sont aucunement plus vraies que les autres, mais elles le sont également. C'est pourquoi justement Démocrite affirme ou que rien n'est vrai ou que, du moins pour nous, ce n'est pas évident. Généralement, parce qu'ils conçoivent que la sensation est la pensée et que c'est une altération, ils affirment que ce qui apparaît selon la sensation est nécessairement vrai, [15] car de là vient qu'Empédocle et Démocrite et chacun des autres, pour ainsi dire, sont tenus par de telles opinions. Et en effet, selon Empédocle, si on change d'état, on change de pensée : « Car d'après ce qui est présent, l'intelligence croît dans les humains⁵ », et ailleurs : [20] « Autant ils étaient devenus autres, autant aussi des pensées différentes se présentaient sans cesse à eux⁶ » ; et Parménide s'exprime

de la même manière : « En effet, de même qu'à chaque moment il possède le mélange des membres aux multiples flexions, de même l'esprit est présent chez les humains, car ce qui précisément pense chez les humains est le même que la nature de leurs membres, [25] chez tous et tout un chacun ; en effet, ce qui prédomine est la pensée⁷ » ; on rapporte aussi une sentence d'Anaxagore, à l'adresse de certains de ses compagnons, selon laquelle les êtres seront pour eux tels qu'ils les conçoivent. Homère aussi, dit-on, avait manifestement cette opinion, puisqu'il a montré Hector privé de sens sous l'effet [30] du coup et gisant avec l'esprit égaré⁸, parce que, pense-t-il, même ceux dont la pensée divague ont une pensée, mais non la même. Donc, à l'évidence, s'il y a pensée dans les deux cas, les êtres aussi sont à la fois ainsi et non ainsi. La conséquence est très fâcheuse pour cette raison encore : car, si ceux qui ont au plus haut point porté leur regard vers le vrai qu'on peut atteindre (et ce sont ceux [35] qui le cherchent et qui l'aiment le plus), si ceux-là ont de telles opinions et si tel est leur avis sur la vérité, comment ceux qui entreprennent de philosopher ne seraient-ils pas à juste titre découragés ? En effet, chercher la vérité serait courir après les oiseaux.

[1010a] La cause de leur opinion est qu'ils examinaient la vérité sur les êtres, mais que les êtres qu'ils concevaient étaient les seuls êtres sensibles ; or, en ceux-là, il y a beaucoup de la nature de l'indéterminé, c'est-à-dire de la nature de l'être au sens où nous l'avons dit ; [5] c'est pourquoi ils parlent avec vraisemblance, mais ne disent pas vrai (car il convient mieux de parler ainsi que comme Épicharme contre Xénophane⁹). De plus, à voir cette nature tout entière en mouvement et l'absence d'énoncé vrai sur ce qui change, < ils disent > qu'il n'est pas possible d'atteindre la vérité, du moins en ce qui concerne ce qui change partout et de toutes les manières. [10] C'est en effet à partir de cette conception que s'est épanouie l'opinion la plus extrême de celles dont nous ayons parlé, l'opinion de ceux qui se prétendent héraclitéens, telle que Cratyle la soutenait, lui qui pensait finalement qu'il ne devait rien dire, mais bougeait seulement le doigt et blâmait Héraclite de dire qu'on ne peut entrer deux fois dans le même fleuve, car il pensait, lui, [15] que ce n'était pas même une fois.

Autre analyse du changement

Quant à nous, nous dirons, contre cet argument aussi, que ce qui change, au moment où il change, leur donne quelque raison de ne pas croire qu'il est. Pourtant c'est au moins contestable, car ce qui subit une perte garde quelque chose de ce qui se perd et, de ce qui vient à

être, nécessairement quelque chose est déjà et, en général, [20] si une corruption est en cours, quelque chose se trouvera être et, si une génération est en cours, il est nécessaire qu'il y ait quelque chose d'où elle vient à être et par quoi il y a engendrement, sans que cela aille à l'infini. Mais laissons cela de côté et disons que le changement n'est pas le même selon la quantité et selon la qualité ; que donc, selon la quantité, il n'y ait pas permanence, admettons-le ; [25] mais nous connaissons toute chose selon la forme. De plus, il est juste de reprocher à ceux qui ont ces conceptions d'étendre à l'ensemble du ciel, en déclarant qu'il en est de même, ce qu'ils voient se produire pour un nombre réduit des choses sensibles elles-mêmes. En effet, la région du sensible autour de nous est la seule à être continuellement dans un processus de corruption et de génération, [30] mais cette région est une partie pour ainsi dire nulle du tout, de sorte qu'il serait plus juste d'absoudre les parties proches à cause des parties éloignées que de condamner les éloignées à cause des proches. De plus, il est évident qu'à ceux-là aussi nous ferons les mêmes réponses que précédemment : il faut en effet leur montrer qu'il existe une nature immobile et les en persuader. [35] Or précisément, il arrive, à ceux qui affirment en même temps l'être et le non-être, de déclarer que tout est en repos plutôt qu'en mouvement, car il n'y a pas en quoi changer, puisque tout appartient à [1010b] tout.

En ce qui concerne la vérité, comme preuve que tout ce qui apparaît n'est pas vrai, on dira d'abord que même la sensation, celle du propre du moins, n'est pas fausse, mais que l'imagination n'est pas identique à la sensation. Ensuite, il y a de quoi s'étonner qu'ils soient en difficulté pour savoir si les grandeurs sont aussi grandes [5] et les couleurs telles qu'elles apparaissent de loin ou de près, aux bien portants ou aux malades ; si les choses les plus lourdes sont telles qu'elles apparaissent aux faibles ou aux forts et les vraies telles qu'elles apparaissent à ceux qui dorment ou à ceux qui sont éveillés. En effet, ils ne le croient certainement pas, [10] c'est manifeste ; personne en tout cas, s'il lui arrive de rêver la nuit qu'il est à Athènes alors qu'il est en Libye, ne se rend à l'Odéon. De plus, en ce qui concerne l'avenir, comme le dit aussi Platon, l'opinion du médecin et celle de l'ignorant n'ont sans doute pas une égale autorité, par exemple pour dire qui va être bien portant et qui ne va pas l'être. De plus, dans le domaine des sensations elles-mêmes, [15] l'autorité n'est pas égale entre la sensation d'un autre sensible et celle du sensible propre, ou entre celle du sensible proche et celle du sensible qui est le sien, mais pour la couleur c'est la vue, non le goût, tandis que pour la saveur c'est le goût, non la vue ; chacune d'elles, au même moment et sur le même sensible, ne dit jamais en même temps qu'il est ainsi et qu'il n'est pas ainsi. Et pas même à un autre moment, [20] il n'y a désaccord, du

moins sur l'affection, mais sur ce avec quoi l'affection coïncide. Je veux dire par exemple que le même vin semblera, s'il change ou si le corps change, tantôt être doux, tantôt n'être pas doux, mais assurément le doux, tel qu'il est quand il est, n'a jamais encore changé, mais toujours <la sensation> est dans le vrai [25] à son propos, et ce qui sera doux est nécessairement tel. C'est pourtant ce que ruinent tous ces arguments : de même qu'ils nient aussi l'existence d'une substance de quoi que ce soit, de même ils nient aussi la nécessité de quoi que ce soit, car le nécessaire ne peut être d'une façon et d'une autre ; en conséquence, si une chose est nécessaire, elle ne sera pas ainsi et [30] non ainsi. En général, s'il est vrai que seul existe le sensible, rien n'existerait si les êtres animés n'existaient pas, car il n'y aurait pas de sensation. Que donc il n'existe ni sensibles ni sentis, cela est sans doute vrai (car <le sensible> est affection du sentant), mais que les substrats qui produisent la sensation n'existent pas, même sans une sensation, [35] c'est impossible. En effet, la sensation n'est certes pas sensation d'elle-même, mais il y a aussi autre chose, en dehors de la sensation, qui nécessairement est antérieur à la sensation ; car le moteur est par nature antérieur à ce qui est mû, [1011a] et même s'ils se disent l'un relativement à l'autre, il n'est en rien moins antérieur.

Reprise de la même argumentation

6. Parmi ceux qui ont ces convictions et ceux qui énoncent seulement ces arguments, certains soulèvent une difficulté, car ils cherchent [5] qui jugera de celui qui est en bonne santé et, en général, qui jugera de qui jugera bien en chaque domaine. De tels sujets de difficulté sont semblables à la difficulté de savoir si maintenant nous sommes endormis ou éveillés, mais les difficultés de cette sorte ont toutes même signification. En effet, ces gens-là réclament un argument pour tout, car ils cherchent un principe et ils cherchent à le [10] saisir par démonstration, et cependant ils manifestent dans leurs actions que, du moins, ils ne croient pas vraiment <à ces difficultés>. Mais ce qu'ils éprouvent est précisément ce que nous avons dit, car ils cherchent un argument pour ce dont il n'y a pas d'argument, puisqu'un principe de démonstration n'est pas une démonstration. Les premiers pourraient donc être facilement persuadés sur ce point, car ce n'est pas difficile à comprendre, [15] mais ceux qui cherchent seulement la contrainte de l'argument cherchent l'impossible, car ils réclament le droit de dire les contraires en disant tout de suite les contraires. Pourtant, si tout n'est pas de l'ordre du relatif, mais que certaines choses sont aussi en soi et

par soi, tout ce qui apparaît ne saurait être vrai, car ce qui apparaît apparaît à quelqu'un, de sorte que celui qui déclare que tout ce qui [20] apparaît est vrai fait de tous les êtres des relatifs. C'est pourquoi ceux qui recherchent la contrainte dans l'argument et qui, en même temps, prétendent soutenir un argument doivent prendre garde que ce qui existe n'est pas ce qui apparaît, mais ce qui apparaît à celui à qui il apparaît, au moment où il lui apparaît, en tant que et comme il lui apparaît. Et s'ils soutiennent un argument, mais ne le font pas en ces termes, [25] il leur arrivera vite de dire les contraires. Il est en effet possible que la même chose paraisse du miel à la vue, mais non au goût, et que, parce qu'il y a deux yeux, si l'une et l'autre vision sont dissemblables, les mêmes choses n'apparaissent pas <les mêmes>. Donc, à ceux du moins qui prétendent, pour les causes qu'on vient de dire, que ce qui apparaît [30] est vrai et que, pour cette raison, tout est indifféremment faux et vrai (car les mêmes choses n'apparaissent pas <les mêmes> à tous ni toujours les mêmes au même, mais souvent les contraires apparaissent au même moment, puisque le toucher dit qu'il y a deux objets entre les doigts croisés, alors que la vue dit qu'il y en a un), <à ceux-là il est nécessaire de dire> que pourtant rien n'apparaît à une sensation qui est la même et [35] dans le même état, de la même façon et dans le même [1011b] temps, de sorte que cela serait vrai. Mais également pour cette raison, il est nécessaire de répondre à ceux qui argumentent non à cause d'une difficulté, mais pour argumenter, que cela n'est pas vrai, mais est vrai pour un tel. Et comme on l'a dit précédemment, il est nécessaire de rendre tout relatif à quelque chose, [5] c'est-à-dire à l'opinion ou à la sensation, si bien que rien n'a été ni ne sera, si personne n'en a auparavant formé l'opinion. Mais, si une chose a été ou sera, il est évident que tout ne sera pas relatif à une opinion. En outre, s'il y a de l'un, il y aura du relatif à l'un ou au déterminé ; et si le même est à la fois moitié et égal, l'égal n'est certes pas relatif au double. Relativement donc à ce qui a une opinion, [10] si un humain et ce qui est objet d'opinion sont la même chose, un humain ne sera pas ce qui a une opinion, mais ce qui est objet d'opinion. Et si chaque chose est relative à ce qui a une opinion, ce qui a une opinion sera un nombre infini de choses par la forme.

Donc sur le fait que l'opinion la plus sûre de toutes, c'est-à-dire que les affirmations opposées ne sont pas vraies en même temps, sur ce qui arrive à ceux qui disent qu'elles le sont [15] et sur la raison qui le leur fait dire, cela suffit. Puisqu'il est impossible que les contradictoires soient vraies en même temps sur la même chose, manifestement les contraires non plus ne peuvent appartenir en même temps à la même chose, car, entre les contraires, l'un des deux n'en est pas moins privation, et privation de substance ; or la privation est

négarion à partir [20] d'un genre déterminé. Si donc il est impossible en même temps d'affirmer et de nier avec vérité, il est également impossible que les contraires existent en même temps, ou alors soit ils existent tous les deux d'une certaine manière, soit l'un d'une certaine manière et l'autre simplement.

Il n'y a pas d'intermédiaire entre les contradictoires

7. Mais d'autre part, il n'est pas possible non plus qu'il y ait un intermédiaire d'une contradiction, mais il est nécessaire ou bien d'affirmer ou bien de nier une seule chose, quelle qu'elle soit, d'une seule chose. [25] C'est d'abord évident pour qui définit ce que sont le vrai et le faux. En effet, dire que l'être n'est pas ou que le non-être est, c'est faux ; dire que l'être est et que le non-être n'est pas, c'est vrai, de sorte que celui qui dit que c'est ou que ce n'est pas dira la vérité ou se trompera ; mais on ne dit pas de l'être, non plus que du non-être, qu'il n'est pas ou qu'il est. En outre, [30] l'intermédiaire de la contradiction sera comme le gris entre le noir et le blanc, ou bien comme ce qui n'est aucun des deux, ni être humain ni cheval. Si donc il en est comme dans ce dernier cas, il n'y aurait pas de changement (car le changement se fait du non-bien au bien ou du bien au non-bien) ; mais en réalité, un changement se manifeste toujours (car il n'y a pas de changement, sauf vers les opposés [35] et les intermédiaires). Pourtant, s'il y a un intermédiaire, de cette manière aussi il y aurait [1012a] une génération du blanc qui ne viendrait pas du non-blanc, mais en réalité, cela ne s'observe pas. En outre, tout ce qui est objet de pensée discursive ou conceptuelle, la pensée l'affirme ou le nie (ce qui est évident d'après la définition), chaque fois qu'elle est dans le vrai ou dans le faux ; chaque fois qu'elle compose de telle manière, par une affirmation ou une négation, elle est dans le vrai, [5] chaque fois qu'elle le fait d'une autre manière, elle est dans le faux. En outre, il faut que <l'intermédiaire> soit à côté de tous les contradictoires si on n'argumente pas pour argumenter ; en conséquence, on ne sera ni dans le vrai ni dans le non-vrai ; et on sera à côté de l'être et du non-être, de sorte qu'il y aura aussi un changement à côté de la génération et de la corruption. En outre, dans tous les genres où la négation apporte le contraire, [10] dans tous ces genres aussi il y aura <un intermédiaire>, par exemple dans les nombres, un nombre qui n'est ni impair ni non impair ; mais c'est impossible : c'est évident d'après la définition. En outre, on ira à l'infini et les êtres ne seront pas seulement une moitié en plus, mais davantage encore, car, à nouveau, on pourra refuser l'affirmation et la négation de cela et ce sera quelque chose ; en effet, la [15] substance

de ce quelque chose est autre. En outre, chaque fois que, à la question de savoir si c'est blanc, on répond que non, on n'a nié rien d'autre que le fait d'être blanc ; or le fait de ne pas être blanc est une négation. Voilà l'opinion à laquelle sont arrivés certains, comme à d'autres paradoxes aussi, car chaque fois qu'ils ne peuvent dénouer les arguments éristiques, ils s'abandonnent à l'argument et accordent la vérité [20] de la conclusion. Donc les uns parlent ainsi pour cette raison, les autres parce qu'ils cherchent un argument à tout. Contre tous ceux-là, il faut partir d'une définition. La définition naît de la nécessité où ils se trouvent de signifier quelque chose, car l'énoncé dont le nom est le signe sera une définition. Il semble que le mot d'Héraclite, [25] que tout est et n'est pas, rend tout vrai, tandis que celui d'Anaxagore, qu'il y a un intermédiaire entre les contradictoires, rend tout faux ; car chaque fois qu'il y a mélange, le mélange n'est ni bon ni non bon, si bien qu'on ne pourrait rien dire de vrai.

Il est impossible de dire que tout est vrai ou que tout est faux

8. Ces distinctions opérées, il est manifestement impossible aussi qu'il existe des énoncés à sens unique [30] et dits de toutes choses, comme certains l'affirment, les uns prétendant que rien n'est vrai (car, affirment-ils, rien n'empêche que tout ne soit comme la commensurabilité de la diagonale), les autres que tout est vrai. Ces dires sont en effet à peu près les mêmes que ceux d'Héraclite ; car dire [35] que tout est vrai et que tout est faux, c'est dire aussi chacun des deux énoncés séparément [1012b] de sorte que, s'il est vrai que la première affirmation est impossible, l'autre est également impossible. De plus, il y a manifestement des contradictoires qui ne peuvent ni être vraies en même temps, ni bien sûr toutes fausses ; cependant il semblerait du moins que ce dernier cas soit davantage possible, d'après ce qui a été dit. [5] Mais, contre tous les arguments de cette sorte, il faut demander, comme on l'a dit aussi dans les arguments précédents, non que quelque chose soit ou ne soit pas, mais que quelque chose signifie, de sorte qu'on doit partir d'une définition dans la discussion, en prenant ce que signifie le faux ou le vrai. Si affirmer le vrai n'est rien d'autre que nier le faux, il est impossible [10] que tout soit faux, car nécessairement une des deux parties de la contradiction est vraie. En outre, s'il est nécessaire que tout soit ou affirmé ou nié, il est impossible que les deux parties soient fausses, car une seule des deux parties de la contradiction est fausse. Il arrive donc encore à tous les arguments de cette sorte ce qu'on répète à satiété : ils

[15] se détruisent eux-mêmes. En effet, celui qui dit que tout est vrai rend vrai aussi l'argument contraire au sien, de sorte qu'il rend non vrai son propre argument, car l'argument contraire nie qu'il soit vrai, tandis que l'argument qui dit que tout est faux rend lui-même faux son propre argument. Mais s'ils excluent, l'un l'argument contraire en prétendant qu'il est le seul à n'être pas vrai, l'autre son propre argument en prétendant qu'il est le seul à n'être pas faux, [20] il ne leur arrivera pas moins de réclamer un nombre infini d'arguments vrais et faux ; en effet, celui qui dit qu'un argument vrai est vrai est dans le vrai, et cela ira à l'infini.

D'autre part, manifestement, ni ceux qui disent que tout est en repos ni ceux qui disent que tout est en mouvement ne disent vrai. En effet, si tout est en repos, les mêmes choses seront toujours vraies et les mêmes toujours [25] fausses ; or manifestement il y a changement, car celui qui parle n'existait pas lui-même à un moment et à nouveau n'existera pas. D'autre part, si tout est en mouvement, rien ne sera vrai, tout sera donc faux, mais on a montré que c'est impossible. En outre, il est nécessaire que l'être change, car le changement se fait d'un état à un autre ; mais malgré tout, il n'est pas vrai non plus que tout est parfois en repos [30] ou parfois en mouvement et que rien ne l'est toujours, car il y a quelque chose qui meut sans cesse ce qui est mû et le premier moteur est lui-même immobile.

LIVRE Δ

Principes

1. On appelle principe le point de départ de la chose à partir d'où il y a mouvement, par exemple le départ d'une longueur et d'une route en un sens est [1013a] un principe et en sens contraire en est un autre. C'est aussi à partir de quoi chaque chose se produira au mieux, par exemple, pour apprendre, il faut parfois partir, non du début et du principe de la chose, mais d'où l'on apprendra le plus facilement. C'est aussi le constituant à partir duquel une chose vient d'abord à être, par exemple comme la quille du bateau, [5] les fondations d'une maison et, selon les uns, le cœur des animaux, selon d'autres le cerveau, selon d'autres ce qu'ils peuvent concevoir de tel. C'est aussi ce à partir de quoi, sans que ce soit un constituant, il y a d'abord venue à être et à partir de quoi le mouvement et le changement ont d'abord naturellement leur principe, par exemple l'enfant à partir de son père et de sa mère et le combat [10] à partir de l'outrage. C'est aussi ce dont le choix délibéré meut les choses qui sont en mouvement et fait changer les choses qui changent, à la manière dont les autorités dans les cités, les oligarchies, les monarchies, les tyrannies sont appelées principes et aussi les arts, surtout les arts architectoniques. Le principe est en outre à partir de quoi la chose est d'abord connue, [15] et c'est ce qu'on appelle principe de la chose, par exemple les hypothèses pour les démonstrations. Principe se dit aussi en autant de sens que les causes, car toutes les causes sont des principes. Donc ce qui est commun à tous les principes est d'être le premier point à partir duquel il y a existence, venue à être ou connaissance ; de ces principes, les uns sont des constituants, les autres sont [20] extérieurs. C'est pourquoi la nature est un principe ainsi que l'élément, la pensée, le choix délibéré, la substance et la fin ; car, pour beaucoup de choses, le principe de la connaissance et du mouvement est le bien et le mal.

Cause

2. On appelle cause, en un sens, le constituant d'où vient à être

quelque chose, [25] par exemple l'airain est cause de la statue, l'argent est cause de la coupe et les genres de ces choses < sont causes >. C'est aussi, en un autre sens, la forme et le modèle, c'est-à-dire l'énoncé de l'être ce que c'est et ses genres (par exemple le rapport de 2 à 1 et le nombre en général comme causes de l'octave), et les parties de l'énoncé. C'est, en outre, le principe premier d'où partent [30] le changement ou le repos, par exemple celui qui décide est cause, le père est cause de son enfant et, en général, ce qui fait est cause de ce qui est fait, ce qui peut produire un changement est cause de ce qui change. C'est, en outre, la cause en tant qu'accomplissement, c'est-à-dire la fin, par exemple la santé est la cause de la promenade. Pourquoi en effet se promène-t-on ? Nous répondons : « Pour se bien porter » et [35] quand nous avons parlé ainsi, nous pensons avoir donné la cause. On appelle aussi cause tout ce qui, mû par autre chose, devient un intermédiaire de l'accomplissement, par exemple [1013b] pour la santé, la maigreur, la purgation, les remèdes ou les instruments, car toutes ces causes sont en vue de l'accomplissement, mais elles diffèrent entre elles parce que les unes sont des instruments, les autres des actions.

Voilà donc à peu près autant de sens de la cause, mais il arrive, [5] parce qu'on parle de cause en plusieurs sens, qu'il y ait aussi plusieurs causes d'une même chose et non par coïncidence (par exemple, la statuaire et l'airain sont causes de la statue en tant que statue et non d'un autre point de vue, mais en un sens qui n'est pas le même : d'un côté une cause comme matière, de l'autre comme le point de départ du mouvement) et qu'il y ait des causes réciproques (par exemple, l'exercice < cause > [10] de la bonne constitution et la bonne constitution cause de l'exercice, non dans le même sens, mais l'une comme accomplissement, l'autre comme principe du mouvement). De plus, la même chose est cause des contraires ; de ce qui, en effet, par sa présence, est cause de ceci, nous faisons parfois la cause du contraire par son absence ; par exemple, nous rendons cause du naufrage l'absence du pilote dont la présence était cause de [15] salut, et les deux, la présence et la privation, sont causes parce qu'elles mettent en mouvement.

Toutes les causes qu'on vient de dire tombent sous quatre modes qui sont très manifestes. En effet, les lettres pour les syllabes, la matière pour les objets fabriqués, le feu, la terre et toutes les choses de cette sorte pour les corps, les [20] parties pour le tout, les prémisses pour la conclusion sont causes comme ce de quoi les choses sont faites. Parmi ces causes, les unes le sont comme le substrat, par exemple les parties, d'autres comme l'être ce que c'est, le tout, la composition et la forme ; il y a ensuite la semence, le médecin, celui qui décide et, en général, ce qui fait, toutes choses qui sont le principe d'où part le

changement [25] ou l'arrêt ; le reste comme l'accomplissement, c'est-à-dire le bien des autres causes, car la fin tend à être le meilleur, c'est-à-dire l'accomplissement des autres ; peu importe de dire si c'est le bien en soi ou le bien apparent.

Telles sont donc les espèces de causes et leur nombre ; les modes des causes sont numériquement nombreux, [30] mais si on les range sous les principaux, il y en a moins. En effet, on parle de cause en plusieurs sens et parmi celles-là mêmes qui sont semblables spécifiquement, on les dit antérieures ou postérieures l'une à l'autre, par exemple le médecin et l'homme de l'art pour la santé, le double et le nombre pour l'octave et chaque fois ce qui inclut n'importe laquelle des causes singulières. De plus, il y a les causes comme coïncidents [35] et leur genre, par exemple, en un sens, la cause de la statue est Polyclète¹ et, en un autre sens, c'est un statuaire parce que le statuaire s'est trouvé être Polyclète ; [1014a] il y a aussi ce qui inclut le coïncident : par exemple un humain est cause d'une statue ou aussi, généralement, un animal parce que Polyclète est un humain et qu'un humain est un animal. Parmi les coïncidents, les uns sont plus lointains que d'autres et d'autres [5] plus proches, par exemple si on disait que l'être humain blanc ou le musicien sont causes de la statue et non seulement Polyclète ou un humain. À côté de toutes les causes proprement dites aussi bien que de celles dites par coïncidence, on parle aussi de causes ou bien comme causes en puissance, ou bien comme causes en acte : par exemple, la cause de la construction est le constructeur ou le constructeur construisant. [10] On parlera semblablement aussi des choses dont on a dit que les causes sont causes, par exemple la cause de cette statue ou d'une statue ou d'une image en général, et la cause de ce bronze ou du bronze ou d'une matière en général ; de même pour les coïncidents. De plus, on appellera causes les combinaisons des unes et des autres, par exemple ni Polyclète ni [15] un statuaire, mais Polyclète le statuaire.

Pourtant toutes ces causes sont au nombre de six, mais elles se disent de deux façons : car elles se disent ou bien comme le singulier ou comme le genre, ou bien comme le coïncident ou comme le genre du coïncident, ou bien comme combinées ou simplement, mais toutes se disent ou comme [20] en acte ou en puissance. Cela fait une différence pour autant que les causes en acte et les causes singulières existent ou n'existent pas en même temps que les choses dont elles sont causes : par exemple, ce soignant en même temps que ce soigné et ce constructeur en même temps que ceci qu'il construit, alors que ce n'est pas toujours le cas des causes en puissance, car la maison et le constructeur ne périssent pas en même temps.

Élément

3. [25] On appelle élément le premier constituant, indivisible formellement en une autre forme, à partir duquel il y a composition, par exemple on appelle éléments du son les éléments dont se compose le son, éléments ultimes en lesquels il se divise, mais qui ne se divisent plus en d'autres sons différents [30] de ceux-là par la forme, et même s'ils se divisent, les parties sont de forme semblable : par exemple une partie d'eau est de l'eau, mais une partie de syllabe n'est pas une syllabe. De même, ceux qui parlent des éléments des corps entendent par là les éléments ultimes en lesquels les corps se divisent, mais qui ne se divisent plus en d'autres corps différents par la forme ; que ce soit un seul élément ou que de tels éléments soient plus nombreux, [35] c'est ce qu'ils entendent par éléments. À peu près dans le même sens aussi, on parle d'éléments des figures géométriques et, en général, d'éléments des démonstrations, car les premières démonstrations, [1014b] parce qu'elles sont aussi des constituants dans un plus grand nombre de démonstrations, sont appelées éléments des démonstrations. Tels sont les syllogismes premiers à trois termes liés par un seul moyen.

Par métaphore, on appelle élément, à partir de là, ce qui, un et petit, peut servir à beaucoup de choses ; [5] c'est pourquoi on appelle aussi élément ce qui est petit, simple et indivisible, d'où il résulte que les choses les plus universelles sont des éléments parce que chacune d'elles, étant une et simple, se trouve en beaucoup de choses, soit en toutes, soit dans le plus grand nombre possible, et que certains croient que l'un et le point sont des principes. Donc, puisque ce qu'on appelle genre est [10] universel et indivisible (car il n'en existe pas d'énoncé), certains disent que les genres sont des éléments, et eux plutôt que la différence, parce que le genre est plus universel, car là où il y a différence, le genre aussi suit, mais là où il y a genre, il n'y a pas toujours différence. Le point commun à tous <ces sens> est que l'élément de chaque chose est le [15] constituant premier de chacune.

Nature

4. On appelle nature, en un sens, la génération de ce qui croît par nature, comme si on allongeait le *u* de nature ; en un autre sens, c'est le premier constituant à partir duquel croît ce qui croît par nature ; en outre, c'est le point de départ d'où le mouvement premier se trouve en chacun des êtres naturels, en tant que tel. [20] Croître par nature se dit de tout ce qui possède la propriété de s'augmenter au moyen

d'autre chose par contact et par soudure ou adjonction naturelles, comme le fœtus ; la soudure diffère du contact pour lequel en effet rien d'autre que le contact n'est nécessaire, alors que pour deux choses qui sont soudées, il y a en elles quelque chose qui est un et le même et qui, au lieu du [25] contact, fait la soudure et l'unité selon le continu et la quantité, mais non selon la qualité. De plus, on appelle nature le matériau premier à partir duquel est ou vient à être l'un des êtres non naturels, matériau non ordonné et immuable du fait de sa propre puissance : par exemple on dit que le bronze est [30] nature de la statue et des objets en bronze, le bois nature des objets en bois et ainsi de suite pour les autres objets, car chaque objet est fait à partir de ces natures, le matériau premier subsistant. En ce sens en effet, on affirme que les éléments des êtres naturels aussi sont une nature ; selon les uns, c'est le feu ; selon d'autres, la terre ; selon d'autres, l'air ; selon d'autres, l'eau ; selon d'autres, quelque autre chose de cette sorte ; selon d'autres, [35] certains de ces éléments ; selon d'autres, tous². De plus, en un autre sens, on appelle nature la substance des êtres naturels ; par exemple il y a ceux qui disent que la nature est la composition première ou Empédocle qui dit :

[1015a] Il n'y a de nature d'aucun des êtres,
il n'y a que mélange et réconciliation de ce qui est mêlé,
mais c'est ce qu'on appelle nature chez les humains³.

C'est pourquoi, de tout ce qui est ou vient à être par nature, bien qu'il s'y trouve déjà ce à partir de quoi il est naturel de venir à être ou d'être, nous affirmons que cela ne possède pas encore [5] sa nature, si cela ne possède pas sa forme, c'est-à-dire son aspect. Donc est par nature ce qui résulte de ces deux choses, par exemple les animaux et leurs parties. La nature est la première matière (et cela de deux façons, ou bien la première par rapport à l'objet concerné, ou bien la première en général : par exemple pour les objets en bronze, le bronze est premier en ce qui les concerne, mais, en général, [10] c'est probablement l'eau, si toutefois tout ce qui peut fondre est eau) ainsi que la forme et la substance, c'est-à-dire l'accomplissement de la génération. Par métaphore dès lors, on appelle aussi généralement nature toute substance, à cause de cette nature, parce que la nature aussi est une certaine substance.

D'après ce qu'on a dit, la nature première, au sens propre, est la substance des choses qui possèdent [15] un principe de mouvement en elles-mêmes en tant que telles ; on dit en effet que la matière est une nature parce qu'elle est capable de recevoir ce principe, et que les générations et la croissance sont des mouvements parce qu'elles viennent de cette nature. Le principe du mouvement des êtres naturels est cette nature, constituante d'une certaine façon soit en puissance, soit en état accompli.

Nécessaire

5. [20] On appelle nécessaire ce sans quoi, comme cause auxiliaire, il n'est pas possible de vivre (par exemple, la respiration et la nourriture sont nécessaires à l'animal, car, sans elles, il lui est impossible d'être) et les choses sans lesquelles le bien ne peut être ni venir à être et sans lesquelles on ne peut ni se débarrasser du mal ni en être privé, par exemple boire un médicament est une nécessité [25] pour ne pas rester malade et naviguer pour Égine est une nécessité pour recouvrer son argent. On appelle en outre nécessité la contrainte et la violence, c'est-à-dire l'obstacle qui contrarie l'impulsion et le choix délibéré ; on dit en effet que la contrainte est une nécessité et c'est pourquoi elle est pénible, comme l'affirme aussi Événos⁴ :

En effet, toute nécessité est chose naturellement importune,

[30] et la violence est une sorte de nécessité, comme le dit aussi Sophocle : mais la violence me fait faire cela par nécessité⁵.

Et on considère la nécessité comme quelque chose d'inaccessible à la persuasion, et avec raison, car elle est contraire au mouvement qui suit le choix délibéré et le raisonnement. En outre, de ce qui ne peut être autrement, nous affirmons qu'il en est ainsi par nécessité [35] et, selon cette nécessité, on appelle aussi nécessités à peu près toutes les autres nécessités, car on appelle nécessité la contrainte [1015b] de faire ou de subir, chaque fois qu'il n'est pas possible de suivre son impulsion à cause d'une contrainte, parce que cette contrainte est une nécessité qui fait qu'il ne peut en être autrement, aussi bien pour les causes auxiliaires de la vie que pour celles du bien. Chaque fois en effet que d'un côté [5] le bien, de l'autre la vie et l'être ne sont pas possibles sans certaines conditions, ces conditions sont nécessaires et cette cause est une certaine nécessité. En outre, la démonstration fait partie des choses nécessaires parce qu'il ne peut en être autrement s'il y a eu démonstration au sens simple ; les prémisses en sont la cause, s'il est impossible que les prémisses dont est fait le syllogisme soient autrement. Donc, parmi les choses nécessaires, les unes ont [10] une cause étrangère de leur nécessité, les autres non, mais c'est par leur intermédiaire que d'autres choses sont nécessaires, de sorte que la nécessité première et proprement dite est le simple, car il n'est pas possible qu'il soit de plusieurs façons, de sorte qu'il n'est pas non plus d'une façon et d'une autre, car, dès lors, il serait de plusieurs façons. Si donc il existe des choses, quelles qu'elles soient, éternelles et immuables, [15] il n'y a pour elles rien de contraint ni de contraire à leur nature.

Un, multiple

6. Un se dit ou bien par coïncidence, ou bien par soi : par coïncidence, par exemple Coriscos et musicien et Coriscos musicien (car c'est la même chose de dire Coriscos et musicien et Coriscos musicien), musicien et [20] juste et Coriscos musicien et juste. Tout cela est dit un par coïncidence, d'une part juste et musicien parce qu'ils coïncident avec une même substance, d'autre part musicien et Coriscos parce que l'un des deux coïncide avec l'autre. De même, en un certain sens aussi, Coriscos musicien est un avec Coriscos parce que l'un des [25] deux membres de l'énoncé coïncide avec l'autre, par exemple musicien avec Coriscos ; et Coriscos musicien est un avec Coriscos juste parce qu'une partie de chacun des deux énoncés coïncide avec le même un. Il en va de même si le coïncident se dit d'après le genre ou d'après l'un des noms universels, par exemple si on dit que être humain est la même chose [30] que être humain musicien, soit en effet parce que musicien coïncide avec être humain qui est une substance une, soit parce que les deux coïncident avec l'un des singuliers, par exemple Coriscos, sauf que les deux ne lui appartiennent pas de la même manière, mais l'un probablement comme genre et dans la substance, l'autre comme manière d'être ou comme affection de la substance. Donc tout [35] ce qui est dit un par coïncidence est dit en ce sens. Quant aux choses qui sont dites une par soi, les unes le sont parce qu'elles [1016a] sont continues, par exemple le fagot est un par le lien et des morceaux de bois sont un par la colle. La ligne, même si elle est brisée, mais continue, est dite une, comme aussi chacune des parties <du corps>, par exemple la jambe et le bras ; parmi ces choses-là, celles qui sont continues par nature sont plus une que celles qui sont continues par artifice. [5] On appelle continu ce qui a par soi un seul mouvement et qui ne peut être autrement ; le mouvement est un quand il est indivisible, mais indivisible selon le temps. Est continu par soi tout ce qui est un autrement que par contact ; en effet, si on place des morceaux de bois en contact, on n'affirmera ni qu'ils sont un seul morceau de bois ni un seul corps ni rien d'autre de continu. Donc, un se dit de ce qui est continu en général, [10] même si cela comporte une pliure, et encore plus de ce qui ne comporte pas de pliure, par exemple la jambe ou la cuisse plus que le membre inférieur, parce qu'il est possible que le mouvement du membre inférieur ne soit pas un. Et la ligne droite est plus une que la ligne brisée ; de la ligne brisée et qui comporte un angle, nous disons qu'elle est une et non une, parce qu'il est possible que son mouvement soit [15] et ne soit pas simultané, tandis que le mouvement de la ligne droite est toujours un mouvement simultané et qu'aucune partie ayant une grandeur n'est en repos, tandis qu'une

autre est en mouvement, comme c'est le cas de la ligne brisée.

En outre, en un autre sens, un se dit du fait que le substrat est sans différence par la forme ; est sans différence par la forme ce dont la forme est indivisible à la sensation ; le substrat est [20] soit ce qui est premier, soit ce qui est dernier par rapport à l'accomplissement. En effet, on dit que le vin est un et que l'eau est une en ce qu'ils sont indivisibles formellement et on dit que tous les liquides sont un, par exemple l'huile, le vin ainsi que tout ce qui peut fondre, parce que le substrat ultime de tous est la même chose, car tout cela est eau ou air. Sont dites une aussi les choses dont le genre, différent par des différences opposées, est un ; [25] tout cela est dit un parce que le genre qui est le substrat pour les différences est un (par exemple cheval, humain, chien sont quelque chose qui est un parce que ce sont tous des animaux) et dans un sens très voisin de celui dans lequel la matière est une. Tantôt ces choses sont dites une en ce sens, tantôt on dit que le genre qui est au-dessus est le même, [30] si elles sont les espèces ultimes du genre, par exemple l'isocèle et l'équilatéral sont une seule et même figure parce que tous les deux sont des triangles, mais ce ne sont pas les mêmes triangles. De plus, sont dites une toutes les choses dont l'énoncé qui dit l'être ce que c'est est indivisible par comparaison avec un autre énoncé qui montre la chose dont on parle, car tout énoncé, en lui-même et par lui-même, [35] est divisible. Ainsi, en effet, ce qui augmente et ce qui diminue sont un parce que leur énoncé est un, de même que l'énoncé de la forme pour les plans. [1016b] En général, les choses dont l'intellection qui pense l'être ce que c'est est indivisible et qu'on ne peut séparer ni dans le temps ni dans le lieu ni dans l'énoncé, ces choses-là surtout sont une et en particulier toutes celles d'entre elles qui sont des substances, car, universellement, tout ce qui ne comporte pas de division est dit un en tant qu'il n'en comporte pas, [5] par exemple si, en tant qu'être humain, cela ne comporte pas de division, c'est un humain un ; si c'est en tant qu'animal, c'est un animal un ; si c'est en tant que grandeur, c'est une grandeur une. Donc la plupart des choses sont dites une en ce qu'elles font, ont ou subissent quelque chose d'autre qui est un ou qu'elles sont en relation avec quelque chose qui est un, mais celles qui sont dites une de façon première sont celles dont la substance est une, une soit par continuité, soit formellement, soit par l'énoncé ; et en effet, [10] nous comptons comme plusieurs ou bien les choses qui ne sont pas continues, ou bien celles dont la forme n'est pas une, ou bien celles dont l'énoncé n'est pas un. De plus, d'un côté il est possible d'affirmer que n'importe quoi est un s'il a quantité et continuité, de l'autre non, si ce n'est pas un certain tout, c'est-à-dire s'il n'a pas une forme une ; par exemple, si nous voyons les parties d'une chaussure assemblées n'importe comment, nous ne saurions affirmer de la même

façon qu'elles sont une, [15] si ce n'est par continuité, mais nous le ferions si elles sont assemblées de manière à être une chaussure et à avoir déjà une seule forme. C'est pourquoi le cercle est la plus une des lignes parce qu'il est un tout complet.

D'autre part, l'être de l'un est l'être d'un principe du nombre, car la première mesure est un principe ; en effet, la première chose par laquelle nous acquérons la connaissance est la première mesure [20] de chaque genre ; donc l'un est le principe du connaissable pour chaque genre. Mais l'un n'est pas le même dans tous les genres. Tantôt en effet c'est l'intervalle de ton, tantôt c'est la voyelle ou la consonne ; pour le poids, c'est autre chose et encore une autre pour le mouvement, mais, dans tous les cas, l'un est indivisible, que ce soit par la quantité ou par la forme. Donc ce qui est indivisible selon la quantité, [25] soit absolument et sans position, est appelé unité, soit absolument et avec position, est appelé point ; ce qui est divisible d'une seule façon est appelé ligne, ce qui l'est de deux façons est appelé plan, ce qui est divisible absolument et de trois façons selon la quantité est appelé corps ; en sens inverse, ce qui est divisible de deux façons est appelé plan, ce qui est divisible d'une seule façon est appelé ligne, ce qui n'est absolument pas divisible selon [30] la quantité est appelé point et unité : sans position, c'est l'unité ; avec position, c'est le point. De plus, certaines choses sont une selon le nombre, d'autres selon l'espèce, d'autres selon le genre, d'autres selon l'analogie : selon le nombre, celles dont la matière est une ; selon l'espèce, celles dont l'énoncé est un ; selon le genre, celles qui ont la même figure de prédication ; selon l'analogie, toutes celles qui sont comme [35] une chose en relation avec une autre. Toujours ce qui est postérieur accompagne ce qui précède, par exemple, tout ce qui est un par le nombre l'est aussi par l'espèce, mais tout ce qui est un par l'espèce ne l'est pas par le nombre ; [1017a] tout ce qui est un par l'espèce l'est aussi par le genre, mais tout ce qui est un par le genre ne l'est pas par l'espèce, mais par analogie ; et tout ce qui est un par analogie ne l'est pas par le genre.

Il est manifeste aussi que le multiple se dira par opposition à l'un, soit en effet par l'absence de continuité, soit par divisibilité [5] formelle de la matière ou première ou dernière, soit parce que les énoncés qui disent l'être ce que c'est sont plusieurs.

L'être

7. L'être se dit ou par coïncidence ou par soi : par coïncidence par exemple, nous affirmons que le juste est musicien, qu'un humain est musicien ou que le musicien est [10] un humain, à peu près comme

nous disons que le musicien construit parce qu'il arrive par coïncidence au constructeur d'être musicien ou au musicien d'être constructeur, car « ceci est ceci » signifie « ceci coïncide avec ceci » et il en est ainsi pour les cas susdits aussi. Quand en effet nous disons que l'humain est musicien et que le musicien est un humain, [15] ou que quelqu'un de blanc est musicien ou que le musicien est blanc, nous le disons dans un cas parce que les deux coïncident avec le même, dans l'autre cas parce qu'il y a coïncidence avec l'être ; d'autre part nous disons que musicien est un humain parce que musicien coïncide avec cet humain (de la même façon, on dit aussi que le non-blanc est parce que ce avec quoi il coïncide est). Donc les choses qu'on dit être par coïncidence [20] sont dites ainsi, soit parce que deux coïncidents appartiennent au même être, soit parce que ce coïncident appartient à un être, soit parce que l'être auquel appartient ce dont il est lui-même prédicat existe.

Les êtres par soi se disent en autant de sens que les figures de la prédication, car d'autant de façons qu'elles se disent, autant l'être a de sens. Donc, puisque les [25] prédicats signifient soit le ce que c'est, soit la qualité, soit la quantité, soit la relation, soit le faire ou le subir, soit le lieu, soit le temps, être prend la même signification que chacun de ces prédicats ; car il n'y a aucune différence entre « un humain est bien portant » et « un humain se porte bien » ni entre « un humain [30] est “en train de marcher” » ou « en train de couper » et « un humain marche » ou « coupe » et ainsi de suite. En outre, « être » et « il est » signifient que c'est vrai ; « ne pas être » signifie que ce n'est pas vrai, mais faux, aussi bien dans l'affirmation que dans la négation ; par exemple dire « Socrate musicien est » veut dire que cela est vrai, ou dire « Socrate non blanc est » veut dire que cela est vrai, mais dire « la diagonale commensurable n'est pas » [35] veut dire que cela est faux. En outre, être signifie [1017b] aussi l'être, qu'on le dise en puissance ou en état accompli, de ce qu'on a dit plus haut ; en effet, nous affirmons qu'être voyant, c'est être voyant soit en puissance soit en état accompli ; de la même façon, avoir la science signifie qu'on peut se servir de sa science et [5] qu'on s'en sert, et être en repos se dit de ce à quoi le repos appartient déjà comme de ce qui peut être en repos. Il en va de même aussi pour les substances : en effet, nous affirmons qu'Hermès est dans la pierre, que la moitié de la ligne est une partie de la ligne et que le blé qui n'est pas encore mûr est du blé. À quel moment un possible existe et à quel moment il n'existe pas encore, cela doit être défini ailleurs.

Substance

8. [10] On appelle substance les corps simples, par exemple la terre, le feu, l'eau et tous les corps de cette sorte et, en général, les corps et leurs composés, animaux et êtres divins, et leurs parties ; on appelle substance tous ces corps parce qu'ils ne se disent pas d'un substrat, mais que les autres choses se disent de ceux-là ; en un autre [15] sens, on appelle substance ce qui est cause de l'être, présent dans toutes les choses telles qu'elles ne se disent pas d'un substrat, par exemple l'âme pour l'animal ; en outre, on appelle substances toutes les parties présentes dans les choses de cette sorte, définissant et signifiant un ceci, et dont la suppression entraîne la suppression du tout, comme la suppression d'un corps si le plan est supprimé, à ce que certains affirment, et la suppression d'un plan [20] si la ligne est supprimée ; et, de l'avis de certains, le nombre, en général, est tel, car, selon eux, si on le supprime, rien n'existe et il définit tout ; en outre, on appelle substance l'être ce que c'est dont l'énoncé est une définition, c'est-à-dire ce qu'on appelle la substance de chaque chose. Il en résulte donc que substance se dit en deux sens, le substrat ultime qui ne se dit plus à propos d'autre chose et ce qui, [25] étant un ceci, est aussi séparable ; telles sont la figure et la forme de chaque chose.

Même, autre, différent, semblable

9. Même se dit d'abord par coïncidence : par exemple, blanc et musicien sont la même chose parce qu'ils coïncident avec la même chose, être humain et musicien parce que l'un des deux coïncide avec l'autre ; [30] musicien est la même chose qu'être humain parce qu'il coïncide avec l'être humain : ce dernier est le même que chacun des deux autres et chacun d'eux est la même chose que ce dernier ; et en effet, quand on dit l'être humain et musicien, on dit la même chose que l'être humain qui est musicien et inversement. C'est pourquoi tout cela ne se dit pas universellement ; en effet, il n'est pas vrai de dire que tout humain est la même chose [35] que musicien, car les universels sont propriétés par soi tandis que les [1018a] coïncidents ne sont pas propriétés par soi, mais se disent simplement des choses singulières. En effet, on pense que Socrate est la même chose que Socrate musicien, car Socrate n'est pas dit de plusieurs choses ; c'est pourquoi on ne dit pas « tout Socrate » comme on dit « tout humain ». Et voilà de quelle manière ces choses [5] sont dites les mêmes.

Quant au même par soi, il se dit en autant de sens que l'un, car même se dit de ce dont la matière est une, soit formellement, soit numériquement, et de ce dont la substance est une, de sorte que manifestement l'identité est une sorte d'unité d'être, soit de ce qui est multiple, soit de ce qu'on traite comme multiple, par exemple quand

on dit qu'une chose est la même qu'elle-même, car on la traite alors comme si elle était deux.

Sont dites autres [10] les choses dont il y a plusieurs formes ou plusieurs matières ou plusieurs énoncés de la substance ; en général, autre se dit par opposition à même.

Sont dites différentes toutes les choses qui sont autres tout en ayant quelque identité, non seulement par le nombre, mais aussi par l'espèce, ou par le genre, ou par analogie ; en outre, celles dont le genre est autre, les contraires et tout ce qui comporte l'altérité dans sa substance.

[15] Sont dites semblables les choses qui sont affectées exactement par les mêmes choses, celles qui sont affectées par les mêmes choses en plus grand nombre que par des choses autres et celles dont la qualité est une ; et de tous les contraires selon lesquels une chose peut être altérée, ce qui en contient un plus grand nombre ou de plus importants lui est semblable. Le dissemblable s'oppose au semblable.

Opposé, contraire

10. [20] Opposé se dit de la contradiction, des contraires, des relatifs, de la privation et de la possession et des extrêmes à partir desquels et en lesquels il y a les générations et les corruptions ; et de toutes choses qui ne peuvent être présentes à deux en même temps dans leur contenant, on dit qu'elles s'opposent, elles-mêmes ou celles dont elles sont formées. En effet, gris et blanc n'appartiennent pas en même temps à la [25] même chose ; par suite, les choses dont ils sont formés sont opposées.

On appelle contraires les choses qui, parmi celles qui diffèrent selon le genre, ne peuvent être présentes en même temps dans la même chose, celles qui diffèrent le plus parmi celles qui sont dans le même genre, celles qui diffèrent le plus parmi celles qui sont dans le même contenant, celles qui diffèrent le plus parmi celles qui sont soumises à la même [30] puissance et celles dont la différence est la plus grande, soit simplement, soit selon le genre, soit selon l'espèce. Pour le reste des contraires, on appelle ainsi soit ceux qui comportent de telles choses, soit ceux qui sont des contenant de telles choses, soit ceux qui sont capables de produire ou de subir de telles choses ou qui les produisent ou les subissent, ou les pertes ou les acquisitions, ou les possessions ou les privations [35] de telles choses. Puisque l'un et l'être se disent en plusieurs sens, il s'ensuit nécessairement la même chose aussi pour tout le reste de ce qui se dit d'après eux, avec la conséquence logique que le même, l'autre et le contraire sont différents selon chaque prédication. On appelle autres par l'espèce

[1018b] toutes les choses qui, appartenant au même genre, ne sont pas subordonnées l'une à l'autre, toutes celles qui, étant dans le même genre, comportent une différence et toutes celles qui comportent une contrariété dans leur substance. Et les contraires sont autres par la forme l'un par rapport à l'autre, soit tous, soit ceux qu'on appelle ainsi premièrement, ainsi que toutes les choses dont les énoncés sont autres dans l'**[5]** espèce dernière du genre (par exemple humain et cheval sont indivisibles par le genre, mais leur définition est autre) et toutes choses qui, étant dans la même substance, comportent une différence. Même selon la forme se dit par opposition à cela.

Antérieur et postérieur

11. Parce qu'il existe quelque chose de premier, c'est-à-dire un principe dans chaque genre, antérieur et postérieur se disent d'un certain nombre de choses, **[10]** du fait qu'elles sont plus proches d'un principe, défini soit simplement, c'est-à-dire par sa nature, soit relativement, soit quelque part, soit par certaines personnes, par exemple <antérieur> selon le lieu <se dit> si une chose est plus près de quelque lieu défini par nature, comme le milieu ou l'extrémité, ou défini par hasard, et ce qui est plus loin est postérieur. Antérieur et postérieur se disent selon **[15]** le temps, car <on les dit> soit par un plus grand éloignement du présent, comme dans le cas du passé (car la guerre de Troie est antérieure aux guerres médiques parce qu'elle est plus éloignée du présent), soit par une plus grande proximité au présent, comme dans le cas de l'avenir (car les jeux Néméens sont antérieurs aux jeux Pythiques, parce qu'ils sont plus proches du présent), si on prend le présent comme principe et comme premier. Antérieur et postérieur se disent **[20]** selon le mouvement, car ce qui est plus près du moteur premier est antérieur (par exemple l'enfant est antérieur à l'homme), car lui aussi est un principe simplement. Antérieur et postérieur se disent selon la puissance, car ce qui est supérieur et plus puissant est antérieur en puissance : tel est ce dont le choix délibéré fait que, nécessairement, le suit une autre chose qui est postérieure, de sorte que, si le premier ne donne pas le mouvement, **[25]** l'autre n'est pas mû et que, s'il le donne, l'autre est mû (le choix délibéré est un principe). Antérieur et postérieur se disent selon l'ordre : ce sont toutes les choses qui présentent, relativement à une unité définie, un écart de rang, par exemple le choreute du deuxième rang est antérieur à celui du troisième rang, et la corde aiguë à celle qui est au-dessous ; en effet, dans un cas, c'est le choryphée qui est le principe, dans l'autre, c'est la corde médiane.

Tel est donc ce qui est dit antérieur **[30]** en ce sens ; en un autre

sens, on parle d'antérieur selon la connaissance comme aussi d'antérieur simplement, mais dans ce cas, les choses qui sont antérieures selon l'énoncé le sont autrement que celles qui sont antérieures selon la sensation. En effet, les choses universelles sont antérieures selon l'énoncé, mais selon la sensation, les choses singulières sont antérieures. Et selon l'énoncé, ce qui est coïncident est antérieur au tout, [35] par exemple le musicien à l'être humain musicien, car il n'y aura pas d'énoncé du tout sans énoncé de la partie ; toutefois être musicien n'est pas possible sans que quelqu'un soit musicien. En outre, antérieur se dit de ce qui affecte les choses antérieures, par exemple le rectiligne est antérieur au lisse, car l'un [1019a] est une affection de la ligne par soi, l'autre une affection de la surface.

D'une part, antérieur et postérieur se disent donc ainsi, d'autre part ils se disent aussi, selon la nature et selon la substance, de toutes les choses qui peuvent exister sans d'autres, tandis que celles-là ne peuvent exister sans les premières : Platon a utilisé cette division. Et puisque être se dit [5] en plusieurs sens, d'abord le substrat est antérieur et c'est pourquoi la substance est antérieure, ensuite l'antériorité selon la puissance est autre chose que selon l'état accompli : en effet, certaines choses sont antérieures selon la puissance, d'autres selon l'état accompli, par exemple, selon la puissance, la moitié de ligne est antérieure à la ligne totale, la partie est antérieure au tout et la matière à la substance, mais selon [10] l'état accompli, elles sont postérieures, car, si on supprime les secondes, les premières existeront en état accompli. D'une certaine façon, toutes les choses dites antérieures et postérieures sont dites ainsi selon ce dernier sens ; car les unes peuvent exister sans les autres, soit selon la génération, par exemple le tout sans les parties, soit selon la corruption, par exemple la partie sans le tout et ainsi de suite.

Puissance, impuissance, possible, impossible

12. [15] Puissance se dit du principe de mouvement ou de changement qui est dans autre chose ou < dans la même > en tant qu'autre, par exemple l'art de construire est une puissance qui ne se trouve pas dans ce qui est en construction, mais l'art de soigner qui est une puissance peut se trouver dans ce qui est soigné, mais non en tant qu'il est soigné. Donc, en général, puissance se dit du principe de changement ou de mouvement, soit [20] dans autre chose ou < dans la même > en tant qu'autre, soit par l'effet d'autre chose ou < par l'effet de la même > en tant qu'autre, car, selon la puissance selon

laquelle ce qui est affecté est affecté de quelque chose, nous affirmons qu'il est en puissance d'être affecté, soit quand il est affecté de n'importe quoi, soit quand il est exposé non à toute affection, mais s'il y est exposé en vue du mieux ; en outre, puissance se dit de la puissance d'accomplir cela comme il convient ou de propos délibéré ; parfois, en effet, nous affirmons que ceux qui ne feraient que marcher ou parler, s'ils ne le font ni [25] comme il convient ni de propos délibéré, n'ont la puissance ni de parler ni de marcher et il en va de même pour être affecté. En outre, tous les états selon lesquels les choses ne sont aucunement affectées ni changées ni faciles à faire bouger pour le pire sont appelés puissances. Car les choses se cassent, s'usent, se plient, en un mot se corrompent, non du fait d'une [30] puissance, mais d'un manque de puissance et de quelque défaut ; ne sont pas sensibles à des affections de cette sorte les choses qui ne sont affectées qu'à peine et légèrement à cause de leur puissance, de leur pouvoir et de leur état.

Étant donné qu'on parle de puissance dans tous ces sens, on dira aussi « doué de puissance », en un sens, ce qui possède un principe de mouvement ou de changement (car [35] ce qui est en repos aussi est doué de puissance d'une certaine façon) dans autre chose ou < dans la même > en tant qu'autre ; en un autre sens, de toute autre chose qui possède [1019b] une telle puissance ; en un autre sens, de tout ce qui possède la puissance de changer de n'importe quelle façon, soit en pire, soit en mieux. Et en effet, on est d'avis que ce qui se corrompt à la puissance d'être corrompu, sinon il ne se corromprait pas s'il n'en avait la puissance ; mais en fait, il possède une certaine [5] disposition à cela, une cause et un principe d'une telle affection ; tantôt donc on est d'avis qu'il est ainsi parce qu'il possède quelque chose, tantôt parce qu'il est privé de quelque chose. Mais, si la privation est d'une certaine façon une possession, toute chose serait douée de puissance du fait d'avoir une possession ; en conséquence, on est doué de puissance du fait de posséder une possession et un principe et d'en posséder la privation, s'il est possible [10] de posséder une privation. Sinon, ce sera par homonymie. En un autre sens, doué de puissance se dira du fait qu'un autre, ou < le même > en tant qu'autre, ne possède pas une puissance ou un principe de corruption de cela ; de plus, toutes ces choses peuvent être ainsi du fait qu'il peut leur arriver seulement de venir à être ou de ne pas venir à être ou de ne pas le faire comme il convient. Et en effet, une telle puissance est présente même dans les objets inanimés, par exemple dans les instruments, car on affirme que telle lyre a la puissance [15] de donner un son, telle autre non, si elle n'est pas accordée.

L'impuissance est une privation de puissance et la suppression d'un principe tel qu'on l'a dit, soit en général, soit pour ce qui le possède

naturellement, soit aussi au moment où l'on est déjà en état de le posséder naturellement ; en effet, on n'affirmerait pas de la même façon l'impuissance à engendrer d'un enfant, d'un homme et d'un eunuque. De plus, pour chacune des deux sortes [20] de puissance, il existe une impuissance opposée, pour celle qui est uniquement relative au mouvement et pour celle qui est relative au mouvement vers ce qui convient.

Impuissant se dit d'une part de ce qui l'est selon cette impuissance, d'autre part, en un autre sens, comme possible et impossible : est impossible ce dont le contraire est nécessairement vrai ; par exemple, il est impossible que la diagonale soit commensurable [25] parce qu'une telle chose est fausse dont le contraire est non seulement vrai, mais l'est même nécessairement ; par suite, la commensurabilité est non seulement fausse, mais même nécessairement fausse. Le contraire de cela, le possible, se rencontre dans tous les cas où le contraire n'est pas nécessairement faux, par exemple il est possible qu'un homme soit assis, car il n'est pas [30] nécessairement faux qu'il ne soit pas assis. Donc le possible signifie, en un sens, comme on l'a dit, ce qui n'est pas nécessairement faux, en un autre sens ce qui est vrai, en un autre sens ce qui peut être vrai. Par métaphore, on parle de puissance en géométrie. Sans doute, ces possibles ne le sont pas selon une puissance, [35] mais les choses qui se disent selon une puissance le sont toutes par [1020a] rapport à la première : c'est le principe de changement dans autre chose ou < dans la même > en tant qu'autre. En effet, les autres choses sont appelées puissantes, soit du fait qu'autre chose possède une telle puissance sur elles, soit du fait qu'elle ne la possède pas, soit du fait qu'elle la possède de telle manière ; il en va de même des choses sans puissance, de sorte que la définition propre de la [5] première puissance serait le principe susceptible de produire un changement dans autre chose ou < dans la même > en tant qu'autre.

Quantité

13. Quantité se dit de ce qui est divisible en constituants dont chacun est par nature quelque chose qui est un et un ceci. Une certaine quantité est donc soit une pluralité si elle est dénombrable, soit une grandeur si elle est mesurable. [10] On appelle pluralité ce qui, en puissance, est divisible en parties discontinues, grandeur ce qui, en puissance, est divisible en parties continues. En fait de grandeur, ce qui est continu en une dimension est une longueur, ce qui l'est en deux dimensions est une largeur, ce qui l'est en trois dimensions est une profondeur. La pluralité limitée de ces objets est

un nombre, la longueur limitée une ligne, la largeur limitée une surface, la profondeur limitée un volume.

En outre, [15] certaines quantités sont dites quantités par elles-mêmes, les autres par coïncidence, par exemple une ligne est une quantité par elle-même, musicien une quantité par coïncidence. Parmi les quantités par elles-mêmes, les unes le sont selon la substance, par exemple la ligne (car la quantité se trouve dans l'énoncé qui dit ce qu'elle est) ; quant aux autres, ce sont les affections et les états [20] d'une telle substance, par exemple beaucoup et peu, long et court, large et étroit, haut et bas, lourd et léger et ainsi de suite. Grand et petit, plus grand et plus petit, qu'ils se disent ainsi par soi ou l'un par rapport à l'autre, sont des affections par elles-mêmes de la [25] quantité. Toutefois on transpose ces noms aussi à d'autres choses.

Parmi les choses qui sont dites quantités par coïncidence, les unes sont dites ainsi dans le même sens où l'on a dit que musicien et blanc sont des quantités, parce qu'il existe une quantité à laquelle ces choses appartiennent, les autres sont appelées ainsi comme mouvement et temps. On dit en effet que ces choses-là sont des quantités [30] continues parce que les choses dont elles sont les affections sont divisibles : je veux dire non le corps en mouvement, mais la grandeur de son mouvement. En effet, parce que cela est une quantité, le mouvement aussi est une quantité et parce que le mouvement est une quantité, le temps aussi en est une.

Qualité

14. Qualité se dit, en un sens, de la différence de la substance <formelle>, par exemple un humain est un animal d'une certaine qualité parce qu'il est bipède, un cheval parce qu'il est quadrupède, [35] le cercle est une figure d'une certaine qualité en ce qu'il n'a pas d'angle, parce que la différence [1020b] selon la substance est une qualité. Voilà donc un sens dans lequel la qualité se dit différence de substance <formelle>. En un autre sens, elle se dit comme les objets immuables et les objets mathématiques, de même que les nombres sont d'une certaine manière des qualités, par exemple les nombres composés et qui ne sont pas seulement dans une dimension, mais ceux qu'on représente par la [5] surface et le volume (ce sont les produits de deux ou trois facteurs) et, en général, ce qui se trouve dans leur substance, la quantité mise à part. En effet, la substance de chaque nombre est ce qu'il est une fois, par exemple la substance de six n'est pas ce qu'il est deux ou trois fois, mais une seule fois ; car six est une fois six. En outre, la qualité se dit de toutes les affections des substances en mouvement, par exemple la chaleur et le froid, [10] la

blancheur et la noirceur, la lourdeur et la légèreté et toutes les affections de cette sorte selon lesquelles, quand elles changent, on dit aussi que les corps sont altérés. En outre, elle se dit selon la vertu et le vice et en général selon le bien et le mal.

On peut donc parler de qualité à peu près dans ces deux sens et l'un d'eux est fondamental : car la qualité première [15] est la différence de la substance <formelle> ; même la qualité dans les nombres en est une certaine partie, car elle est une certaine différence des substances, mais des substances qui ne sont pas en mouvement ou en tant qu'elles ne sont pas en mouvement ; puis ce sont les affections des substances en mouvement en tant qu'elles sont en mouvement et les différences des mouvements. La vertu et le vice font partie dans une certaine mesure de ces affections, car ils indiquent les différences du [20] mouvement et de l'activité selon lesquelles les choses en mouvement produisent ou sont affectées en bien ou en mal, car ce qui peut se mouvoir et agir de telle façon est bien, de telle façon contraire est mauvais. Le bien et le mal signifient la qualité surtout pour les êtres animés et, parmi eux, surtout pour ceux qui possèdent [25] le choix délibéré.

Relatif

15. Relatif se dit, premièrement comme le double est relatif à la moitié, le triple relatif au tiers et, en général, le multiple au sous-multiple et ce qui surpasse à ce qui est surpassé ; deuxièmement, comme ce qui peut chauffer est relatif à ce qui peut être chauffé, ce qui peut couper à ce [30] qui peut être coupé et, en général, ce qui peut faire à ce qui peut subir ; troisièmement, comme le mesurable est relatif à la mesure, l'objet de science à la science et le sensible à la sensation.

Les premiers sont dits relatifs selon le nombre, ou simplement ou de manière déterminée, par rapport aux nombres mêmes ou par rapport à un, par exemple le rapport du double à un est un nombre déterminé tandis que le rapport du multiple [35] à un est numérique, mais non déterminé : il est par exemple tel [1021a] ou tel nombre ; le rapport de $1 + 1/2$ au nombre réciproque est un rapport numérique et déterminé ; le rapport de un plus une fraction avec un comme numérateur ($n + 1/n$) avec le nombre réciproque ($n/n + 1$) est selon un nombre indéterminé, comme le rapport du multiple à un. La relation de ce qui surpasse à ce qui est surpassé est absolument indéterminée numériquement, [5] car le nombre est commensurable et on ne parle pas de nombre pour ce qui est incommensurable ; la relation de ce qui surpasse à ce qui est surpassé est égale au surpassé

plus quelque chose, et ce plus est indéterminé, car il peut se trouver aussi bien égal qu'inégal. Donc tous ces relatifs se disent selon un nombre et des affections du nombre et, en un autre sens, il y a en outre l'égal, [10] le semblable et le même, car tous se disent selon l'un, puisque sont dites les mêmes les choses dont la substance est une, semblables celles dont la qualité est une, égales celles dont la quantité est une ; or l'un est le principe et la mesure du nombre de sorte que tout cela est appelé relatif selon le nombre, mais non dans le même sens.

Deuxièmement, [15] la relation entre ce qui peut faire et ce qui peut subir est selon la puissance qui peut faire et subir et selon les activités de ces puissances, par exemple ce qui peut chauffer est relatif à ce qui peut être chauffé parce qu'ils en ont la puissance et, à l'inverse, ce qui chauffe est relatif à ce qui est chauffé, ce qui coupe à ce qui est coupé parce qu'ils sont actifs. Il n'y a pas d'activité des relatifs selon le nombre, sauf [20] dans le sens qu'on a mentionné ailleurs, mais les activités selon le mouvement n'appartiennent pas au nombre. Des relatifs selon la puissance, certains se disent aussi dès lors selon les temps, comme le rapport de ce qui a fait à ce qui a été fait, de ce qui fera à ce qui sera fait, car c'est en ce sens aussi qu'un père est dit père de son fils ; d'un côté en effet, quelque chose a fait, de l'autre, quelque chose a subi. [25] En outre, certaines choses sont relatives selon la privation de puissance, comme l'impossible et tout ce qu'on appelle ainsi, par exemple l'invisible. Donc les choses dont on dit qu'elles sont des relatifs selon le nombre et selon la puissance sont toutes des relatifs parce que ce que précisément elles sont se dit d'autre chose, mais non parce que autre chose se dit en relation à elles.

Troisièmement, on dit que le mesurable, l'objet de science et le pensable sont [30] des relatifs parce que autre chose se dit relativement à eux. En effet, le pensable signifie qu'il existe une pensée de cela, mais la pensée n'est pas relative à ce dont elle est la pensée, car ce serait dire deux fois la même chose ; de même aussi, la vue est vue de quelque chose, non de ce dont elle est [1021b] la vue (pourtant certes il est vrai de le dire), mais en relation à la couleur ou à autre chose de tel ; de la première manière, on dira deux fois la même chose : la vue est vue de ce dont elle est la vue. Donc les choses dont on dit qu'elles sont par elles-mêmes des relatifs sont des relatifs soit de cette manière, soit quand leur [5] genre est tel, par exemple la médecine fait partie des relatifs parce qu'on pense que son genre, la science, est un relatif. En outre, relatif se dit de tout ce qui possède un relatif, par exemple l'égalité est un relatif, parce que l'égal est un relatif, et la similitude parce que le semblable est un relatif. D'autres choses sont dites des relatifs par coïncidence, par exemple un humain

est un relatif parce qu'il peut être double par coïncidence [10] et que le double fait partie des relatifs, ou blanc, si le même être est par coïncidence double et blanc.

Accompli

16. Accompli se dit d'une unité hors de laquelle il n'y a rien à prendre, pas même une seule partie (par exemple un temps accompli pour chaque chose est celui hors duquel il n'y a aucun temps à prendre qui soit une partie de ce temps) et de ce qui, [15] dans l'ordre de l'excellence et en bien, ne peut être dépassé relativement à son genre, par exemple un médecin est accompli et un flûtiste est accompli quand ils n'ont aucun défaut selon la forme de leur excellence particulière ; de cette manière et par transposition en mal, nous disons « un sycophante accompli » et « un voleur accompli » puisque nous disons aussi qu'ils sont bons, par exemple « un bon voleur » [20] et « un bon sycophante ». Et l'excellence est une sorte d'accomplissement ; en effet, chaque chose est accomplie et toute substance est accomplie quand, selon la forme de leur excellence particulière, aucune partie de leur grandeur naturelle ne fait défaut. En outre, les choses auxquelles appartient l'accomplissement sont dites accomplies, si cet accomplissement est bon, car on les dit accomplies en ce qu'elles possèdent leur [25] accomplissement. En conséquence, puisque l'accomplissement est un point extrême, nous disons aussi, par transposition dans le mauvais, « être complètement perdu » ou « être complètement corrompu » quand il ne manque rien ni à la corruption ni au mal, mais qu'ils sont à leur point extrême. C'est pourquoi, par transposition, on dit de la mort qu'elle est un accomplissement, car les deux sont des extrêmes ; or l'accomplissement [30] et la fin sont des extrêmes.

Voilà donc en combien de sens on parle des choses qu'on appelle accomplies par elles-mêmes, soit parce que en bien, il ne leur manque rien et qu'elles ne peuvent ni avoir quelque chose de plus ni prendre quelque chose au-dehors, soit en général, parce que, dans chaque genre, elles ne peuvent avoir quelque chose en plus et qu'il n'y a rien [1022a] en dehors. Dès lors, les autres choses sont dites accomplies d'après celles-là, parce qu'elles font ou possèdent quelque chose de tel ou qu'elles sont adaptées à quelque chose de tel, ou qu'elles sont appelées ainsi d'une manière quelconque en relation à celles qu'on appelle accomplies au sens premier.

Limite

17. Limite se dit de l'extrémité de chaque chose, du premier point en dehors duquel il n'y a rien [5] à prendre et du premier point à l'intérieur duquel il y a tout à prendre. Limite se dit aussi de tout ce qui est forme d'une grandeur ou de ce qui a une grandeur, et de l'accomplissement de chaque chose : tel est le but du mouvement et de l'action et non le point de départ, mais parfois ce sont les deux, le point de départ et le but, c'est-à-dire la fin. Limite se dit encore de la substance de chaque chose c'est-à-dire de l'être ce que c'est de chaque chose, car ils sont une limite de la connaissance [10] et, s'ils sont une limite de la connaissance, ils sont aussi une limite de la chose. De cela résulte manifestement que la limite se dit en autant de sens que le principe et même en davantage, car le principe est une sorte de limite, mais toute limite n'est pas un principe.

Par quoi, par soi

18. Par quoi se dit en plusieurs sens : en un sens, c'est la forme [15] et la substance de chaque chose, par exemple ce par quoi quelqu'un est bon est le bien en lui-même ; en un autre sens, c'est ce en quoi, en premier, quelque chose se produit naturellement, par exemple la couleur dans la surface. Donc ce qu'on appelle « par quoi » en premier est la forme ; en second, c'est en quelque sorte la matière de chaque chose, c'est-à-dire le premier substrat de chaque chose. En général, le « par quoi » existera en autant de sens que [20] la cause ; en effet, on dit : « Pour quoi est-il venu ? » ou « En vue de quoi est-il venu ? » et « En quoi a-t-on fait un paralogisme ou un syllogisme ? » ou « Quelle est la cause du syllogisme ou du paralogisme ? ». De plus, « par quoi » se dit selon une position, « par quoi on est debout » ou « par quoi on marche », car tout cela signifie lieu et position.

Par suite ce qui est par soi se dit aussi [25] nécessairement en plusieurs sens : un sens de « par soi » est en effet l'être ce que c'est de chaque chose, par exemple Callias est par soi Callias et l'être ce que c'est de Callias ; un autre sens de « par soi » est tout ce qui se trouve dans le ce que c'est, par exemple Callias est par soi un animal, car l'animal est un constituant de son énoncé ; en effet, Callias est un animal. De plus, [30] est par soi le premier contenant en lui-même ou en l'une de ses parties, par exemple la surface est blanche par soi et l'humain vit par soi, car l'âme, partie de l'humain, est le premier contenant de la vie. En outre, est par soi ce qui n'a pas de cause autre que soi, car il y a plusieurs causes de l'humain : animal, bipède, et

pourtant l'humain est humain par soi. [35] En outre, est par soi tout ce qui appartient à une chose unique et en tant qu'elle est unique ; c'est pourquoi ce qui est séparé est par soi.

Disposition

19. [1022b] Disposition se dit de l'arrangement de ce qui comporte des parties, soit selon le lieu, soit selon la puissance, soit selon la forme, car il faut qu'il y ait une certaine position, comme le montre justement le mot disposition.

Possession, état

20. Possession se dit, en un sens, par exemple d'une activité entre ce qui [5] possède et ce qui est possédé, comme une action ou un mouvement, car, toutes les fois qu'une chose produit et qu'une autre est produite, il y a entre elles une production ; en ce sens aussi, entre celui qui possède un vêtement et le vêtement possédé, il y a possession. Il est donc manifeste qu'on ne peut posséder cette possession, car on ira à l'infini s'il est possible de posséder la possession de ce qui est possédé. [10] En un autre sens, possession se dit de la disposition par laquelle ce qui est en un état est en bon ou en mauvais état, par soi ou relativement à autre chose, par exemple la santé est une possession, car elle est une disposition de cette sorte. En outre, possession se dit de tout ce qui est une partie d'une telle disposition ; c'est pourquoi l'excellence des parties est une possession.

Affection

21. [15] Affection se dit, en un sens, d'une qualité selon laquelle il est possible d'être altéré, par exemple blanc et noir, sucré et amer, pesanteur et légèreté et toutes les autres qualités de cette sorte ; en un autre sens, on le dit de ces affections en acte qui sont dès lors des altérations ; en outre, parmi elles, affection se dit surtout des altérations et des mouvements dommageables [20] et au plus haut point des dommages affligeants. En outre, affection se dit de la grandeur des malheurs et des peines.

Privation

22. Privation se dit, en un sens, si on ne possède pas une des choses qu'il est naturel de posséder, même s'il n'est pas dans sa propre nature de la posséder, par exemple on dit qu'une plante est privée d'yeux. En un autre sens, privation se dit si on ne possède pas soi-même ce qu'il est dans sa propre nature, [25] ou dans celle du genre, de posséder, par exemple l'aveugle et la taupe sont privés de la vue différemment, l'une par son genre, l'autre par soi. En outre, privation se dit si on ne possède pas ce qu'il est naturel de posséder et quand cela est naturel, car la cécité est une privation ; or on n'est pas aveugle à n'importe quel âge, mais seulement si on ne possède pas la vue à un âge où il est naturel de la posséder ; [30] il en va aussi de même si on ne possède pas une chose là où il est naturel de la posséder, par quoi, relativement à quoi et de la manière dont c'est naturel. En outre, privation se dit de la suppression violente de chaque chose. Dans tous les sens où se disent les mots négatifs formés avec *a*, en autant de sens aussi se disent les privations ; en effet, *inégal* se dit de ce qui ne possède pas par nature l'égalité, *invisible* de [35] ce qui ne possède pas du tout de couleur ou très peu, *apode* de ce qui ne possède pas du tout de pied ou qui a de mauvais pieds. En outre, il y a aussi privation quand on possède [1023a] peu une chose, par exemple le fruit sans noyau ferme : c'est ne posséder une chose que de façon défectueuse. En outre, il y a privation quand on ne possède une chose ni facilement ni bien, par exemple la capacité à être coupé, non seulement si une chose n'est pas coupée, mais même si elle ne peut l'être ni facilement ni bien ; en outre, quand on ne possède pas du tout une chose, car aveugle ne se dit pas du [5] borgne, mais de qui ne possède la vue d'aucun des deux yeux. C'est pourquoi il n'est pas vrai que tout homme est bon ou méchant, juste ou injuste, mais il peut être aussi entre les deux.

Posséder, tenir, avoir

23. Posséder se dit en plusieurs sens : en un sens, c'est mener selon sa propre nature ou selon sa propre impulsion ; c'est pourquoi [10] on dit que la fièvre tient l'humain, que les tyrans tiennent leur cité et que ceux qui sont vêtus ont leur habit. En un autre sens, c'est ce en quoi quelque chose se trouve comme en ce qui le reçoit, par exemple, l'airain a la forme de la statue et le corps a la maladie. En un autre sens, c'est comme le contenant contient les contenus ; on dit en effet qu'ils sont contenus par le contenant dans lequel ils sont, [15] par

exemple nous affirmons que le vase contient de l'eau, la cité des humains et le bateau des marins ; de même aussi le tout contient les parties. En outre, de ce qui empêche quelque chose de se mouvoir ou d'agir selon sa propre impulsion, on dit qu'il le tient, par exemple les colonnes tiennent les corps lourds posés sur elles, comme Atlas à qui les poètes⁶ [20] font tenir le ciel comme s'il allait tomber sur la terre, ainsi que l'affirment aussi certains physiologues ; en ce sens aussi, on dit que ce qui tient assemblé contient les choses qu'il tient assemblées parce que chacune d'elles se séparerait selon sa propre impulsion. Être dans quelque chose se dit de la même manière et en suivant les sens de posséder.

Provenir

24. [25] Provenir de quelque chose se dit, en un sens, de ce de quoi on provient, comme de la matière, et cela de deux façons, ou bien selon le genre premier ou bien selon l'espèce dernière, par exemple il y a la façon dont tout fusible provient de l'eau et la façon dont la statue provient du bronze. En un autre sens, provenir se dit comme du [30] premier principe moteur, par exemple d'où provient la querelle ? D'un outrage, parce que l'outrage est le principe de la querelle. En un autre sens, provenir se dit du composé qui provient de la matière et de l'aspect, de même que les parties proviennent du tout, comme le vers provient de l'*Iliade* et comme les pierres proviennent de la maison, car l'aspect est un accomplissement et ce qui possède un accomplissement est accompli ; [35] d'autre part, provenir se dit comme la forme provient de la partie, par exemple l'humain du bipède et la syllabe de la lettre ; car c'est d'une autre façon [1023b] que celle par laquelle la statue provient du bronze ; en effet, la substance composée provient de la matière sensible, mais aussi la forme provient de la matière de la forme. D'une part, provenir se dit en ces sens et, d'autre part, quand un de ces sens concerne une partie, par exemple l'enfant provient d'un père et d'une mère [5] et les plantes de la terre parce qu'ils proviennent d'une partie d'eux. En un autre sens, provenir se dit pour ce qui succède dans le temps, par exemple la nuit succède au jour et la tempête au beau temps parce que l'un est après l'autre. Dans ces cas-là, on parle de provenance soit parce qu'il y a changement de l'un à l'autre et réciproquement, comme dans ce qu'on vient de dire, soit parce qu'il y a seulement succession dans le temps, par exemple la navigation succède à l'équinoxe [10] parce qu'elle a lieu après l'équinoxe et les Thargélies aux Dionysies parce qu'elles ont lieu après les Dionysies.

Partie

25. Partie se dit, en un sens, du résultat de n'importe quelle sorte de division de la quantité, car ce qui est enlevé à la quantité en tant que quantité s'appelle toujours partie de cette quantité, par exemple, on dit que deux est une partie de trois [15] d'une certaine manière. En un autre sens, partie se dit seulement de celles d'entre elles qui servent de mesure ; c'est pourquoi deux est appelé partie de trois de la première façon, mais de l'autre non. En outre, les parties qui résultent de la division de la forme, indépendamment de la quantité, s'appellent aussi parties de cette forme ; c'est pourquoi on affirme que les espèces sont les parties du genre. En outre, partie se dit pour les parties qui résultent de la division ou qui servent à la composition [20] du tout, que le tout soit la forme ou ce qui possède la forme ; par exemple, de la sphère de bronze ou du cube de bronze, le bronze est une partie (c'est-à-dire la matière dans laquelle est la forme) et l'angle aussi en est une partie. En outre, les parties de l'énoncé qui désignent chaque chose sont aussi parties du tout ; c'est pourquoi le genre s'appelle aussi partie de l'espèce, mais d'une autre façon [25] l'espèce est partie du genre.

Tout, ensemble

26. Tout se dit de ce qui ne manque d'aucune des parties qui le forment et qui font qu'on l'appelle un tout par nature, et de ce qui contient les choses qu'il contient de façon à constituer une unité, et cela de deux façons, ou bien en effet parce que chacune est une unité ou bien parce que l'unité en résulte. De fait, l'universel, c'est-à-dire ce qui est dit en totalité [30] parce que c'est un certain tout, est universel comme contenant plusieurs choses, parce qu'il est prédicat de chaque chose et que toutes ensemble sont une unité, comme chacune en est une, par exemple humain, cheval, dieu <forment une unité> parce qu'ils sont tous ensemble des animaux. Tout se dit de ce qui est continu et limité quand c'est une seule chose provenant de plusieurs constituants, constituants surtout en puissance, sinon en acte ; [35] parmi ces choses-là, telles sont plutôt celles qui sont par nature que celles qui sont par art, comme nous le disions aussi pour l'un, parce que la totalité est une sorte d'unité.

[1024a] En outre, la quantité ayant un principe, un milieu et une extrémité, toutes les choses pour lesquelles la position ne produit pas de différence sont appelées un ensemble, toutes celles pour lesquelles la position fait différence sont appelées un tout, toutes celles qui

admettent les deux possibilités sont appelées à la fois des tous et des ensembles. Ce sont toutes les choses dont la nature reste la même dans le changement de position, [5] mais non l'aspect, par exemple la cire et le manteau ; en effet, ils sont dits tout et ensemble, car ils ont les deux possibilités. Ensemble se dit de l'eau, de tous les liquides, du nombre, mais tout ne se dit ni du nombre ni de l'eau, sinon par transposition.

« Toutes ensemble » se dit des choses auxquelles l'ensemble s'applique comme à une unité ; à ces choses « toutes ensemble » s'applique comme à des choses distinctes : [10] ce nombre est un ensemble, formé de ces unités toutes ensemble.

Tronqué

27. Tronquée ne se dit pas de n'importe laquelle des quantités ; il faut qu'elle soit un tout divisible en parties. En effet, le nombre deux n'est pas tronqué si on enlève une des deux unités (car la partie tronquée et le reste ne sont jamais égaux) ni en général aucun nombre, car [15] il faut que la substance demeure ; si une coupe est tronquée, il faut que ce soit encore une coupe, tandis qu'un nombre tronqué n'est plus le même nombre. Outre cela, même les anoméomères ne sont pas non plus tous tronqués ; dans certains cas, en effet, le nombre aussi possède des parties dissemblables, par exemple la dyade et la triade, mais, en général, rien de ce dont la position ne produit pas de différence n'est tronqué, par exemple l'eau ou le feu, [20] mais il faut, pour être tronqué, avoir une position selon sa substance. En outre, il faut la continuité, car l'accord d'octave est bien formé de parties dissemblables et il a une position, et pourtant, il ne peut devenir tronqué. En outre, il n'est pas vrai non plus que tout ce qui est un tout soit tronqué par privation d'une partie quelconque. En effet, il ne faut pas qu'il manque les parties principales de la substance ni qu'elles manquent n'importe où. Par exemple, si la coupe est percée [25], elle n'est pas tronquée, mais elle l'est s'il lui manque l'anse ou une extrémité ; l'homme n'est pas tronqué s'il lui manque de la chair ou la rate, mais s'il lui manque quelque extrémité et non n'importe laquelle, mais telle que, si elle est entièrement enlevée, elle ne possède pas de pouvoir de régénération ; c'est pourquoi les chauves ne sont pas tronqués.

Genre

28. Genre se dit d'abord de la génération continue de ce qui [30] possède la même forme, par exemple on dit « tant qu'il existe un genre des humains » pour dire « tant qu'il y a génération continue d'humains ». Ensuite, genre se dit du moteur premier à partir duquel les humains viennent à exister ; ainsi en effet, les uns sont dits Hellènes par le genre, d'autres Ioniens, parce qu'ils descendent d'un premier géniteur qui est Hellénos pour les uns, Ion pour les autres⁷. Et on les désigne par le genre plutôt à partir du [35] géniteur qu'à partir de la matière, car on les désigne aussi, en genre, à partir de la femme, par exemple on dit « les descendants de Pyrrha ». De plus, genre se dit comme le plan pour [1024b] les figures planes et le solide pour les figures solides, car si c'est un plan, chaque figure est tel plan, si c'est un solide, tel solide, et c'est le substrat des différences. En outre, genre se dit, dans les énoncés de définition, comme le premier constituant qui [5] est dit dans le ce que c'est, car c'est là le genre dont les qualités sont appelées différences. Donc on parle de genre en tous ces sens, soit pour la génération continue de la même forme, soit pour le moteur premier de même forme, soit comme matière ; en effet, ce dont il y a différence et qualité, c'est le substrat que nous appelons matière. D'autre part, autres [10] selon le genre se dit des choses dont le premier substrat est autre et tel que l'un ne peut être réduit à l'autre ni tous les deux au même ; par exemple la forme et la matière sont autres par le genre ainsi que tout ce qui est dit selon une autre figure de prédication de l'être, car, parmi les êtres, les uns signifient ce que c'est, d'autres la qualité, d'autres ont un sens conforme aux divisions [15] antérieures. En effet, ces choses ne se réduisent ni les unes aux autres ni à une chose unique.

Faux

29. Faux se dit, notamment en un sens, comme une chose fausse, soit parce que la combinaison n'en est pas réalisée, soit parce que la combinaison est impossible, comme on dit que la diagonale est [20] commensurable ou que tu es assis, car l'une de ces choses est toujours fausse, l'autre l'est parfois ; de fait, ces choses ne sont pas des êtres de cette manière. < Dans le même sens, il se dit aussi > de toutes les choses qui sont des êtres et qui pourtant apparaissent naturellement ou bien n'être pas telles qu'elles sont ou bien être des choses qui ne sont pas, par exemple, la peinture en trompe l'œil et les rêves ; en effet, ces choses-là sont bien quelque chose, mais non les choses dont elles font naître la représentation. Voilà donc comment les choses [25] sont dites fausses, soit parce qu'elles n'ont pas elles-mêmes d'être, soit parce que la représentation qui en résulte est

représentation d'un non-être.

Quant au discours faux, en tant qu'il est faux, c'est l'énoncé de non-êtres. C'est pourquoi est faux tout énoncé d'une chose différente de celle dont l'énoncé est vrai, par exemple la définition du cercle est fausse pour le triangle. Pour chaque chose, l'énoncé est, d'une certaine manière, unique et c'est l'énoncé de l'être ce que c'est, mais, d'une autre manière, [30] il y en a plusieurs, puisque, de quelque façon, la chose même et la chose affectée sont identiques, par exemple Socrate et Socrate musicien (l'énoncé faux n'est simplement énoncé de rien). C'est pourquoi Antisthène⁸ était naïf de soutenir que rien n'est énoncé sinon par l'énoncé approprié, une chose par énoncé, d'où il résultait qu'il n'est possible ni de contredire, ni probablement non plus de dire faux. [35] Or il est possible d'énoncer chaque chose non seulement par son propre énoncé, mais aussi par l'énoncé d'autre chose, soit de façon complètement fausse, soit d'une certaine façon aussi avec vérité [1025a] comme on dit que huit est un nombre double par la définition de la dyade. Voilà donc ce qu'on appelle faux en ce sens.

Quant à l'homme faux, c'est celui qui se sert de tels énoncés par goût et de propos délibéré, sans autre raison que celle-là même, et celui qui produit chez les autres de tels énoncés, [5] de même que nous affirmons aussi que toutes les choses qui produisent une représentation fausse sont fausses. C'est pourquoi, dans l'*Hippias*⁹, c'est un argument trompeur que celui qui prétend que la même personne est fausse et vraie. Il pose en effet comme fausse celle qui a la puissance de dire faux, or celle-là est celle qui sait et qui est sensée. En outre, il pose comme meilleur celui qui est volontairement méchant. Mais il pose ce résultat faux [10] par induction (car il dit qu'il vaut mieux boiter volontairement qu'involontairement) en disant « boiter » pour « imiter un boiteux », puisque celui du moins qui boite volontairement est probablement pire, et il en est de même de son caractère.

Coïncident

30. Coïncident se dit de ce qui est la propriété de quelque chose et qu'il est vrai [15] de dire, mais qui pourtant ne l'est ni nécessairement ni la plupart du temps, par exemple si on trouve un trésor en creusant un trou pour une plante. Cela certes est coïncidence, si on creuse un trou, de trouver un trésor, car ce n'en est ni une conséquence ni une suite nécessaires et, la plupart du temps, celui qui fait une plantation ne trouve pas un trésor. Un musicien [20] peut aussi être blanc, mais puisque cela n'arrive ni nécessairement ni la plupart du temps, nous disons que c'est un coïncident. Par conséquent, puisqu'il y a des

propriétés qui appartiennent à quelque chose et que certaines d'entre elles sont propriétés en un lieu et en un temps, tout ce qui est propriété, mais non parce qu'elle était cette propriété-ci ou qu'elle l'était maintenant ou ici, sera coïncident. Dès lors, il n'y a aucune cause définie [25] du coïncident sinon une cause fortuite, c'est-à-dire indéfinie. On arrive à Égine par coïncidence si on n'était pas parti pour y aller, mais qu'on y arrive poussé par une tempête ou prisonnier de pirates. Donc le coïncident s'est produit ou existe, non en tant que lui-même, mais en tant qu'autre ; c'est en effet la tempête qui est cause de ce [30] qu'on n'est pas arrivé où on le voulait, c'est-à-dire à Égine.

Coïncident se dit encore en un autre sens, par exemple de tout ce qui est la propriété de chaque chose par soi sans être dans sa substance, par exemple avoir ses angles égaux à deux angles droits pour un triangle. Les coïncidents de cette sorte peuvent être éternels, les autres non. L'explication de cela est ailleurs.

LIVRE E

Il y a trois philosophies théoriques : physique, mathématique, théologique

[1025b3] 1. On cherche les principes et les causes des êtres, mais évidemment en tant qu'êtres. En effet, il y a une cause de la santé et de la bonne constitution et il y a des principes, des éléments et des causes des **[5]** objets mathématiques et, en général, toute science qui pense ou qui participe d'une pensée traite de causes et de principes plus précis ou plus simples. Mais toutes ces sciences délimitent un certain être c'est-à-dire un certain genre, dont elles traitent, mais elles ne traitent pas de l'être pris simplement ni en tant qu'**[10]** être. Elles ne produisent non plus elles-mêmes aucun énoncé du ce que c'est, mais elles en partent, les unes en le rendant évident par la sensation, les autres en prenant le ce que c'est comme hypothèse, et ainsi elles montrent, avec plus ou moins de nécessité, les propriétés par soi du genre dont elles traitent. C'est pourquoi il est manifeste qu'il n'y a de démonstration ni de la substance ni du ce que c'est **[15]** par une telle induction, mais une autre sorte de mise en évidence. Pareillement, elles ne disent rien non plus de l'existence ou de la non-existence du genre dont elles traitent, parce qu'il relève de la même pensée de rendre évidents ce que c'est et si c'est. Et puisque la science physique aussi se trouve concerner un genre de l'être (car elle traite **[20]** d'une sorte de substance qui contient en elle le principe du mouvement et du repos), il est évident qu'elle n'est ni pratique ni productrice (car le principe de ce qui peut être produit est dans ce qui produit, que ce soit

une intelligence, un art ou une puissance, tandis que le principe de ce qui peut être fait est dans celui qui fait et c'est le choix délibéré ; car ce qui peut être fait est la même chose que l'objet du choix délibéré).

[25] En conséquence, si toute pensée est ou pratique ou productrice ou théorique, la physique sera théorique, mais elle étudiera un être tel qu'il peut être mû et une substance, celle qui est de l'ordre du plus fréquent, seulement comme non séparable. Or il ne faut pas oublier ce qu'il en est de l'être ce que c'est et de l'énoncé de définition parce que, sans cela du moins [30], chercher ne sert à rien. Parmi les choses que l'on définit et les ce que c'est, les uns sont comme le camus, les autres comme le concave. La différence est que le camus est pris avec la matière, car le camus est un nez concave, tandis que la concavité est sans matière sensible. Si donc tous les objets physiques se disent de la même manière que le [1026a] camus (par exemple nez, œil, visage, chair, os, animal en général, feuille, racine, écorce, plante en général, car on ne peut définir aucune de ces choses sans mouvement, mais elles ont toujours une matière), on voit à l'évidence de quelle manière il faut chercher et définir le ce que c'est dans le domaine des objets physiques [5] et pourquoi il appartient au physicien d'étudier aussi une certaine âme, pour autant qu'elle n'est pas sans matière. Donc la physique est théorique, c'est manifeste d'après cela. Toutefois la mathématique aussi est théorique, mais, s'il n'est pas évident pour l'instant qu'elle traite d'objets immobiles et séparables, il est pourtant évident qu'elle étudie certains objets mathématiques en tant qu'immobiles et en tant que séparables. [10] Mais, si quelque chose est éternel, immobile et séparable, manifestement il appartient à une science théorique de le connaître, non certes pourtant à la physique, puisque la physique traite des objets en mouvement, ni à la mathématique, mais à une science antérieure à l'une et l'autre ; car la physique traite d'objets certes non séparables et par ailleurs non immobiles, certaines parties de la mathématique [15] d'objets immobiles, pourtant peut-être non séparables et comme dans une matière, tandis que la science première traite d'objets à la fois séparables et immobiles. Nécessairement toutes les causes sont éternelles et surtout celles-là, car ce sont les causes de ceux d'entre les objets divins qui sont visibles.

Ainsi il y aurait trois philosophies théoriques : la mathématique, la physique, la théologique, car il n'y a pas [20] de doute que, si le divin existe quelque part, il existe dans une nature de ce genre, et il faut que la philosophie la plus précieuse traite du genre le plus précieux. Donc les sciences théoriques sont de beaucoup préférables aux autres sciences et celle-ci aux autres sciences théoriques. En effet, on pourrait être en difficulté pour savoir si la philosophie première est universelle ou si elle traite d'un genre [25] et d'une seule nature ; car le point de

vue n'est pas non plus le même dans les mathématiques, puisque la géométrie et l'astronomie traitent d'une nature, tandis que la mathématique universelle est commune à toutes. Si donc il n'y a pas de substance autre que celles constituées par nature, la physique sera science première ; mais, s'il existe une certaine substance immobile, [30] la science de cette substance est antérieure, elle est la philosophie première, et ainsi elle est universelle parce qu'elle est première ; et c'est à elle qu'il appartiendra d'étudier l'être en tant qu'être, ce qu'il est et les propriétés qui lui appartiennent en tant qu'être.

Il n'y a pas de science de l'être par coïncidence

2. Mais, puisque l'être dit simplement se dit en plusieurs sens dont l'un était l'être par coïncidence et l'autre l'être [35] comme vrai et le non-être comme faux, et qu'à côté de cela, il y a les figures de la prédication, c'est-à-dire le ce que c'est, la qualité, la quantité, le lieu, le temps et tout ce qui [1026b] signifie de cette manière, et outre tout cela, l'être en puissance et en acte, puisque donc l'être se dit de plusieurs façons, il faut dire d'abord de l'être par coïncidence qu'il n'est l'objet d'aucune étude. La preuve : aucune science ne s'en occupe, [5] ni pratique, ni productrice, ni théorique. En effet, celui qui fait une maison ne fait pas tout ce qui arrive en même temps que la maison vient à être, car le nombre en est infini ; de fait, rien n'empêche que la maison qu'on a faite ne soit agréable aux uns, nuisible à d'autres, utile à d'autres et différente pour ainsi dire de tous les êtres, mais rien de cela n'est fait par l'architecture. [10] De la même manière, le géomètre non plus n'étudie pas ce qui est coïncident de cette façon avec les figures, ni si un triangle et un triangle dont la somme des angles vaut deux angles droits sont différents. Et il est raisonnable qu'il en soit ainsi, car le coïncident est seulement comme un mot. C'est pourquoi, d'une certaine manière, Platon n'a pas eu tort de ranger la sophistique [15] dans la région du non-être. En effet, les arguments des sophistes traitent pour ainsi dire avant tout du coïncident : si musicien et lettré, ainsi que Coriscos musicien et Coriscos, sont différents ou identiques ; si tout ce qui est, mais sans être toujours, est venu à être, de sorte que, si étant musicien on est venu à être lettré, on peut dire aussi qu'étant lettré, [20] on est venu à être musicien, et en outre tous les autres arguments de ce genre ; car il est manifeste que le coïncident est proche du non-être. Cela est évident aussi d'après des arguments tels que ceux-ci : pour les êtres d'une autre sorte < que le coïncident >, il y a génération et corruption, mais non pour les êtres par coïncidence.

Mais il faudrait pourtant dire encore, à propos du coïncident, [25] autant que possible, quelle est sa nature et quelle en est la cause, car, en même temps, il sera peut-être évident aussi pourquoi il n'y en a pas de science. Puisque donc, parmi les êtres, les uns sont toujours dans le même état par nécessité (non cette nécessité appelée nécessité de contrainte, mais celle que nous appelons ainsi parce qu'il ne peut en être autrement), tandis que les autres [30] n'existent ni par nécessité ni toujours, mais le plus fréquemment, voici le principe et voici la cause de l'existence du coïncident : ce qui n'existe ni toujours ni le plus fréquemment, c'est ce que nous affirmons être un coïncident. Par exemple si, à la canicule, surviennent tempête et froid, nous affirmons que c'est une coïncidence, mais non s'il survient une chaleur étouffante parce que [35] c'est ce qui se produit toujours ou le plus fréquemment, l'autre cas non. Et que l'être humain soit blanc est une coïncidence, car ce n'est ni toujours ni le plus fréquemment, mais qu'il soit un animal n'est pas une coïncidence. Et si l'architecte guérit quelqu'un, [1027a] c'est une coïncidence parce qu'il n'est pas dans la nature de l'architecte de faire cela, mais dans celle du médecin ; cependant il est arrivé que l'architecte soit médecin ; et le cuisinier, tout en cherchant à plaire, peut produire quelque chose qui contribue à la santé, mais non selon son art de cuisinier. C'est pourquoi c'est une coïncidence, nous l'affirmons, et [5] en quelque manière il le fait, mais non simplement. De fait, pour certaines choses, les puissances productrices sont parfois d'autres puissances, mais pour d'autres, il n'y a aucun art ni puissance définis. En effet, la cause de ce qui existe ou de ce qui se produit par coïncidence est, elle aussi, par coïncidence. Par conséquent, puisqu'il n'est pas vrai que tout soit, nécessairement et toujours, un être ou quelque chose qui vient à être, mais que la [10] plupart des choses sont le plus fréquemment, nécessairement l'être par coïncidence existe. Par exemple, il n'arrive ni toujours ni le plus fréquemment qu'un humain blanc soit musicien, mais puisque cela arrive parfois, ce sera par coïncidence ; sinon, tout sera nécessaire. C'est pourquoi la matière, elle qui peut être autrement que ce qu'elle est le plus fréquemment, sera la cause du coïncident. [15] Il faut prendre le principe suivant : n'y a-t-il rien qui ne soit ni toujours ni le plus fréquemment, ou bien est-ce impossible ? Il existe alors, en dehors de cela, quelque chose qui arrive au hasard, d'une manière ou d'une autre, c'est-à-dire par coïncidence. Mais être le plus fréquemment est-il propriété <des êtres>, tandis que être toujours n'est propriété d'aucun, ou bien existe-t-il quelques êtres éternels ? Il faut examiner cela plus tard, mais [20] il n'y a pas de science du coïncident, c'est manifeste, car toute science est science de ce qui est toujours ou de ce qui est le plus fréquemment. <Autrement>, comment en effet pourra-t-on apprendre ou instruire quelqu'un

d'autre ? Car il faut avoir des définitions par le toujours ou par le plus fréquemment, par exemple l'hydromel est le plus fréquemment utile au fiévreux, mais à part cela, il n'y aura pas à dire [25] quand, par exemple à la nouvelle lune ; en effet, à la nouvelle lune, c'est encore soit toujours soit le plus fréquemment, mais le coïncident est en dehors de ces cas-là. Ainsi on a dit ce qu'est le coïncident, quelle en est la cause et qu'il n'est pas objet de science.

Tout n'est pas nécessaire

3. Qu'il y ait des principes et des causes susceptibles de génération et de corruption, [30] sans qu'ils viennent à être et se corrompent, c'est manifeste. De fait, s'il n'en est pas ainsi, tout sera nécessaire, s'il est nécessaire que la cause de ce qui vient à être et se corrompt ne soit pas par coïncidence. En effet, cette chose-ci sera-t-elle ou non ? Oui, si telle chose se produit, sinon non, et ainsi de suite. Ainsi évidemment, en enlevant sans cesse du temps [1027b] à un temps fini, on arrivera à l'instant présent, de sorte qu'Untel mourra de maladie ou par violence s'il sort, et il sortira s'il a soif, et ainsi de suite. Et on arrivera ainsi à ce qui se produit aujourd'hui ou bien à un moment du passé. Par exemple, s'il a soif, c'est qu'il mange des mets aigres : [5] cela, à coup sûr, arrive ou non, de sorte que par nécessité il mourra ou ne mourra pas. Le cas est semblable si on fait un saut dans le passé ; le raisonnement est le même, car cela, je veux dire le passé, existe déjà dans quelque chose. Alors tout ce qui est à venir sera par nécessité, par exemple qui vit mourra, car il est déjà arrivé quelque chose, [10] par exemple les contraires dans le même corps. Toutefois on ne sait pas encore s'il mourra de maladie ou par violence, mais cela arrivera si telle chose se produit. Ainsi il est évident qu'on remonte jusqu'à un certain principe et que ce principe ne remonte plus vers autre chose. Ce sera donc le principe de tout ce qui arrive par hasard d'une manière ou d'une autre ; rien d'autre n'est la cause de cette génération. Mais à quelle sorte de principe et à quelle sorte de cause conduit une telle remontée ? [15] Est-ce à la cause comme matière, comme fin ou comme moteur ? Cela surtout doit être examiné.

L'être comme vrai n'est pas un être au sens propre

4. Laissons là l'être par coïncidence, car la définition donnée suffit. Quant à l'être comme vrai et au non-être comme faux, ils existent d'après la composition et la division, et leur ensemble [20] concerne

le partage de la contradictoire (en effet, le vrai contient l'affirmation à l'égard de ce qui est composé et la négation à l'égard de ce qui est divisé, tandis que le faux contient la contradictoire de ce partage). Comment la pensée de ce qui est ensemble ou de ce qui est séparément survient-elle, c'est un autre propos ; j'entends « ensemble » et « séparément » de façon que se produise non une succession, [25] mais une chose unique. Car le faux et le vrai ne sont pas dans les réalités, comme si le bien était le vrai et le mal immédiatement le faux, mais ils sont dans la pensée ; pourtant, en ce qui concerne les simples, c'est-à-dire les ce que c'est, ils ne sont même pas dans la pensée. Donc tout ce qu'il faut étudier à propos de cette sorte d'être et de non-être, il faudra l'examiner plus tard ; mais puisque la combinaison [30] et la division sont dans la pensée et non dans les réalités, et que l'être de cette sorte est différent des êtres au sens propre (car la pensée combine ou divise le ce que c'est, la qualité, la quantité ou une autre prédication), il faut laisser de côté l'être en tant que coïncident et l'être en tant que vérité ; en effet, la cause de l'un est indéterminée, celle de l'autre est une affection de la [1028a] pensée. L'un et l'autre concernent le genre restant de l'être et ils ne montrent pas qu'il y ait, en dehors <de la pensée>, une certaine nature de l'être. C'est pourquoi il faut laisser cela de côté, mais examiner les causes et les principes de l'être lui-même, en tant qu'être.

LIVRE Z

Le premier sens de l'être est la substance

[10] 1. L'être se dit en plusieurs sens, selon les distinctions que nous avons faites auparavant dans le livre sur la pluralité des sens¹. En effet, il signifie d'une part le ce que c'est et un ceci, d'autre part la qualité ou la quantité ou chacun des autres prédicats de cette sorte. Or, puisque l'être se dit en autant de sens, il est manifeste que, parmi ces sens, le premier être est le ce que c'est, qui précisément signifie [15] la substance (car chaque fois que nous énonçons que ceci est de telle qualité, nous disons que c'est bon ou mauvais, mais non que c'est long de trois coudées ni que c'est un humain ; chaque fois, en revanche, que nous énonçons ce que c'est, nous ne disons pas que c'est blanc ou chaud ou long de trois coudées, mais que c'est un humain ou un dieu), et tous les autres prédicats sont appelés des êtres en ce qu'ils sont soit des quantités, soit des qualités, soit des affections, soit tel autre prédicat de l'être pris dans ce premier sens. [20] C'est pourquoi il serait difficile de dire si « marcher », « être en bonne santé », « être assis » signifient, chacun d'eux, un être ou un non-être, et de même pour n'importe lequel des autres <prédicats> qui sont tels. En effet, aucun d'eux n'existe par lui-même naturellement ni ne peut se séparer de la substance ; en revanche, sont plutôt au nombre des êtres, s'il en est, ce qui marche, [25] ce qui est assis et ce qui est en bonne santé. Ceux-là plutôt sont manifestement des êtres parce qu'il y a pour eux quelque chose de déterminé, le substrat (c'est la substance et le singulier) qui précisément se manifeste dans une telle prédication ; car ce qui est bien ou ce qui est assis ne se dit pas sans ce substrat.

À l'évidence donc, c'est par [30] cette substance que chacun de ces êtres aussi existe, de sorte que l'être au sens premier et non pas un être quelconque, mais l'être, au sens simple, serait la substance. Sans aucun doute, premier se dit en plusieurs sens ; pourtant, dans tous les sens, la substance est première par l'énoncé, par la connaissance et chronologiquement, car aucun de tous les autres prédicats n'est séparable, seule la substance l'est. Et si elle est première par l'énoncé, [35] c'est que l'énoncé de la substance est nécessairement présent dans l'énoncé de chaque être. D'autre part, nous estimons connaître chaque chose surtout quand nous savons ce qu'est l'être humain ou le

feu, plutôt que quand nous en savons la qualité, la [1028b] quantité ou le lieu, puisque nous connaissons aussi chacun de ces prédicats quand nous savons ce qu'est la quantité ou la qualité. Et en particulier, la question qu'on se pose chaque fois, autrefois comme maintenant, et qui est chaque fois source de difficulté : « qu'est-ce que l'être ? » équivaut à la question : « qu'est-ce que la substance ? ». En effet, les uns affirment que l'être est un, [5] les autres qu'il y en a plusieurs, soit en nombre fini, soit infini ; c'est pourquoi il nous faut, nous aussi, étudier surtout, d'abord et pour ainsi dire exclusivement, concernant l'être pris en ce sens, ce qu'il est.

Divergences d'opinion sur les substances

2. Selon l'opinion commune, la substance appartient le plus manifestement aux corps ; c'est pourquoi nous affirmons que les animaux, les plantes et leurs parties sont [10] des substances, et aussi les corps naturels comme le feu, l'eau et la terre et chaque corps de cette sorte, ainsi que tout ce qui en est une partie ou en est composé (ou en partie ou en totalité) comme le ciel et ses parties, astres, Lune et Soleil. Ces substances sont-elles les seules ou y en a-t-il encore d'autres ? Ou bien y en a-t-il certaines parmi celles-ci [15] et certaines parmi d'autres encore ? Ou bien n'est-ce aucune de celles-ci, mais certaines autres ? C'est ce qu'il faut examiner. De l'avis de certains, les limites du corps, comme la surface, la ligne, le point et l'unité, sont des substances, et même plus que le corps et le solide. En outre, les uns croient qu'en dehors des choses sensibles, il n'y a rien de tel <qu'une substance>, mais les autres croient qu'il en est de plus nombreuses, qui sont davantage des substances parce qu'elles sont éternelles, comme Platon qui pense [20] que les formes et les objets mathématiques sont deux substances <différentes> et qu'une troisième est celle des corps sensibles. Speusippe, en partant de l'Un, admet un nombre encore plus grand de substances et des principes pour chaque substance, une substance pour les nombres, une pour les grandeurs, ensuite une pour l'âme et, de cette façon donc, il allonge de plus en plus la liste des substances. À l'opposé, certains [25] affirment que les formes et les nombres ont la même nature et que le reste en dérive, les lignes et les surfaces, jusqu'à la substance du ciel et jusqu'aux choses sensibles. Sur ces sujets donc, qu'a-t-on raison ou tort de dire ? Quelles sont les substances ? En existe-t-il en dehors des substances sensibles ou non ? Et celles-là, comment [30] existent-elles ? Existe-t-il quelque substance séparable, pourquoi et comment ? Ou bien n'en existe-t-il aucune en dehors des substances sensibles ? Il faut examiner cela après avoir dit sommairement ce qu'est la

Le substrat n'est pas la substance

3. La substance se dit, sinon en plus de sens, du moins en quatre principaux : en effet, l'être ce que c'est, l'universel [35] et le genre sont, selon les avis, la substance de chaque être, et en quatrième lieu le substrat. Le substrat est ce de quoi le reste se dit, mais lui-même ne se dit plus d'autre chose ; c'est pourquoi il faut le définir en premier, [1029a] car on est d'avis que le substrat premier surtout est substance. On dit qu'en un sens, la matière est une chose de cette sorte, qu'en un autre sens, c'est la forme, et qu'en un troisième sens, c'est ce qui résulte des deux (par matière, j'entends par exemple le bronze, par aspect la forme extérieure de l' [5] Idée, par ce qui résulte des deux la statue, le composé) ; par conséquent, si la forme est antérieure à la matière et si elle est davantage un être, elle sera aussi, pour la même raison, antérieure à ce qui résulte des deux. On a déjà ébauché ainsi ce que peut bien être la substance : ce qui ne se dit pas d'un substrat, mais ce de quoi le reste se dit. Mais il ne faut pas en rester là, cela ne suffit pas, [10] parce que cela même est obscur et, qu'en outre, la matière devient substance. De fait, si la matière n'est pas substance, on ne voit pas quelle autre chose l'est, car, si on supprime le reste, il est manifeste que rien <d'autre qu'elle> ne subsiste. En effet, le reste, ce sont d'une part les affections, les effets et les puissances des corps ; d'autre part la longueur, la largeur et la profondeur sont des quantités, mais [15] non des substances (car la quantité n'est pas une substance), alors que c'est plutôt la première chose dont tout cela est propriété qui est substance. Mais assurément, si nous enlevons la longueur, la largeur et la profondeur, nous voyons qu'il ne reste rien, sauf ce qui est défini par ces quantités, si bien que, nécessairement, seule la matière se manifeste comme substance quand on examine les choses de cette façon. [20] J'appelle matière ce qui, par soi, ne se dit ni comme quelque chose ni comme quantité ni comme rien d'autre par quoi l'être se définit. En effet, il y a une chose dont est prédiqué chacun de ces prédicats et dont l'être est différent de celui de chacune des prédications (le reste est en effet prédicat de la substance, mais celle-ci est prédicat de la matière), de sorte que ce qui est dernier n'est par soi ni quelque chose ni une quantité [25] ni rien d'autre, ni non plus bien sûr leurs négations, car elles existeront par coïncidence.

Il faut réfléchir à la forme comme substance

Ainsi ceux qui partent de ces considérations en viennent à faire de la matière une substance ; or c'est impossible. En effet, on est d'avis que être séparable et être un ceci sont au plus haut point des propriétés de la substance. C'est pourquoi on pourrait être d'avis que la forme et le composé des deux sont plus substance [30] que la matière. Ainsi donc il faut négliger la substance composée des deux, je veux dire de la matière et de l'aspect, car elle est postérieure et évidente. La matière aussi est d'une certaine façon manifeste. Mais pour la troisième substance, il faut y réfléchir, car c'est elle qui présente le plus de difficultés. On s'accorde à penser que certaines des choses sensibles sont des substances, ce qui fait qu'on doit chercher en premier parmi elles, [1029b] car il est avantageux d'aller vers le plus connu. Pour tout le monde en effet, l'apprentissage se fait en passant par ce qui est moins connu par nature [5] vers le plus connu par nature. Et voici la tâche : de même que dans les actions, en partant de ce qui est bien pour chacun, faire que le bien en son entier soit le bien pour chacun, de même, en partant de ce que quelqu'un connaît le mieux, faire de ce qui est connu par nature ce qui est connu de quelqu'un. Les premières connaissances de chacun sont souvent des connaissances légères qui contiennent peu d'être ou [10] n'en contiennent pas du tout. Pourtant, à partir de connaissances médiocres, mais connues de quelqu'un, il faut essayer d'acquérir les connaissances en leur entier, en passant, comme on l'a dit, par ces connaissances médiocres elles-mêmes.

Remarques dialectiques sur l'être ce que c'est

4. Puisque nous avons distingué au début en combien de sens nous définissons la substance et puisque l'être ce que c'est semblait être l'un d'eux, il faut l'étudier. À ce sujet, faisons d'abord quelques remarques d'ordre dialectique : l'être ce que c'est de chaque chose est ce qu'elle est dite par soi, car ton être n'est pas [15] l'être du musicien, puisque tu n'es pas musicien par toi-même ; donc c'est ce que tu es par toi-même. Et ce n'est même pas tout <le par soi qui est l'être ce que c'est>. En effet, ce par soi ne l'est pas de la même manière que le blanc <est par soi> pour une surface, parce que l'être d'une surface n'est pas l'être du blanc. Mais pourtant ce n'est pas non plus le résultat des deux, l'être d'une surface blanche, parce qu'il y a là une addition. Ainsi donc l'énoncé de définition dans lequel cette addition ne sera pas, [20] c'est cet énoncé qui est l'énoncé de l'être ce que c'est de

chaque chose, de sorte que, si l'être d'une surface blanche est l'être d'une surface lisse, l'être du blanc et l'être du lisse sont un et le même. Puisqu'il y a aussi des composés selon les autres prédications (car il y a un substrat pour chacune, par exemple pour la qualité, pour la quantité, pour le [25] temps, pour le lieu et pour le mouvement), on doit examiner s'il y a un énoncé de l'être ce que c'est pour chacun <de ces composés> et si l'être ce que c'est est aussi leur propriété, par exemple <s'il est propriété> de « être humain blanc ». Donnons-lui le nom de « manteau ». Qu'est-ce que l'être d'un manteau ? Mais pourtant, <dira-t-on>, cela non plus ne fait pas partie de ce qui se dit par soi. Ou alors ne pas être par soi [30] se dit en deux sens, l'un par addition, mais l'autre par soustraction : en effet, dans le premier cas, ce qui est défini est énoncé par addition à autre chose, par exemple si, en définissant l'être du blanc, on énonçait la définition de « être humain blanc » ; dans l'autre cas, <ce qui est défini est énoncé> par soustraction à une autre chose, par exemple si le manteau signifiait « être humain blanc » et qu'on définisse le manteau comme du blanc. [1030a] Or « être humain blanc » est sans doute une chose blanche, et n'est certes pas ce qu'est l'être du blanc. Mais l'être d'un manteau est-il complètement un être ce que c'est ou non ? En effet, l'être ce que c'est est ce que quelque chose est précisément ; au contraire, chaque fois qu'une chose se dit d'une autre, ce n'est pas ce qu'est précisément un ceci. Par exemple, l'[5] humain blanc n'est pas ce qu'est précisément un ceci, s'il est vrai que le ceci n'appartient qu'aux substances, de sorte qu'il y a être ce que c'est de tout ce dont l'énoncé est une définition. Or il y a définition, non pas si un nom signifie la même chose qu'un énoncé (car tous les énoncés seraient des définitions ; en effet, il y aura un nom pour n'importe quel énoncé et alors l'*Iliade* aussi sera une définition), [10] mais s'il est énoncé d'une chose première ; telles sont toutes les choses qui ne se disent pas en prédisquant une chose d'une autre. Par suite, l'être ce que c'est n'appartiendra à aucune des formes qui ne sont pas espèces d'un genre, mais seulement à celles-là, car, pense-t-on, elles ne se disent ni par participation ni selon une affection, ni non plus à la manière d'un coïncident. Mais il y aura un énoncé de chacun [15] des autres êtres aussi, disant ce qu'il signifie si c'est un nom, c'est-à-dire : ceci est propriété de ceci, ou un énoncé plus précis au lieu d'un énoncé simple, mais il n'y aura ni définition ni être ce que c'est.

L'être ce que c'est se dit en plusieurs sens

À moins que la définition, comme le ce que c'est, ne se dise en plusieurs sens ? Et en effet, le ce que c'est signifie, en un sens, la

substance et un ceci, en un autresens chacun [20] des prédicats, quantité, qualité et tous les autres de cette sorte. De fait, de même que « est » appartient à tous <les prédicats>, mais non de la même façon, de façon première pour l'un, secondaire pour les autres, de même aussi le ce que c'est appartient simplement à la substance, et d'une certaine manière aux autres <prédicats>. En effet, de la qualité aussi nous pourrions nous demander ce qu'elle est, si bien que la qualité aussi fait partie des ce que c'est, mais [25] non simplement ; de la même façon cependant dont certains, à propos du non-être, affirment de manière dialectique que le non-être est, non pas simplement, mais comme non-être, de même en est-il aussi de la qualité. Il faut donc examiner aussi comment il convient de dire à propos de chaque chose, non à un plus haut degré cependant qu'il ne convient d'examiner comment elle est. C'est pourquoi, maintenant que le sens de ce qu'on veut dire est manifeste, l'être ce que c'est aussi, tout comme le ce que c'est, appartiendra, premièrement [30] et simplement, à la substance, ensuite aux autres <prédicats> aussi, non un être ce que c'est simple, mais un être ce que c'est pour une qualité et pour une quantité. En effet, il faut affirmer que ce sont des êtres, soit par homonymie, soit par addition et soustraction, comme on affirme aussi que le non-connaissable est connaissable, et puisque du moins il n'est correct ni d'affirmer <qu'ils sont des êtres> par homonymie [35] ni d'affirmer qu'ils sont également des êtres, mais à la manière dont on dit que « médical » est relatif à une seule et même chose, [1030b] sans être une seule et même chose, ni non plus pourtant par homonymie. De fait, « médical » ne se dit d'un malade, d'un acte, d'un instrument, ni par homonymie ni selon une unité de sens <stricte>, mais relativement à une unité de sens. Peu importe pourtant selon laquelle de ces deux façons on veut dire ces choses-là. Ce qui est manifeste [5] est que, premièrement et simplement, c'est des substances qu'il y a définition et être ce que c'est. Néanmoins il en va de même aussi pour les autres prédications, sauf que ce n'est pas au sens premier. En effet, si nous posons cela, il n'y a pas nécessairement définition chaque fois que quelque chose signifie la même chose qu'un énoncé, mais c'est nécessaire pour un certain énoncé, et cela si c'est l'énoncé d'une unité, ni par continuité, comme l'*Iliade*, ni comme tout ce qui est uni [10] par conjonction, mais en autant de sens que se dit l'un. Or l'un se dit comme l'être. L'être signifie soit un ceci, soit une quantité, soit une qualité. C'est pourquoi il y aura un énoncé et une définition de « être humain blanc », mais en un autre sens que du blanc et de la substance.

Les énoncés par addition sont-ils des définitions ?

5. Affirmer que l'énoncé par addition n'est pas une définition comporte une difficulté [15] : parmi les choses non simples, mais couplées, de laquelle y aura-t-il définition ? Car il est nécessaire de montrer ce qu'est un énoncé par addition : je veux dire comme il y a le nez et la concavité ; la camuserie est le terme qui résulte des deux premiers, du fait que ceci est dans cela. Et ce n'est certes pas par coïncidence, mais par soi, que la concavité et la camuserie sont des affections du nez, [20] non comme le blanc est à Callias ou à un humain (parce que Callias, qui se trouve être un humain, est blanc), mais comme le mâle est à l'animal, l'égalité à la quantité et comme tout ce qui est dit être propriété par soi. Ce sont toutes les propriétés dans lesquelles se trouve l'énoncé ou le nom de ce à quoi appartient cette affection et qu'il n'est pas possible de montrer [25] séparément ; par exemple, on peut montrer ce qu'est le blanc sans l'humain, mais non la femelle sans l'animal ; en conséquence, ou bien il n'y a d'être ce que c'est et de définition d'aucune de ces choses ou bien, s'il y en a, c'est, comme nous l'avons dit, en un autre sens. Mais il y a encore une autre difficulté pour ces énoncés <couplés> : si en effet un nez camus et un nez concave sont la même chose, le camus et le concave seront la même chose. [30] Sinon, à cause de l'impossibilité de dire le camus sans la chose dont il est une affection par soi (car le camus est une concavité dans un nez), on ne pourra dire « nez camus » ou ce sera dire deux fois la même chose, « nez nez concave », puisque le nez qui est camus sera nez nez concave ; c'est pourquoi il est absurde que l'être ce que c'est appartienne à de telles choses, [35] ou alors on ira à l'infini, car il y aura encore un autre nez dans un nez nez camus. [1031a] Ainsi donc, à l'évidence, il n'y a de définition que de la seule substance. Si, en effet, il y en a aussi des autres prédications, c'est nécessairement par addition, par exemple de la qualité et de l'impair, car il n'existe pas sans le nombre, non plus que la femelle sans l'animal. Quand je dis « par addition », je veux dire les énoncés dans lesquels [5] il se trouve qu'on dise deux fois la même chose comme dans ceux-là.

Or, si cela est vrai, il n'y aura pas non plus de définition des énoncés couplés, par exemple de l'énoncé du nombre impair ; mais cela nous échappe parce que les énoncés ne sont pas formulés avec précision. Or, s'il y a des définitions de ces énoncés-là aussi, ou bien assurément c'est d'une autre manière ou bien, comme on l'a dit, il faut dire que la définition et l'être ce que c'est ont plusieurs sens ; [10] par conséquent, en un sens il n'y aura définition de rien sauf des substances et l'être ce que c'est n'appartiendra à rien sauf à elles, en un autre sens il y en aura. Donc la définition est l'énoncé de l'être ce que c'est et l'être ce que c'est est le fait des substances, soit d'elles seules, soit d'elles au plus haut point, premièrement et simplement, c'est

évident.

Y a-t-il identité entre une chose et son être ce que c'est ?

6. [15] Il faut examiner si l'être ce que c'est et chaque chose sont les mêmes ou différents, car c'est utile pour l'examen de la substance. En effet, chaque chose, pense-t-on, n'est rien d'autre que sa propre substance et on dit que la substance de chaque chose est l'être ce que c'est. Certes, pour les êtres qui sont dits par coïncidence, on pourrait penser que [20] ce sont deux choses différentes, par exemple, qu'un humain blanc et l'être d'un humain blanc sont différents, car, s'ils étaient identiques, l'être d'un humain et l'être d'un humain blanc seraient aussi identiques. En effet, « être humain » et « être humain blanc » sont identiques, disent-ils, de sorte que seront aussi identiques l'être d'un humain blanc et l'être d'un humain. À moins que toutes les choses qui sont par coïncidence ne soient pas nécessairement [25] identiques, car les extrêmes ne deviennent pas identiques de cette manière. Mais on pourrait quand même penser que cela arrive, que les extrêmes deviennent identiques par coïncidence, par exemple l'être de blanc identique à celui de musicien ; pourtant on pense que ce n'est pas le cas.

Quant aux êtres qui sont dits par soi, est-il nécessaire que toujours <l'être ce que c'est et chaque chose> soient identiques, par exemple s'il y a certaines substances, comme sont les Idées selon certains, auxquelles ne soient antérieures ni d'autres [30] substances ni d'autres natures ? En effet, si le bien en soi est différent de l'être du bien, l'animal différent de l'être de l'animal, l'être de l'être différent de l'[1031b] être, il y aura d'autres substances, d'autres natures, d'autres Idées en dehors de celles dont on parle, et ces substances-là seront antérieures, si l'être ce que c'est est une substance. Et s'ils sont dissociés les uns des autres, des uns il n'y aura pas de science, mais les autres ne seront pas des êtres (par « être dissocié », je veux dire [5] si l'être du bien n'appartient pas au bien en soi et s'il n'appartient pas à l'être du bien d'être un bien) ; car il y a science de chaque chose quand nous connaissons l'être ce que c'est de cette chose et il en est pour le bien de même que pour les autres êtres ; par conséquent, si l'être du bien n'est pas un bien, l'être de l'être n'est pas non plus un être et l'être de l'un n'est pas un. Il en va de même pour tous les êtres ce que c'est ou pour aucun, [10] de sorte que si l'être de l'être n'est pas un être, l'être des autres choses ne le sera pas non plus. En outre, ce à quoi n'appartient pas l'être du bien n'est pas un bien. Ainsi donc, il est

nécessaire que le bien et l'être du bien soient une seule chose, ainsi que le beau et l'être du beau, toutes choses qui ne se disent pas d'après une autre, mais sont par soi et premières. En effet, il suffit que ce soit le cas, même s'il n'y a pas de formes, [15] mais peut-être encore davantage s'il y a des formes. En même temps aussi évidemment, si les Idées sont vraiment telles que certains l'affirment, le substrat ne sera pas une substance ; de fait, il est nécessaire que ces Idées soient des substances et non dites d'un substrat, car elles seront par participation.

À partir de ces arguments donc, chaque chose elle-même et l'être ce que c'est de chaque chose sont un et identiques, et non par coïncidence, [20] et ils le sont parce que, précisément, avoir la science de chaque chose, c'est avoir la science de son être ce que c'est ; par conséquent, aussi par ecthèse, il est nécessaire qu'une seule chose soit les deux à la fois. Par contre, de ce qui se dit par coïncidence, par exemple, « musicien » ou « blanc », du fait qu'il signifie deux choses, il n'est pas vrai de dire que la chose elle-même est identique à son être ce que c'est ; et [25] en effet, ce avec quoi il y a coïncidence et le coïncident sont blancs, de sorte que, en un sens, l'être ce que c'est est identique à la chose même, mais en un autre sens il ne l'est pas, car le blanc n'est identique ni à l'humain ni à l'humain blanc, mais il est identique à l'affection. L'absurdité serait manifeste même si on donnait un nom à chacun des êtres ce que c'est. En effet, à côté de cet être ce que c'est, il y en aura encore [30] un autre, par exemple un être ce que c'est du cheval différent de l'être ce que c'est du cheval. Pourtant qu'est-ce qui empêche que, même ainsi, certaines choses soient immédiatement des êtres ce que c'est, s'il est vrai que l'être ce que c'est est substance ? Mais en vérité, non seulement ils ne font qu'un, mais de plus leur [1032a] énoncé est le même, comme cela ressort à l'évidence aussi de ce que l'on a dit ; car ce n'est pas par coïncidence que l'être de l'un et l'un sont un. En outre, s'ils sont différents, on ira à l'infini, car d'un côté on aura l'être ce que c'est de l'un, de l'autre l'un, de sorte que, là-dessus encore, le raisonnement sera le même. [5] Donc, pour les choses premières et dites par soi, l'être de chaque chose et chaque chose sont un et identiques, c'est évident. Les réfutations sophistiques contre cette thèse sont détruites, c'est manifeste, de la même manière qu'on résout le problème de savoir si Socrate et l'être de Socrate sont identiques, car il n'y a aucune différence <entre les deux arguments>, ni d'après les raisons qui susciteraient ces questions ni d'après les [10] solutions qu'on peut leur apporter. Donc en quel sens l'être ce que c'est et chaque chose sont identiques et en quel sens ils ne le sont pas, voilà qui est dit.

7. Parmi les choses qui viennent à être, les unes viennent à être par nature, d'autres par art, d'autres spontanément, mais tout ce qui vient à être vient à être quelque chose, du fait de quelque chose et à partir de quelque chose. Ce « quelque chose », je l'entends selon [15] chaque prédication, car c'est ou ceci ou quantité ou qualité ou lieu. Les générations naturelles sont celles des choses dont la génération part de la nature ; « à partir de quoi » il y a génération, c'est ce que nous appelons matière ; « du fait de quoi », c'est l'un des êtres naturels ; « quelque chose », c'est un humain ou une plante ou autre chose de cette sorte que justement nous disons être au plus haut point des substances. [20] Toutes les choses qui viennent à être, par nature ou par art, possèdent une matière, car chacune d'elles a la capacité d'être et de ne pas être, et c'est la matière en chacune. De manière générale, « à partir de quoi » est une nature, « selon quoi » est une nature, car ce qui vient à être possède une nature, comme la plante ou l'animal, et « du fait de quoi » est ce qu'on appelle nature selon la forme, celle qui est de même forme, [25] mais dans un autre être, car un humain engendre un humain. De cette manière donc, les êtres qui viennent à être viennent à être à cause de la nature, tandis que les autres générations sont appelées productions.

Les productions partent toutes d'un art, d'une puissance ou d'une pensée. Certaines d'entre elles viennent à être spontanément et par hasard, à peu près [30] de même que ce qui vient à être par nature ; quelques-unes en effet, même dans le cas des générations naturelles, viennent à être les mêmes, que ce soit à partir d'une semence ou sans semence. Il faudra examiner plus tard ces cas-là. Celles qui viennent à être à partir d'un art, [1032b] ce sont toutes celles dont la forme est dans l'âme <de celui qui produit> ; j'appelle forme l'être ce que c'est de chaque chose et sa substance première. Et en effet, en un certain sens, les contraires ont la même forme, car la substance de la privation est la substance opposée, par exemple la santé est substance de la maladie, puisque la maladie est absence de santé, [5] et la santé est la raison qui est dans l'âme <du médecin>, c'est-à-dire la science. Pour faire naître l'état de santé, on raisonne ainsi : puisque ceci est la santé, s'il y a état de santé, ceci est nécessairement présent, par exemple l'équilibre, mais, s'il y a équilibre, la chaleur est nécessairement présente, et <le médecin> pense toujours ainsi jusqu'à ce qu'il parvienne à ce qu'il peut finalement réaliser lui-même. Ensuite le mouvement qui part de là, c'est-à-dire le mouvement vers la santé, s'appelle désormais [10] production. Par conséquent, en un certain sens, il arrive que la santé vienne de la santé, la maison d'une maison, celle qui possède une matière de celle qui n'en a pas. En effet, la médecine et l'architecture sont la forme de la santé et de la maison, et j'appelle substance sans matière l'être ce que c'est. [15] Un aspect des

génération et des mouvements s'appelle la pensée, l'autre la production ; ce qui part du principe et de la forme est la pensée, ce qui part de l'aboutissement de la pensée est la production. C'est de la même manière que naît aussi chacun des autres intermédiaires. Je veux dire par exemple que, s'il y a santé, il doit y avoir équilibre. Qu'est-ce donc que l'équilibre ? Tel état, et [20] il y aura équilibre s'il y a de la chaleur. Et cette chaleur, qu'est-elle ? Tel état. Or cet état existe en puissance, il dépend désormais du médecin. Ainsi ce qui produit le mouvement de recouvrer la santé, c'est-à-dire d'où il part, si c'est par art, c'est la forme qui est dans l'âme ; si c'est spontanément, il part de ce qui, parfois, guide la production pour celui qui produit par [25] art, de même que, dans le traitement médical aussi, le point de départ peut être l'échauffement, ce que le médecin produit par la friction. Donc la chaleur dans le corps ou bien est une partie de la santé, ou bien est suivie de ce qui est tel qu'il est une partie de la santé, ou bien a la même conséquence avec plusieurs intermédiaires. Mais ce qui vient en dernier est ce qui produit et est ainsi partie de la santé, de la maison [30] (par exemple les pierres) et du reste.

Condition principale : quelque chose préexiste

En conséquence, comme on le dit, la génération est impossible sans rien qui existe auparavant. Donc une partie quelconque existera nécessairement avant, c'est manifeste, car la matière est une partie puisqu'elle est un constituant [1033a] et qu'elle vient à être <la chose>. Mais est-elle aussi une partie de ce qui est dans l'énoncé ? Nous disons ce que sont des cercles de bronze de deux manières, quand nous disons que la matière est du bronze et que la forme est telle figure, c'est-à-dire le genre dans lequel elle se place en premier. Donc le [5] cercle de bronze contient la matière dans son énoncé. Mais certaines choses, quand elles sont engendrées, sont désignées non par la matière d'où elles viennent à être, mais par un dérivé du nom de cette matière, par exemple on ne dit pas que la statue est une pierre, mais en pierre, alors que de l'être humain qui revient à la santé, on ne dit pas qu'il est dans l'état d'où il sort. La cause en est qu'il y a génération à partir de la privation et à partir du substrat que nous appelons [10] matière (par exemple, l'humain comme le malade viennent à être bien portants) ; cependant on dit plutôt qu'il y a génération à partir de la privation, par exemple que le bien portant vient du malade plutôt que de l'humain ; c'est pourquoi on ne dit pas que le bien portant est malade, mais qu'un humain est malade et qu'un humain est bien portant. Pour les choses dont la privation est obscure et sans nom, par exemple la privation d'une figure quelconque dans le

bronze, ou l'absence d'une maison [15] dans des briques et des poutres, on est d'avis qu'il y a génération à partir de ces choses, comme tout à l'heure à partir du malade. C'est pourquoi, non plus que dans les cas précédents, on ne désignait la chose par ce dont elle est formée, ici non plus on ne dit pas que la statue est un morceau de bois, mais, par dérivation, qu'elle est en bois et non du bois, en bronze et non du bronze, en pierre et non une pierre, et que la maison est en brique et non des briques, car on ne pourrait pas non plus dire simplement [20] que la statue vient du bois ou la maison des briques, si on regarde les choses rigoureusement, parce qu'il faut qu'il y ait génération à partir de ce qui change, mais non de ce qui demeure. Voilà donc pourquoi on s'exprime ainsi.

La forme et la matière préexistent, le composé est engendré

8. Puisque ce qui vient à être vient à être du fait de quelque chose (j'entends par là [25] le principe d'où part la génération), à partir de quelque chose (entendons par là non la privation, mais la matière, car le sens que nous donnons à cela est désormais défini), et vient à être quelque chose (c'est-à-dire une sphère, un cercle ou n'importe quoi d'autre), de même qu'on ne produit pas le substrat, le bronze, on ne produit pas non plus la sphère, sinon [30] par coïncidence, parce que la sphère de bronze est une sphère et qu'on produit cette sphère de bronze. En effet, produire un ceci, c'est, à partir du substrat en général, produire un ceci. Je veux dire qu'arrondir le bronze, ce n'est produire ni l'arrondi ni la sphère, mais c'est produire une chose différente, par exemple cette forme dans autre chose ; de fait, s'il y a production, on produira à partir [1033b] d'autre chose, car cela servait de substrat. Par exemple, on produit une sphère de bronze, mais il en est ainsi parce qu'on produit, à partir de ceci qui est du bronze, ceci qui est une sphère. Si donc on produit aussi ce substrat même, évidemment on le produira de la même manière et les générations iront à l'infini.

[5] Donc il est manifeste que la forme (ou quel que soit le nom qu'il faut donner à l'aspect dans le sensible) ne vient pas à être, qu'il n'y en a pas de génération et que ce n'est pas non plus le cas de l'être ce que c'est, car c'est ce qui vient à être dans autre chose, soit par art, soit par nature, soit par une puissance. Or, on fait être une sphère de bronze, car on la fait à partir du bronze et d'une sphère ; [10] en effet, on fait entrer la forme dans ce substrat et c'est une sphère de bronze. Mais, s'il y a génération de l'être d'une sphère en général, quelque chose sera

fait de quelque chose, car ce qui vient à être devra être chaque fois divisible et être d'une part ceci, de l'autre cela, je veux dire d'une part matière, de l'autre forme. Si donc la sphère est la figure dont tous les points sont à distance égale du centre, il y a d'une part [15] ce dans quoi sera ce qui produit, d'autre part ce dans quoi <il produit>, et enfin l'ensemble engendré, par exemple la sphère de bronze. Or, d'après ce qu'on a dit, il est manifeste que ce qu'on appelle forme ou substance ne vient pas à être, mais que la substance composée qu'on désigne d'après elle vient à être, que la matière est un constituant de tout ce qui est engendré et qu'il y a d'un côté cette forme, de l'autre cette matière.

[20] Existe-t-il donc une certaine sphère en dehors de celles que voici ou une maison en dehors des briques ? Ou bien est-ce qu'un ceci ne viendrait jamais à être, s'il en était ainsi ? Mais <la forme> signifie telle qualité et elle n'est pas ceci déterminé ; mais, à partir de ceci, il y a production et génération de telle qualité, et quand il y a eu génération, il y a ceci de telle qualité. Et chaque ceci, Socrate ou Callias, est comme [25] la sphère de bronze que voici, tandis que l'humain et l'animal sont comme une sphère de bronze en général. Ainsi il est manifeste que la causalité des formes (à la manière dont certains ont l'habitude de parler des formes), s'il existe des formes à côté des choses singulières, n'a aucune utilité, en tout cas pour les générations et pour les substances ; elles ne seraient pas non plus, pour ces raisons en tout cas, des substances par soi. En outre, pour [30] certaines choses, il est manifeste aussi que ce qui engendre est tel que l'engendré, sans pourtant être, certes, la même chose que lui ni un par le nombre, mais un par la forme, comme chez les êtres naturels, car un humain engendre un humain, à moins d'un engendrement contraire à la nature, par exemple un cheval qui engendre un mulet (dans ce cas aussi, il en va de même, car ce qui serait commun au cheval et à l'âne, le genre le plus proche, [1034a] ne porte pas de nom, mais il serait également les deux, comme le mulet est les deux). Par conséquent, il est manifeste qu'on ne doit en rien constituer une forme en modèle, car c'est surtout dans ces êtres <naturels> qu'on cherchait une telle forme, puisqu'ils sont, eux surtout, des substances. Mais le géniteur suffit à produire [5] et à être la cause de la forme dans la matière. Dès lors, le tout est la forme de telle qualité dans ces chairs et ces os-ci, Callias et Socrate, et il est différent par la matière (car elle est différente), mais identique par la forme, car la forme est indivisible.

Les conditions de la génération spontanée sont les

mêmes

9. On pourrait être en difficulté pour dire pourquoi certaines choses, comme la santé, viennent à être aussi bien par art [10] que spontanément, d'autres non, comme la maison. La cause en est que, dans le premier cas, la matière qui est à l'origine de la génération dans la production et dans le devenir de ce qui est par art, matière dans laquelle se trouve une partie de la chose, est telle qu'elle peut se mouvoir par elle-même (dans l'autre cas, elle ne le peut pas) et cette matière est soit capable de se mouvoir de telle manière, soit en est incapable. En effet, beaucoup de choses [15] sont capables de se mouvoir par elles-mêmes, mais non de telle manière, par exemple de danser. Donc toutes celles, comme les pierres, dont telle est la matière, ne peuvent se mouvoir de telle manière sauf du fait d'autre chose, alors que de telle autre manière elles le peuvent ; c'est aussi le cas du feu. Pour cette raison, certaines choses n'existeront pas sans celui qui possède l'art tandis que d'autres existeront sans lui, car elles seront mues par ces choses qui ne possèdent pas [20] l'art, mais qui peuvent elles-mêmes être mues du fait de choses autres qui ne possèdent pas l'art ou du fait d'une de leurs parties.

La substance est principe de la génération

Il ressort à l'évidence de ce qu'on a dit que, d'une certaine manière, tout vient à être à partir d'un homonyme, comme dans le cas des choses naturelles, ou depuis une partie homonyme, comme la maison vient d'une maison, en tant qu'elle est conçue par une intelligence (car l'art, c'est la forme), ou depuis une partie ou [25] depuis ce qui possède une partie <de la chose>, à moins de venir à être par coïncidence. En effet, la cause première et par soi de la production est une partie, car la chaleur qui est dans le mouvement a produit la chaleur qui est dans le corps : cette chaleur est ou la santé ou une partie de la santé, ou bien elle est suivie d'une partie de la santé ou de la santé elle-même ; c'est pourquoi on dit qu'elle produit, parce que ce [30] qu'accompagne la chaleur ou avec quoi elle coïncide produit la santé. Par conséquent, comme dans les déductions, la substance est principe de tout, car les déductions partent du ce que c'est et, dans ce cas, les générations le font. Il en va de même pour les choses constituées par nature, car la semence produit à la manière d'un art, puisqu'elle contient la forme en puissance. [1034b] Et ce d'où vient la semence est en quelque sorte homonyme <de l'engendré> (en effet, il ne faut pas chercher en toutes choses qu'il en soit de la manière dont

un humain naît d'un humain, puisqu'une femme aussi naît d'un homme), sauf dans le cas d'un être incomplet ; c'est pourquoi un mulet ne naît pas d'un mulet. Quant aux choses qui s'engendrent spontanément, mentionnées plus haut, ce sont [5] toutes celles dont la matière a aussi la puissance de se mouvoir par elle-même de ce mouvement dont la semence meut. Toutes celles dont la matière n'a pas cette puissance sont incapables de venir à être d'une autre façon qu'à partir des semences.

Il n'y a pas de génération des formes des prédications

Non seulement le raisonnement prouve que la forme ne vient pas à être quand il s'agit de la substance, mais le même raisonnement vaut aussi pour tout ce qui est également premier, par exemple pour la quantité, [10] la qualité et les autres prédications. En effet, de même que la sphère de bronze vient à être, mais que ce n'est le cas ni de la sphère ni du bronze, il en va de même pour le bronze, s'il vient à être (car il faut toujours la préexistence de la matière et de la forme) ; il en est de même aussi pour le ce que c'est, pour la qualité, pour la quantité et pour les autres prédications également. En effet, ce n'est pas la qualité qui vient à être, [15] mais le morceau de bois d'une certaine qualité, ni la quantité, mais le morceau de bois ou l'animal d'une certaine quantité. Il est certes possible de saisir, à partir de là, le propre de la substance : la préexistence nécessaire d'une autre substance en état accompli et qui produit, un animal par exemple s'il naît un animal. Mais ce n'est pas nécessaire pour la qualité ou la quantité qui peuvent préexister seulement en puissance.

La définition est l'énoncé des parties de la forme

10. [20] Puisque la définition est un énoncé, que tout énoncé comporte des parties, que la partie de l'énoncé est à la partie de la chose dans le même rapport que l'énoncé à la chose, on sera en difficulté maintenant pour dire s'il faut que l'énoncé des parties soit présent dans l'énoncé du tout ou non. Manifestement en effet, on trouve les énoncés de certaines parties, mais non de certaines autres. De fait, l'énoncé de définition du [25] cercle ne contient pas l'énoncé des segments, alors que l'énoncé de définition de la syllabe contient l'énoncé des lettres ; pourtant le cercle se divise en segments comme la syllabe en lettres. De plus, si les parties sont antérieures au tout, si l'angle aigu est une partie de l'angle droit et le doigt une partie de

l'animal, l'angle aigu sera antérieur [30] à l'angle droit et le doigt à l'humain. Or on est d'avis que l'angle droit et l'être humain sont antérieurs, car, pour la définition, c'est à partir d'eux que se définissent les parties et, pour l'être, ils sont antérieurs parce qu'ils existent sans les parties. À moins que la partie ne se dise en plusieurs sens dont l'un est ce qui mesure selon la quantité. Mais laissons ce sens ; il faut étudier ce dont, en fait de parties, est constituée la substance. [1035a] Si donc il y a d'une part la matière, d'une autre la forme, enfin le composé des deux, et si la matière, la forme et le composé des deux sont substance, en un sens même la matière est dite partie de quelque chose, mais en un autre sens non, et ce sont les constituants de l'énoncé de la forme qui sont dits être des parties. Par exemple, la chair n'est pas une partie de la concavité, [5] car la chair est la matière dans laquelle vient à être la concavité, mais elle est une partie du camus. Et le bronze est une partie de la statue composée, mais non de la statue au sens de forme. En effet, on doit énoncer la forme et chaque chose en tant qu'elle possède une forme, mais ce qui est matériel ne doit jamais être énoncé par soi.

C'est pourquoi l'énoncé de définition du cercle ne contient pas [10] l'énoncé des segments, alors que celui de la syllabe contient celui des lettres. De fait, les lettres sont des parties de l'énoncé de la forme et non une matière, alors que les segments sont des parties à la manière d'une matière à laquelle <la forme> s'ajoute ; ils sont pourtant plus proches de la forme que le bronze, quand la rondeur vient à être dans le bronze. Mais il peut se faire que toutes les lettres non plus [15] ne soient pas présentes dans l'énoncé de définition de la syllabe, par exemple ces lettres tracées dans la cire ou celles qu'on prononce, car ces lettres-là aussi sont déjà des parties de la syllabe à la manière d'une matière sensible. En effet, si la ligne est détruite quand on la divise en demi-lignes ou l'être humain quand on le divise en os, en fibres et en chair, ils ne sont pas pour autant formés de ces éléments [20] comme de parties de leur substance, mais comme d'une matière ; ce sont des parties du composé, mais ils ne sont plus des parties de la forme ni de ce dont il y a énoncé ; c'est pourquoi ils ne sont pas non plus dans les énoncés de définition. L'énoncé de parties de cette sorte sera donc présent dans certains de ces énoncés, mais il ne doit pas l'être dans d'autres, si ce n'est pas l'énoncé du composé. Pour cette raison en effet, certaines choses ont pour principes les <parties> dont elles sont formées et en lesquelles [25] elles sont détruites, tandis que ce n'est pas le cas des autres. Donc tous les composés de forme et de matière, comme le camus ou le cercle de bronze sont détruits en ces composants dont la matière est une partie ; au contraire, toutes les choses qui ne sont pas composées avec la matière, mais qui sont sans matière, dont les énoncés de définition sont des

énoncés de la forme seulement, celles-là ou bien ne sont pas du tout détruites ou [30] certes pas de cette manière du moins. En conséquence, ces <constituants matériels> sont des principes et des parties de ces composés, mais ils ne sont ni des principes ni des parties de la forme. Et c'est pourquoi la statue d'argile se détruit en argile, la sphère <de bronze> en bronze et Callias en chair et en os ; de plus, le cercle se détruit en revenant à ses segments, car il existe un cercle qui est composé avec la [1035b] matière ; en effet, on appelle cercle, par homonymie, le cercle dit simplement et les cercles singuliers parce qu'il n'y a pas de nom distinct pour les cercles singuliers.

On vient donc de dire le vrai, mais parlons encore plus clairement en revenant sur ce point. En effet, toutes les parties de l'énoncé de définition [5] en lesquelles il se divise sont antérieures, soit toutes, soit certaines. Or l'énoncé de l'angle droit ne comprend pas comme une partie l'énoncé de l'angle aigu, mais celui de l'angle aigu comprend comme une partie celui de l'angle droit, puisqu'on se sert de l'angle droit pour définir l'angle aigu, car <la définition> de l'angle aigu est « plus petit que le droit ». Il en va de même pour le cercle et le demi-cercle puisque le [10] demi-cercle se définit par le cercle, et le doigt par <l'humain> tout entier puisque le doigt est telle partie de l'humain. Il s'ensuit que toutes les parties qui sont comme une matière et auxquelles la division aboutit comme à une matière sont postérieures ; au contraire, toutes les parties qui sont comme des parties de l'énoncé de définition et de la substance selon l'énoncé, sont antérieures, soit toutes, soit certaines. Mais, puisque l'âme des animaux [15] (car c'est la substance de l'être animé) est la substance selon l'énoncé de définition, c'est-à-dire la forme et l'être ce que c'est d'un corps de cette sorte (en tout cas, chaque partie, si elle est bien définie, ne sera pas définie sans sa fonction qui n'existera pas sans la sensation), il s'ensuit que les parties de l'âme, soit toutes, soit certaines, sont antérieures à l'animal <comme un tout> composé (et donc il en va de même de l'animal singulier), [20] tandis que le corps et ses parties sont postérieurs à cette substance ; et ce n'est pas la substance, mais le composé qui se divise en ces parties comme en une matière. Ces parties sont donc d'une certaine manière antérieures au composé, mais d'une autre manière non, puisqu'elles ne peuvent exister séparément ; car un doigt n'est pas dans n'importe quel état un doigt d'animal, mais [25] le doigt mort est doigt par homonymie. Pourtant certaines parties sont en même temps <que le composé>, toutes les parties principales et celle où se trouvent en premier la définition et la substance, que ce soit par exemple le cœur ou le cerveau, car peu importe que ce soit l'un ou l'autre. Ni l'être humain ni le cheval ni les termes de cette sorte, prédiqués des êtres singuliers, mais universellement, ne sont une substance ; ils sont un composé

formé de cet énoncé-ci et de cette [30] matière-ci, pris comme universels ; le singulier, Socrate, est immédiatement formé de la matière dernière, et il en va de même pour les autres êtres.

Il y a donc partie de la forme (j'appelle forme l'être ce que c'est) et partie du composé formé de la forme et de la matière elle-même. Mais seules les parties de la forme sont parties de l'énoncé de définition, et l'énoncé de définition est énoncé de l'[1036a] universel. L'être du cercle et le cercle, l'être de l'âme et l'âme, c'est la même chose. Au contraire, il n'y a pas de définition de ce qui est déjà composé, par exemple de ce cercle-ci et de n'importe lequel des cercles singuliers, soit sensible soit intelligible (par intelligibles, j'entends, par exemple, les cercles mathématiques, par sensibles, par exemple, les cercles de bronze [5] et de bois), et on en acquiert la connaissance par la pensée ou la sensation, et s'ils sortent de l'état accompli, il n'est pas évident de dire s'ils existent ou s'ils n'existent pas ; cependant on les nomme et on les connaît toujours par l'énoncé de l'universel ; quant à la matière, elle est inconnaissable par soi. La matière est soit sensible, soit [10] intelligible : sensible, comme le bronze, le bois et toute matière qui peut être mue ; intelligible est celle qui se trouve dans les objets sensibles non <considérés> en tant que sensibles, par exemple les objets mathématiques. Donc on a dit ce qu'il en est du tout et de la partie, de leur antériorité et de leur postériorité. Mais toutes les fois que quelqu'un demande ce qui est antérieur, l'angle droit, [15] le cercle et l'animal ou bien les parties en lesquelles ils se divisent et dont ils sont formés, nécessairement la réponse n'est pas simple. En effet, si l'âme est aussi l'animal ou l'être animé, si l'âme de chacun est chacun, si l'être du cercle est le cercle, si l'être de l'angle droit est l'angle droit et la substance de l'angle droit, il faut affirmer que quelque chose est postérieur, et postérieur à quelque chose, par exemple [20] aux parties qui sont dans l'énoncé et à un certain angle droit (car il s'agit de l'angle droit avec matière, l'angle droit de bronze et l'angle droit formé par les lignes singulières) ; mais l'angle droit sans matière est postérieur à celles des parties qui sont dans son énoncé, et antérieur aux parties qui sont dans <l'angle droit> singulier ; on ne doit pas faire une réponse simple. Par contre, si l'âme est autre que l'animal et n'est pas l'animal, même ainsi il faut répondre que certaines parties sont antérieures, [25] et pour d'autres il faut répondre que non, comme on l'a dit.

Difficultés à déterminer quelles sont les parties de la forme

11. Mais on est en difficulté, à juste titre, pour dire quelles sont les parties de la forme et lesquelles ne le sont pas, mais sont parties du composé. Pourtant, si cette différence n'est pas claire, il est impossible de définir chaque chose, puisque la définition est définition de l'universel et de la forme. Donc, si on ne met pas en évidence lesquelles d'entre les parties tiennent lieu de matière et lesquelles [30] ne le font pas, on ne mettra pas non plus en évidence <ce qu'est> l'énoncé de définition de la chose. Donc, pour tout ce qui s'ajoute manifestement à des matières spécifiquement différentes, comme un cercle dans le bronze, la pierre et le bois, il est évident, pense-t-on, que ni le bronze ni la pierre ne font en rien partie de la substance du cercle puisque le cercle en est séparé ; or, pour tout ce qu'on [35] ne voit pas séparé, rien n'empêche qu'il en soit de même, [1036b] comme ce serait le cas si on ne voyait que des cercles de bronze. En effet, le bronze n'en ferait pas moins aucunement partie de la forme, mais il serait difficile de l'abstraire par la pensée. Par exemple, la forme de l'humain se manifeste toujours dans les chairs, les os et les parties de cette sorte. [5] Est-ce donc que ces parties sont aussi parties de la forme et de l'énoncé de définition ? Ou bien ne le sont-elles pas, mais sont-elles matière que pourtant nous sommes incapables de séparer <de la forme> parce qu'elles ne s'ajoutent pas aussi à d'autres choses ? Puisque cette séparation semble possible, mais qu'il n'est pas évident de dire quand, dès lors certains ont soulevé une difficulté aussi à propos du cercle et du triangle, parce qu'il ne conviendrait pas de les définir par des lignes et par la [10] continuité, mais que tout cela se dirait de la même manière que les chairs et les os se disent de l'humain, le bronze et la pierre de la statue ; et ils ramènent toutes choses aux nombres et soutiennent que l'énoncé de définition d'une ligne est l'énoncé du deux. Parmi ceux qui affirment les Idées, les uns disent que la dyade est la ligne en soi, les autres qu'elle est la [15] forme de la ligne, car, pour certaines choses, la forme et ce dont elle est la forme sont identiques, par exemple la dyade et la forme de la dyade, mais cela ne s'applique plus à la ligne. Il en résulte qu'il y a une seule forme de plusieurs choses dont la forme est manifestement différente (ce qui précisément arrivait aussi aux pythagoriciens), et il est possible de produire une seule forme en soi de toutes choses [20] et que rien d'autre ne soit forme. Pourtant, de cette manière, toutes choses seront une.

Il y a donc quelque difficulté à propos des définitions, on l'a dit et on a dit pour quelle raison. C'est pourquoi ramener ainsi tout <à la forme>² et faire abstraction de la matière est superflu, car certaines choses sont probablement ceci dans cela ou ces choses-ci dans cet état-ci. Et la comparaison avec l'animal [25] que Socrate le Jeune³ avait l'habitude de proposer n'est pas correcte, car elle éloigne de la vérité

et elle donne à concevoir que l'être humain peut exister sans ses parties, comme le cercle sans le bronze. Mais le cas n'est pas le même. L'animal en effet est une chose sensible, qu'on ne peut définir sans mouvement ni par suite [30] sans un certain état de ses parties. De fait, la main n'est pas, dans tous ses états, une partie de l'humain, mais la main capable d'accomplir sa fonction, donc la main vivante ; si elle n'est pas vivante, elle n'est pas partie de l'humain. Quant aux objets mathématiques, pourquoi les énoncés <des parties> ne sont-ils pas parties des énoncés, par exemple l'énoncé des demi-cercles <partie> de l'énoncé de définition du cercle, puisqu'ils ne sont pas des sensibles ? [35] Ou bien n'y a-t-il aucune différence, car il y aura une matière pour certaines choses, même non sensibles ? [1037a] Et en effet, il y a une matière de tout ce qui n'est ni être ce que c'est ni forme en elle-même et par soi, mais est un ceci. Donc ce ne seront pas des parties du cercle pris universellement, mais des parties des cercles singuliers, comme on l'a dit auparavant, puisque la matière est soit sensible, soit [5] intelligible. À l'évidence aussi, l'âme est la substance première, le corps est la matière, l'humain ou l'animal sont le composé des deux pris comme universels. « Socrate » et « Coriscos », même s'ils sont âme, ont un double sens, car les uns les considèrent comme âme, les autres comme le composé ; mais, s'ils sont, en un sens simple, cette âme-ci et ce corps-ci, le singulier a le même statut que l'[10] universel. On doit examiner plus tard s'il y a, en dehors de la matière de telles substances, une autre matière et s'il faut chercher une substance différente, comme les nombres ou quelque chose de tel. En effet, c'est dans ce but que nous essayons d'établir des définitions aussi à propos des substances sensibles, bien que, en un certain sens, l'étude des substances sensibles soit la tâche de la physique c'est-à-dire de la [15] philosophie seconde, car le physicien ne doit pas seulement acquérir des connaissances sur la matière, mais aussi, et même davantage, sur la <substance> selon l'énoncé. Quant aux définitions, il faudra examiner plus tard de quelle manière les parties de l'énoncé de définition en sont les parties et pourquoi la définition est un énoncé un (car la chose est manifestement une, mais [20] par quoi la chose est-elle une, puisque du moins elle comporte des parties ?).

Il faut distinguer le cas des substances premières de celui des substances composées

Donc ce qu'est l'être ce que c'est et comment il est en lui-même et par soi, on l'a dit universellement sur tout sujet. On a dit aussi pourquoi l'énoncé de l'être ce que c'est contient, dans certains cas, les

parties de ce qui est défini, dans les autres non, et que les parties qui sont comme une matière ne seront pas incluses dans l'énoncé de définition de la substance, [25] car elles ne sont pas non plus parties de cette substance-là, mais de la substance composée. Or de celle-ci du moins, de quelque façon, il y a et il n'y a pas énoncé de définition, car avec la matière il n'y en a pas, puisque c'est un indéterminé, mais selon la substance première il y en a, par exemple pour l'être humain l'énoncé de l'âme. En effet, la substance est la forme inhérente qui, avec la matière, donne [30] ce qu'on appelle la substance composée : par exemple la concavité est la substance (car la concavité et le nez donnent le nez camus et la camuserie ; en effet, nez se trouvera deux fois dans ces expressions), tandis que, dans la substance composée, par exemple le nez camus ou Callias, la matière aussi sera incluse. < On a dit > aussi que l'être ce que c'est [1037b] et chaque chose, dans certains cas, sont les mêmes, comme dans le cas des substances premières, par exemple la courbure et l'être de la courbure si elle est première (j'appelle première celle qu'on ne nomme pas du fait qu'une chose est dans une autre qui lui sert de substrat en tant que matière), mais que, dans le cas de tout ce qui est pris comme matière ou [5] comme composé avec la matière, il n'y a pas identité, ni dans le cas de l'unité par coïncidence, comme dans le cas de Socrate et de musicien, car ces choses-là sont identiques par coïncidence.

Unité de l'énoncé de définition

12. Maintenant traitons d'abord de la définition, pour autant que cela n'a pas été traité dans les *Analytiques*⁴, car la difficulté soulevée dans ce traité [10] est utile aux exposés sur la substance. Je veux dire la difficulté que voici : pourquoi enfin ce dont nous affirmons que l'énoncé est une définition est-il une chose une, par exemple la définition de l'être humain : animal bipède ? Admettons en effet que ce soit la définition de l'humain. Pourquoi donc est-ce une unité et non une pluralité, animal et bipède ? En effet pour « être humain » [15] et « blanc », il y a pluralité quand l'un des deux termes n'appartient pas à l'autre, mais unité quand il lui appartient et que le substrat, l'être humain, est affecté, car alors une unité se produit et on a « être humain blanc ». Mais là, aucun des deux ne participe de l'autre ; en effet, le genre ne semble pas participer des différences, car la même chose participerait en même temps des [20] contraires, puisque les différences qui différencient le genre sont contraires. Mais, même si le genre participe des différences, c'est le même argument, si toutefois il y a de plus nombreuses différences, par exemple « terrestre », « bipède », « aptère ». De fait, pourquoi ces termes sont-ils une unité et

non une pluralité ? En effet, ce n'est pas parce qu'ils sont présents < dans un genre >, car il y aura ainsi une unité faite de toutes < les différences > sans exception. Pourtant il faut au moins que tous les termes de la définition soient une unité, [25] puisque la définition est un énoncé un et un énoncé de la substance ; en conséquence, il faut que la définition soit l'énoncé d'une seule chose, puisque la substance signifie une seule chose et un ceci, comme nous l'affirmons.

Il faut examiner d'abord les définitions par divisions, car il n'y a rien d'autre dans la définition que le [30] genre qu'on appelle premier et les différences. Les autres genres sont le genre premier pris avec les différences qui l'accompagnent, par exemple le genre premier est animal, le suivant est animal bipède, le suivant animal bipède aptère et ainsi de suite, [1038a] même si l'énoncé comprend un plus grand nombre de termes. Mais généralement, qu'il comprenne beaucoup ou peu de termes n'a aucune importance, si bien qu'il n'est pas important non plus qu'il en comprenne peu ou deux. Des deux termes, l'un est la différence, l'autre le genre, par exemple dans l'énoncé « animal bipède », « animal » est le genre, l'autre terme la différence. [5] Si donc le genre n'existe absolument pas en dehors des formes comme espèces du genre, ou s'il existe, mais comme matière (car la voix est genre, c'est-à-dire matière, ses différences produisent à partir d'elle les formes, c'est-à-dire les lettres), manifestement la définition est l'énoncé qui résulte des différences.

Mais de plus, il faut aussi à coup sûr diviser la différence de la différence, [10] par exemple « pourvu de pieds » est une différence de l'animal ; de nouveau, il faut savoir la différence de l'animal pourvu de pieds en tant qu'il est pourvu de pieds, de sorte qu'on ne doit pas dire que « pourvu de pieds » se divise en ailé et aptère, si l'on veut parler correctement (ou, si l'on fait cela, ce sera par incapacité), mais qu'il se divise en pied fendu et pied non fendu. De fait, ce sont là [15] les différences du pied parce que le pied fendu est une façon d'être du pied. Et on cherche toujours à continuer ainsi jusqu'aux termes sans différence. Il y aura alors autant de formes de pied que de différences et les animaux pourvus de pieds seront égaux en nombre aux différences. Si donc il en est ainsi, manifestement la différence dernière sera la substance de la [20] chose et sa définition, puisqu'il ne faut pas dire plusieurs fois la même chose dans les définitions, car c'est superflu. Mais c'est précisément ce qui arrive : en effet, quand on dit « animal pourvu de pieds bipède », on n'a rien dit d'autre que « animal ayant des pieds, ayant deux pieds » ; même si, dans ce cas, on divise par la division appropriée, on fera des répétitions, et aussi nombreuses que les [25] différences. Si donc on trouve une différence de différence, la dernière sera une et sera la forme et la substance. Si au contraire on divise par coïncidence, par exemple si on divisait

« pourvu de pieds » en blanc d'un côté, noir de l'autre, les différences seraient aussi nombreuses que les coupures. Par conséquent, il est manifeste que la définition est un énoncé qui résulte des différences et en particulier de la dernière d'entre elles, [30] du moins si l'on procède correctement. Ce serait évident si l'on changeait l'ordre de telles définitions, par exemple celle de l'être humain, en disant « animal bipède pourvu de pieds », puisque pourvu de pieds est superflu quand « bipède » a été dit. Mais il n'y a pas d'ordre dans la substance. Comment en effet faudrait-il penser que ceci est postérieur, cela antérieur ? Donc, au sujet des définitions par divisions, [35] c'en est assez pour dire en premier lieu ce qu'elles sont.

L'universel n'est pas une substance

13. [1038b] Puisque notre examen porte sur la substance, revenons-y encore. La substance se dit comme le substrat, l'être ce que c'est, le composé des deux et l'universel. On a donc traité de deux d'entre eux, c'est-à-dire de l'être ce que c'est et du [5] substrat dont on a dit qu'il est substrat en deux sens, soit parce qu'il est un ceci comme l'animal pour ses affections, soit comme la matière pour l'état accompli. Mais, de l'avis de certains, l'universel surtout est cause et l'universel est principe. Revenons donc aussi sur l'universel, car il paraît impossible que soit substance l'un quelconque des termes universels. D'abord [10] en effet, la substance de chaque chose est propre à chacune et n'appartient pas à une autre, alors que l'universel est commun, puisqu'on appelle universel ce qui appartient par nature à un assez grand nombre de choses. De laquelle donc sera-t-il substance ? Car ce sera ou de toutes ou d'aucune. Ce ne peut être de toutes. Mais, s'il est substance d'une seule chose, les autres choses seront aussi celle-là ; en effet, les choses dont la substance est une et l'être ce que c'est [15] un sont elles-mêmes aussi une. En outre, on appelle substance ce qui ne se dit pas d'un substrat, tandis que l'universel se dit toujours d'un substrat. Mais est-ce donc qu'il ne peut être comme l'être ce que c'est alors qu'il peut en être un constituant, par exemple « animal » dans « être humain » et dans « cheval » ? Il est par suite évident qu'il y en a un énoncé de définition. Mais peu importe qu'il n'y ait pas non plus [20] d'énoncé de tous les constituants de la substance, car cet universel n'en sera pas moins substance de quelque chose, comme l'être humain est substance de l'être humain dans lequel il est présent, si bien qu'on aura encore le même résultat : car l'animal par exemple sera substance de ce dont il est proprement constituant. De plus, il est aussi impossible et absurde que le ceci et une substance, s'ils sont formés de certaines choses,

[25] ne soient formés ni de substances ni d'un ceci, mais d'une qualité, car la non-substance et la qualité seraient antérieures à la substance et au ceci, ce qui est impossible ; en effet, ni dans l'ordonné ni dans l'ordre temporel ni dans l'ordre de la génération il n'est possible que les affections soient antérieures à la substance, car elles seraient aussi séparables. En outre, une substance sera présente dans la substance Socrate, [30] de sorte qu'il y aura une substance pour deux choses.

En général, si l'humain et tout ce qui se dit de cette manière sont des substances, il s'ensuit que rien de ce qui est dans l'ordonné n'est substance de quoi que ce soit, ni n'existe séparément ni dans autre chose ; je veux dire par exemple qu'il ne peut exister ni un animal à côté des animaux ni rien de ce qui est dans les énoncés. Quand on mène l'étude à partir de là, [35] il est manifeste que rien de ce qui existe universellement n'est substance, c'est-à-dire [1039a] qu'aucun des prédicats communs ne signifie un ceci, mais telle qualité. Sinon il y a de nombreuses conséquences et en particulier le troisième homme.

De plus, c'est évident aussi de la manière que voici. En effet, il est impossible qu'une substance soit composée de substances constituantes qui soient en état accompli ; de fait, ce qui est deux [5] ainsi en état accompli n'est jamais un en état accompli, alors qu'il y aura une chose une à partir de deux en puissance (par exemple la ligne double résulte de deux demi-lignes, du moins en puissance), car l'état accompli sépare. Par conséquent, si la substance est une, elle ne sera pas constituée de substances, au sens où Démocrite le dit avec raison. En effet, il est impossible, affirme-t-il, que un vienne de [10] deux ou deux de un, car il fait des grandeurs indivisibles les substances. Évidemment, il en sera donc aussi de même pour le nombre, si toutefois le nombre est un assemblage d'unités, comme le disent certains. Ou bien en effet la paire n'est pas une unité, ou bien l'unité n'existe pas en état accompli dans la paire. Mais il s'ensuit une difficulté, car s'il [15] n'est possible ni qu'une substance soit composée d'universels, puisqu'ils signifient telle qualité et non un ceci, ni non plus qu'une substance soit composée de substances en état accompli, toute substance serait non composée, de sorte qu'il n'y aurait énoncé de définition d'aucune substance non plus. Mais pourtant tout le monde est d'avis, et c'est ce qu'on vient de dire, que la substance, ou [20] seule ou elle surtout, a une définition. Et maintenant elle non plus n'en a pas ! Alors il n'y aura définition de rien, ou bien il y en aura en un certain sens, mais en un autre non. Ce propos sera plus clair par la suite.

Les Idées ne sauraient être des substances

14. À partir de ces arguments mêmes, on voit manifestement quelle est la conséquence aussi pour ceux qui [25] soutiennent que les Idées sont des substances, qu'elles sont séparables et qui, en même temps, produisent l'espèce à partir du genre et des différences. En effet, si les espèces existent <comme des substances> et si l'animal est dans l'humain comme dans le cheval, ou bien l'animal est le même et un en nombre, ou bien il est différent, car il est évident qu'il est un par l'énoncé, puisque le locuteur exposera la même définition [30] dans les deux cas. Si donc un humain en lui-même et par soi est un ceci séparé, nécessairement aussi ses constituants, par exemple l'animal et le bipède, signifient un ceci, sont séparables et sont des substances, par conséquent l'animal l'est aussi. Si donc ce qui est dans le cheval et dans l'humain a la sorte d'identité et d'unité que tu as avec toi-même, comment l'un [1039b] dans les êtres sera-t-il séparément un ? Et pourquoi cet animal n'existera-t-il pas, lui aussi, séparément de lui-même ? Ensuite, si cet animal participe de « deux pieds » et de « pieds multiples », il s'ensuit une impossibilité, car les contraires lui appartiendront en même temps, à lui qui est un être un et un ceci.

Mais, s'il n'y a pas participation, de quelle manière [5] peut-on dire que l'animal est bipède ou terrestre ? Eh bien, peut-être par assemblage et contiguïté ou par mélange. Mais toutes ces réponses sont absurdes. Eh bien, il est différent en chacun. Alors les êtres dont la substance est un animal seront pour ainsi dire en nombre infini, car ce n'est pas par coïncidence que <la définition> de l'humain est formée à partir de celle de l'animal. En outre, l'animal en soi sera multiple, puisque l'animal en chacun <de ces êtres> est substance ; [10] en effet, l'animal ne se dit pas d'après autre chose <que lui-même>, sinon l'humain viendra de cette autre chose et ce sera son genre. Et en outre, tous les constituants de l'humain seront des Idées ; par suite l'Idée n'appartiendra pas à une chose, la substance à une autre, car c'est impossible ; donc chacun des animaux dans les animaux sera l'animal en soi. En outre, de quoi cet animal est-il formé et [15] comment est-il formé d'un animal en soi ? Ou comment est-il possible que l'animal qui possède comme substance cet animal en soi existe à côté de l'animal en soi ? De plus, pour les sensibles, les conséquences sont les mêmes et de plus absurdes encore. S'il est donc impossible qu'il en soit ainsi, à l'évidence il n'existe pas d'Idée des sensibles à la manière dont certains l'affirment.

On ne peut définir ce qui est unique, donc on ne peut définir aucune Idée

15. [20] Donc la substance est de deux sortes : le composé et l'énoncé de définition ; je veux dire qu'il y a substance soit à la manière de l'énoncé composé avec la matière, soit de l'énoncé tout seul. Ainsi, de tout ce qu'on appelle substance en ce premier sens il y a corruption, car il y en a aussi génération. Au contraire, l'énoncé n'est pas susceptible de se corrompre, car il n'y en a pas non plus génération (en effet, ce n'est pas [25] l'être de la maison qui vient à être, mais l'être de cette maison-ci) et, sans génération et corruption, ces substances sont ou ne sont pas. On a montré en effet que personne ne les génère ni ne les produit. Pour cette raison aussi, les substances sensibles singulières n'ont ni définition ni démonstration parce qu'elles possèdent une matière dont la nature est telle qu'elles puissent [30] être et n'être pas ; c'est pourquoi toutes celles qui, parmi elles, sont singulières sont corruptibles. Si donc la démonstration porte sur des choses nécessaires, si la définition relève de la science et si, tout comme il ne peut y avoir de science qui soit tantôt science, tantôt ignorance (mais ce qui est tel est opinion), il ne peut non plus y avoir démonstration ni définition, mais <seulement> opinion [1040a] de ce qui peut être autrement ; <pour ces raisons>, il est évident qu'il n'y aura ni définition ni démonstration de ces substances. En effet, les choses qui se corrompent sont inconnues de ceux qui possèdent la science quand elles échappent à leur sensation, et bien que les énoncés en soient sauvegardés à l'identique dans l'âme, [5] il n'y en aura ni définition ni démonstration. Par suite, quand l'un de ceux qui s'occupent des définitions cherche à définir un être singulier, il ne doit pas ignorer qu'il est toujours possible de réfuter <cette définition>, car il n'est pas possible de définir <un tel être>.

Par conséquent, il n'est pas possible non plus de définir aucune Idée. En effet l'Idée, à ce qu'ils affirment, fait partie des choses singulières et elle est séparable. Or, nécessairement, l'énoncé est formé de mots ; [10] celui qui cherche à définir ne créera pas de mot <nouveau> qui en effet sera inintelligible, mais il utilisera les mots d'usage, communs à toutes choses <de même sorte> ; il est donc nécessaire que ces mots appartiennent aussi à autre chose ; par exemple, si on te définissait, on dira animal maigre ou blanc ou autre chose qui appartiendra aussi à un autre. En revanche, si on affirme que rien n'empêche que tous les noms séparément appartiennent à beaucoup de choses, [15] mais que, ensemble, ils appartiennent à celle-là seule, il faut répondre comme suit. D'abord, les noms appartiennent aux deux choses, par exemple « animal bipède » à « animal » et à « bipède », et c'est nécessaire aussi pour les choses éternelles, du moins si elles sont antérieures et parties du composé ; mais de plus, elles sont aussi séparables, s'il est vrai que « être humain » est séparable ; en effet, ou bien aucun des deux termes ne l'est, ou bien les deux le sont. [20] Si

donc aucun n'est séparable, le genre n'existera pas en dehors de ses espèces, mais s'il existe en dehors de ses espèces, la différence aussi. Ensuite il faut répondre qu'ils sont antérieurs par l'être ; ils ne sont < donc > pas supprimés du même coup. Et puis, si les Idées sont formées d'Idées (car celles dont elles sont formées sont moins composées), il faudra encore que ces Idées dont est formée l'Idée soient aussi prédicats de plusieurs êtres, par exemple l'animal et le [25] bipède. Sinon, comment en prendra-t-on connaissance ? Il y aura en effet une Idée qui ne pourra être prédicat de plus d'un être ; or < ceux qui posent les Idées > ne sont pas de cet avis, mais ils sont d'avis que toute Idée implique participation.

Donc, comme on l'a dit, on ne se rend pas compte de l'impossibilité de définir, dans le domaine des choses éternelles, surtout toutes celles qui sont uniques, comme le Soleil et la Lune. Non seulement en effet on se trompe complètement [30] parce qu'on cherche à leur appliquer des propriétés telles que, si on les supprime, le Soleil existera encore, comme « qui tourne autour de la Terre » ou « caché la nuit » (car s'il reste immobile ou s'il brille la nuit, il ne sera plus le Soleil, mais c'est absurde qu'il ne le soit pas, car le Soleil signifie une certaine substance) ; on se trompe en outre, parce qu'on cherche à leur appliquer des propriétés qui peuvent toutes s'appliquer à autre chose, par exemple chaque fois qu'une autre chose sera telle, ce sera évidemment un Soleil. Donc l'énoncé de définition est commun ; [1040b] mais le Soleil, disions-nous, est au nombre des choses singulières, comme Cléon ou Socrate. Pourquoi donc aucun de ceux qui posent les Idées ne produit-il une définition de l'Idée ? En effet, il serait évident, s'ils essayaient, que ce qu'on dit maintenant est vrai.

Les parties des animaux ne sont pas des substances

16. [5] Il est manifeste que même la plupart des choses considérées comme des substances sont des puissances : les parties des animaux (car aucune d'elles n'est séparée ; quand on les sépare, alors elles sont toutes des êtres comme une matière) et la terre, le feu et l'air ; en effet, aucune de ces choses n'est une, mais elles sont comme un tas avant d'être cuites et avant qu'une unité ne se forme [10] à partir d'elles. Surtout on pourrait concevoir que les parties des êtres animés et les parties de l'âme viennent à être proches les unes et les autres (puisqu'elles sont à l'état accompli et en puissance), du fait qu'elles possèdent des principes de mouvement à partir de quelque chose qui est dans leurs articulations ; c'est pourquoi certains animaux continuent à vivre si on les divise. Mais pourtant toutes les parties existeront en puissance chaque fois qu'il y a unité et [15] continuité

par nature, et non par violence ou par soudure, car un tel cas est une malformation.

Ni l'un ni l'être ni les universels ne sont des substances

Puisque l'un se dit dans les mêmes sens que l'être, que la substance de l'unité est une et que ce dont la substance est une en nombre est un en nombre, il est manifeste que ni l'un ni l'être ne peuvent être substance des choses, non plus que ne le peut l'être de l'élément ou l'être du principe ; mais [20] nous cherchons quel est donc le principe pour remonter au plus connu. <On pourrait penser> qu'ainsi l'être et l'un sont substance de ces choses plutôt que le principe, l'élément et la cause, mais eux non plus ne le sont pas encore, s'il est vrai que rien d'autre de commun non plus n'est substance ; en effet, la substance n'appartient à rien qu'à elle-même et à ce qui la possède, c'est-à-dire à ce dont elle est substance. [25] En outre, ce qui est un ne saurait être en plusieurs lieux en même temps ; au contraire, ce qui est commun se trouve être en plusieurs lieux en même temps, d'où il ressort évidemment qu'aucun des universels n'existe à part, en dehors des singuliers. Pourtant ceux qui soutiennent qu'il y a des formes, d'un côté ont raison de les séparer, s'il est vrai qu'elles sont des substances, mais d'un autre côté ils ont tort parce qu'ils disent que la forme est l'unité d'une multiplicité. [30] La raison en est qu'ils ne peuvent expliquer lesquelles sont des substances de cette sorte, les incorruptibles, en dehors des substances singulières et sensibles ; ils les font donc identiques par la forme aux substances corruptibles (car celles-là, nous les connaissons), en ajoutant aux choses sensibles le mot « en soi » : « humain en soi » et « cheval en soi ». Pourtant, même si nous n'avions pas [1041a] vu les astres, ils n'en seraient pas moins, je pense, des substances éternelles en dehors de celles que nous, nous connaissions. Par conséquent, si nous ne saisissons pas, même ainsi, lesquelles existent, sans doute est-il du moins nécessaire qu'il en existe certaines. Donc rien de ce qui se dit universellement n'est substance et aucune substance n'est formée [5] de substances, c'est évident.

La substance est la forme par laquelle la matière est quelque chose

17. Que faut-il appeler substance ? Et quelle est-elle ? Disons-le de nouveau en prenant un autre commencement, car il en ressortira sans doute aussi quelque évidence sur ce qu'est cette fameuse substance qui

est séparée des substances sensibles. Donc, puisque la substance est un principe et [10] une cause, c'est à partir de là qu'il faut chercher. On cherche le pourquoi toujours de cette manière : pourquoi une chose appartient-elle à une autre ? En effet, chercher pourquoi l'être humain musicien est un humain musicien, c'est ou bien chercher ce qu'on a dit : pourquoi l'humain est musicien, ou bien c'est chercher autre chose. Donc d'une part, chercher pourquoi une chose est elle-même est ne rien [15] chercher, car il faut que le fait, c'est-à-dire l'existence, soit d'abord évident : je veux dire par exemple le fait qu'il y a une éclipse de lune. Et dire d'une chose qu'elle est elle-même, c'est une seule raison et une seule cause pour tous les cas : pourquoi l'humain est un humain ou pourquoi le musicien est musicien, à moins qu'on ne dise que chaque chose est indivisible par rapport à elle-même, ce qui est, on l'a dit, l'être de l'un ; mais cela [20] est assurément commun à toutes choses et sommaire. D'autre part, on pourrait chercher pourquoi l'humain est un animal de telle sorte. Dans ce cas certes, il est évident qu'on ne cherche pas pourquoi celui qui est un humain est un humain ; on cherche alors pourquoi une propriété appartient à quelque chose. L'appartenance doit être évidente, car, s'il n'en est pas ainsi, il n'y a rien à chercher. Par exemple, « pourquoi [25] tonne-t-il ? » <équivalent à chercher> pourquoi un bruit se produit dans les nuages. En effet, de cette façon, ce qu'on cherche est une chose dite d'une autre. Et pourquoi ces choses-ci, par exemple des briques et des pierres, sont-elles une maison ?

Ainsi donc, on cherche manifestement la cause, c'est-à-dire l'être ce que c'est, pour le dire d'un point de vue dialectique. C'est chercher, dans certains cas, quelle est la fin, par exemple peut-être dans le cas d'une maison ou d'un lit, [30] et, en d'autres cas, quel est le moteur premier, car c'est aussi une cause. Mais on cherche une cause de cette dernière sorte quand il s'agit de génération et de corruption, l'autre cause aussi quand il s'agit de l'être. Ce que l'on cherche demeure caché surtout dans les choses qui ne sont pas dites d'autres choses, [1041b] par exemple <quand> on cherche ce qu'est un humain, parce qu'on énonce simplement <la question> et sans distinguer que ces choses que voici sont ceci. Mais il faut chercher en distinguant les articulations, sinon il y aurait un point commun entre ne rien chercher et chercher quelque chose. Puisqu'il faut avoir connaissance de la chose et qu'elle doit d'abord exister, [5] on cherche bien évidemment pourquoi la matière est quelque chose, par exemple pourquoi ces matériaux-ci sont-ils une maison ? Parce qu'il leur appartient ce qui est l'être d'une maison. Et pourquoi ceci est-il un humain, ou pourquoi ceci qui possède ce corps est-il un humain ? En conséquence, on cherche la cause de la matière, c'est-à-dire la forme par laquelle quelque chose est, c'est-à-dire la substance.

Ainsi donc, il est évident que, des choses simples, il n'y a ni recherche [10] ni enseignement, mais que, pour de telles choses, le mode de recherche est différent. Cependant le composé de quelque chose est formé de telle sorte que le tout soit un, non comme un tas, mais comme la syllabe ; les lettres ne sont pas la syllabe, *B* et *A* ne sont pas la même chose que *BA*, ni la chair la même chose que du feu et de la terre. En effet, après décomposition <en éléments>, les composés n'existent plus, [15] comme la chair et la syllabe, mais les lettres existent <encore>, ainsi que le feu et la terre. La syllabe est donc quelque chose, non seulement ses lettres, voyelle et consonne, mais encore autre chose ; la chair n'est pas seulement du feu et de la terre, ou du chaud et du froid, mais encore autre chose. Donc, s'il est vrai que cette autre chose aussi est nécessairement soit un élément, [20] soit formée d'éléments, si c'est un élément, on reviendra au même raisonnement, car la chair sera formée de ce feu et de cette terre et encore d'un autre élément, de sorte qu'on ira à l'infini ; or, si elle est formée d'éléments, ce n'est évidemment pas d'un seul, mais de plusieurs, sans quoi cet élément sera la chose, de sorte qu'à nouveau nous ferons dans ce cas le même raisonnement que sur la [25] chair ou sur la syllabe. Toutefois on pourrait penser que c'est quelque <autre> chose, non un élément, et la cause précisément du fait que ceci est chair, cela syllabe, et ainsi de suite pour les autres composés. Or c'est la substance de chaque chose, car c'est la première cause de l'être. Et puisque certaines choses ne sont pas des substances, mais que toutes celles qui sont des substances sont constituées selon la nature [30] et par nature, cette nature qui n'est pas un élément, mais un principe, sera manifestement la substance. Un élément est un constituant qui, comme matière, résulte de la division, par exemple le *A* et le *B* de la syllabe.

LIVRE H

Résultats de l'enquête sur la substance

[1042a3] 1. Il faut rassembler ce qui a été dit et, en récapitulant, conclure. Donc, on l'a dit, [5] la recherche porte sur les causes, les principes et les éléments des substances. Or certaines substances rencontrent l'accord de tous, alors que, pour quelques-unes, certains ont été les seuls à les faire connaître. On s'accorde sur les substances naturelles comme le feu, la terre, l'eau et les autres corps simples, ensuite les plantes et leurs parties, les [10] animaux et les parties des animaux, enfin le ciel et les parties du ciel, alors que certains sont les seuls à déclarer substances les formes et les objets mathématiques. Or il résulte désormais de nos arguments qu'il existe d'autres substances : l'être ce que c'est et le substrat. En outre, on a tort de dire que le genre est plus substance que les espèces et l'universel que les [15] singuliers ; les Idées aussi se rattachent à l'universel et au genre, car, d'après le même raisonnement, on est d'avis qu'elles sont des substances. Puisque l'être ce que c'est est substance et que la définition en est l'énoncé, pour cette raison, on a expliqué ce qu'est la définition et le par soi. Or, puisque la définition est un énoncé et que l'énoncé comporte des parties, il fallait aussi nécessairement, [20] concernant la partie, voir quelles sont les parties de la substance et quelles ne le sont pas et si celles-là sont aussi des parties de la définition. En outre, ainsi donc, ni l'universel ni le genre ne sont des substances. Il faudra examiner plus tard¹ le cas des Idées et des objets mathématiques, car certains disent qu'ils sont des substances à côté des substances sensibles.

Mais revenons maintenant aux substances sur lesquelles il y a accord : [25] ce sont les substances sensibles. Les substances sensibles comportent toutes de la matière. Le substrat est substance. En un sens, la substance est la matière (j'appelle matière ce qui, sans être un ceci en acte, est un ceci en puissance) ; en un autre sens, elle est l'énoncé et l'aspect, ce qui, étant un ceci, est séparable par l'énoncé de définition ; troisièmement, c'est le [30] composé des deux qui seul subit génération et corruption et qui est séparable simplement, car parmi les substances selon l'énoncé de définition, les unes sont séparables, les autres non. La matière aussi est substance, c'est évident. En effet, dans

tous les changements à l'opposé, il y a quelque chose qui est le substrat pour les changements, par exemple pour les changements selon le lieu, ce qui est maintenant ici et, ensuite, [35] ailleurs ; pour les changements selon l'accroissement, ce qui est maintenant de telle grandeur et, ensuite, plus petit ou plus grand et, pour les changements selon l'altération, ce qui est maintenant en bonne santé [1042b] et, ensuite, malade ; de même aussi, pour les changements selon la substance, ce qui est maintenant en génération et, ensuite, en corruption et ce qui est maintenant substrat en tant que un ceci et, ensuite, substrat selon la privation. Et les autres changements suivent celui-là, alors que celui-là ne suit ni un ni deux des autres ; [5] il n'est pas nécessaire en effet, si une chose possède une matière locale, qu'elle possède aussi une matière soumise à la génération et à la corruption. Quelle est donc la différence entre le sens simple et le sens non simple de venir à être, cela a été dit dans nos traités sur la nature².

La substance en puissance et la substance en acte

2. Puisqu'il y a accord sur la substance comme substrat et comme matière [10] et puisqu'elle est la substance en puissance, il reste à dire ce qu'est, comme acte, la substance des choses sensibles. Démocrite, lui, semble penser qu'il y a trois différences (il pense en effet que le corps qui est substrat, c'est-à-dire la matière, est un et le même, mais qu'il diffère soit par la configuration, c'est-à-dire la figure, soit par l'orientation, c'est-à-dire la position, soit par l'arrangement, c'est-à-dire [15] l'ordre). Mais on voit bien qu'il y a beaucoup <d'autres> différences : par exemple certaines choses sont dites <être ce qu'elles sont> par la composition de leur matière, comme toutes celles qui le sont par un mélange, tel l'hydromel, mais d'autres le sont par un lien, tel le faisceau, d'autres par de la colle, tel le livre, d'autres par une cheville, tel le coffre, d'autres par plusieurs de ces assemblages ; d'autres le sont par position, comme le seuil et le linteau (car ceux-là [20] diffèrent en ce qu'ils sont placés d'une certaine façon), d'autres par le temps, comme le dîner et le déjeuner, d'autres par le lieu, comme les vents ; d'autres diffèrent par les affections des sensibles, comme dureté et mollesse, compacité et légèreté, sécheresse et humidité, et certaines diffèrent par certaines de ces affections, d'autres par toutes, et, en un mot, les unes [25] par excès, les autres par défaut. Par conséquent, « est » se dit évidemment en autant de sens. Car un seuil est seuil parce qu'il est placé de telle façon et « être un seuil » signifie être placé de cette façon et « être de la glace », c'est être devenu compact de telle façon. L'être de certaines choses sera

défini aussi par tout cela : les unes par le mélange de solides, d'autres par le mélange de liquides, [30] d'autres par le lien, d'autres par la compacité, d'autres en utilisant les autres différences, comme dans le cas de la main ou du pied.

La définition par les différences est définition de la forme et de l'acte

Il faut donc saisir les genres des différences (car ils seront les principes de l'être), par exemple ceux <définis> par le plus et le moins, le compact et le léger et les autres choses telles, car tout cela [35] est excès ou défaut. Si une chose est <définie> par une figure, ou par <une surface> lisse ou rugueuse, tout est <défini> par <la ligne> droite ou brisée. Pour d'autres choses, [1043a] être sera le résultat d'un mélange et non-être sera à l'opposé. À partir de là, il est donc manifeste, s'il est vrai que la substance est cause de l'être de chaque chose, qu'il faut chercher dans ces caractères ce qui est la cause de l'être de chacune de ces choses. Rien de cela n'est donc substance, pas même la différence unie à la matière, et pourtant [5] c'est l'analogue de la substance en chaque chose. Et comme, dans les substances, le prédicat de la matière est l'acte lui-même, il l'est aussi au plus haut point dans les autres définitions. Par exemple, s'il faut définir un seuil, nous dirons que c'est un morceau de bois ou une pierre, disposés de telle façon, et que la maison, ce sont des briques et des morceaux de bois disposés de telle façon, ou encore aussi, dans certains cas, que c'est la fin ; s'il s'agit de définir la glace, [10] nous dirons que c'est de l'eau figée ou devenue compacte de telle façon ; une harmonie sera tel mélange d'aigu et de grave et ainsi de suite pour le reste. Il est donc manifeste, à partir de là, que, d'une matière différente, l'acte est différent, et la définition aussi est différente. En effet, dans certains cas, c'est un assemblage, dans d'autres un mélange, dans d'autres une autre des définitions énoncées. C'est pourquoi certains de ceux qui définissent [15] ce qu'est la maison en disant que ce sont des pierres, des briques et des morceaux de bois, parlent de la maison en puissance, car ces choses-là sont la matière ; ceux qui proposent « un espace clos qui abrite les biens et les corps » ou une autre définition semblable parlent de l'acte ; ceux qui combinent ces deux définitions parlent d'une troisième chose : la substance composée (car la définition par les différences semble [20] être une définition de la forme et de l'acte, alors que la définition à partir des constituants est plutôt celle de la matière). Telles sont également les définitions qu'admettait Archytas³, car elles sont des définitions de l'ensemble des

deux. Par exemple, qu'est-ce qu'une absence de vent ? Le repos de la masse d'air. En effet, l'air est la matière, le repos est l'acte et la substance. Qu'est-ce qu'une mer calme ? C'est une mer plate. [25] La mer est le substrat en tant que matière, l'acte et l'aspect sont la platitude. Est donc manifeste, d'après ce qui a été dit, ce qu'est la substance sensible et comment elle est : soit elle est comme matière, soit comme aspect et acte, soit, troisièmement, elle est le composé des deux.

Distinction entre substance composée et acte

3. Or il ne faut pas ignorer qu'il nous échappe parfois si le nom signifie [30] la substance composée ou l'acte et l'aspect, par exemple si « maison » signifie l'ensemble, c'est-à-dire un abri fait de briques et de pierres disposées de telle façon, ou l'acte et la forme, c'est-à-dire un abri, et si « ligne » signifie la dyade en longueur ou la dyade, et si « animal » signifie une âme dans [35] un corps ou une âme, car l'âme est la substance et l'acte d'un corps. Le mot « animal » s'appliquerait donc aussi dans les deux cas, non parce qu'il a une seule définition, mais parce qu'il est relatif à une seule chose.

Cependant ces distinctions ont ailleurs quelque importance, mais elles n'en ont aucune en ce qui concerne la recherche de la substance [1043b] sensible, car l'être ce que c'est appartient à la forme et à l'acte. En effet, âme et être de l'âme sont identiques, tandis que l'humain et l'être de l'humain ne sont pas identiques, à moins que l'âme ne soit aussi dite être un humain, et dans ce cas, tantôt il y a identité, tantôt non. Il n'est donc pas manifeste, [5] à l'examen, que la syllabe soit formée de lettres et de leur assemblage, ni que la maison le soit de briques et de leur assemblage, et à bon droit. En effet, ni l'assemblage ni le mélange ne sont formés des éléments dont ils sont l'assemblage ou le mélange ; de la même manière, ce n'est non plus le cas de rien d'autre, par exemple si le seuil est seuil par position, la position n'est pas formée du seuil, mais plutôt [10] le seuil par celle-ci. Donc l'être humain n'est pas non plus l'animal et le bipède, mais il doit y avoir, en dehors de l'animal et du bipède, s'ils sont une matière, quelque chose qui n'est ni élément ni formé d'un élément, mais qui est la substance, et si on le supprime on <ne> parle <que> de matière. Si donc ce quelque chose est la cause de l'être et que c'est la substance, on ne parlerait pas de la substance elle-même. (Or cette substance doit nécessairement être ou [15] éternelle, ou corruptible sans processus de corruption et venue à être sans processus de génération. On a montré et expliqué ailleurs que personne ne produit ni n'engendre la forme, mais qu'un ceci est produit et que ce qui vient à être est le

composé des deux. Quant à savoir si les substances des choses corruptibles sont séparables, ce n'est pas encore évident, sauf que du moins, à l'évidence, ce n'est pas possible pour quelques-unes, [20] toutes celles, comme une maison ou un instrument, qui ne peuvent exister en dehors des choses quelconques. Peut-être en fait que ne sont des substances ni ces choses-là ni rien de ce qui n'est pas constitué par nature. On pourrait en effet supposer que seule la nature est la substance dans les choses corruptibles.)

Par conséquent, la difficulté qui embarrassait les disciples d'Antisthène et les ignorants de cette espèce [25] n'est pas sans à-propos : ils disaient qu'on ne peut pas définir le ce que c'est (car la définition est un long discours), mais qu'on peut enseigner de quelle qualité d'être il s'agit, comme pour l'argent dont on peut dire non ce qu'il est, mais qu'il est comme l'étain. En conséquence, c'est le propre d'une substance comme la substance composée, ou sensible ou intelligible, qu'on puisse en donner une définition et un énoncé, [30] mais pour ses composants premiers, ce n'est plus possible, puisque l'énoncé de définition signifie une chose prédiquée d'une autre et qu'il faut que l'une soit comme une matière, l'autre comme un aspect.

Comparaison entre l'unité de la définition et l'unité du nombre

Mais il est manifeste aussi, s'il est vrai que les substances sont d'une certaine façon des nombres, qu'elles le sont ainsi, et non des nombres d'unités, comme le disent certains. En effet, la définition est une sorte de nombre : [35] de fait, elle est divisible en parties indivisibles (car les énoncés ne sont pas infinis), et tel est le nombre. Et de même que, si on enlève ou ajoute à un nombre quelque chose de ce dont le nombre est formé, ce n'est plus le même nombre, mais un nombre différent, même si [1044a] l'addition ou la soustraction sont très petites, de même ni la définition ni l'être ce que c'est ne seront plus les mêmes après soustraction ou addition. Et il faut qu'il y ait quelque chose par quoi le nombre est un, et ils ne peuvent dire alors par quoi il est un, s'il est vrai qu'il est un (en effet, ou bien il n'est pas un, mais il est comme un tas, ou bien, [5] s'il est vrai qu'il est un, il faut dire ce qui fait l'unité à partir d'une multiplicité). La définition aussi est une et pourtant, de la même manière, pour elle non plus ils ne peuvent dire pourquoi. Et c'est normal, car la raison est la même : la substance aussi est une de cette manière, non parce qu'elle est comme une unité ou un point, à ce que disent certains, mais parce que chacune est un état accompli et une nature. Et de même que le [10] nombre ne

comporte ni plus ni moins, la substance selon la forme n'en a pas non plus, sauf si elle est accompagnée de matière. Donc, sur la question de savoir comment la génération et la corruption de ce qu'on appelle substance sont possibles et comment elles sont impossibles, et sur le rattachement de la substance au nombre, c'est assez d'explications.

Il faut dire les causes matérielles les plus proches

4. [15] À propos de la substance matérielle, il ne doit pas nous échapper que, même si tout vient d'un même élément premier ou des mêmes éléments en tant que premiers et même si la même matière est comme un principe pour ce qui vient à être, il y a pourtant une matière propre à chaque chose, par exemple le sucré ou le gras sont la matière propre au phlegme, l'amer ou certaines autres qualités sont la matière propre à la bile ; mais ces qualités viennent peut-être [20] du même élément. Plusieurs matières d'une même chose viennent à être quand l'une des deux est matière de l'autre, par exemple le phlegme vient du gras et du sucré si le gras vient du sucré, mais il vient de la bile si on ramène la bile à sa première matière. En effet, il y a deux manières dont ceci vient de cela : ce sera soit en avançant <vers le composé>, soit en remontant vers le [25] principe. Mais, d'une matière qui est une, des choses différentes peuvent venir à être grâce à la cause motrice, par exemple avec du bois, on fait un coffre ou un lit. Cependant, de certaines choses différentes, la matière doit nécessairement être différente ; ainsi une scie ne saurait être faite en bois, et cela n'est même pas au pouvoir de la cause motrice, car elle ne fera pas une scie en laine ou en bois. Ainsi donc, s'il [30] est possible de faire la même chose avec une autre matière, à l'évidence, l'art et le principe en tant que moteur sont identiques. En effet, si la matière et le moteur sont différents, leur produit l'est aussi. Quand on cherche la cause, puisque les causes se disent en plusieurs sens, il faut citer toutes les causes recevables. Par exemple : quelle est la cause matérielle de l'être humain ? [35] Sont-ce les menstrues ? Quelle est la cause motrice ? Est-ce la semence ? Quelle est la cause formelle ? Est-ce l'être ce que c'est ? Quelle est la cause finale ? Est-ce l'[1044b] accomplissement ? (Probablement ces deux dernières causes sont identiques.) Mais il faut dire les causes les plus proches. Quelle est la matière ? Ni le feu ni la terre, mais la matière propre.

Donc, au sujet des substances physiques et engendrées, il est nécessaire de mener ainsi la recherche pour la mener correctement, puisque, de fait, [5] les causes sont telles et en tel nombre, et qu'il faut acquérir la connaissance des causes. Pour les substances physiques, mais éternelles, c'est une autre explication. Probablement,

en effet, certaines n'ont pas de matière ou ont une matière qui n'est pas de cette sorte, mais qui est mobile seulement selon le lieu. Pour tout ce qui est par nature sans être une substance, il n'y a pas non plus de matière, mais leur substrat est la substance. Par exemple, quelle est [10] la cause de l'éclipse, quelle est sa matière ? Il n'y en a pas, mais c'est la Lune qui est affectée. Quelle est la cause qui meut et détruit la lumière ? La terre. Mais il n'y a probablement pas de cause finale. La cause formelle est la définition, mais elle est obscure si la définition n'est pas accompagnée de la cause. Par exemple, qu'est-ce qu'une éclipse ? Une privation de lumière ; mais si on ajoute « du fait de l'interposition de la terre », [15] voilà la définition avec la cause. Dans le cas du sommeil, on ne voit pas clairement ce qui est affecté en premier. Est-ce l'animal ? Oui, mais l'animal en quelle partie et quelle partie en premier ? Le cœur ou quelque autre partie. Ensuite par quoi ? Ensuite quelle est l'affection, celle de la partie affectée et non celle du tout ? Est-ce telle sorte d'immobilité ? Oui, mais de quelle partie affectée [20] en premier ?

Génération, matière, contraires

5. Puisque certaines choses sont et ne sont pas sans qu'il y ait génération et corruption, par exemple les points (à supposer qu'ils soient) et en général les formes (car le blanc ne vient pas à être, mais le bois devient blanc, si tout ce qui vient à être devient quelque chose à partir de quelque chose), il n'est pas vrai que tous [25] les contraires viendront à être les uns à partir des autres, mais un humain blanc viendra à être d'un humain noir d'une autre manière que le blanc du noir. Il n'est pas vrai non plus que tout a une matière, mais seulement les choses qui sont engendrées et changent les unes dans les autres. Or, toutes les choses qui, sans subir de changement, sont ou non, n'ont pas de matière.

Il y a une difficulté sur le mode de relation de la matière de chaque chose avec les contraires. [30] Par exemple, si le corps est sain en puissance et si la maladie est le contraire de la santé, le corps est-il les deux en puissance ? Et l'eau est-elle, en puissance, < à la fois > du vin et du vinaigre ? Ou bien est-elle matière de l'un selon la possession et la forme et de l'autre selon la privation et la corruption contre nature ? C'est aussi une difficulté de savoir pourquoi le vin n'est ni [35] la matière du vinaigre ni du vinaigre en puissance, bien que le vinaigre en provienne, et pourquoi le vivant n'est pas un cadavre en puissance ; n'est-ce pas plutôt que les destructions sont par coïncidence ? [1045a] La matière de l'animal elle-même est, selon la destruction, puissance et matière du cadavre aussi bien que l'eau du

vinaigre, car ils en proviennent comme la nuit provient du jour. Donc toutes les choses qui se transforment ainsi les unes dans les autres doivent retourner à la matière : par exemple, si [5] un animal provient d'un cadavre, il lui faut d'abord retourner à la matière et ainsi redevenir animal ; et le vinaigre doit retourner à l'eau et ainsi redevenir du vin.

Retour à la question de l'unité dans les définitions et dans les nombres

6. <Traçons> de la difficulté mentionnée au sujet des définitions et des nombres : quelle est la cause de leur unité ? Car tout ce qui comporte plusieurs parties et dont l'ensemble n'est pas <constitué> comme un tas, [10] mais dont la totalité est quelque chose à côté de ses parties, a une cause <de son unité>, puisque, même dans les corps, la cause de leur unité est soit le contact, soit la viscosité ou quelque autre affection de cette sorte. Or la définition est un énoncé un, non par assemblage comme l'*Iliade*, mais du fait d'être l'énoncé d'une unité. Qu'est-ce donc qui fait que l'être humain est un, et pourquoi est-il [15] un et non plusieurs, par exemple animal et bipède, à plus forte raison encore s'il y a, comme le disent certains, un animal en soi et un bipède en soi ? Pourquoi en effet l'humain n'est-il pas ces deux choses mêmes et pourquoi les humains ne seront-ils pas par participation, non de l'humain ni d'une chose une, mais de deux, animal et bipède ? Et donc, en général, l'humain ne serait pas [20] un, mais plusieurs, animal et bipède. Il est alors manifeste que ceux qui poursuivent cette recherche avec leurs habitudes de définir et d'argumenter ne peuvent ni expliquer, ni résoudre la difficulté ; mais s'il y a, comme nous le soutenons, d'une part la matière, de l'autre l'aspect, celle-là en puissance, celui-là en acte, il semblerait ne plus y avoir de difficulté [25] dans l'objet de la recherche. De fait, cette difficulté est la même que si la définition de manteau était « bronze arrondi ». En effet, ce mot serait le signe de la définition, si bien que l'objet de la recherche est : quelle est la cause de l'unité de la forme ronde et du bronze. Dès lors, il n'y a manifestement plus de difficulté parce qu'il y a d'une part la matière, de l'autre l'aspect. [30] Quelle est donc la cause de ce que l'être en puissance soit en acte, en dehors de la cause efficiente dans tous les êtres pour lesquels il y a génération ? Car il n'y a aucune autre cause de ce que la sphère en puissance soit la sphère en acte, sauf, disions-nous, l'être ce que c'est de chacune des deux. Or, en fait de matière, il y a l'intelligible et la sensible et toujours, [35] dans l'énoncé, une matière et un acte, par

exemple le cercle est une figure plane.

Quant à toutes les choses qui n'ont de matière ni intelligible ni sensible, elles sont chacune immédiatement [1045b] ce qu'est précisément une unité, comme elles sont aussi ce qu'est précisément un être : le ceci, la qualité, la quantité ; par suite, ni l'être ni l'un ne peuvent se trouver dans les définitions et l'être ce que c'est est immédiatement une unité comme il est un être. C'est pourquoi, pour aucune de ces choses, il n'y a d'autre cause de [5] leur unité ni de leur être ; car chacune est immédiatement un être et une unité, non comme si l'être et l'un étaient leur genre ou comme s'ils étaient séparables des choses singulières. Or, à cause de cette difficulté, les uns parlent de participation et sont en difficulté pour dire ce qui est cause de la participation et ce qu'est la participation ; d'autres parlent de communion, [10] comme Lycophron⁴ qui dit que la science est une communion du savoir et de l'âme ; d'autres disent que la vie est la combinaison ou la conjonction de l'âme et du corps. Mais l'énoncé est le même dans tous les cas : et en effet, être en bonne santé sera une communion ou une conjonction ou une combinaison de l'âme et de la santé, le fait que le bronze soit un triangle [15] sera une combinaison du bronze et du triangle et le blanc sera une combinaison de surface et de blancheur. La cause <de cette difficulté> est qu'ils cherchent, pour la puissance et pour l'état accompli, un énoncé qui les unifie et une différence. Comme on l'a dit, la matière dernière et l'aspect sont une seule et même chose, celle-là en puissance, celui-là en acte, si bien qu'il revient au même de chercher ce qu'est la cause de l' [20] unité et la cause de l'être un. En effet, chaque chose est une ; ce qui est en puissance et ce qui est en acte sont un d'une certaine manière, de sorte qu'il n'y a aucune autre cause <de l'unité> si ce n'est comme ce qui meut de la puissance à l'acte. Tout ce qui n'a pas de matière est simplement ce qui précisément est une unité.

LIVRE ②

La puissance comme puissance de changement

[25] 1. On a donc traité de l'être au sens premier auquel se rapportent toutes les autres prédications de l'être : de la substance ; car c'est selon l'énoncé de la substance que les autres choses sont dites [30] des êtres, la quantité, la qualité et les autres choses dites ainsi ; en effet, toutes contiendront l'énoncé de la substance, comme nous l'avons dit dans nos premiers exposés¹. Mais puisque l'être se dit soit comme le ce que c'est ou qualité ou quantité, soit selon la puissance et l'état accompli c'est-à-dire selon l'œuvre, définissons aussi la puissance [35] et l'état accompli, et d'abord la puissance dite en son sens le plus propre, celle qui pourtant n'est pas vraiment la plus utile [1046a] à ce que nous voulons dire maintenant, car la puissance et l'acte s'étendent au-delà des choses dites seulement selon le mouvement. Mais, après avoir traité de cette puissance, nous donnerons, dans les définitions de l'acte, des éclaircissements aussi sur les autres sens de la puissance.

Puissance et pouvoir se disent [5] en plusieurs sens ; nous les avons définis ailleurs². D'une part, laissons de côté toutes celles d'entre les puissances qu'on appelle ainsi par homonymie, car certaines sont appelées ainsi par similitude, par exemple en géométrie et quand nous disons que les choses sont possibles ou impossibles du fait qu'elles sont ou ne sont pas d'une certaine façon. D'autre part, les puissances relatives à la même forme sont, toutes sans exception, des principes ; [10] elles sont appelées puissances relativement à une unique puissance première qui est principe de changement dans autre chose ou < dans la même > en tant qu'autre. En effet, il y a d'une part la puissance d'être affecté qui est, en cela même qui est affecté, le principe d'un changement passif par autre chose ou < par la même > en tant qu'autre ; d'autre part, il y a la possession d'une indifférence à l'affection dans le sens du pire et de la corruption, par autre chose ou < par la même > en tant qu'autre, du fait d'un principe [15] de changement. En effet, dans toutes ces définitions est contenu l'énoncé de la puissance première. À leur tour, ces puissances sont appelées puissances, soit de produire ou d'être affecté seulement, soit de produire et d'être affectées en bien, de sorte que, même dans les

énoncés de ces dernières, ceux des précédentes sont en un certain sens contenus.

Manifestement donc, en un sens, il y a une puissance unique [20] de produire et d'être affecté (car on est puissant par la possession d'une puissance d'être affecté comme par celle d'affecter un autre être), mais en un autre sens, c'est une puissance différente. En effet, une puissance réside dans ce qui est affecté (car, parce qu'il possède un certain principe et que la matière aussi est un certain principe, ce qui est affecté est affecté, l'un par une chose, l'autre par une autre ; en effet, le gras peut brûler [25], ce qui est fragile de telle façon peut être broyé et ainsi de suite) ; l'autre réside dans ce qui produit, par exemple le chaud et l'art de bâtir, une puissance dans ce qui chauffe, l'autre dans ce qui bâtit. C'est pourquoi, en tant qu'unité organique, aucun être n'est affecté par lui-même, car il est un et non un autre.

L'impuissance et ce qui est impuissant [30] sont la privation contraire à une telle puissance, de sorte que toute puissance, pour le même sujet et selon le même point de vue, est le contraire d'une impuissance. La privation se dit en plusieurs sens. En effet, elle se dit de ce qui ne possède pas <une qualité> et de ce qui ne possède pas <une qualité> qu'il est dans sa nature de posséder, soit en général, soit quand il est naturel de la posséder, et soit de telle manière précise, par exemple entièrement, soit même d'une manière quelconque. Nous disons de certains êtres qu'ils ont subi une privation s'ils sont dépossédés [35] par violence de ce qu'ils possèdent naturellement.

Puissances rationnelles et puissances irrationnelles

2. Puisque de tels principes sont présents, les uns dans les êtres inanimés, les autres dans les êtres animés et qu'ils sont dans l'âme, et dans la partie de [1046b] l'âme qui possède la raison, certaines des puissances seront évidemment non rationnelles, les autres rationnelles. C'est pourquoi tous les arts, c'est-à-dire les sciences capables de produire, sont des puissances, car ils sont des principes de changement dans autre chose ou <dans la même> en tant qu'autre. Et toutes les puissances [5] rationnelles sont puissances des contraires en étant les mêmes, alors que les non rationnelles sont chacune puissances d'une seule chose, par exemple le chaud est seulement puissance de chauffer alors que la médecine est puissance de maladie et de santé. La cause en est que la science est raison et que la même raison montre la chose et sa privation, mais non de la même manière. En un sens, la science est raison des deux, en un autre sens, elle est [10] plutôt raison de ce qui est, d'où la conséquence nécessaire que de telles sciences sont

sciences des contraires, mais, de l'un des contraires, sciences par elles-mêmes, et de l'autre, non par elles-mêmes. De fait, il y a raison de l'un des contraires par lui-même, mais de l'autre, d'une certaine manière, par coïncidence, car la raison montre le contraire par négation et par suppression. En effet, la privation [15] première est le contraire et elle est suppression de l'autre contraire. Puisque les contraires ne se produisent pas dans la même chose, mais puisque la science est puissance en ce qu'elle possède la raison et puisque l'âme possède un principe de mouvement, ce qui est sain ne produit que la santé, ce qui chauffe ne produit que la chaleur, ce qui refroidit ne produit que le froid, mais le savant produit [20] les deux contraires. Car il y a une raison des deux, mais non de la même manière, et dans une âme qui possède un principe de mouvement, de sorte qu'elle mettra en mouvement, à partir du même principe, les deux contraires en les rattachant au même objet. C'est pourquoi ce qui a une puissance rationnelle produit de manière contraire à ce qui a une puissance non rationnelle, car les contraires sont contenus par un principe unique, la raison. Évidemment aussi, [25] la puissance de produire ou d'être affecté seulement va avec la puissance de le faire bien, mais celle-ci ne va pas toujours avec celle-là, car celui qui produit bien, nécessairement aussi produit, alors que celui qui produit seulement ne produit pas aussi nécessairement bien.

Défense de la puissance contre les mégariques

3. Certains prétendent, comme les mégariques³, qu'il y a puissance seulement quand il y a acte, [30] mais que, sans acte, il n'y a pas puissance ; par exemple celui qui n'est pas en train de bâtir n'a pas la puissance de bâtir, mais c'est celui qui est en train de bâtir, quand il bâtit, et ainsi de suite. Il n'est pas difficile de voir l'absurdité de ce qui en découle. En effet, à l'évidence, on ne sera pas non plus bâtisseur si on n'est pas en train de bâtir (car l'être du bâtisseur [35] est l'être de qui a la puissance de bâtir) et ainsi de suite pour les autres arts. Si donc il est impossible de posséder de tels arts sans les avoir appris ou acquis à un moment donné, et de ne pas les avoir [1047a] sans les avoir perdus à un moment donné (en effet, ce peut être ou par oubli ou par quelque affection ou avec le temps, et non certes parce que l'objet a été détruit, car il existe toujours), chaque fois qu'on cesse d'exercer un art, on ne le possédera pas, mais pour recommencer à bâtir aussitôt, comment l'aura-t-on réappris ? Et de même pour les êtres inanimés. En effet, il n'y aura rien ni de [5] froid ni de chaud ni de sucré ni en général de sensible s'ils ne sont pas sentis, de sorte que les mégariques en viendront à soutenir la doctrine de Protagoras. Mais

de plus, rien non plus n'aura de sensation à moins d'être en train de sentir et de sentir en acte. Si donc est aveugle l'être qui ne possède pas la vue, alors qu'il lui est naturel de la posséder, quand cela est naturel, et qu'il existe encore, les mêmes êtres [10] seront aveugles plusieurs fois par jour, ou sourds.

En outre, si ce qui est privé de puissance est impossible, ce qui n'est pas ne pourra pas être. Or celui qui dit que l'impossible s'est produit, qu'il est ou qu'il sera, dira faux (en effet, c'est ce que, pense-t-on, l'impossible signifie), de sorte que ces arguments suppriment le mouvement et la génération, [15] car ce qui est debout restera toujours debout, ce qui est assis sera toujours assis ; en effet, il ne se lèvera pas s'il est assis, car sera dans l'impossibilité de se lever ce qui justement n'a pas la puissance de se lever. Donc, s'il n'est pas possible de dire cela, manifestement la puissance et l'acte sont choses différentes (ces arguments rendent identiques la puissance et l'acte ; [20] c'est pourquoi ce qu'ils cherchent à ruiner n'est pas de peu d'importance), si bien qu'il est possible d'avoir la puissance d'être sans être et d'être avec la puissance de ne pas être. Et de même pour les autres prédications aussi, il est possible d'avoir la puissance de marcher sans marcher et de marcher avec la puissance de ne pas marcher. Est possible ce qui ne comportera aucune impossibilité, si se présente [25] l'acte de ce dont on dit qu'il a la puissance. Je veux dire par exemple : si un être a la puissance de s'asseoir et peut s'asseoir, toutes les fois où l'occasion de s'asseoir se présente à lui, il n'y aura aucune impossibilité. Et qu'il s'agisse d'être mû ou de mouvoir, d'être debout ou de mettre debout, d'être ou de venir à être, de n'être pas ou de ne pas venir à être, il en va de même.

[30] Le mot « acte », qui est mis en relation avec l'état accompli, est venu surtout des mouvements et a été étendu aussi aux autres choses. On est d'avis, en effet, que l'acte est surtout le mouvement et c'est pourquoi on n'accorde pas aux non-êtres d'être mus, mais on leur accorde certaines autres prédications : on est d'avis par exemple que les non-êtres sont objets de réflexion et de désir, [35] mais non qu'ils sont mus, et cela parce que, alors qu'ils ne sont pas en acte, ils seront en acte. [1047b] En effet, certains des non-êtres existent en puissance ; pourtant ils n'existent pas parce qu'ils n'existent pas en état accompli.

Un possible qui ne se réalise pas n'est pas un impossible

4. Si le possible est ce qu'on a dit ou conforme à ce qu'on a dit,

manifestement il ne peut être vrai de dire : « Ceci est possible, [5] mais ne sera pas », car la conséquence logique de cette façon de penser est d'ignorer qu'il y a des choses impossibles. Je veux dire par exemple si on affirmait qu'il est possible de mesurer la diagonale, mais que pourtant elle ne sera pas mesurée (ce qu'affirmerait celui qui ne prend pas en compte l'impossibilité), parce que rien n'empêche que ce qui a la puissance d'être ou d'être venu à être ne soit pas ni ne soit à l'avenir. Pourtant il résulte nécessairement de [10] ce qu'on a posé que, même si nous admettions que ce qui n'est pas, mais est possible, est ou est venu à être, rien d'impossible n'existera. Or il en résultera quand même une impossibilité, car il est impossible de mesurer la diagonale. En effet, il n'y a pas du tout identité du faux et de l'impossible, car il est faux que tu sois debout maintenant, mais ce n'est pas impossible. En même temps, cela aussi est évident : si [15] quand *A* est, *B* est nécessairement, la possibilité de *A* entraîne aussi nécessairement celle de *B* ; car, s'il n'est pas nécessaire que *B* soit possible, rien n'empêche qu'il ne soit pas possible que *B* soit. Admettons alors que *A* est possible. Par suite, quand *A* était possible, si on posait *A*, aucune impossibilité n'en résultait ; *B* justement [20] était nécessaire. Pourtant *B* était <supposé> impossible. Admettons maintenant qu'il est impossible. Or, si *B* est impossible, *A* l'est aussi nécessairement. Mais le premier était impossible, donc le second l'est aussi. Donc, si *A* est possible, *B* aussi sera possible, s'il est vrai qu'ils sont dans une relation telle que *B* est nécessaire quand *A* est. Si donc, *A* et *B* étant dans une telle relation, [25] *B* n'est pas possible dans ces conditions, *A* et *B* ne seront pas non plus dans la relation qui a été posée. Et si, *A* étant possible, *B* est nécessairement possible, si *A* est, *B* est aussi nécessairement. En effet, que *B* soit nécessairement possible si *A* est possible, cela signifie que, si *A* est, quand et comme il lui est possible [30] d'être, alors nécessairement *B* aussi est à ce moment-là et de cette manière.

Les puissances rationnelles ne produisent pas en même temps les contraires

5. Comme toutes les puissances sont soit innées comme les sensations, soit acquises par habitude comme la puissance de jouer de la flûte, soit acquises par apprentissage comme la puissance de pratiquer les arts, toutes celles qu'on acquiert par habitude et exercice de la raison, on les possède nécessairement par une activité préalable, tandis que ce n'est pas nécessaire pour celles qui ne sont pas telles, [35] c'est-à-dire celles qui dépendent du fait d'être affecté. Puisque ce

qui a une puissance [1048a] a une certaine puissance, à un certain moment et d'une certaine manière (et selon toutes les autres conditions qu'il est nécessaire d'ajouter dans la définition), puisque, d'autre part, certains êtres ont la puissance de mettre en mouvement rationnellement et que leurs puissances sont rationnelles, tandis que d'autres êtres sont non rationnels et leurs puissances non rationnelles, les premières se trouvent nécessairement dans un être animé, [5] les secondes dans un être animé comme dans un être inanimé. En ce qui concerne les puissances non rationnelles, toutes les fois où, selon le mode de leur puissance, ce qui peut produire et ce qui peut être affecté sont proches, nécessairement l'un produit et l'autre est affecté, tandis que ce n'est pas nécessaire pour les puissances rationnelles. En effet, toutes les puissances non rationnelles produisent chacune un seul effet, tandis que les rationnelles produisent les effets contraires, si bien que chacune produira en même temps les contraires ; or c'est [10] impossible. Donc il est nécessaire que ce qui fait la décision soit autre : j'entends par là le désir ou le choix délibéré. En effet, quel que soit celui des deux contraires qu'on désire après en avoir décidé, on le produira chaque fois que, selon le mode de sa puissance, on a à disposition et à proximité ce qui peut être affecté. Par conséquent, tout ce qui a une puissance rationnelle, chaque fois qu'il désire ce dont il a la puissance et selon l'état de sa puissance, nécessairement [15] il le produit. Et il en a la puissance quand ce qui peut être affecté est présent et se trouve dans l'état correspondant. Sinon, il n'aura pas la puissance de produire (en effet, il n'est aucunement besoin de spécifier en outre qu'il n'y ait aucun empêchement extérieur, car il a la puissance selon le mode de la puissance de produire ; or ce n'est pas dans n'importe quelle condition, mais dans certaines dans lesquelles seront écartés aussi les empêchements extérieurs, [20] car ils seront supprimés par certains compléments de la définition). C'est pourquoi, même si l'on veut ou désire produire en même temps deux choses ou des choses contraires, on ne les produira pas ; en effet, ce n'est pas de cette manière qu'on a la puissance des contraires et il n'y a pas de puissance de les produire en même temps, car on produira ce qu'on a la puissance de produire de la manière dont on en a la puissance.

Recours à l'analogie pour définir l'acte

6. [25] Puisqu'on a traité de la puissance qui se dit selon le mouvement, venons-en à l'acte et définissons ce qu'est l'acte et quel il est. Et en effet, ceux qui divisent « puissant » verront en même temps clairement que nous parlons de puissant non seulement pour ce qui, par nature, met en mouvement autre chose ou est mû par autre chose,

soit simplement soit d'une certaine manière, mais [30] aussi en un autre sens. C'est pourquoi, au cours de notre recherche, nous avons aussi exposé ces sens. Donc l'acte est, pour la chose, le fait d'exister, mais non de la manière dont nous disons qu'elle existe en puissance. Nous disons par exemple qu'Hermès est en puissance dans le bois et la moitié de la ligne dans la ligne entière, parce qu'ils pourraient en être tirés, et même celui qui n'est pas en train d'étudier, nous le disons savant s'il a la puissance d'étudier ; [35] l'autre manière est l'existence en acte. Dans les cas particuliers, ce que nous voulons dire est clair par l'induction et il ne faut pas chercher une définition de tout, mais il faut aussi saisir l'analogie : par exemple ce qui bâtit est [1048b] à ce qui est capable de bâtir comme ce qui est éveillé à ce qui dort, ce qui voit à ce qui a les yeux fermés, mais possède la vue, ce qui est séparé de la matière à la matière et ce qui est achevé à ce qui est inachevé.

Posons que l'acte est défini par un des deux côtés de cette différence [5] et que l'autre côté est ce qui a la puissance. Mais tout ne se dit pas en acte pareillement, sinon par analogie : ceci est en ceci ou relatif à ceci comme cela est en cela ou relatif à cela, car « en acte » se dit soit comme le mouvement relativement à la puissance, soit comme la substance relativement à une matière quelconque. Mais l'infini, [10] le vide et tous les autres êtres tels sont dits en puissance et en acte, en un autre sens que beaucoup d'êtres, par exemple celui qui voit, qui marche ou qui est vu. En effet, ces assertions peuvent être vraies parfois, même simplement (car ce qu'on voit, c'est soit parce qu'on le voit, soit parce qu'il a la puissance d'être vu) ; mais l'infini n'existe pas en puissance en un sens tel qu'il [15] sera séparable en acte, sinon par la connaissance. En effet, le fait que la division ne cesse pas rend compte de l'être en puissance de cet acte, mais non de son existence séparée.

Mouvement et acte

Puisque, parmi les actions qui ont une limite, aucune n'est un accomplissement, mais fait partie de celles qui ont en vue l'accomplissement (par exemple l'amaigrissement est la limite du fait de maigrir [20] et, quand on maigrit, on est ainsi en mouvement sans que le but visé par le mouvement soit présent), il ne s'agit pas d'une action ou du moins pas d'une action complète (car il n'y a pas d'accomplissement), mais ce mouvement dans lequel il y a accomplissement est aussi une action. Par exemple, on voit en même temps qu'on a vu, on est sage en même temps qu'on a été sage, on pense en même temps qu'on a pensé, mais on n'apprend pas en même temps qu'on a appris [25] et on ne guérit pas en même temps qu'on a

guéri. On vit bien en même temps qu'on a bien vécu, on est heureux en même temps qu'on a été heureux, sinon, il faudrait qu'il y ait à un moment un arrêt, comme dans le cas où l'on maigrit, mais en réalité il n'y en a pas : on vit et on a vécu. On doit donc dire que certaines de ces actions sont des mouvements, les autres des actes, car tout mouvement est inaccompli, l'amaigrissement, l'apprentissage, la marche, la construction. [30] Ce sont donc des mouvements et certes inaccomplis. En effet, il n'est pas vrai qu'on marche en même temps qu'on a marché, ni qu'on bâtit en même temps qu'on a bâti, ni qu'on vient à être en même temps qu'on est venu à être ou qu'on est mû en même temps qu'on a été mû, mais ce qui meut est autre chose que ce qui a mû. Pourtant c'est la même chose qui a vu en même temps qu'elle voit, qui pense et a pensé. J'appelle donc acte une telle action ; [35] l'autre, je l'appelle mouvement. Ainsi, ce qu'est l'acte et quel il est, cela doit être évident pour nous d'après ces considérations et d'autres telles.

Quand peut-on dire qu'une chose est « en puissance » ?

7. Il faut distinguer quand chaque chose est en puissance et quand elle ne l'est pas, [1049a] car ce n'est pas à n'importe quel moment. Par exemple, la terre est-elle un être humain en puissance ? Ou non, mais plutôt quand déjà elle est de la semence, et peut-être ne l'est-elle même pas à ce moment-là ? De même donc, tout ne serait pas guéri par la médecine ni par hasard, mais il y a quelque chose qui en a la puissance et c'est le [5] sain en puissance. La définition de ce qui, par une pensée, vient à être en état accompli à partir d'un être en puissance, c'est lorsqu'il vient à être si on le veut et s'il n'y a aucun empêchement extérieur, et ici, dans le cas de celui qu'on guérit, quand il n'y a aucun empêchement des facteurs internes. De même aussi pour la maison en puissance ; s'il n'y a aucun empêchement de facteurs internes, c'est-à-dire dans la [10] matière, à la venue à être d'une maison et s'il n'y a rien à ajouter ni à ôter ni à changer, c'est une maison en puissance ; de même pour toutes les autres choses dont le principe de génération est extérieur. Quant à toutes celles dont le principe de génération est dans cela même qui le possède, toutes celles-là existeront par là même, s'il n'y a aucun empêchement extérieur. Par exemple, la semence n'est pas encore un être humain (il faut en effet [15] qu'elle soit dans un autre et se transforme), mais toutes les fois que, grâce au principe qui est le sien, elle est déjà telle, elle est déjà un humain en puissance ; mais la semence à l'état antérieur a besoin d'un autre principe, de même que la terre n'est pas encore une statue en puissance, car c'est par transformation qu'elle

sera du bronze.

Il semble que ce que nous disons être non pas ceci, mais « en cela » (par exemple le coffret n'est pas bois, mais « en bois », [20] le bois n'est pas terre, mais « en terre » et la terre à son tour si, de la même façon, elle n'est pas autre chose, mais « en cela »), chaque fois « cela » est simplement en puissance ce qui vient après. Par exemple, le coffret n'est ni en terre ni terre, mais en bois, car le bois est en puissance un coffret et la matière du coffret, matière simplement du coffret simplement, et ce bois-ci matière de ce coffret-ci. Et s'il y a un premier [25] qui ne se dit plus, selon un autre, « fait en cela », c'est la première matière. Par exemple, si la terre est faite d'air et si l'air n'est pas feu, mais fait de feu, le feu est la première matière qui n'est pas un ceci. En effet, en général, le substrat aussi diffère en ce qu'il est ou n'est pas un ceci ; par exemple, pour les affections, le substrat est un être humain, [30] corps et âme, et les affections sont musicien et blanc (quand la musique se produit dans le substrat, celui-ci n'est pas dit musique, mais musicien, et l'humain n'est pas blancheur, mais blanc, ni marche ou mouvement, mais en marche ou en mouvement, comme on dit « fait en cela »). Donc, dans tous les cas où il en est ainsi, ce qui vient en dernier est substance ; par contre, dans tous les cas où il n'en est pas [35] ainsi, mais où le prédicat est une forme et un ceci, ce qui vient en dernier est matière et substance matérielle. Et c'est tout à fait à bon droit qu'il arrive que [1049b] « fait en cela » se dise pour la matière et les affections, car les deux sont indéfinies. On a donc dit quand il faut dire « en puissance » et quand il ne le faut pas.

L'acte est antérieur à la puissance et à tout principe de changement

8. Puisque l'on a défini en combien de sens « antérieur » se dit, [5] il est manifeste que l'acte est antérieur à la puissance. Je ne veux pas dire seulement à la puissance qui a été définie et qui se dit comme principe de changement dans autre chose ou < dans la même > en tant qu'autre, mais, en général, à tout principe de mouvement ou de repos. Et en effet, la nature est dans le même genre que la puissance, car elle est principe de mouvement, [10] non dans autre chose, mais dans la chose elle-même en tant qu'elle-même. L'acte est antérieur à toute puissance de cette sorte, par l'énoncé et la substance ; par le temps, il l'est d'une certaine façon, mais non d'une autre.

Donc, par l'énoncé, il est évident que l'acte est antérieur, car ce qui a la puissance au sens premier a la puissance par sa possibilité de passer à l'acte. Par exemple, j'appelle capable de bâtir ce qui a la

puissance de bâtir, [15] capable de voir ce qui a la puissance de voir, visible ce qui a la puissance d'être vu. Le même raisonnement vaut aussi pour le reste, si bien que, nécessairement, l'énoncé et la connaissance de l'acte précèdent la connaissance de la puissance.

Par le temps, l'acte est antérieur de la manière que voici : l'être en acte, identique par la forme, mais non par le nombre, est antérieur. Je veux dire qu'à cet humain-ci qui [20] existe déjà en acte, à ce blé et à cet être qui voit sont antérieurs par le temps la matière, la semence et ce qui est capable de voir, choses qui sont en puissance, mais non encore en acte, un humain, le blé et ce qui voit ; mais, antérieurs dans le temps à ces choses-là, il y a d'autres êtres en acte dont celles-là sont venues à être. En effet, d'un être en puissance [25] vient toujours l'être en acte du fait d'un être en acte, par exemple un humain vient d'un humain, on devient musicien auprès d'un musicien, parce qu'il y a toujours un moteur premier ; or le moteur existe déjà en acte. Et, dans les exposés au sujet de la substance, on a dit que tout ce qui vient à être vient à être quelque chose, à partir de quelque chose, du fait de quelque chose, et que cela lui est formellement identique. C'est pourquoi on est d'avis [30] qu'il est impossible d'être bâtisseur si on n'a rien bâti ni citharède si on n'a pas joué de la cithare. En effet, qui apprend à jouer de la cithare apprend à jouer de la cithare en jouant de la cithare, et de même pour les autres apprentissages. De là venait la réfutation sophistique selon laquelle, sans posséder la science, on fera ce qui relève de la science, car celui qui apprend ne possède pas < ce qu'il apprend >. [35] Mais du fait que quelque chose de ce qui vient à être a achevé de venir à être et que, en général, quelque chose de ce qui est en mouvement a achevé son mouvement (cela est montré dans les traités sur le mouvement), [1050a] nécessairement aussi celui qui apprend possède également quelque chose de la science. Mais certes, par là aussi du moins, il est évident que l'acte, en ce sens aussi, c'est-à-dire selon la génération et le temps, est antérieur à la puissance.

Mais de plus, il l'est aussi assurément par la substance. D'abord, c'est parce que ce qui est postérieur par la génération [5] est antérieur par la forme et par la substance, par exemple l'homme est antérieur à l'enfant et l'être humain à la semence, car l'un possède déjà la forme, l'autre non. Ensuite, c'est parce que tout ce qui vient à être marche vers un principe, c'est-à-dire un accomplissement, car la fin est un principe et la génération a pour fin l'accomplissement ; or l'acte est un accomplissement et, en vue de cet accomplissement, on conçoit la puissance. [10] En effet, ce n'est pas pour posséder la vue que les animaux voient, mais ils possèdent la vue pour voir ; de même, ils possèdent la capacité de bâtir pour bâtir et la capacité d'étudier pour étudier, mais ils n'étudient pas pour posséder la capacité d'étudier,

sauf ceux qui en font une pratique ; mais ces derniers n'étudient que de cette façon ou parce qu'ils n'étudient aucunement par besoin. [15] En outre, la matière est en puissance parce qu'elle pourra aller vers sa forme ; mais chaque fois que précisément elle est en acte, elle est dans sa forme. Il en est de même pour les autres choses, même pour celles dont l'accomplissement est un mouvement ; c'est pourquoi la nature est semblable aux maîtres qui pensent avoir accompli leur tâche quand ils montrent leur élève à l'œuvre. En effet, si cela ne se produit pas ainsi, [20] ce sera l'Hermès de Pauson⁴ ; car on ne sait si la science est à l'intérieur ou à l'extérieur, comme cet Hermès. De fait, l'œuvre est un accomplissement et l'acte est l'œuvre ; c'est pourquoi le mot « acte » se dit en référence au mot « œuvre » et tend vers le sens d'état accompli. Dans certains cas, l'usage est le terme ; par exemple la vision est le terme de la vue et rien [25] d'autre que la vision ne découle de la vue. Mais, dans certains autres cas, quelque chose vient à être ; par exemple, de la capacité de bâtir, il vient une maison à côté de l'action de bâtir. Pourtant, dans le premier exemple, l'usage équivaut à l'accomplissement et, dans le second, il est plus un accomplissement que n'est la puissance. En effet, l'action de bâtir est dans ce qui est bâti ; elle vient à être et existe en même temps que la maison. [30] Donc, dans tous les cas où ce qui vient à être est autre chose que l'usage, l'acte est dans ce qui est produit, par exemple l'action de bâtir dans ce qui est bâti, le tissage dans ce qui est tissé et ainsi de suite et, en général, le mouvement dans ce qui est mû. Au contraire, dans tous les cas où il n'y a aucune autre œuvre [35] que l'acte, l'acte est dans l'agent : par exemple, la vision dans celui qui voit, l'étude dans celui qui étudie, la [1050b] vie dans l'âme, et c'est pourquoi le bonheur est dans l'âme, car c'est une qualité de la vie. Il est manifeste, par conséquent, que la substance et la forme sont des actes. Donc, d'après ce raisonnement, il est manifeste que l'acte est antérieur à la puissance par la substance et que, dans le temps, comme nous l'avons dit, [5] un acte en précède toujours un autre jusqu'à l'acte du moteur éternel premier.

Mais de plus, l'acte est antérieur en un sens plus fondamental aussi. En effet, les êtres éternels sont antérieurs par la substance aux êtres périssables ; or rien d'éternel n'est en puissance. En voici la raison : toute puissance est en même temps puissance des contradictoires. En effet, ce qui n'a pas la puissance d'être [10] n'appartiendra à aucun sujet, mais tout ce qui a la puissance d'être peut ne pas passer à l'acte. Ainsi ce qui a la puissance d'être peut être et n'être pas. Ainsi la même chose a la puissance d'être et de n'être pas, mais ce qui a la puissance de ne pas être peut ne pas être. Or ce qui peut ne pas être est corruptible, soit simplement, soit en cela même qu'il est dit [15] pouvoir ne pas être, que ce soit selon le lieu, la quantité ou la qualité ;

simplement, c'est selon la substance. Ainsi aucun des êtres simplement incorruptibles n'est simplement en puissance (mais rien n'empêche qu'il ne le soit d'un certain point de vue, par exemple du point de vue de la qualité ou du lieu) ; ainsi donc, ils existent tous en acte. Aucun des êtres nécessaires non plus n'est simplement en puissance (pourtant ce sont des êtres premiers, car s'ils n'existaient pas, rien n'existerait), [20] ni certes le mouvement, s'il en est un d'éternel. Et s'il y a une chose en éternel mouvement, elle n'est pas non plus en mouvement selon la puissance, sauf d'un lieu vers un autre (et de cela, rien n'empêche qu'il existe une matière). C'est pourquoi le Soleil, les astres et le ciel tout entier sont sans cesse en acte et il n'y a pas à craindre qu'ils s'arrêtent jamais, ce que craignent les philosophes de la nature. Ils ne ressentent même pas de fatigue à le faire, car leur mouvement ne concerne pas [25] la puissance des contradictoires, qui rendrait pénible la continuité de leur mouvement, comme c'est le cas des êtres corruptibles, car la substance de ces derniers, parce qu'elle est matière et puissance, non acte, est la cause de ce fait. Les êtres incorruptibles sont imités aussi par les êtres en changement comme la terre et le feu. Et en effet, ceux-là sont toujours en acte, car ils possèdent le mouvement par eux-mêmes et en eux-mêmes. Mais les [30] autres puissances, d'après les distinctions effectuées, sont toutes puissances des contradictoires, car ce qui a la puissance de mouvoir ainsi a aussi la puissance de mouvoir non ainsi. C'est du moins le cas de toutes les puissances rationnelles, tandis que les puissances non rationnelles, par leur présence ou leur absence, seront aussi puissances des contradictoires. Si donc il y a certaines natures [35] ou substances, telles celles appelées Idées par ceux qui mènent la recherche dans les énoncés, il y aura beaucoup plus savant que la science en soi [1051a] et beaucoup plus en mouvement que le mouvement, car ce seront davantage des actes, tandis que la science et le mouvement en seront les puissances. Ainsi l'acte est antérieur à la puissance et à tout principe de changement, c'est manifeste.

Puissance et acte du bien et du mal

9. Que l'acte du bien soit meilleur et plus précieux que la puissance du bien, [5] en voici la preuve. En effet, dans tous les cas où il est question de puissance, le même être est capable des contraires ; par exemple, le même être qui est dit avoir la puissance d'être en bonne santé a aussi celle d'être malade, et en même temps. De fait, c'est la même puissance d'être en bonne santé et d'être souffrant, d'être en repos et d'être en mouvement, de bâtir et de détruire, [10] d'être bâti et d'être démoli. Donc, la puissance des contraires est présente en

même temps, mais il est impossible que les contraires soient présents en même temps, et c'est impossible aussi pour les actes contraires, comme la santé et la maladie. Il s'ensuit nécessairement que l'un des deux est le bien, mais que la puissance est indifféremment les deux à la fois ou ni l'un ni l'autre ; [15] l'acte est donc meilleur. Mais nécessairement aussi, dans le domaine des maux, l'accomplissement et l'acte sont pires que la puissance, car le même être a la puissance des deux contraires à la fois. Il est donc évident que le mal n'existe pas en dehors des réalités, car, par nature, le mal est postérieur à la puissance. Ainsi il n'y a dans les êtres primordiaux, [20] c'est-à-dire dans les êtres éternels, absolument aucun mal, aucune faute ni rien de corrompu, car la corruption aussi est au nombre des maux.

Puissance et acte de l'intellection

On trouve aussi les solutions des problèmes de géométrie par un acte, car on les trouve par division. Si les divisions étaient déjà faites, les solutions seraient manifestes, mais en fait elles existent en puissance. Pourquoi le triangle vaut-il deux angles droits ? Parce que ses [25] angles, ramenés autour d'un seul point, sont égaux à deux angles droits. Donc, si l'on avait mené la parallèle au côté, il suffirait de regarder pour que la raison en soit immédiatement évidente. Pourquoi l'angle inscrit dans un demi-cercle est-il droit dans tous les cas ? Si les trois lignes sont égales, c'est-à-dire les deux moitiés de la base et la perpendiculaire élevée en son milieu, pour qui connaît la proposition précédente, il suffit de regarder pour que ce soit évident. Par conséquent, il est manifeste qu'on découvre ce qui existe en puissance [30] en l'actualisant. La cause en est que l'acte est une intellection, de sorte que la puissance vient de l'acte et c'est pourquoi on apprend à connaître en produisant, car l'acte singulier < d'intellection > est postérieur par la génération.

Vrai et faux dans les êtres non nécessaires

10. L'être et le non-être se disent soit selon [35] les figures des prédications, soit selon la puissance ou l'acte [1051b] de ces prédications, ou selon les contraires, soit comme vrai ou faux au sens le plus propre, c'est-à-dire composition ou division appliquées aux choses, de sorte que celui qui pense que ce qui est divisé est divisé et que ce qui est composé est composé dit vrai, alors que celui qui a une opinion contraire à la réalité dit faux. [5] Cela étant, quand y a-t-il ou

n'y a-t-il pas ce qu'on appelle vrai ou faux ? Il faut examiner ce que nous entendons par là. En effet, tu n'es pas blanc parce que nous pensons vraiment que tu es blanc, mais, nous qui affirmons cela, nous disons vrai parce que tu es blanc. Si donc certaines choses sont toujours composées sans pouvoir être divisées, [10] d'autres toujours divisées sans pouvoir être composées, tandis que d'autres admettent les deux états contraires, être, c'est être composé et un, alors que ne pas être, c'est ne pas être composé, mais être plusieurs. Donc, quand il s'agit des êtres qui admettent les contraires, la même opinion et le même énoncé deviennent vrais ou faux, et il y a la possibilité qu'ils soient tantôt [15] vrais, tantôt faux.

Vrai et faux dans les êtres nécessaires

Quant aux êtres qui ne peuvent être autrement qu'ils ne sont, la même opinion et le même énoncé ne deviennent pas tantôt vrais, tantôt faux, mais les mêmes sont toujours vrais ou faux. Donc, pour les êtres non composés, qu'est-ce qu'être ou ne pas être, qu'est-ce que le vrai et le faux ? En effet, ce ne sont pas des composés qui existeraient chaque fois qu'il y a composition et qui n'existeraient pas [20] s'il y a division, à la manière de « le bois est blanc » ou « la diagonale est incommensurable » ; et le vrai et le faux n'auront plus le même statut que pour les êtres composés. Ou bien, comme le vrai n'est pas le même dans ces cas-là, ainsi être ne l'est pas non plus, mais voici ce que sont le vrai et le faux : le contact et l'énonciation sont le vrai (car affirmation et énonciation ne sont pas la même chose), [25] et l'ignorance est absence de contact (car il n'est pas possible de se tromper sur le ce que c'est, sauf par coïncidence). De même aussi pour les substances non composées, car il n'est pas possible de s'y tromper ; et elles existent toutes en acte, non en puissance, car elles seraient soumises à la génération et à la corruption. Mais en réalité, l'être lui-même n'est soumis ni à la génération ni à la corruption, [30] car il proviendrait de quelque chose. Donc, sur tous les êtres qui sont ce qu'est précisément un être et en acte, on ne peut pas se tromper, mais on peut <seulement> les penser ou non ; mais, dans le cas de ces êtres, la recherche du ce que c'est consiste à savoir s'ils sont tels ou non. L'être au sens du vrai, le non-être au sens du faux sont un (vrai, s'il y a composition, [35] faux s'il n'y a pas composition). Quant à l'un, s'il est vrai qu'il est un être, il l'est de cette façon ; [1052a] s'il ne l'est pas de cette façon, il n'est pas. Le vrai est de penser ces êtres et il n'y a ni faux ni erreur, mais ignorance qui n'est pas telle que la cécité, car la cécité est comme si on ne possédait pas du tout la capacité de penser. Il est manifeste aussi qu'il n'y a pas d'erreur sur le temps à

propos des êtres immobiles, [5] si on conçoit qu'ils sont immobiles. Par exemple, si on croit que le triangle ne change pas, on ne croira pas que tantôt la somme de ses angles vaut deux droits, tantôt non, car ce serait un changement. Mais on croira qu'une chose est et une autre non, par exemple qu'aucun nombre pair n'est premier ou que certains le sont, d'autres non ; or cela n'est même pas le cas pour un nombre unique, [10] car on ne croira plus que l'un est ainsi et l'autre non, mais on dira vrai ou faux parce qu'il est toujours ainsi.

LIVRE I

Ce qui est dit « un »

[1052a15] 1. « Un » se dit en plusieurs sens ; on l'a dit antérieurement¹, dans le livre sur les divisions en nombre de sens. Bien que « un » se dise en un plus grand nombre de sens, il y a quatre sens principaux de ce qui est dit « un » au sens premier et par soi, et non par coïncidence. Il y a en effet le continu, soit simplement, soit du moins au plus haut point [20] le continu par nature, et non par contact ou par lien ; et de ces continus par nature, est davantage un et antérieur celui dont le mouvement est plus indivisible et plus simple. En outre, est un, et l'est même davantage, le tout qui a un aspect, c'est-à-dire une forme, et surtout s'il est tel par nature, non par contrainte (comme tout ce qui est un par de la colle, par une cheville ou par conjonction), mais s'il a en lui-même [25] la cause de sa continuité. Or tel est ce qui a un mouvement unique et indivisible localement et temporellement ; par conséquent, si une chose possède par nature un principe de mouvement qui est le principe premier du mouvement premier, je veux dire par exemple, pour le déplacement, le mouvement circulaire, cette chose-là est manifestement la première grandeur qui est une. Certaines choses sont donc une de cette manière : un continu ou un tout. Les autres le sont parce que leur énoncé [30] est un ; telles sont celles dont l'intellection est une, c'est-à-dire indivisible ; indivisible est l'intellection de ce qui est indivisible formellement ou numériquement. Numériquement donc, l'être singulier est indivisible, mais formellement, c'est ce qui est indivisible du point de vue de l'objet de connaissance et du point de vue de la science, de sorte que serait un au sens premier ce qui est cause de l'unité pour les substances. Donc l'un se dit en autant de sens : le [35] continu par nature et le tout, le singulier et l'universel ; toutes ces choses ont une unité par indivisibilité, soit [1052b] de leur mouvement, soit de leur intellection, soit de leur énoncé.

L'être de l'un

On doit observer que dire quelles sortes de choses sont une ne doit pas être pris de la même manière que dire ce qu'est l'être de l'un et ce qu'est son énoncé de définition. En effet, un se dit en autant de sens <que l'on a dit> et chacune des choses à laquelle l'un de ces sens appartiendra sera une [5]. Mais l'être de l'un sera tantôt l'être de l'une des choses précédentes, tantôt l'être d'autre chose qui est aussi plus près du sens du mot, et les précédentes par la signification <seulement> : ce serait aussi le cas, si on devait parler de l'élément et de la cause, en appliquant la définition aux réalités ou en donnant une définition du mot. En effet, en un sens, [10] le feu est un élément (peut-être l'infini ou quelque autre chose de tel le sont-ils aussi par eux-mêmes), mais en un autre sens il ne l'est pas, car l'être du feu et l'être d'un élément ne sont pas identiques. Mais le feu est un élément au sens d'une réalité et d'une nature, alors que le nom « élément » signifie que le feu a cette propriété que quelque chose en provient comme d'un premier constituant. Il en va de même [15] aussi pour la cause, pour l'un et pour toutes choses de cette sorte. C'est pourquoi l'être de l'un est l'être de l'indivisible, ce qui est précisément un ceci dont le caractère propre est d'être séparable soit par le lieu, soit par la forme, soit par la pensée ; c'est encore l'être d'un tout indivisible ; c'est surtout l'être de la mesure première de chaque genre et, au sens le plus propre, de la quantité, car de là, il y a eu extension aux autres genres. [20] Est mesure, en effet, ce par quoi la quantité est connue. La quantité, en tant que quantité, est connue par l'un ou par le nombre ; or tout nombre est connu par l'un ; en conséquence, toute quantité est connue, en tant que quantité, par l'un, et ce par quoi en premier la quantité est connue, c'est l'un en soi ; c'est pourquoi l'un est le principe du nombre en tant que nombre.

L'un comme mesure

Par suite, dans les autres cas aussi, [25] on appelle mesure ce par quoi, en premier, chaque chose est connue, et la mesure de chaque chose est l'un en longueur, en largeur, en profondeur, en poids, en vitesse. De fait, le poids et la vitesse sont communs aux contraires, car chacun des deux a un double sens, par exemple le poids signifie ce qui exerce une pression d'une certaine quantité et ce qui exerce une pression excessive ; la vitesse signifie ce qui [30] a un mouvement d'une certaine quantité et ce qui a un excès de mouvement, car il y a une vitesse même de ce qui est lent et un poids de ce qui est plus léger. Donc, dans tous ces cas, mesure et principe sont quelque chose d'un et d'indivisible puisque, même dans les lignes, on se sert du pied comme insécable. Partout, en effet, on cherche comme mesure une

unité indivisible, c'est-à-dire [35] le simple, soit en qualité, soit en quantité. Donc, là où, pense-t-on, il n'est possible ni de retrancher ni d'ajouter, là est la mesure exacte. C'est pourquoi [1053a] la mesure du nombre est la plus exacte, puisqu'on pose l'unité comme complètement indivisible. Dans les autres cas, on imite une telle mesure. De fait, sur un stade², un talent³ et chaque mesure assez grande, une addition et une soustraction passeront plus inaperçues que sur une mesure plus petite. [5] C'est pourquoi tout le monde prend comme mesure des liquides, des solides, du poids et de la grandeur, ce qui, en premier, n'admet ni addition ni soustraction perceptibles. Et on pense savoir la quantité quand on la sait au moyen de cette mesure et, bien sûr aussi, on mesure le mouvement par un mouvement simple et le plus rapide, car ce mouvement-là occupe le plus petit laps de temps ; [10] c'est pourquoi, en astronomie, une telle unité est principe et mesure, car on admet que le mouvement uniforme et le plus rapide est celui du ciel, et on estime les autres par rapport à celui-là. En musique, l'unité est le demi-ton parce que c'est le plus petit intervalle ; dans le son articulé, c'est la lettre. Et toutes ces mesures sont une certaine unité en ce sens, non parce que l'un est quelque chose de commun, mais au sens où on l'a dit. D'autre part, [15] la mesure n'est pas toujours une en nombre, mais il y en a parfois plusieurs, par exemple il y a deux sortes de demi-ton, non pour l'oreille, mais d'après les rapports, et il y a plusieurs sons articulés par lesquels nous mesurons ; la diagonale et le côté sont mesurés par deux unités, et aussi toutes les grandeurs.

En ce sens donc, l'un est la mesure de toutes choses parce que nous acquérons la connaissance des choses dont la substance est faite, en les divisant [20] soit selon la quantité, soit selon la forme. Et l'un est indivisible pour cette raison que le premier en chaque chose est indivisible. Tout n'est pas indivisible de la même façon, par exemple le pied et l'unité, mais la dernière est complètement indivisible alors que l'autre doit être classé dans les indivisibles du point de vue de la sensation, comme on l'a déjà dit, car tout continu est sans doute divisible. La mesure est toujours [25] du même genre <que le mesuré>. De fait, une grandeur est mesure des grandeurs et, selon chaque cas, une longueur est mesure d'une longueur, une largeur d'une largeur, un son articulé d'un son articulé, un poids d'un poids, une unité des unités. En effet, c'est ainsi qu'il faut concevoir la mesure, mais il ne faut pas dire qu'un nombre est mesure des nombres ; pourtant il le faudrait, si le cas était semblable. Or on ne l'estime pas semblable ; <si on l'estimait semblable, ce serait> comme si on estimait que la mesure des unités est non une unité, mais des unités ; [30] or le nombre est une pluralité d'unités. Et nous disons que la science est la mesure des choses, tout comme la sensation, pour la

même raison : nous acquérons par elles une connaissance, et cependant elles sont mesurées plus qu'elles ne mesurent. Mais ce qui nous arrive est comme si, mesurés par un autre, nous avions acquis la connaissance de notre taille [35] par l'application de la coudée autant de fois sur nous. Protagoras prétend que la mesure de toutes choses est l'être humain, comme il dirait le [1053b] savant ou celui qui a la sensation, et ceux-là parce qu'ils possèdent l'un la sensation, l'autre la science, dont nous disons qu'elles sont les mesures des substrats. Ainsi, sans rien dire qui vaille, on a l'air de dire quelque chose d'extraordinaire. Donc l'être de l'un est au plus haut point, si on définit selon le mot, [5] une mesure, au sens le plus propre la mesure de la quantité, puis de la qualité, cela est évident. L'un sera tel, d'une part s'il est indivisible selon la quantité, d'autre part s'il l'est selon la qualité. C'est pourquoi l'un est indivisible soit absolument, soit en tant qu'un.

L'un, comme l'être, a un sens différent selon chaque prédication

2. En ce qui concerne sa substance et sa nature, il faut chercher laquelle des deux [10] est le mode d'existence de l'un, de même que nous avons examiné dans le livre sur les difficultés⁴ ce qu'est l'un et comment il faut le concevoir : l'un en soi est-il une substance, comme le soutiennent en premier les pythagoriciens et ensuite Platon, ou bien plutôt une nature en est-elle le substrat ? Et comment l'un doit-il se dire de sorte qu'il soit plus facile à connaître et plutôt au sens des [15] philosophes de la nature ? En effet, l'un d'entre eux soutient que l'un est amitié, un autre qu'il est air, un autre qu'il est l'infini. Si donc aucun des universels ne peut être substance, comme on l'a dit dans les discussions sur la substance et sur l'être, il n'est pas non plus possible que l'être lui-même soit une substance, comme une unité à côté de la multiplicité, car il est un terme commun ; mais, s'il peut seulement être un prédicat, [20] il est évident que l'un non plus ne peut être substance. En effet, l'être et l'un sont les prédicats les plus universels de tous. Il en résulte que les genres ne sont ni des natures ni des substances séparables des autres, et que l'un ne peut être un genre <séparable>, pour les mêmes raisons pour lesquelles ni l'être ni la substance ne le peuvent. En outre, il en est nécessairement de même pour toutes les prédications. [25] L'être et l'un se disent en un nombre égal de sens. Par conséquent, puisque justement, dans les qualités, l'un est quelque chose et une certaine nature, et qu'il en va de même aussi dans les quantités, il faut évidemment chercher aussi en

général ce qu'est l'un, tout comme on cherche ce qu'est l'être, puisqu'il ne suffit pas de dire que sa nature est l'un lui-même. Mais certes, dans les couleurs, l'un est une couleur, par exemple blanc ; ensuite, [30] on voit bien que les autres couleurs viennent à être de celle-là et du noir, et que le noir est privation du blanc, comme aussi l'ombre est privation de lumière ; par conséquent, si les êtres étaient des couleurs, les êtres seraient aussi un nombre, mais de quoi ? Bien évidemment de couleurs, et l'un serait une certaine unité, par exemple le blanc. Semblablement aussi, [35] si les êtres étaient des mélodies, ils seraient un nombre, de demi-tons bien sûr, mais leur substance ne serait pas un nombre ; et l'unité serait une certaine chose dont la substance ne serait pas [1054a] l'un, mais un demi-ton. De même aussi pour les sons articulés, les êtres seraient un nombre de lettres et l'un serait la voyelle. Et s'ils étaient des figures rectilignes, ils seraient un nombre de figures et l'un serait le triangle. Le même raisonnement vaut aussi pour les autres [5] genres. En conséquence, s'il est vrai qu'il y a des nombres et de l'un dans les affections, dans les qualités, dans les quantités et dans le mouvement, qu'en tous le nombre est un nombre de certaines choses et que l'un est un certain un, mais que sa substance n'est pas cet un lui-même, il est nécessaire qu'il en soit de même aussi pour les substances, car il en va de même pour tous les genres.

Donc l'un est une certaine nature en [10] chaque genre et la nature d'aucun un n'est cet un lui-même, c'est évident. Mais, de même que, dans les couleurs, il faut chercher une couleur unique qui est l'un lui-même, de même, dans la substance aussi, il faut chercher une substance unique qui est l'un lui-même. Mais que l'un signifie en quelque sorte la même chose que l'être, c'est évident du fait qu'il suit les prédications avec un nombre égal de sens, sans être dans [15] aucune (par exemple, il n'est ni dans la prédication du ce que c'est ni dans celle de la qualité, mais il est dans la même situation que l'être), et du fait que « un être humain unique » n'ajoute aucun autre prédicat à « être humain », tout comme l'être n'est pas pris à part de « quoi ? », « quel ? » ou « de quelle quantité ? », et comme l'être de l'un est l'être de chacune des prédications.

Un et multiple, identique, semblable, autre, différent

3. [20] L'un et le multiple s'opposent d'un assez grand nombre de manières dont l'une est l'opposition de l'un et du multiple comme opposition de l'indivisible au divisible. En effet, d'un côté on appelle multiple le divisé ou le divisible, de l'autre on appelle un le non-divisé ou l'indivisible. Donc, puisqu'il y a quatre sortes d'opposition et que

l'un des deux termes se dit d'après une privation, [25] ce seront des contraires, et non des termes qu'on appelle contradictoires ni des termes qu'on appelle relatifs. L'un se dit et se révèle par son contraire, l'indivisible par le divisible, parce que ce qui tombe sous le sens, c'est plus le multiple et le divisible que l'indivisible, de sorte que le multiple est, pour l'énoncé, antérieur à l'indivisible à cause de la sensation. Appartiennent à l'[30] un, comme nous en avons aussi dressé la liste dans la division des contraires, l'identique, le semblable, l'égal. Appartiennent à la multiplicité le différent, le dissemblable et l'inégal. Et, étant donné que identique se dit en plusieurs sens, en un sens nous parlons parfois d'identique en nombre, en un autre sens nous parlons d'identique s'il y a unité par l'énoncé de définition et par le nombre : par exemple, [35] tu es un avec toi-même, par la forme et par la matière. En outre, nous parlons d'identique si l'énoncé [1054b] de la substance première est un, par exemple les lignes droites égales sont identiques, de même que les quadrilatères égaux à angles égaux, bien qu'ils soient plusieurs ; mais l'égalité, en ceux-là, est unité.

Sont semblables les choses qui, n'étant pas identiques simplement ni sans différence selon leur substance [5] composée, sont identiques selon la forme, comme le grand quadrilatère est semblable au plus petit et comme les lignes droites de longueur inégale, car ces lignes sont semblables, mais non simplement identiques. D'autre part, sont semblables les choses ayant la même forme, en lesquelles le plus et le moins sont possibles, et qui n'ont ni plus ni moins. D'autre part, si l'affection est la même et une [10] par la forme, par exemple blanc, très intense ou moins, on dit que les choses sont semblables parce que leur forme est une. D'autre part, sont semblables les choses qui possèdent plus de qualités identiques que de qualités différentes, soit les qualités au sens simple, soit les qualités manifestes, par exemple l'étain est semblable à l'argent en tant que blanc, l'or au feu en tant que jaune et rouge. En conséquence, il est évident que « autre » et « dissemblable » se disent en plusieurs sens.

Et [15] en un sens, autre est l'opposé de identique, c'est pourquoi toute chose, par rapport à toute chose, est soit identique soit autre. En un autre sens, c'est ce dont la matière et l'énoncé de définition ne sont pas un, c'est pourquoi tu es un autre que ton voisin. Troisième sens : autre comme dans les objets mathématiques. Donc, pour cette raison, autre ou identique se disent de tout relativement à tout, pour autant qu'on parle d'un et d'être. En effet, autre n'est pas [20] le contradictoire de identique, c'est pourquoi il ne se dit pas des non-êtres (bien que « non identique » s'en dise), mais de tous les êtres. De fait, tout ce qui est être et un est naturellement ou un ou non un. Donc autre et identique sont opposés en ce sens, mais la différence est autre chose que l'altérité.

En effet, l'un et ce qui est autre que lui ne sont pas nécessairement différents en quelque chose, [25] car tout ce qui est un être est soit autre soit identique ; au contraire, ce qui est différent de quelque chose est différent en quelque chose, d'où la conséquence nécessaire qu'il y a quelque chose d'identique en quoi réside la différence. Ce quelque chose d'identique est le genre ou l'espèce. En effet, tout ce qui est différent diffère par le genre ou par l'espèce : par le genre, pour les choses qui n'ont en commun ni la matière ni une génération de l'un en l'autre, par exemple toutes celles qui appartiennent à une autre figure de prédication ; [30] par l'espèce, pour celles du même genre. On appelle genre l'identité dite selon la substance de choses différentes l'une de l'autre. Les contraires sont différents et la contrariété est une certaine différence. La justesse de cette supposition est évidente par l'induction. En effet, il est visible que tous sont différents, non seulement qu'ils sont autres, [35] mais que les uns sont autres en genre, les autres dans la même série [1055a] de prédication, si bien qu'ils sont dans le même genre et identiques par le genre. On a défini ailleurs quelles choses sont identiques ou autres par le genre⁵.

La contrariété est la plus grande différence

4. Puisqu'il est possible que les choses différentes entre elles diffèrent plus ou moins, il y a une différence qui est la plus grande et [5] je l'appelle contrariété. Qu'elle soit la plus grande différence, c'est évident par induction. En effet, les choses qui diffèrent en genre n'ont pas de passage les unes vers les autres, mais sont les plus distantes et ne peuvent être comparées ; quant à celles qui diffèrent par l'espèce, leur génération part des contraires comme extrêmes et la distance entre les extrêmes est la plus grande, donc [10] aussi entre les contraires. Mais de plus, ce qui est précisément le plus grand en chaque genre est complet. Le plus grand, c'est ce qui n'admet pas de dépassement, et ce qui est complet, c'est ce en dehors de quoi il n'y a rien à prendre. En effet, la différence complète est la différence accomplie (de même, les autres choses aussi sont dites complètes en ce qu'elles sont accomplies) et il n'y a rien en dehors de l'accomplissement, car il est l'extrême en tout et [15] il contient tout ; c'est pourquoi il n'y a rien en dehors de l'accomplissement et ce qui est complet n'a besoin d'aucun complément. Donc la contrariété est la différence complète, cela est évident d'après ces considérations. D'autre part, étant donné qu'on parle des contraires en plusieurs sens, par suite, le mode de complétude variera dans le même sens que l'être des contraires aussi leur appartient.

Cela étant, on voit bien qu'il ne peut y avoir [20] plusieurs

contraires pour une seule chose (car il ne peut y avoir quelque chose de plus extrême que l'extrême ni plus de deux extrémités d'une distance unique) et, en général, si la contrariété est une différence et si la différence est entre deux choses, il en résulte que la différence complète l'est aussi. Nécessairement aussi, les autres définitions des contraires sont vraies, car la différence complète est la différence maximale. [25] En effet, pour ce qui diffère par le genre comme pour ce qui diffère par l'espèce, il n'est pas possible de prendre plus à l'extérieur, car on a montré qu'il n'y a pas de différence relativement aux choses extérieures au genre ; c'est donc la plus grande des différences, et les choses qui diffèrent le plus dans le même genre sont des contraires, car la différence complète est la différence maximale entre ceux-ci. Celles qui diffèrent le plus dans le même contenant [30] sont des contraires (car la matière est la même pour les contraires), ainsi que celles qui diffèrent le plus sous la même puissance (car la science qui traite d'un seul genre est une) ; en celles-là, la différence complète est la plus grande. La contrariété première est possession et privation ; cela n'est pas vrai de toute privation, car la privation se dit en plusieurs sens, [35] mais c'est vrai de celle qui sera complète. Les autres contraires se diront selon ceux-là, soit parce qu'ils les possèdent, soit parce qu'ils les produisent ou sont capables de les produire, soit parce qu'ils sont des acquisitions ou des pertes de ces contraires ou d'autres.

Contrariété, contradiction, privation

Donc, si contradiction, privation, [1055b] contrariété, relation sont des oppositions, si la première opposition est la contradiction, s'il n'y a aucun intermédiaire dans la contradiction, mais, s'il peut y en avoir entre les contraires, il est évident que contradiction et contrariété ne sont pas identiques ; pourtant la privation est une sorte de contradiction. En effet, ou ce qui est dans l'impossibilité totale de posséder [5] ou ce qui ne possède pas ce qu'il lui est naturel de posséder est en état de privation, soit totalement, soit d'une manière limitée, car nous employons désormais « privation » en plusieurs sens, selon les distinctions opérées par nous ailleurs⁶. Par conséquent, la privation est une sorte de contradiction ou une impuissance déterminée ou comprise dans ce qui est capable de la recevoir. C'est pourquoi il n'y a pas d'intermédiaire dans la contradiction, mais il y en a dans une privation, car tout est égal [10] ou n'est pas égal, mais il n'est pas vrai que tout est égal ou inégal, sinon seulement dans ce qui est capable de recevoir l'égalité. Si donc les générations viennent à être, pour la matière, à partir des contraires et si elles viennent à être

soit de la forme et de la possession de la forme, soit d'une certaine privation de forme et d'aspect, il est évident que toute contrariété sera une privation, mais que toute privation ne sera [15] peut-être pas une contrariété, et la raison en est que ce qui a été privé peut avoir été privé de plusieurs façons. En effet, les extrêmes d'où viennent les changements, ce sont les contraires. On peut voir cela aussi par l'induction, car toute contrariété comprend une privation comme l'un des deux contraires, mais ce n'est pas de la même façon pour tous. En effet, l'inégalité est privation d'égalité, la dissemblance [20] de ressemblance, le vice de vertu. Mais il y a une différence, comme on l'a déjà dit, soit qu'il y ait seulement privation, soit qu'il y ait privation à un moment donné ou dans une certaine partie (par exemple, si c'est à un certain âge ou dans la partie principale) ou complètement. C'est pourquoi soit il y a des intermédiaires <entre les contraires> et il existe un humain ni bon ni méchant, soit il n'y en a pas, mais <un nombre> est nécessairement pair ou [25] impair. En outre, certains contraires ont leur substrat déterminé, les autres non. Par conséquent, on voit bien que toujours l'un des deux contraires se dit selon une privation ; mais il suffit <que ce soit vrai> des premiers, c'est-à-dire des genres des contraires, par exemple l'un et le multiple, car les autres se ramènent à ceux-là.

Aucune contrariété n'est un intermédiaire : difficultés du cas de l'égal

5. [30] Puisqu'une chose a un seul contraire, on sera en difficulté pour dire comment l'un s'oppose au multiple et l'égal au grand et au petit. En effet, dans une opposition, nous disons toujours « lequel des deux », par exemple « lequel des deux : blanc ou noir ? », « lequel des deux : blanc ou non blanc ? » (nous ne disons pas « lequel des deux : être humain ou blanc ? », sauf [35] en faisant une supposition et en cherchant à savoir par exemple lequel des deux est venu, Cléon ou Socrate. Mais cette question-là n'a de nécessité dans aucun genre. Pourtant elle est venue du genre ; en effet, seuls les opposés ne peuvent exister en même temps <dans le genre>, incompatibilité dont on se sert, même dans ce cas, en demandant « lequel des deux est venu ? », [1056a] car s'ils pouvaient être venus ensemble, la question serait risible. Or, s'ils le pouvaient, même ainsi on tombe pareillement sur une opposition, celle de l'un et du multiple, par exemple « les deux sont-ils venus ou l'un des deux ? »). Si donc, dans les opposés, on cherche toujours « lequel des deux », si d'autre part on demande « est-ce plus grand, [5] ou plus petit » ou « est-ce égal », quelle est

l'opposition de l'égal par rapport à ces <deux> termes ? Car il n'est le contraire ni de l'un des deux seulement ni des deux à la fois. En effet, pourquoi serait-il le contraire du plus grand plutôt que du plus petit ? De plus, l'égal est le contraire de l'inégal, de sorte qu'il sera le contraire de plus d'une chose. Mais, si l'inégal veut dire la même chose que les deux à la fois, l'égal serait opposé aux deux à la fois [10] (et la difficulté vient au secours de ceux qui prétendent que l'inégal est une dyade), mais il s'ensuit qu'une seule chose est contraire à deux, ce qui est impossible. De plus, l'égal est manifestement intermédiaire entre le grand et le petit, mais il est manifeste d'autre part qu'aucune contrariété n'est un intermédiaire ni ne peut l'être de par sa définition. De fait, la contrariété ne sera pas complète si elle est intermédiaire de quelque chose, mais plutôt [15] elle contient toujours un intermédiaire à l'intérieur d'elle-même. Il reste donc que l'égal s'oppose soit comme négation, soit comme privation. Or il ne peut s'opposer à l'un des deux, car pourquoi au grand plutôt qu'au petit ? Ainsi donc, il est négation privative des deux à la fois et c'est pourquoi « lequel des deux ? » se dit relativement à l'un et l'autre à la fois, mais non relativement à l'un des deux, par exemple : « est-ce plus grand ou égal ? » ou : « est-ce égal ou [20] plus petit ? », mais il y a toujours trois termes.

D'autre part, il n'y a pas nécessairement privation, car il n'est pas vrai que tout ce qui n'est ni plus grand ni plus petit soit égal, mais cela est vrai de ce qui a par nature ces qualités. L'égal est donc ce qui n'est ni grand ni petit, bien qu'il soit dans sa nature d'être grand ou petit. Et il est opposé aux deux à la fois comme négation privative et c'est pourquoi il est un intermédiaire. Et ce qui n'est ni [25] bon ni mauvais s'oppose aux deux à la fois, mais n'a pas de nom (car chacun des deux se dit en plusieurs sens et ce à quoi ils s'appliquent n'est pas un), alors qu'il y aurait plutôt un nom de ce qui n'est ni blanc ni noir. Pourtant, on ne dit pas non plus que cela est un, mais les choses pour lesquelles cette négation se dit privativement sont définies en quelque façon, car il est nécessaire que ce soit gris ou [30] jaune ou autre chose de tel. En conséquence, il n'y a rien de correct dans le reproche de ceux qui trouvent juste que tout se dise de la même façon, si bien que ce qui n'est ni chaussure ni main serait intermédiaire entre la chaussure et la main, puisque justement aussi ce qui n'est ni bien ni mal est intermédiaire entre le bien et le mal, comme s'il devait y avoir un intermédiaire dans tous les cas. Or [35] cela n'arrive pas nécessairement. En effet, dans un cas, la négation conjointe porte sur des opposés qui ont un intermédiaire et une distance naturels ; [1056b] dans l'autre, il n'y a pas de différence, car les choses qui ont les négations conjointes ne sont pas dans le même genre, de sorte que leur substrat n'est pas un.

Autre difficulté dans l'opposition de l'un et du multiple

6. On pourrait pareillement avoir une difficulté à propos de l'un et du multiple. En effet, si le multiple s'oppose à l'un simplement, [5] il s'ensuit quelques impossibilités, car l'un sera une petite quantité ou un petit nombre, puisque le multiple s'oppose aussi au petit nombre. De plus, deux est multiple, s'il est vrai que le double est un multiple et se dit selon le deux. Par conséquent, un est un petit nombre. Relativement à quoi, en effet, deux est-il multiple, sinon relativement à un, c'est-à-dire au petit nombre, car il n'y a rien de plus petit ? [10] De plus, si beaucoup et peu sont dans la pluralité comme long et court dans la longueur, si ce qui est beaucoup est aussi multiple et si ce qui est multiple est beaucoup (à moins qu'il n'y ait vraiment quelque différence dans un continu facile à délimiter), le petit nombre sera une pluralité, d'où il résulte que un est une pluralité, s'il est vrai qu'il est aussi un petit nombre ; et il l'est nécessairement si deux est multiple. Mais [15] peut-être multiple se dit-il aussi, en un certain sens, de beaucoup, mais avec une différence : par exemple il y a beaucoup d'eau, mais l'eau n'est pas multiple. Pourtant multiple se dit de tout ce qui est divisible, en un sens si c'est une pluralité en excès, soit simplement, soit relativement (et le petit nombre, de la même façon, est une pluralité par défaut), d'autre part, si c'est une pluralité au sens de nombre, pluralité qui aussi s'oppose seulement à l'un. [20] En effet, nous disons « un et multiple » tout comme si on disait « un et des uns » ou « blanc et des blancs », et les choses mesurées par rapport à la mesure. C'est en ce sens aussi que se disent les multiples, car chaque nombre est multiple parce qu'il est plusieurs unités et que chacun est mesurable par l'unité et comme l'opposé de un, non du [25] petit nombre. Donc, en ce sens, deux aussi est multiple ; or il n'est pas comme une pluralité en excès, relativement ou simplement, mais comme première pluralité. Deux est un petit nombre simplement, car il est la première pluralité par défaut. C'est aussi pourquoi Anaxagore s'est mis dans son tort quand il a dit que toutes choses sont à la fois infinies en pluralité et en petitesse ; [30] il aurait dû dire « et par leur petit nombre » au lieu de « et en petitesse », car elles ne sont pas infinies <par leur petit nombre>, puisque ce n'est pas un qui fait le petit nombre, comme le prétendent certains, mais c'est deux.

Donc un et multiple dans les nombres s'opposent comme mesure à mesurable ; ces derniers sont comme les relatifs qui ne sont pas des relatifs par soi. Nous avons expliqué [35] ailleurs que relatif se dit en deux sens, soit comme des contraires, soit comme la relation de la science à son objet, du fait qu'autre chose [1057a] se dit relativement à lui. D'autre part, rien n'empêche un d'être plus petit qu'une chose quelconque, par exemple que deux, car il n'est pas vrai, s'il est plus

petit, qu'il soit aussi une petite quantité. La pluralité est comme le genre du nombre ; en effet, un nombre est une pluralité mesurable par un ; un et le nombre sont en quelque sorte opposés, non comme [5] contraires, mais comme on l'a dit de certains des relatifs, car ils s'opposent en tant que mesure et mesurable ; c'est pourquoi tout ce qui est un n'est pas nombre, par exemple s'il s'agit d'un indivisible. La science qu'on dit pareillement relative au connaissable ne s'avère pas l'être dans le même sens. De fait, on pourrait être d'avis que la science est la mesure et que le connaissable est [10] le mesuré, mais il se trouve que toute science est connaissable alors que tout connaissable n'est pas science parce que, d'une certaine façon, la science est mesurée par le connaissable. Quant à la pluralité, elle n'est ni le contraire de la petite quantité (dont le contraire est beaucoup, comme une pluralité qui excède pour une pluralité qu'elle excède), ni le contraire de l'un, en tous les sens <de ce terme> ; mais <elle est le contraire de l'un> d'une part, [15] comme on l'a dit, parce qu'elle est divisible alors que un est indivisible, d'autre part, parce qu'ils sont relatifs, comme la science est relative au connaissable, si la pluralité est un nombre et l'un une mesure.

Les intermédiaires et les contraires

7. Puisqu'il peut exister un intermédiaire entre les contraires et qu'il en existe pour certains contraires, les intermédiaires viennent nécessairement des contraires. En effet, tous [20] les intermédiaires sont dans le même genre que les contraires dont ils sont les intermédiaires. Nous appelons intermédiaire tout ce en quoi doit d'abord, nécessairement, changer ce qui change, par exemple si on passait par le plus petit intervalle de la note la plus grave de la lyre à la plus haute, on arrivera d'abord aux sons intermédiaires et si, dans les couleurs, on passait du blanc [25] au noir, on arrivera au pourpre et au gris avant d'arriver au noir, et ainsi de suite. Changer d'un genre à un autre genre (par exemple d'une couleur à une figure) n'est pas possible, sauf par coïncidence. Ainsi les intermédiaires sont nécessairement dans le même genre les uns que les autres, et dans le même genre que les contraires dont ils sont les intermédiaires. [30] Mais d'autre part, les intermédiaires sont tous intermédiaires entre des opposés, car un changement est possible à partir de ceux-là seuls suivant leur propre nature ; ainsi il ne peut y avoir d'intermédiaire entre des choses non opposées, car il y aurait changement aussi à partir de choses non opposées. Parmi les opposés, il n'y a pas d'intermédiaire pour la contradiction, c'est-à-dire que la contradiction est [35] une opposition dont l'une des deux parties est présente dans

une chose quelle qu'elle soit, sans aucun intermédiaire ; du reste des opposés, les uns sont les relatifs, d'autres la privation et d'autres les contraires. Parmi les opposés relatifs, tous ceux qui ne sont pas des contraires n'ont pas d'intermédiaire ; la raison en est qu'ils ne sont pas dans le même genre. En effet, quel intermédiaire [1057b] entre la science et le connaissable ? Mais il y en a entre le grand et le petit. Si les intermédiaires sont dans le même genre, comme on l'a montré, et s'ils sont intermédiaires entre des contraires, ils doivent nécessairement être formés à partir de ces contraires. En effet, ou bien ils appartiendront à un genre ou bien à aucun. Et s'il est vrai qu'un genre [5] est constitué de telle façon qu'il y ait quelque chose d'antérieur aux contraires, les différences qui produisent les formes contraires comme espèces d'un genre seront des contraires antérieurs à ces espèces, car les espèces viennent du genre et des différences ; par exemple, si blanc et noir sont des contraires et si l'un est la couleur qui dissocie et l'autre la couleur qui comprime, ces différences, [10] ce qui dissocie et ce qui comprime, sont antérieures, de sorte que ces contraires sont des contraires antérieurs les uns aux autres. Mais pourtant, ce qui diffère par contrariété est davantage contraire, et ce qui reste, c'est-à-dire les intermédiaires, viendra du genre et des différences ; par exemple, il faut que toutes les couleurs qui sont intermédiaires entre blanc et noir soient énoncées à partir du genre [15] (la couleur est un genre) et de certaines différences. Or ces différences ne seront pas les premiers contraires, sinon, chaque couleur sera ou blanc ou noir ; donc elles seront autres ; elles seront donc intermédiaires entre les premiers contraires, et les premières différences seront ce qui dissocie et ce qui comprime.

Par conséquent, il faut chercher tous ces premiers [20] contraires qui ne sont pas dans un genre et se demander de quoi résultent leurs intermédiaires, car il est nécessaire que les contraires qui sont dans le même genre soient formés de choses non composées avec le genre ou qu'ils soient incomposés. Les contraires ne sont donc pas composés les uns des autres, de sorte qu'ils sont des principes ; quant aux intermédiaires, ils sont tous composés ou aucun ne l'est. Des contraires il vient à être quelque chose, de sorte que le changement aboutira à cette chose [25] avant d'aboutir aux contraires, car cette chose sera moins que l'un et plus que l'autre ; ainsi donc, ce sera aussi un intermédiaire entre les contraires. Et les autres intermédiaires sont donc tous composés, car ce qui est plus que l'un et moins que l'autre est en quelque sorte composé de ces choses dont on dit qu'elles sont plus que l'un et moins que l'autre. Mais, puisqu'il ne peut y avoir d'autres choses antérieures aux contraires dans un même genre, [30] les intermédiaires résulteront tous des contraires, de sorte que tout ce qui est ensuite, les contraires et les intermédiaires, viendra des

premiers contraires. Donc les intermédiaires sont tous dans le même genre, ils sont intermédiaires entre les contraires et ils sont tous composés des contraires, cela est évident.

Le genre est la matière des espèces

8. [35] Ce qui se différencie en espèces est différent d'une autre chose et doit appartenir à deux choses à la fois, par exemple, si <le genre> animal se différencie par l'espèce, les deux espèces doivent être des animaux. Il est donc nécessaire que les choses qui diffèrent par l'espèce soient dans le même genre, car voici ce que j'appelle genre : ce par quoi deux choses ont un seul et même énoncé et qui ne comporte pas de différence [1058a] par coïncidence, qu'on le conçoive comme matière ou autrement. En effet, non seulement il faut qu'il existe le caractère commun, par exemple que les deux choses soient des animaux, mais aussi que ce caractère commun, l'animal lui-même, soit différent pour chacune des deux, par exemple que l'une soit un cheval, l'autre un humain ; c'est pourquoi ce caractère commun est, par l'espèce, différent pour l'une de ce qu'il est pour l'autre. [5] Une chose sera alors, par soi, cet animal-ci, une autre celui-là, par exemple l'une un cheval, l'autre un humain. Ainsi donc cette différence est nécessairement une altérité du genre, car j'appelle différence du genre une altérité qui fait que ce genre lui-même est autre. Ainsi, ce sera une contrariété (cela est évident aussi par induction), car tout [10] se divise par les opposés, et on a prouvé que les contraires sont dans le même genre. En effet, la contrariété, disions-nous, est une différence complète et toute différence par l'espèce est différence d'une chose en un point, de sorte que cette chose est la même dans les deux cas et est leur genre. C'est pourquoi sont dans la même série de prédication tous les contraires qui sont différents par l'espèce et non par le genre ; [15] ils sont différents les uns des autres au plus haut point (car la différence est complète) et ils ne viennent pas à être ensemble. Ainsi donc la différence est une contrariété.

Voici donc ce qu'est l'être des choses différentes par l'espèce : c'est être dans le même genre et contenir une contrariété, tout en étant indivisibles (identiques par l'espèce sont tous les êtres qui ne contiennent pas de contrariété, tout en étant indivisibles). En effet, dans la division, [20] même dans les intermédiaires se produisent des contrariétés avant qu'on en arrive aux indivisibles. Il est clair, par conséquent, que, relativement à ce qu'on appelle genre, aucune des formes comme espèces d'un genre n'est ni la même que lui, ni autre, par la forme (c'est normal, car la matière se révèle par négation et le

genre est la matière de ce dont on dit qu'il est le genre, non au sens du genre des Héraclides, mais au sens du genre [25] qui est dans la nature <d'un être>) et aucune n'est relative à ce qui n'est pas dans le même genre, mais elle en différera par le genre, alors qu'elle différera par l'espèce de ce qui est dans le même genre. En effet, la différence de ce qui diffère par l'espèce est nécessairement contrariété ; cette contrariété n'appartient qu'aux êtres qui sont dans le même genre.

Tous les contraires ne font pas une espèce différente

9. On pourrait trouver une difficulté à dire pourquoi la femme ne diffère pas de l'homme par l'espèce, [30] alors que la femelle et le mâle sont des contraires et que la différence est une contrariété, et pourquoi l'animal femelle et l'animal mâle ne sont pas différents par l'espèce. Pourtant, cette différence est une différence de l'animal par soi, non comme la blancheur ou la noirceur, mais la femelle comme le mâle existent en tant qu'animaux. Cette difficulté est à peu près la même que celle qui consiste à se demander pourquoi [35] telle contrariété fait des êtres différents par l'espèce, telle autre non, par exemple, pourquoi pédestre et ailé en font, blancheur et noirceur non. Est-ce parce que les uns sont des affections propres au genre et que les autres le sont moins ? Et puisqu'il y a [1058b] d'un côté une forme, de l'autre une matière, toutes les contrariétés qui sont dans la forme font une différence en espèce, alors que toutes celles qui sont dans ce qui est pris avec la matière n'en font pas. C'est pourquoi ni la blancheur ni la noirceur d'un être humain ne font une différence et il n'y a pas, selon l'espèce, de différence entre un humain blanc et [5] un humain noir, pas même si on donne <à chacun> un seul nom. En effet, l'humain est pris comme matière et la matière ne fait pas de différence, car les êtres humains ne sont pas non plus des espèces de l'humain pour cette raison-là. Pourtant, les chairs et les os qui forment tel ou tel sont différents, mais si le composé est différent, il n'est pas différent par l'espèce parce qu'il n'y a pas de contrariété dans la forme ; « être humain » [10] est le dernier indivisible. Callias est la forme avec la matière, et celui qui est blanc est donc un être humain, parce que Callias est blanc ; l'humain est donc blanc par coïncidence. Un cercle de bronze et un cercle de bois ne sont donc pas non plus différents en espèce ; et si un triangle de bronze et un cercle de bois diffèrent en espèce, ce n'est pas non plus à cause de leur matière, mais parce que, dans leur forme, [15] réside une contrariété. Est-ce que la matière ne rend pas les choses autres en espèce, parce qu'elle est différente d'une certaine façon, ou bien est-il possible qu'elle les rende autres ? Pourquoi, en effet, ce cheval-ci est-il différent en espèce de

cet humain-ci ? Leur forme est pourtant associée à la matière. Ou bien est-ce parce qu'une contrariété réside dans leur forme ? Et, en effet, il y en a une entre être humain blanc et cheval noir, et c'est bien une contrariété [20] par l'espèce, mais non en tant que l'un est blanc et l'autre noir, puisque, même si les deux étaient blancs, ils seraient quand même différents par l'espèce. Le mâle et la femelle sont des affections propres à l'animal, non selon la substance, mais dans la matière et dans le corps. C'est pourquoi la même semence, affectée d'une certaine affection, fait naître une femelle ou un mâle. Donc, ce qu'est l'altérité par l'espèce [25] et pourquoi certaines choses, et non d'autres, sont autres par l'espèce, voilà qui est dit.

Corruptible et incorruptible sont différents par le genre

10. Puisque les contraires sont différents par la forme et que le corruptible et l'incorruptible sont des contraires (car la privation est une impuissance déterminée), il est nécessaire que le corruptible et l'incorruptible soient différents par le genre. Jusqu'à maintenant donc, nous avons parlé des noms universels eux-mêmes ; [30] en conséquence, on pourrait croire que n'importe quelle chose incorruptible n'est pas nécessairement différente par la forme de n'importe quelle chose corruptible, pas plus qu'une chose blanche d'une noire. En effet, il est possible que ce soit la même chose et en même temps s'il s'agit d'un des universels, comme l'être humain peut être blanc ou noir ; et s'il s'agit des singuliers, de fait, le même peut être, mais non en même temps, [35] blanc ou noir ; pourtant blanc est le contraire de noir. Mais, parmi les contraires, les uns sont la propriété de certaines choses par coïncidence, par exemple ceux dont on vient de parler et beaucoup d'autres ; c'est impossible pour les autres, [1059a] au nombre desquels le corruptible et l'incorruptible, car rien n'est corruptible par coïncidence. La propriété coïncidente peut ne pas être propriété des êtres, alors que le corruptible fait partie des propriétés nécessaires des choses dont il est propriété ; ou alors, une seule et même chose sera corruptible [5] et incorruptible, s'il est possible que le corruptible n'en soit pas la propriété. Donc il est nécessaire ou bien que le corruptible soit la substance ou bien qu'il se trouve dans la substance de chacun des corruptibles. Le même raisonnement vaut aussi pour l'incorruptible, car les deux sont au nombre des propriétés nécessaires. Donc, ce pour quoi et selon quoi premièrement une chose est corruptible, une autre incorruptible, [10] contient une opposition, de sorte qu'elles sont nécessairement

différentes par le genre. Ainsi il est clair qu'il ne peut exister de formes telles que celles dont parlent certains, car il y aura aussi d'un côté l'être humain corruptible et de l'autre l'être humain incorruptible. Pourtant ils disent que les formes sont, par l'espèce, identiques aux choses quelconques, et non homonymes. Or il y a plus de distance entre les choses qui diffèrent par le genre qu'entre celles qui diffèrent par l'espèce.

LIVRE K

Autre formulation de l'aporie de B 2

1. Que la sagesse soit une science qui traite des principes, c'est évident depuis le début où l'on a distingué les difficultés concernant les assertions des autres [20] au sujet des principes ; mais on pourrait être en difficulté sur la question de savoir s'il faut concevoir la sagesse comme une seule science ou comme plusieurs. En effet, si l'on conçoit que c'est une seule science, une seule science est certes toujours science des contraires, or les principes ne sont pas contraires ; mais, si ce n'est pas une seule science, quelles sciences faut-il poser comme sagesse ? En outre, faut-il que l'étude des principes démonstratifs relève d'une seule science ou de plusieurs ? En effet, si elle relève [25] d'une seule science, pourquoi de cette science plutôt que de n'importe laquelle ? Mais, si elle relève de plusieurs, lesquelles faut-il poser comme telles ? De plus, est-ce la science de toutes les substances ou non ? De fait, si ce n'est pas de toutes, il est difficile d'expliquer desquelles, mais, s'il y a une seule science de toutes les substances, on ne voit pas bien comment la même science peut être science de plusieurs substances.

En outre, porte-t-elle seulement sur les substances ou aussi sur les [30] coïncidents par soi ? En effet, s'il y a démonstration du moins des coïncidents par soi, il n'y en a pas des substances. Or, si ce sont deux sciences différentes, quelle est chacune d'elles et laquelle est la sagesse ? De fait, en tant que démonstrative, c'est la science des coïncidents par soi qui est la sagesse, et en tant que science des choses premières, c'est la science des substances.

Mais il ne faut pas non plus poser que la science recherchée porte sur les causes énoncées dans nos traités sur la nature [35] (en effet, elle ne concerne pas la fin, car c'est le bien, et le bien est du domaine de la pratique et des êtres en mouvement ; et c'est le premier moteur, car tel est l'accomplissement, mais il n'y a pas de premier moteur dans les êtres immobiles) et, en général, il y a une difficulté pour savoir si enfin la science recherchée maintenant porte sur les substances sensibles [1059b] ou non, et si elle porte <plutôt> sur certaines autres substances. De fait, si elle portait sur d'autres, ce serait ou sur les Formes ou sur les objets mathématiques. Les Formes n'existent pas,

c'est évident ; mais on a quand même la difficulté de savoir, même si on pose leur existence, pourquoi donc il n'en va pas de même pour les objets mathématiques [5] et pour les autres choses dont il y a des Formes. Je veux dire qu'ils posent les objets mathématiques entre les Formes et les choses sensibles, comme une troisième sorte d'êtres en dehors des Formes et des choses d'ici-bas, alors qu'il n'y a ni troisième homme ni troisième cheval en dehors de celui qui est en soi et des singuliers ; si, au contraire, ces intermédiaires n'existent pas de la façon dont ils le disent, [10] quelles sortes de choses faut-il poser comme objet d'étude du mathématicien ? En effet, ce ne sont assurément pas les choses d'ici-bas, car aucune d'elles n'est telle que celles que recherchent les sciences mathématiques. La science recherchée maintenant ne porte certes pas non plus sur les objets mathématiques, car aucun d'eux n'est séparable. Elle n'est pas non plus science des substances sensibles, car elles sont corruptibles. En général, on peut se demander [15] à quelle sorte de science il appartient de distinguer les difficultés concernant la matière des objets mathématiques ; car ce n'est pas à la physique, parce que toute l'occupation du physicien tourne autour des choses qui ont en elles un principe de mouvement et de repos ; ce n'est pas non plus à la science qui examine la démonstration et la science, car c'est cela même qui est le [20] genre sur lequel elle mène sa recherche. Il reste donc que la philosophie que nous avons en vue fasse elle-même l'examen de cette question.

Autre formulation de l'aporie B 3

On pourrait se demander s'il faut poser que la science recherchée tourne autour des principes que certains appellent éléments ; mais tout le monde admet que ces éléments sont des constituants des composés. On serait plutôt d'avis [25] que la science recherchée doit être science des universels, car toute définition et toute science l'est des universels et non des genres derniers, si bien qu'elle serait ainsi science des genres premiers. Ces genres seraient l'être et l'un, car on pourrait concevoir qu'ils sont au plus haut point ce qui embrasse tous les êtres et ce qui convient à des principes, parce que l'être et l'un [30] sont premiers par nature. En effet, s'ils sont détruits, le reste aussi est supprimé avec eux, car tout est être et un. Mais du fait que, nécessairement, les différences participent d'eux si on les pose comme genres, alors qu'aucune différence ne participe de son genre, de ce fait il ne semblerait pas qu'il faille les poser comme genres et comme principes. De plus, si le plus simple est plus [35] principe que ce qui l'est moins, et si les espèces dernières parmi celles qui viennent du

genre sont plus simples que leur genre (car elles sont indivisibles, alors que les genres se divisent en plusieurs espèces différentes), il semblerait que les espèces sont plus principes que les genres. Mais, du fait que les espèces sont supprimées en même temps que les genres, les genres conviennent davantage comme principes, [1060a] car ce qui entraîne autre chose dans sa suppression est un principe. Les questions qui font difficulté sont donc celles-là, et aussi d'autres de cet ordre.

Autre formulation des apories de B 4

2. De plus, faut-il poser quelque chose à côté des singuliers ou non et, s'il ne le faut pas, la science recherchée est-elle science des singuliers ? Mais ils sont en nombre infini. [5] Ce qui assurément est à côté des singuliers, ce sont des genres ou des espèces, mais la science recherchée maintenant n'est science d'aucun des deux, car on a dit pourquoi cela est impossible. Et en effet, en général, il y a difficulté pour savoir s'il faut concevoir qu'il y a une substance séparable à côté des substances sensibles (c'est-à-dire celles d'ici-bas) ou qu'il n'y en a pas, mais que ce sont les substances sensibles qui sont les êtres et [10] que la sagesse porte sur elles ? De fait, nous semblons chercher une autre substance et c'est ce que nous avons en vue, je veux dire : voir s'il existe quelque chose, séparable par soi et n'appartenant à aucune des substances sensibles. De plus, s'il existe, à côté des substances sensibles, une certaine autre substance, à côté de quelles substances sensibles faut-il en poser l'existence ? [15] En effet, pourquoi la placera-t-on à côté des humains ou des chevaux ou d'autres animaux plutôt que des êtres inanimés en général ? Imaginer d'autres substances éternelles, en nombre absolument égal aux substances sensibles et corruptibles, paraîtra tomber hors de toute vraisemblance. Mais, si le principe recherché maintenant n'est pas séparable des corps, [20] quel autre principe posera-t-on plutôt que la matière ? Cette matière n'existe absolument pas en acte, elle existe en puissance. On serait plutôt d'avis que la forme, c'est-à-dire l'aspect, est un principe plus important que cette matière, mais la forme est corruptible : par conséquent, il n'existe absolument pas de substance éternelle, séparable et par soi. Or cela est absurde, car son existence est probable et elle est recherchée de presque [25] tous les meilleurs esprits, dans la pensée qu'il existe un principe et une substance de cette sorte. Comment, en effet, y aura-t-il un ordre s'il n'y a pas quelque chose d'éternel, de séparable et de permanent ?

De plus, s'il est vrai qu'il existe une certaine substance et un certain principe tels, par nature, que celui que nous recherchons maintenant, et que c'est le principe unique de toutes choses, et le même pour les

choses éternelles que pour les corruptibles, il y a une difficulté à savoir pourquoi donc, [30] le principe étant le même, certaines des choses qui dépendent du principe sont éternelles alors que les autres ne sont pas éternelles, car c'est absurde. Mais, s'il y a un principe pour les choses corruptibles, un autre pour les choses éternelles, si celui des choses corruptibles est, lui aussi, éternel, nous aurons la même difficulté ; car pourquoi, si le principe est éternel, les choses qui dépendent du principe ne sont-elles pas, elles aussi, éternelles ? Mais, s'il est corruptible, [35] un autre en devient le principe, et un autre de celui-là, et cela ira à l'infini. Si, à l'inverse, on pose comme principes ceux qui paraissent au plus haut point immobiles, l'être et l'un, d'abord, [1060b] si aucun de ces deux principes ne signifie un ceci ni une substance, comment seront-ils séparables et par soi ? Tels sont pourtant les principes éternels et premiers que nous cherchons. Si vraiment chacun des deux principes indique un ceci et une substance, tous les êtres sont des substances, [5] car l'être est prédicat de tous les êtres (et l'un l'est aussi d'un certain nombre) ; mais il est faux de dire que tous les êtres sont substance. De plus, dans le cas de ceux qui disent que l'un est le premier principe et qu'il est une substance, qui, de l'un et de la matière, font naître en premier le nombre, et qui affirment que ce nombre est substance, comment ce qu'ils disent peut-il être vrai ? [10] En effet, comment faut-il penser que la dyade et chacun des autres nombres composés sont un ? Car, sur ce point, ils ne disent rien et il n'est pas facile d'en parler. Si vraiment on pose comme principes les lignes et ce qui s'y rattache, je veux dire les surfaces premières, ces choses-là, en tout cas, ne sont pas des substances séparables, mais des sections et des divisions, les unes [15] des surfaces, les autres des corps, les points des lignes ; et en outre, elles sont les limites de ces mêmes surfaces et corps ; toutes ces choses existent dans d'autres et aucune n'est séparable. En outre, comment faut-il concevoir qu'il y a une substance de l'un et du point ? Car de toute substance il y a génération, mais non du point, puisque le point est une division.

D'autre part, il se présente [20] une difficulté du fait que toute science est science des universels et d'une chose de telle qualité, alors que la substance n'est pas au nombre des universels, et qu'elle est plutôt un ceci et séparable : donc, si la science porte sur les principes, comment faut-il concevoir que le principe est substance ? De plus, y a-t-il ou non quelque chose à côté du composé (je veux dire la matière et [25] ce qui est avec) ? Si c'est non, tout ce qui est dans une matière est corruptible ; mais, s'il y a quelque chose, ce sera la forme c'est-à-dire l'aspect. Donc, pour quelles choses est-ce le cas, et pour lesquelles ne l'est-ce pas, c'est difficile à déterminer ; pour certaines choses, il est clair que la forme n'est pas séparable, par exemple pour une maison.

De plus, les principes sont-ils les mêmes par l'espèce ou par le nombre ? Car s'ils sont un par le nombre [30], toutes les choses seront identiques.

Autre formulation des analyses de Γ 1 et 2

3. Par suite, la science du philosophe est la science de l'être, en tant qu'être, pris en totalité et non partiellement, mais l'être se dit en plusieurs sens et non d'une seule façon. Si donc l'être se dit par homonymie, sans rien de commun, il ne dépend pas d'une seule science, car il n'y a pas un genre unique [35] de telles choses ; mais, s'il y a quelque chose de commun, il dépendra d'une seule science. En fait, il se dit, semble-t-il, dans le sens qu'on a indiqué, comme « médical » et « sain », car nous disons aussi l'un et l'autre de plusieurs façons. [1061a] Chacun d'eux se dit de cette façon en ce qu'il se rapporte, d'une certaine manière, soit à la science médicale, soit à la santé, soit c'est un autre cas, mais chacun se rapporte à un même terme. En effet, on appelle « médical » un discours ou un couteau parce que l'un est issu de la science médicale [5] et que l'autre lui est utile. « Sain » se dit de la même manière, car une chose est dite saine, soit parce qu'elle signifie la santé, soit parce qu'elle la produit. Il en va de même aussi pour tout le reste. Ainsi donc, l'être dans son ensemble aussi se dit de la même manière. En effet, c'est parce qu'elle est, de l'être en tant qu'être, soit une affection, soit une manière d'être, soit une disposition, soit un mouvement, soit quelque autre chose de tel, [10] qu'on appelle chacune de ces choses un être. Puisqu'il se produit, pour tout être, un rattachement à une chose une et commune, chacune des contrariétés aussi sera rattachée aux premières différences et contrariétés de l'être, que les premières différences de l'être soient le multiple et l'un, ou la ressemblance et la dissemblance, [15] ou d'autres ; tenons, en effet, l'examen de ces différences pour achevé. Peu importe qu'on rattache l'être à l'être ou à l'un. Et en effet, même s'ils ne sont pas identiques, mais autres, du moins sont-ils transposables, car, d'une certaine manière, l'un est également être et l'être est un.

Puisqu'il appartient à une seule et même science d'examiner tous les contraires et que [20] chacun d'eux se dit par privation (il serait toutefois difficile de dire comment certains se disent par privation, ceux qui admettent un terme moyen, comme l'injuste et le juste), pour tous les contraires de cette sorte sans exception, il faut poser que la privation n'est pas privation de la définition tout entière, mais de sa dernière forme ; par exemple, si le juste est celui qui, par une certaine manière d'être, [25] obéit aux lois, l'injuste ne sera pas celui qui est

complètement privé de la définition tout entière, mais celui qui manque à l'obéissance aux lois d'un certain point de vue, et c'est par là que la privation lui appartiendra, et il en sera ainsi de tout le reste.

Le mathématicien fait porter son étude sur des objets obtenus par abstraction, car, dans son étude, il supprime toutes [30] les qualités sensibles (par exemple le poids, la légèreté, la dureté et son contraire, et aussi le chaud et le froid et les autres contrariétés sensibles), il ne garde que la quantité et le continu, en une, deux ou trois dimensions et il étudie les affections de ces objets en tant qu'elles sont des quantités [35] et des continus, et non d'un autre point de vue. Pour certains objets, il examine leurs positions réciproques et leurs propriétés, [1061b] pour d'autres leur commensurabilité et leur incommensurabilité, pour d'autres leurs proportions, mais pourtant, nous admettons que tous relèvent d'une seule et même science, la géométrie. C'est exactement de la même manière que procède aussi l'étude de l'être, car les coïncidents par soi de l'être, dans la mesure où il est un être, et [5] ses contrariétés en tant qu'être, il ne revient pas à une autre science que la philosophie de les étudier. En effet, on attribuerait à la physique l'étude des êtres, non en tant qu'êtres, mais en tant qu'ils participent du mouvement ; quant à la dialectique et à la sophistique, elles traitent des coïncidents par soi des êtres, mais non en tant qu'êtres, et elles ne traitent pas non plus de l'être en lui-même, dans la mesure où [10] il est un être ; par conséquent, il reste que le philosophe est celui qui étudie ce qu'on a dit, dans la mesure où ce sont des êtres. Puisque l'être dans son ensemble se dit selon un sens un et commun, bien qu'il se dise en plusieurs sens, puisque les contraires sont dans la même situation (car ils se rattachent aux premières contrariétés et aux premières différences de l'être) et puisqu'il est possible que de telles choses [15] dépendent d'une seule science, la difficulté qu'on a soulevée au début sera résolue, je veux dire celle par laquelle on se demandait comment une seule science traiterait de plusieurs choses multiples différentes par le genre.

4. Mais, puisque même le mathématicien fait un usage particulier des propositions communes, il appartiendra aussi à la philosophie première d'étudier les principes de ces propositions. En effet la proposition : [20] « quand, de quantités égales, on retranche des quantités égales, les restes sont égaux » est une proposition commune à toutes les quantités, mais la mathématique conduit son étude sur une partie de la matière qui lui est propre en l'isolant, par exemple sur les lignes, les angles, les nombres ou n'importe laquelle des autres quantités, non en tant qu'êtres, mais en tant que chacune d'elles est un continu à [25] une, deux ou trois dimensions. Au contraire, la philosophie n'examine pas les choses partiellement, en tant qu'il y a un coïncident par soi de chacune d'elles, mais elle étudie l'être, en tant

que chacune des choses de cette sorte est un être. La physique se comporte de la même manière que la mathématique. En effet, la physique étudie les coïncidents par soi et les principes des êtres [30] en tant qu'ils sont en mouvement et non en tant qu'êtres (or nous avons dit que la science première concerne ces choses dans la mesure où les substrats sont des êtres, mais non en tant qu'ils sont autre chose) ; c'est pourquoi il faut poser que la science physique et la mathématique sont des parties de la sagesse.

Autre formulation du principe de non-contradiction et de l'impossibilité de le démontrer (Γ 3 et 4)

5. Il y a dans les êtres un principe à propos duquel on ne peut être dans l'erreur, [35] mais à propos duquel il est nécessaire de faire toujours le contraire, j'entends par là dire le vrai : c'est qu'il n'est pas possible que la même chose, en un seul et même temps, [1062a] soit et ne soit pas ; et il en va de même des autres opposés. Et pour de telles propositions, il n'y a pas de démonstration au sens simple, mais relative à cette personne-ci <qui nie la proposition>, car on ne peut bâtir un syllogisme avec un principe plus certain que celui-là même, mais il le faut pourtant [5] si l'on veut qu'il y ait démonstration au sens simple. Contre celui qui énonce les affirmations opposées, si on veut lui montrer que c'est faux, il faut lui faire admettre une chose telle qu'elle sera identique à ce principe : la même chose ne peut pas être et ne pas être en un seul et même temps, mais telle qu'elle ne lui paraîtra pas identique. Ce sera, en effet, la seule démonstration possible contre celui qui [10] prétend que les affirmations opposées peuvent être vraies sur le même sujet. Il faut donc que ceux qui s'apprennent à participer à un échange d'arguments s'entendent sur un point, car, si cela ne se produit pas, comment auront-ils entre eux une discussion ? Ainsi, il faut que chaque mot soit connu et qu'il indique une chose, non [15] plusieurs, mais une seule ; s'il signifie plusieurs choses, il faut dire clairement à laquelle de ces choses se rapporte le mot. Donc celui qui dit que cela est et n'est pas nie ce qu'il soutient, si bien qu'il dit que le mot ne signifie pas ce qu'il signifie, ce qui est impossible. Par conséquent, s'il est vrai que « être ceci » signifie quelque chose, il est impossible que la contradictoire soit vraie. De plus, si [20] le mot signifie quelque chose et si c'est conforme à la vérité, il faut que cela soit nécessairement ; ce qui est nécessairement ne peut jamais ne pas être. Ainsi il n'est pas possible que les affirmations et les négations opposées disent vrai sur le même sujet.

De plus, si l'affirmation n'est en rien plus conforme à la vérité que la négation, qui dit « c'est un être humain » [25] ne sera pas plus dans la vérité que s'il dit « ce n'est pas un être humain ». Et s'il affirme qu'un humain n'est pas un cheval, on serait d'avis qu'il est plus dans le vrai, ou qu'il ne l'est pas moins, qu'en affirmant qu'un humain n'est pas un être humain ; par conséquent, s'il prétend que le même humain est aussi un cheval, il sera dans le vrai, puisqu'il était possible que les affirmations opposées soient également vraies ; il en résulte donc que le même être est un être humain et un cheval [30] ou n'importe quel autre animal.

Il n'y a donc, au sens simple, aucune démonstration de ces propositions, et pourtant il y a une démonstration contre celui qui a recours à ces arguments. Peut-être, en interrogeant de cette manière Héraclite lui-même, l'aurait-on forcé à reconnaître que des affirmations opposées ne peuvent jamais être vraies des mêmes sujets ; mais en réalité, [35] il a adopté cette opinion sans se rendre compte de ce qu'il disait. En général, si ce qu'il dit est vrai, cela même [1062b] ne serait pas non plus vrai, je veux dire la possibilité que la même chose, en un seul et même temps, soit et ne soit pas ; en effet, de même que l'affirmation n'est pas plus vraie que la négation si les énoncés sont distincts, de la même façon aussi, si les deux énoncés [5] sont liés ensemble comme une seule affirmation, l'ensemble, posé comme dans une affirmation, ne sera en rien plus vrai que la négation. De plus, si on ne peut rien affirmer avec vérité, ceci même serait aussi une erreur : prétendre qu'aucune affirmation n'est vraie. Mais, si une affirmation vraie existe, on serait délivré de l'[10] objection de ceux qui en avancement de telles et ruinent complètement la discussion.

Autre formulation des arguments de Γ 5

6. Ce qu'a dit Protagoras est aussi presque semblable aux arguments qu'on vient d'exposer. En effet, celui-ci disait que l'être humain est la mesure de toute chose, en quoi il ne disait rien d'autre que : ce que chacun croit [15] est aussi fermement établi ; dans ces conditions, il en résulte que la même chose est et n'est pas, est mauvaise et bonne, et ainsi de suite pour tout ce qu'on exprime par les affirmations opposées, parce que souvent telle chose semble bonne à ceux-ci, le contraire à ceux-là, et que la mesure est ce qui paraît à chacun. [20] Cette difficulté peut être levée si on étudie d'où est venu le principe de cette conception ; en effet, elle est née probablement, pour certains, de l'opinion des physiologues, mais, pour d'autres, elle vient de ce que tous n'ont pas la même appréhension des mêmes choses : les uns trouvent telle chose agréable, les autres trouvent le contraire. En effet,

c'est une opinion commune à presque tous les philosophes de la nature que rien ne vient d'un non-être, [25] mais que tout vient d'un être. Donc, puisqu'il n'y a pas génération de blanc quand le blanc est à l'état complet (c'est-à-dire en aucune manière non blanc), ce qui vient à être blanc viendrait à être à partir du non-être blanc ; par suite, il naîtrait d'un non-être, selon eux, à moins que [30] le même ne soit blanc et non blanc. On n'a pas de mal à lever cette difficulté, car on a dit, dans nos traités sur la nature, en quel sens les choses qui viennent à être viennent à être du non-être et en quel sens d'un être. D'autre part, prêter une attention parfaitement égale aux opinions et aux imaginations de ceux qui ne sont pas d'accord entre eux est une sottise. En effet, il est évident [35] que, parmi eux, les uns ou les autres sont nécessairement dans l'erreur. Cela est manifeste à partir de ce qui se produit selon la sensation. En effet, jamais [1063a] la même chose ne semble sucrée aux uns et le contraire aux autres, à moins d'une destruction et d'une détérioration, chez les uns ou les autres, de l'organe sensitif qui distingue les goûts en question. Mais, s'il en est ainsi, il faut penser que les uns sont la mesure, et ne pas le penser des autres. [5] Je dis également cela aussi pour le bien et le mal, le beau et le laid et les autres notions de cette sorte. En effet, il n'y a aucune différence entre croire cette opinion juste ou croire juste ce que voient ceux qui appuient le doigt sous l'œil et font apparaître deux choses au lieu d'une, c'est-à-dire qu'il doit y en avoir deux parce que c'est ce qu'ils voient et qu'à nouveau, il doit y en avoir une seule ; [10] de fait, à ceux qui n'appuient pas sur leur œil, l'un apparaît un.

En général, il est absurde de se faire un jugement sur la vérité d'après l'apparence des choses d'ici-bas qui changent et ne restent jamais dans le même état ; en effet, il faut poursuivre la vérité en partant des choses qui sont toujours dans le même état et ne changent aucunement. [15] Tels sont les corps célestes, car ceux-là n'ont pas telle apparence à un moment et à nouveau une autre, mais il est manifeste qu'ils sont toujours les mêmes et n'ont part à aucun changement. De plus, s'il y a mouvement, il y a aussi quelque chose qui est mû, et tout est mû à partir de quelque chose et vers quelque chose ; il faut alors que ce qui est mû soit dans la chose à partir de laquelle il sera mû et qu'il n'y soit pas, [20] qu'il soit mû vers ce but et qu'il y vienne à être, et qu'ainsi ce qui relève de la contradiction ne soit pas vrai en même temps, comme ils disent que c'est le cas. Même si, selon la quantité, les choses d'ici-bas s'écoulent continûment et sont en mouvement, et même si on admettait cela, bien que ce ne soit pas vrai, pourquoi ne seront-elles pas immuables en qualité ? En effet, ils paraissent prédiquer de la même chose ce qui relève des contradictoires, [25] surtout à cause de leur conception que, pour les corps, la quantité ne reste pas immuable, et c'est pourquoi ils pensent

que le même corps fait et ne fait pas quatre coudées. Or la substance relève de la qualité et celle-ci appartient à la nature déterminée, alors que la quantité appartient à la nature indéterminée. De plus, quand le médecin prescrit de prendre cet aliment, pourquoi le prennent-ils ? [30] Pourquoi donc ceci est-il du pain plutôt que non, si bien qu'en manger ou n'en pas manger serait sans importance ? Mais en réalité, ils prennent cet aliment dans la pensée qu'ils savent la vérité à ce sujet et que l'aliment prescrit est celui-là. Toutefois, il ne le faudrait pas si aucune nature ne demeurerait fermement dans les sensibles, et si toutes les natures, sans cesse, étaient en mouvement [35] et s'écoulaient. De plus, si nous sommes toujours différents et ne restons jamais les mêmes, quoi d'étonnant aussi à ce que les choses ne nous semblent jamais les mêmes, comme cela arrive aux malades ? Et en effet, pour eux, [1063b] parce qu'ils ne sont pas dans un état semblable à celui qui était le leur quand ils étaient en bonne santé, les qualités sensibles ne paraissent pas semblables, alors que les choses sensibles elles-mêmes, pour cette raison-là du moins, n'ont manifestement part à aucun changement, mais elles créent, chez les malades, des sensations différentes et non les mêmes. [5] Or il est sans doute nécessaire que l'état des choses reste inchangé, même quand le changement qu'on a dit se produit. Mais, si nous ne changeons pas et que nous continuons à être les mêmes, il y aurait quelque chose qui resterait immuable. Donc, à l'égard de ceux qui ont, à partir d'un raisonnement, lesdites difficultés, il n'est pas facile de les résoudre s'ils ne posent pas quelque chose dont ils ne réclament plus la raison, [10] car c'est ainsi qu'est produit tout raisonnement et toute démonstration. En effet, s'ils ne posent rien, ils suppriment la discussion et, en général, le raisonnement, de sorte qu'il n'y a pas de raisonnement avec des gens de cette sorte ; par contre, avec ceux qui sont dans l'embarras du fait de difficultés traditionnelles, il est aisé de réfuter et de résoudre ce qui leur fait difficulté ; cela est évident d'après [15] ce qu'on a dit.

Autre formulation de quelques passages de Γ 7 et 8

En conséquence, il est manifeste, à partir de là, que les affirmations opposées ne peuvent être vraies de la même chose en un temps unique, ni les contraires, parce que toute contrariété se dit d'après une privation. C'est évident si on ramène les définitions des contraires à leur principe. Semblablement, il n'est pas possible non plus [20] de prédiquer d'une seule et même chose un intermédiaire <entre les contraires>, car, si le substrat est blanc, nous nous tromperons en disant qu'il n'est ni noir ni blanc. En effet, il s'ensuit qu'il est blanc et qu'il ne l'est pas, car, des deux énoncés liés ensemble, le second

< aussi > sera vrai de ce substrat, c'est-à-dire le contradictoire du blanc. Donc, en s'exprimant à la manière d'Héraclite, [25] on ne peut atteindre le vrai, non plus qu'à la manière d'Anaxagore ; sinon, il en résultera que les contraires sont prédiqués de la même chose. En effet, quand Anaxagore déclare qu'en tout il y a une partie de tout, il déclare que rien n'est sucré plutôt qu'amer ou que n'importe laquelle des autres contrariétés, s'il est vrai que tout se trouve dans tout, non seulement en puissance, mais en acte [30] et à l'état distinct. De même, il n'est pas possible que les affirmations soient toutes fausses ni toutes vraies, parce que de nombreuses difficultés s'accumuleraient à cause de cette thèse, et en particulier parce que, si toutes les déclarations sont fausses, on ne sera pas non plus dans le vrai en déclarant cela même, et que, si elles sont toutes vraies, on ne sera pas dans l'erreur en disant qu'elles sont toutes fausses.

Autre formulation des analyses de E 1

7. [35] Toute science cherche certains principes et certaines causes dans chacun des domaines de science qui dépend d'elle, par exemple la médecine, la gymnastique [1064a] et chacune des autres sciences productrices et mathématiques. En effet, chacune d'elles, ayant circonscrit pour elle-même un genre, en traite comme d'une réalité et d'un être, mais non en tant qu'être, car c'est là le domaine d'une science différente de ces sciences-là. [5] Chacune des sciences mentionnées, prenant de quelque façon le ce que c'est en chaque genre, essaie de démontrer le reste avec plus ou moins de rigueur. Elles prennent le ce que c'est les unes par la sensation, les autres par hypothèse ; c'est pourquoi il est évident, à partir d'une telle induction, que ni de la substance ni du ce que c'est il n'y a démonstration. [10] D'autre part, puisqu'il existe une science de la nature, il est évident qu'elle sera différente d'une science pratique et d'une science productrice. En effet, pour une science productrice, le principe du mouvement est dans ce qui produit et non dans ce qui est produit, et ce qui produit est soit un art soit quelque autre puissance. De même aussi, dans une science pratique, le mouvement n'est pas dans l'objet de l'action, mais bien dans ceux [15] qui agissent.

Mais la science du physicien traite des êtres qui possèdent en eux-mêmes un principe de mouvement. Ainsi donc, il est nécessaire que la science de la nature ne soit ni pratique ni productrice, mais théorique ; cela est évident d'après ces considérations, car on tombe nécessairement dans l'un de ces genres. D'autre part, puisque c'est une nécessité, [20] à peu près pour chaque science, de savoir le ce que c'est et de s'en servir comme principe, il ne faut pas ignorer comment

le physicien doit définir ni comment il faut prendre la définition de la substance, si c'est comme le camus ou plutôt comme le concave. En effet, de ces définitions, celle du camus se dit avec la matière (la matière de la chose), celle du concave séparément de la matière, [25] car la camuserie se produit dans le nez ; c'est pourquoi on étudie sa définition avec celle du nez, car le camus est un nez concave. Donc il est manifeste que la définition de la chair, de l'œil et des autres parties du corps doit toujours être donnée avec la matière. Mais, puisqu'il y a une certaine science de l'être, en tant qu'être séparable, il faut examiner si on doit poser que cette science est [30] la même que la physique ou plutôt qu'elle est différente. Donc la physique traite des êtres qui possèdent en eux-mêmes un principe de mouvement, tandis que la science mathématique est théorique, et traite d'êtres immuables, mais non séparables.

Ainsi, pour l'être séparable et immobile, il existe une certaine science différente de ces deux-là, s'il est vrai [35] qu'il existe une substance qui est telle, je veux dire séparable et immobile, ce que nous essaierons de montrer. Et, s'il est vrai qu'il existe dans les êtres une nature qui est telle, c'est là que pourrait probablement être aussi le divin, et cette nature [1064b] serait le principe premier et le plus souverain. Il est donc évident qu'il existe trois genres de sciences théoriques, la physique, la mathématique, la théologique. Donc le meilleur est le genre des sciences théoriques et, entre celles-là, la meilleure est celle qu'on a citée en dernier, car elle traite de ce qui a le plus de prix [5] d'entre les êtres, et chaque science est dite plus ou moins estimable selon son objet propre. On pourrait soulever la difficulté de savoir si enfin il faut poser la science de l'être, en tant qu'être, comme universelle ou non. En effet, chacune des sciences mathématiques traite d'un genre un et déterminé, alors qu'une science commune traite universellement de tous les genres. Donc, si [10] les substances naturelles étaient les premiers des êtres, la physique serait aussi la première des sciences. Mais, s'il existe une nature différente et une substance séparable et immobile, nécessairement aussi la science de cette substance est différente de la science de la nature, antérieure à elle et universelle parce qu'elle est antérieure.

Autre formulation des analyses de E 2-4

8. [15] Puisque l'être pris simplement se dit en un assez grand nombre de sens dont l'un est ce qu'on appelle être par coïncidence, il faut d'abord examiner l'être pris en ce sens. Sans doute aucune des sciences traditionnelles ne porte sur les propriétés coïncidentes, c'est évident, car l'art de bâtir ne s'occupe pas de ce qui arrivera par

coïncidence aux futurs usagers de la [20] maison, par exemple s'ils y vivront malheureux ou le contraire, non plus que l'art du tissage, de la cordonnerie ou de la cuisine, mais chacune de ces sciences s'occupe seulement de son objet particulier, c'est-à-dire de son propre accomplissement. <Aucune ne porte non plus sur l'argument que voici> : celui qui, étant musicien, vient à être lettré sera en même temps [25] les deux, alors qu'il n'était pas les deux auparavant ; or ce qui est, sans être toujours, est venu à être, de sorte qu'il est venu à être en même temps musicien et lettré ; mais cela, aucune des sciences unanimement reconnues comme telles ne le recherche, la sophistique exceptée, car elle seule traite des propriétés coïncidentes. C'est pourquoi Platon n'a pas tort d'affirmer que le sophiste [30] passe son temps à s'occuper du non-être¹. Qu'il ne soit même pas possible qu'il y ait une science des propriétés coïncidentes, cela sera manifeste pour ceux qui essaient de voir ce que peut bien être le coïncident. Certes, affirmons-nous, tout est soit toujours et nécessairement (une nécessité qui n'est pas celle qu'on appelle nécessité par contrainte, mais celle dont nous nous servons dans le cas des démonstrations), [35] soit la plupart du temps, soit ni la plupart du temps, ni toujours et nécessairement, mais par hasard ; par exemple, il peut faire froid pendant la canicule, mais cela n'arrive ni toujours et nécessairement, ni la [1065a] plupart du temps, mais peut arriver un jour. Donc le coïncident est ce qui se produit, mais ni toujours ni nécessairement ni la plupart du temps.

Ainsi on a dit ce qu'est le coïncident ; quant à la raison pour laquelle il n'y a pas de science d'un tel objet, elle est évidente. En effet, toute science est science de ce qui [5] est toujours ou la plupart du temps, mais le coïncident n'est dans aucun de ces deux cas. Que l'être par coïncidence n'ait ni causes ni principes tels que ceux de l'être par soi, c'est évident, car tout serait alors par nécessité. En effet, si telle chose est quand telle autre est, et cette autre quand telle autre est, et si cette dernière est, non par hasard, mais par [10] nécessité, par nécessité aussi sera ce dont cette dernière chose est la cause, jusqu'à ce qu'on appelle dernier effet (or c'est lui qui était par coïncidence), de sorte que tout serait par nécessité et que l'éventualité qu'une chose se produise au hasard de n'importe laquelle des deux manières, c'est-à-dire la possibilité qu'une chose soit ou non, est complètement supprimée de ce qui vient à être. Même si on suppose que la cause n'est pas, mais vient à être, [15] les conséquences seront les mêmes, car tout viendra à être par nécessité. En effet, l'éclipse de demain se produira si telle chose arrive, celle-là si une deuxième chose arrive et cette deuxième si une autre encore arrive ; et en outre, de cette façon, si on retranche du temps au temps écoulé entre maintenant et demain, on sera arrivé, à un moment quelconque, au présent ; par conséquent,

[20] puisque ce moment existe, tout ce qui le suit viendra à être par nécessité, avec la conséquence logique que tout vienne à être par nécessité.

L'être comme vrai et l'être par coïncidence sont, le premier dans une liaison de la pensée et en est une affection (c'est pourquoi, à propos de l'être pris en ce sens, on ne recherche pas les principes, mais on les recherche pour l'être extérieur <à la pensée> et séparable), l'autre, je veux dire l'être par coïncidence, est non [25] nécessaire, mais indéterminé ; les causes d'un tel être sont irrégulières et innombrables. La fin est dans les choses qui viennent à être naturellement ou qui découlent de la pensée, alors que c'est un hasard quand une de ces choses vient à être par coïncidence. En effet, de même que l'être est ou bien par soi ou bien par coïncidence, ainsi en va-t-il [30] aussi de la cause. Le hasard est cause par coïncidence dans les choses qui viennent à être selon un choix de fins ; c'est pourquoi le hasard et la pensée concernent les mêmes choses, car le choix n'est pas séparé de la pensée. Les causes à partir desquelles peuvent se produire les choses qui découlent du hasard sont indéterminées ; c'est pourquoi le hasard est inaccessible au calcul humain et est cause par coïncidence, mais, au sens simple, [35] il n'est cause de rien. Le hasard est heureux ou malheureux quand le résultat est heureux ou mauvais. [1065b] Bonheur et malheur concernent la grandeur de ces résultats. Puisque rien de coïncident n'est antérieur à ce qui est par soi, ainsi en est-il de même des causes. À ce compte, si hasard ou spontanéité sont cause du ciel, il y a une cause antérieure : l'intelligence et la nature.

Autre formulation des analyses de *Physique* III, 1-3

9. [5] Il y a l'être, la quantité et ce qui relève des autres prédications, soit seulement en acte, soit en puissance, soit en puissance et en acte. Il n'y a pas de mouvement en dehors des choses, car le changement est toujours selon les prédications de l'être ; il n'y a rien de commun au-dessus d'elles qui ne soit aussi dans une prédication. Mais chaque être se présente de manière double [10] dans tous les cas (le ceci par exemple, car il y a soit son aspect, soit sa privation ; pour la qualité, soit le blanc soit le noir ; pour la quantité, soit le complet, soit l'incomplet ; pour le déplacement, soit le haut, soit le bas, ou bien le léger et le lourd), de sorte qu'il y a autant de formes de mouvement et de changement que de formes de l'être. D'autre part, quand [15] on a divisé, dans chaque genre, d'un côté ce qui est en puissance, de l'autre ce qui est en état accompli, j'appelle mouvement l'acte de ce qui est en puissance en tant que tel. Ce que nous disons est vrai et en voici la preuve : en effet, quand le constructible, en tant que

nous le disons être tel, est en acte, il est en train d'être construit, c'est la construction, de même pour l'apprentissage, la guérison, la marche, [20] le saut, le vieillissement, la croissance. Un mouvement se produit quand il y a l'état accompli lui-même et ni avant ni après. Donc l'état accompli de l'être en puissance, quand il est en état accompli et en acte, non en tant que lui-même, mais en tant que mobile, est mouvement.

Par « en tant que », j'entends ceci : en effet, le bronze est en puissance une statue ; mais pourtant, ce n'est pas l'état accompli du [25] bronze, en tant que bronze, qui est mouvement. En effet, ce n'est pas la même chose que l'être du bronze et l'être d'une puissance, puisque, si c'était la même chose au sens simple d'après la définition, l'état accompli du bronze serait un certain mouvement. Mais ce n'est pas la même chose ; c'est d'ailleurs évident dans le cas des contraires ; en effet, avoir la puissance d'être en bonne santé et avoir celle d'être malade, ce n'est pas la même chose (car [30] être en bonne santé et être malade seraient la même chose), mais c'est le substrat, soit en bonne santé soit malade, qu'il s'agisse d'humidité ou de sang, qui est une seule et même chose. Puisque ce n'est pas la même chose, de même que la couleur n'est pas non plus la même chose que le visible, l'état accompli de l'être en puissance et en tant qu'il est en puissance est mouvement. Donc, que tel soit le mouvement et que le mouvement ait lieu quand [35] il y a l'état accompli lui-même, ni avant ni après, c'est évident. [1066a] En effet, il est possible pour chaque chose tantôt d'être en acte, tantôt non, par exemple le constructible en tant que constructible et l'acte du constructible en tant que constructible qui est la construction, car ou bien c'est la construction, l'acte, ou bien c'est une maison ; mais quand il y a une maison, il n'y a plus de constructible [5] et le constructible est construit. Ainsi l'acte est nécessairement construction, or la construction est un mouvement, et le même raisonnement vaut aussi pour les autres mouvements.

L'exactitude de ce discours est évidente d'après ce que les autres disent du mouvement et d'après la difficulté de le définir autrement. En effet, personne ne pourrait le placer dans un autre [10] genre ; cela ressort à l'évidence de leurs déclarations, car les uns parlent d'altérité, d'inégalité, de non-être, notions dont aucune n'est nécessairement mue, mais qui ne sont, pas plus que leurs opposés, le but et l'origine du changement. La raison pour placer le mouvement parmi ces notions est qu'il est, croit-on, quelque chose d'indéterminé, et que les principes de la [15] seconde série sont indéterminés parce qu'ils sont privatifs ; en effet, aucun de ces principes n'est ni ceci ni qualité ni au nombre des autres prédications. La raison pour laquelle le mouvement, croit-on, est indéterminé est qu'on ne peut le placer ni dans la puissance des êtres, ni dans leur acte, car ni la quantité en

puissance n'est nécessairement en mouvement, [20] ni la quantité en acte ; et le mouvement, croit-on, est un certain acte, mais incomplet. La raison en est que l'être en puissance dont il est acte est incomplet. Et c'est pourquoi il est difficile de saisir ce qu'est le mouvement. En effet, il faut nécessairement le placer soit dans la privation, soit dans la puissance, soit dans l'acte simple, mais on voit bien qu'aucune de ces solutions n'est possible, de sorte [25] qu'il reste la solution qu'on a dite : un acte, et l'acte qu'on a dit, difficile à voir, mais qui peut exister. Et le mouvement est dans le mobile, c'est évident, car il en est l'état accompli par l'action du moteur. Et l'acte du moteur n'est pas autre chose, car il doit être l'état accompli des deux. En effet, d'une part il est moteur [30] parce qu'il en a la puissance, d'autre part il meut parce qu'il est en acte, mais il actualise le mobile, de telle sorte qu'il y a un seul acte des deux, tout comme un par rapport à deux et deux par rapport à un sont le même intervalle, et comme ce qui monte et ce qui descend, mais leur être n'est pas un ; il en est ainsi pour le moteur et le mû.

Autre formulation de passages de *Physique* III et IV

10. [35] L'infini est soit ce qu'il est impossible de parcourir parce qu'il n'est pas dans sa nature d'être parcouru jusqu'au bout (de la même façon que la voix est invisible), soit ce dont on sort interminablement ou avec peine, soit ce qui, bien qu'il en soit naturellement pourvu, n'a ni issue [1066b] ni limite ; en outre, <l'infini> peut être par addition ou par soustraction ou par les deux. Qu'il soit donc un être en lui-même séparable, ce n'est pas possible ; en effet, si l'infini n'est ni grandeur ni pluralité, mais qu'il soit lui-même une substance et non une propriété coïncidente, il sera indivisible, car le divisible est ou grandeur ou pluralité ; mais, s'il est [5] indivisible, il n'est pas infini, sinon de la même façon que la voix est invisible. Pourtant, ce n'est pas ainsi qu'on en parle ni que nous le recherchons, mais comme sans issue. En outre, comment l'infini peut-il être par soi, sauf si le sont aussi le nombre et la grandeur dont l'infini est une affection ? En outre, s'il est par coïncidence, il ne pourra être un élément des êtres [10] en tant qu'infini, de même que l'invisible n'est pas non plus un élément du langage, bien que la voix soit invisible. Et il n'est évidemment pas possible que l'infini soit en acte, car ce qu'on saisit sera une quelconque partie infinie de l'infini (en effet, l'être de l'infini et l'infini sont identiques, s'il est vrai que l'infini est une substance et n'est pas dit d'un substrat), de sorte qu'il est soit indivisible, soit divisible [15] en parties infinies, s'il est partageable ; mais il est impossible que la même chose soit de nombreux infinis (en

effet, de même qu'une partie d'air est air, de même une partie d'infini est infinie, s'il est substance et principe) ; il est donc impartageable et indivisible. Mais c'est impossible pour l'infini en état accompli, car il est nécessairement une quantité. Il existe donc par coïncidence. Pourtant, s'il en est [20] ainsi, on a dit qu'il ne peut être principe, mais que le principe est ce à quoi il est coïncident, l'air ou le nombre pair. Cette recherche-là est donc une recherche d'ordre universel.

D'autre part, que l'infini ne soit pas dans les sensibles, c'est évident d'après ce qui suit. En effet, si la définition d'un corps est « ce qui est limité par des surfaces », il ne pourra y avoir de corps infini, soit sensible, soit intelligible, et le nombre non plus, comme [25] séparé, ne sera pas infini, car le nombre ou ce qui comporte un nombre peut être compté. Pour une évidence d'ordre physique, voici les arguments : en effet, l'infini ne peut être ni un corps composé ni un corps simple. De fait, il ne sera pas un corps composé si les éléments sont limités en nombre, car il faut que les contraires s'équilibrent et que pas un d'entre eux ne soit infini ; si, en effet, en quoi que ce soit, la puissance d'un des deux corps [30] est en infériorité, le corps fini sera détruit par l'infini. Et il est impossible que chacun soit infini, car un corps est ce qui possède une étendue déterminée en toutes directions, tandis que l'infini est ce qui est étendu sans limite, de sorte que, si l'infini est un corps, le corps sera infini en toutes directions. Il n'est pas possible que l'infini soit un corps un et simple [35] (il n'est pas non plus, comme le disent certains, un corps en dehors des éléments, d'où ils font naître ces éléments, car un tel corps n'existe pas en dehors des éléments ; en effet, toute chose se dissout en ce dont elle provient ; or, ce dont elle provient n'apparaît pas [1067a] en dehors des corps simples), ni feu ni aucun autre des éléments. En effet, à part la question de l'infinité de l'un d'eux, il est impossible que le tout, même s'il est limité, soit ou devienne un seul d'entre eux, au sens où Héraclite prétend que tout devient un jour [5] feu. Le même raisonnement vaut aussi pour l'un que les physiciens imaginent en dehors des éléments, car tout change à partir de son contraire, par exemple du chaud au froid. En outre, le corps sensible est quelque part, et le lieu du tout et de la partie est le même, par exemple de la terre, de sorte que, si le corps <infini> est homogène, il sera immobile ou toujours en déplacement ; mais cela est [10] impossible, car pourquoi irait-il plutôt en bas ou en haut ou n'importe où ? Par exemple, si c'était une motte de terre, où sera-t-elle en mouvement ou en repos, puisque le lieu du corps qui lui est homogène est infini ? Occupera-t-elle donc le lieu tout entier ? Et comment ? Qu'est-ce donc que son repos et son mouvement ? Ou bien elle sera en repos partout : ainsi donc elle ne sera pas en mouvement ; ou bien elle sera en mouvement partout : [15] ainsi donc elle ne s'arrêtera pas. Par

contre, si le tout est hétérogène, les lieux aussi seront hétérogènes, et d'abord le corps du tout ne sera pas un, sauf par contact, ensuite ses parties seront soit limitées soit infinies par la forme. Or il n'est pas possible qu'elles soient limitées parce que les unes seront infinies, les autres non, si le tout est infini, par exemple le feu ou l'eau ; [20] un tel élément est la corruption pour ses contraires. Par contre, si elles sont infinies et simples, les lieux aussi seront infinis et il y aura des éléments infinis. Mais si c'est impossible et si les lieux sont limités, nécessairement le tout aussi est limité.

En général, il est impossible qu'il y ait un corps infini et un lieu infini pour les corps, si tout corps sensible possède lourdeur [25] ou légèreté, car il sera emporté vers le milieu ou vers le haut, mais il est impossible que l'infini, ou dans son ensemble, ou par moitié, soit affecté de n'importe laquelle des deux manières. En effet, comment le divisera-t-on ? Ou comment y aura-t-il d'un côté le bas, de l'autre le haut de l'infini, ou l'extrémité et le milieu ? De plus, tout corps sensible est dans un lieu, il y a six formes de lieu et il est impossible que ces formes soient dans le [30] corps infini. En général, s'il est impossible qu'il y ait un lieu infini, c'est impossible aussi pour un corps. En effet, ce qui est dans un lieu est quelque part, et cela signifie le haut ou le bas ou l'une des autres directions, et chacune d'elles est une certaine limite. L'infini n'est pas le même dans une grandeur, un mouvement, un temps, comme s'il était une nature unique, mais le postérieur [35] se dit selon l'antérieur ; par exemple, le mouvement se dit selon la grandeur sur laquelle il y a mouvement, altération ou accroissement, et le temps se dit par le mouvement.

Autre formulation de passages de *Physique* V, 1-3

11. [1067b] Ce qui change change soit par coïncidence, comme le musical marche, soit changer se dit simplement parce qu'il se produit un changement d'une partie de cette chose, par exemple tout ce qui change partiellement, car le corps est guéri parce que l'œil est guéri ; d'autre part, il y a [5] quelque chose qui est mû en premier et par soi, et c'est ce qui est mobile par soi. Il en est de même aussi de ce qui meut, car il meut par coïncidence ou par partie ou par soi. D'autre part, il y a quelque chose qui meut en premier, il y a quelque chose qui est mû, en outre il y a le temps dans lequel il est mû, à partir de quoi et vers quoi. Les formes, les affections et [10] le lieu vers lesquels les choses mues sont mues sont immobiles, par exemple la science et la chaleur ; ce n'est pas la chaleur qui est un mouvement, mais l'échauffement. Le changement qui n'est pas par coïncidence n'existe pas en toutes choses, mais dans les contraires, leurs

intermédiaires et dans la contradiction ; on s'en convainc par l'induction.

Ce qui change change [15] soit d'un substrat à un substrat, soit d'un non-substrat à un non-substrat, soit d'un substrat à un non-substrat, soit d'un non-substrat à un substrat (j'appelle substrat ce qui est désigné par un terme positif). Par conséquent, il y a nécessairement trois changements, puisque d'un non-substrat [20] à un non-substrat il n'y a pas changement, car il n'y a ni contraires ni contradiction parce qu'il n'y a pas d'opposition. Donc le changement d'un non-substrat à un substrat, selon la contradiction, est une génération, soit simplement pour une génération simple, soit génération de quelque chose pour une certaine génération ; ce qui va d'un substrat à un non-substrat est une corruption, soit simplement pour une corruption simple, soit de quelque chose pour une certaine corruption. [25] Si donc le non-être se dit en plusieurs sens et si le non-être par composition ou par division ne peut être mû, ni le non-être en puissance, lui qui est opposé à l'être au sens simple (car le non-blanc ou le non-bon peuvent pourtant être mus par coïncidence, puisque le non-blanc peut être un être humain ; mais ce qui n'est pas [30] simplement un ceci ne le peut en aucune façon), il est impossible que le non-être soit mû. S'il en est ainsi, il est également impossible que la génération soit un mouvement, car le non-être vient à être ; en effet, même s'il vient à être par coïncidence autant qu'on voudra, il est tout de même vrai de dire que le non-être existe selon ce qui vient à être absolument ; il est de même impossible qu'il soit en repos.

Telles [35] sont donc les difficultés qui surviennent, et aussi celle-ci : si tout ce qui est mû est dans un lieu, le non-être n'est pas dans un lieu, car il serait quelque part. Dès lors, la corruption non plus n'est pas un mouvement, car le contraire d'un mouvement est un mouvement ou un repos [1068a] et une corruption le contraire d'une génération. Mais, puisque tout mouvement est un changement, que les changements qu'on a cités sont au nombre de trois, que ceux d'entre eux qui concernent la génération et la corruption ne sont pas des mouvements, mais des changements selon la contradiction, nécessairement seul le changement d'un substrat à un substrat est un mouvement. [5] Les substrats sont soit des contraires soit des intermédiaires ; posons en effet que la privation aussi est un contraire qu'on désigne par un terme positif, comme « nu », « édenté », « noir ».

Autre formulation de passages de *Physique* V, 2

12. Si donc les prédications se divisent en substance, qualité, lieu, faire ou subir, relation, quantité, il y a nécessairement trois [10]

mouvements : de qualité, de quantité et de lieu.

Selon la substance, il n'y en a pas, parce que rien n'est contraire à la substance ; il n'y en a pas non plus selon la relation parce que, si l'un des deux termes change, il est possible que l'autre, sans changer en rien, ne soit pas vrai si bien que leur mouvement est par coïncidence. Il n'y a pas de mouvement de ce qui fait et de ce qui subit, ou de ce qui meut et de ce qui est mû, parce qu'il n'existe ni [15] mouvement de mouvement, ni génération de génération, ni, de manière générale, changement de changement. En effet, il peut y avoir mouvement de mouvement de deux façons : soit comme mouvement d'un substrat (par exemple, l'être humain est mû parce qu'il change du blanc au noir, de sorte que, en ce sens, le mouvement aussi est échauffé ou refroidi ou change de lieu ou s'accroît) ; or c'est [20] impossible, car le changement ne fait pas partie des substrats ; soit parce qu'un substrat, <devenu> différent après un changement, change en une autre forme (par exemple un humain qui passe de la maladie à la santé), mais cela non plus n'est pas possible, sauf par coïncidence. En effet, tout mouvement est un changement d'un opposé à un autre, et de même pour la génération et la corruption, [25] sauf que ces <deux derniers> changements passent à des termes opposés d'une manière, le mouvement à des termes opposés d'une autre manière. Donc il y a, en même temps, changement de la santé à la maladie et changement de ce changement même à un autre. Or il est évident que, chaque fois qu'on est malade, il y aura eu un changement quelconque (car il est possible d'être au repos), et encore un changement qui, chaque fois, n'est pas n'importe lequel, et ce sera le changement d'un opposé à [30] un autre ; par conséquent, ce sera le changement opposé, la guérison, mais parce qu'elle est arrivée par coïncidence ; par exemple, il y a changement du souvenir à l'oubli, parce que le substrat auquel ces opposés appartiennent change, dans un cas vers la science, dans l'autre vers l'ignorance.

En outre, on ira à l'infini s'il y a changement de changement et génération de génération ; il y a donc nécessairement [35] aussi la génération antérieure, s'il y a la génération postérieure ; par exemple, si la génération simple [1068b] avait été engendrée un jour, ce qui est en train d'être engendré aussi avait été engendré, si bien que ce qui est en train d'être engendré simplement n'était pas encore, mais il y avait quelque chose en train d'être engendré ou qui avait déjà été engendré. Et cela avait été engendré un jour, de sorte que, étant alors en train d'être engendré, il n'était pas encore. Mais, puisque, parmi les choses infinies, il n'y a rien de premier, il n'existera pas [5] de premier, par conséquent pas non plus de suivant ; rien ne pourra donc être engendré ni être mû ni changer. De plus, il y a, de la même chose, le mouvement contraire et le repos, la génération et la corruption, si

bien que ce qui est engendré, chaque fois qu'il a été engendré en train d'être engendré, alors il se corrompt ; car il ne se corrompt ni aussitôt qu'il est engendré ni plus tard, puisque ce qui se corrompt doit exister. [10] De plus, il faut une matière comme substrat à ce qui est engendré et qui change. Que sera-t-elle donc ? De même que le substrat de l'altération est un corps ou une âme, de même que sera ce qui vient à être mouvement ou génération ? Et en outre, que sera le but vers lequel ils sont mus ? De fait, il faut que le mouvement ou la génération soient mouvement ou génération de telle chose à partir de telle chose vers telle chose. Comment donc ? En effet, il n'y aura ni apprentissage de l'[15] apprentissage, ni non plus par conséquent génération de génération.

Puisqu'il n'y a de mouvement ni de la substance, ni de la relation, ni du faire et du subir, il reste le mouvement selon la qualité, la quantité et le lieu, car dans chacune de ces prédications il y a contrariété. Par qualité, j'entends non la qualité qui est dans la substance (car la différence aussi est une qualité), mais la qualité capable de subir, selon laquelle [20] on parle de subir ou d'être exempt de subir. L'immobile est ce qui a une totale impossibilité d'être mû, ce qui le peut à peine en beaucoup de temps ou ce qui se met lentement en mouvement, et ce qui est naturellement mû, mais ne peut l'être quand, où et comment il est dans sa nature de l'être ; cette dernière sorte d'immobilité est la seule que j'appelle repos, car le repos est le contraire [25] du mouvement, si bien qu'il peut être une privation pour ce qui reçoit le mouvement.

Autre formulation d'un passage de *Physique* V, 3

« Ensemble selon le lieu » se dit de tout ce qui est dans un seul lieu premier, et « à part » se dit de tout ce qui est dans un autre lieu ; « être en contact » se dit des choses dont les extrémités sont ensemble ; « intermédiaire » se dit de ce à quoi, en premier, parvient naturellement ce qui change avant de parvenir à ce en quoi, en dernier, change naturellement ce qui change continûment ; [30] « contraire selon le lieu » se dit de ce qui, en ligne droite, est distant au maximum ; « à la suite » se dit de ce qui, étant après le commencement, défini par la position, par la forme ou de quelque autre manière, n'a aucun intermédiaire de même genre avec ce à quoi il est consécutif, par exemple des lignes à une ligne, des unités à une unité, une maison à une maison, mais rien n'empêche qu'il y ait un intermédiaire différent. [35] En effet, ce qui est à la suite est consécutif à quelque chose et il est postérieur, car un n'est pas [1069a] à la suite de deux, ni le premier jour du mois à la suite du

deuxième. Est contigu ce qui est à la suite et en contact. Puisque tout changement est dans les opposés, c'est-à-dire les contraires et la contradiction, et que la contradiction n'a aucun moyen terme, c'est à l'évidence entre les contraires que se trouve l'[5] intermédiaire. Le continu est une sorte de contigu. Je parle de continu quand la limite de deux choses est une et la même dans le cas des choses qui se touchent et sont continues ; par conséquent, évidemment, le continu se trouve dans les choses à partir desquelles une seule chose est engendrée naturellement par jonction. Et le consécutif est en premier, c'est évident, car le consécutif n'est pas en contact, [10] alors que ce qui est en contact est consécutif. Et s'il y a continuité, il y a contact, mais s'il y a contact, il n'y a pas encore continuité ; dans les cas où il n'y a pas contact, il n'y a pas soudure ; c'est pourquoi le point n'est pas la même chose que l'unité, car, pour les points, le contact existe, pour les unités, non le contact, mais le consécutif ; et il y a un intermédiaire entre les points, non entre les unités.

LIVRE Λ

Exposé des points de vue sur la substance

1. L'étude porte sur la substance, car on recherche les principes et les causes des substances. Et en effet, si l'univers est comme un tout, [20] la substance en est la partie première ; et s'il est une succession, même ainsi il y a en premier la substance, puis la qualité, puis la quantité. En même temps, ces prédications-là ne sont même pas, pour parler simplement, des êtres, mais des qualités et des mouvements, ou alors le non-blanc et le non-droit sont aussi des êtres ; ce qu'il y a de sûr, c'est que nous disons qu'ils sont, eux aussi, par exemple que le non-blanc est. De plus, aucun des êtres autres <que la substance> n'est séparable. [25] Même les Anciens l'attestent de fait, car c'est de la substance qu'ils cherchaient les principes, les éléments et les causes. Les philosophes de maintenant posent plutôt les universels comme substances, car les genres dont ils affirment qu'ils sont plutôt des principes et des substances, à cause du mode dialectique de leur recherche, sont des universels ; quant aux Anciens, ils posent <comme substance> les choses singulières, comme le feu et la terre, mais non ce qui leur est [30] commun, le corps. Il y a trois substances, l'une est sensible, qui se partage en éternelle et corruptible (celle que tous reconnaissent, comme les plantes et les animaux), dont il est nécessaire de saisir les éléments, qu'ils soient un ou plusieurs ; la troisième est immobile et certains affirment que celle-là est séparable ; les uns la divisent en deux, [35] d'autres font une seule nature des formes et des objets mathématiques, d'autres n'en retiennent que les objets mathématiques. Les deux premières substances relèvent de la physique, [1069b] car elles vont avec le mouvement, alors que la dernière relève d'une science différente, si elles n'ont aucun principe en commun.

La substance sensible a trois principes et trois causes

La substance sensible est sujette au changement. Si le changement se fait à partir des opposés ou des intermédiaires, non de tous les

opposés [5] (car la voix n'est pas du blanc), mais à partir du contraire, il y a nécessairement un substrat qui change en passant d'un contraire à un autre, car les contraires ne changent pas.

2. De plus, le substrat subsiste alors que le contraire ne subsiste pas ; ainsi donc, il y a un troisième terme en dehors des contraires, la matière. Si donc il y a quatre sortes de changement : selon la substance, [10] selon la qualité, selon la quantité ou le lieu, et si le changement selon le ceci est génération et corruption simples, si le changement selon la quantité est augmentation et diminution, si le changement selon l'affection est altération, si le changement local est déplacement, les changements iront du contraire au contraire selon chaque prédication. Il est donc nécessaire que la matière change, elle qui peut être [15] l'un et l'autre des contraires. Or, puisque l'être est double, tout change de l'être en puissance à l'être en acte, par exemple du blanc en puissance au blanc en acte (et de même pour l'augmentation et la diminution). Par conséquent, non seulement il est possible qu'il y ait, par coïncidence, venue à être à partir d'un non-être, mais aussi toutes choses viennent à être d'un être, être en puissance [20] cependant, mais un non-être en acte. Et c'est l'un d'Anaxagore, car mieux que « toutes choses ensemble », mieux que le mélange d'Empédocle et d'Anaximandre et que ce que dit Démocrite, mieux vaut dire que toutes choses sont en puissance, mais non en acte, comme nous le disions. Ainsi, ils auraient atteint la matière. Toutes les choses qui changent ont une matière, [25] mais différente <pour chaque chose>. Et tous ceux des êtres éternels qui ne sont pas soumis à la génération, mais qui sont mobiles par déplacement <ont une matière>, non soumise à la génération, mais mobile d'un endroit à un autre. On peut se demander de quel non-être vient la génération, car le non-être se dit en trois sens. Si donc quelque chose existe en puissance, ce n'est pourtant pas en puissance de n'importe quoi, mais une chose vient d'une chose, une autre d'une autre. Il ne suffit pas non plus de dire que toutes choses sont ensemble, [30] car elles diffèrent par la matière, ou alors pourquoi des êtres en nombre infini sont-ils venus à être et non un seul ? En effet, l'intellect est un ; par conséquent, si la matière aussi est une, ce qui est venu à être en acte est ce dont la matière était en puissance. Ainsi il y a trois causes et trois principes ; deux sont le couple de contraires avec d'une part la définition et la forme, d'autre part la privation ; le troisième est la matière.

Nul besoin des Idées pour rendre compte de la
génération

3. [35] Après cela, <on peut poser> que ni la matière ni la forme ne viennent à être, je veux dire la matière et la forme dernières. En effet, tout changement est changement de quelque chose, par l'action de [1070a] quelque chose et en quelque chose ; par l'action de quoi, c'est le premier moteur ; de quoi, c'est la matière ; en quoi, c'est la forme. On ira donc à l'infini si, non seulement le bronze vient à être rond, mais que viennent aussi à être la forme ronde et le bronze ; il est donc nécessaire de s'arrêter. Après cela, <on peut poser> que chaque [5] substance vient à être à partir d'un être synonyme, car les êtres naturels, et aussi les autres, sont des substances. En effet, ils viennent à être par l'effet de l'art, ou de la nature, ou par hasard, ou spontanément. En fait, l'art est un principe de génération dans autre chose, alors que la nature est un principe de génération dans la chose même (car un humain engendre un humain) et les autres causes sont les privations de celles-là. Il y a trois substances, d'une part la matière [10] qui est un ceci du fait qu'elle est visible (car tout ce qui est par contact et non par soudure est matière et substrat) ; d'autre part, la nature en quoi <il y a changement> est un « ceci » et un certain état ; enfin la troisième, composée de celles-là, est la substance des singuliers, comme Socrate ou Callias. Donc, dans certains cas, le ceci n'existe pas en dehors de la substance composée, par exemple la forme d'une maison, à moins que ce ne soit [15] l'art (et il n'y a ni génération ni corruption de ces formes, mais c'est d'une autre manière que sont et ne sont pas la maison sans matière, la santé et tout ce qui dépend d'un art) ; mais si toutefois le ceci existe¹, c'est pour les êtres naturels. C'est bien pourquoi Platon n'avait pas tort de déclarer qu'il existe autant de formes que d'êtres par nature, si toutefois il existe des formes différentes de ces êtres, par exemple le feu, la chair, la tête, [20] car tout cela est matière, et la matière dernière est celle de la substance qui est substance au plus haut point.

Donc les causes motrices sont causes parce qu'elles sont antérieures <à la substance composée>, alors que les causes comme définitions sont en même temps <que la substance composée>. En effet, quand l'humain se porte bien, c'est alors que la santé aussi existe, et la figure de la sphère de bronze existe aussi en même temps que la sphère de bronze. Mais demeure-t-il aussi quelque chose après ? Il faut l'examiner, [25] car pour certaines choses, rien ne s'y oppose. Par exemple, si l'âme est dans ce cas, ce n'est pas l'âme tout entière, mais l'intellect, car l'âme tout entière, c'est probablement impossible. Ainsi, manifestement, il n'est aucun besoin, pour ces raisons du moins, qu'il y ait des Idées, car un humain engendre un humain, l'individu un individu. Il en est de même pour les arts, car l'art médical est la définition de la santé.

Des êtres différents, les causes sont différentes, mais les mêmes par analogie

4. [30] Les causes et les principes des différentes choses sont différents en un sens, mais en un autre sens, si on parle universellement et par analogie, ils sont les mêmes pour toutes. En effet, on peut se demander si les principes et les éléments des substances et des relatifs sont différents ou les mêmes, et de manière semblable pour [35] chacune des prédications prises une à une. Mais il est absurde que ce soit les mêmes pour toutes, car les relatifs et les substances viendront des mêmes <éléments>. [1070b] Quel sera donc cet élément commun ? En effet, en dehors de la substance et des autres prédicats, il n'y a rien de commun ; or l'élément est antérieur aux choses dont il est un élément. Mais assurément, la substance n'est pas un élément des relatifs et aucun des relatifs n'est un élément de la substance. De plus, comment se peut-il que toutes choses [5] aient les mêmes éléments ? En effet, aucun des éléments ne peut être la même chose que le composé des éléments, par exemple *B* ou *A* ne peut être la même chose que *BA* (il n'y a donc pas non plus d'élément des intelligibles, par exemple l'être ou l'un, car ceux-ci appartiennent aussi à chacun des composés) ; aucun des éléments ne sera donc ni substance ni relatif, ce qui est pourtant nécessaire. Ainsi toutes choses n'ont pas [10] les mêmes éléments.

Ou bien, comme nous le disons, ils sont les mêmes d'une certaine manière, d'une autre non. Par exemple, les corps sensibles ont peut-être comme forme le chaud et, d'une autre manière, le froid, privation du chaud, tandis qu'ils ont comme matière ce qui, en premier et par soi, est en puissance ces formes ; or les substances sont ces éléments et ce qui en est composé, dont ces éléments sont les principes, ou toute chose une qui vient à être à partir du chaud et du froid, [15] comme la chair et l'os, car le produit est nécessairement différent de ces éléments. Donc, pour les corps sensibles, les éléments et les principes sont les mêmes, différents dans des corps différents, mais il n'est pas possible de parler ainsi de tous, sauf par analogie, comme si on disait qu'il y a trois principes, la forme, la privation et la matière. Mais chacun d'eux est différent en [20] chaque genre, par exemple blanc, noir et surface pour la couleur, ou lumière, obscurité et air et ce qui en résulte : le jour et la nuit.

Puisque non seulement les constituants internes sont causes, mais qu'il y a aussi des causes externes comme le moteur, à l'évidence le principe et l'élément sont choses différentes, mais les deux sont causes, et le principe se divise en ces deux causes. Or la cause [25] comme ce qui meut ou met au repos est un principe et une substance, de sorte que, par analogie, il y a trois éléments, mais quatre causes et

principes. Toutefois ils sont différents dans des choses différentes, et la cause première comme moteur est différente pour chaque chose. Santé, maladie, corps : le moteur est la médecine. Forme, tel désordre, briques : le moteur est l'art de construire. [30] Puisque le moteur, dans le cas des êtres naturels, est un humain pour un humain et, dans le cas des produits de la pensée, la forme et son contraire, d'une certaine façon il y aura trois causes, mais de cette façon, il y en aura quatre ; car la médecine est, en un sens, la santé, l'art de construire la forme de la maison, et un être humain engendre un être humain. De plus, en dehors de ces causes, il y a le moteur de tout, comme [35] premier de tout.

Il faut une cause motrice en acte

5. Puisqu'il y a des choses séparables et d'autres non séparables, les premières sont les substances. [1071a] Et ces substances sont les causes de tout parce que, sans les substances, il n'y a ni affection ni mouvement. Ensuite, ces causes seront probablement âme et corps, ou bien intellect, désir et corps. D'une autre façon encore, par analogie, les principes sont les mêmes, par exemple l'acte [5] et la puissance ; mais eux aussi sont différents pour des choses différentes et s'appliquent différemment. Dans certains cas, en effet, la même chose est tantôt en acte, tantôt en puissance, par exemple vin, chair ou être humain (mais ces principes aussi tombent dans les causes qu'on a dites ; car sont en acte la forme, si elle est séparable, et le composé des deux, d'autre part la privation, comme [10] obscurité ou maladie, tandis que la matière est en puissance, puisqu'elle est ce qui peut venir à être les deux). Mais il y a une autre différence entre « en acte » et « en puissance » pour les choses qui n'ont pas la même matière et pour celles qui n'ont pas la même forme, mais une forme différente. Par exemple, la cause d'un humain, ce sont les éléments, feu et terre comme matière, et sa forme propre, et en outre une [15] autre cause externe, par exemple son père, et en dehors de ces causes, le Soleil, le cercle oblique, qui ne sont ni matière ni forme ni privation ni de même forme, mais causes motrices. De plus, il faut voir qu'il est possible de dire certaines causes universellement, les autres non. Donc les premiers principes de toutes choses sont le premier ceci en acte et autre chose qui l'est en puissance.

Ces fameuses causes [20] universelles n'existent donc pas, car le singulier est principe des singuliers. En effet, universellement un humain est le principe d'un humain, mais l'humain n'est personne, alors que Pélée² est le principe d'Achille, ton père est ton principe et ce *B* que voici est principe de ce *BA* que voici, mais le *B* en général est

principe du BA pris simplement. Ensuite, si les causes et les éléments des substances sont différents pour des substances différentes, [25] comme on l'a dit, ils sont différents pour des êtres qui ne sont pas dans le même genre : couleurs, sons, substances, quantité, sauf par analogie. Et les causes des êtres de même espèce sont différentes, non par la forme, mais parce que la cause des singuliers est autre : ta matière, ta forme, ton moteur sont autres que les miens, tout en étant les mêmes dans leur formulation générale.

Quant à chercher [30] quels sont les principes ou les éléments des substances, des relatifs et des qualités, et s'ils sont les mêmes ou différents, à l'évidence, quand ils ont plusieurs sens, les principes et éléments de chaque chose sont <les mêmes>, et quand on distingue entre les sens, ils ne sont pas les mêmes, mais différents, sauf de la manière que voici et pour toutes choses : les principes sont les mêmes ou analogues, parce qu'ils sont matière, forme, privation, moteur ; et en ce sens, les causes des substances sont [35] en quelque sorte causes de toutes choses, parce que tout est détruit si elles sont détruites ; de plus, <est cause> ce qui est premier en état accompli ; mais, en un autre sens, il y a différentes <causes> premières, aussi nombreuses que les contraires, qui ne se disent ni comme genres ni en plusieurs sens ; [1071b] et il y a en outre les matières. Ainsi, quels sont les principes des choses sensibles, combien ils sont, en quel sens ils sont les mêmes, en quel sens ils sont différents, voilà qui est dit.

L'éternité du mouvement suppose une cause éternelle en acte

6. Puisqu'il y a, disions-nous, trois sortes de substances, deux qui sont naturelles, une qui est immobile, il faut dire, à propos de cette dernière, qu'il y a nécessairement une substance éternelle [5] et immobile. En effet, les substances sont les premiers des êtres, et si elles sont toutes corruptibles, tout est corruptible. Mais il est impossible que le mouvement vienne à être ou disparaisse (car il existe perpétuellement), non plus que le temps, car il ne peut y avoir ni antérieur ni postérieur s'il n'y a pas de temps ; et ainsi donc, le mouvement est continu tout comme le temps, [10] car il est soit la même chose que le mouvement, soit une certaine affection du mouvement. Mais le mouvement n'est pas continu, si ce n'est le mouvement local et, dans le mouvement local, le mouvement circulaire. Mais de plus, s'il existe une chose qui peut mouvoir ou produire, mais sans actualiser cette puissance, il n'y aura pas de mouvement, car ce qui possède une puissance peut ne pas l'actualiser.

Alors il ne nous sert à rien non plus de supposer l'existence de substances éternelles, [15] comme le font ceux qui supposent l'existence des Formes, à moins que quelque principe capable de produire un changement n'y soit présent ; ainsi donc, ce principe ne suffit même pas, non plus qu'une autre substance à côté des Formes, car s'il ne s'actualise pas, il n'y aura pas mouvement. De plus, même s'il s'actualise, sa substance ne sera pas puissance, car il n'y aura pas de mouvement éternel, puisque l'être en puissance peut ne pas être. Il faut [20] donc qu'il y ait un principe tel que sa substance soit acte. De plus, il faut encore que ces substances soient sans matière, car il les faut éternelles, si du moins quoi que ce soit d'autre est éternel. Elles sont donc acte.

Il y a pourtant une difficulté, car on est d'avis que tout ce qui s'actualise a la puissance, mais ce n'est pas tout ce qui a la puissance qui s'actualise, de sorte que, dans cette logique, la puissance serait antérieure. [25] Mais alors, s'il en est ainsi, il n'y aura aucun être, car il est possible d'avoir la puissance d'être sans être encore. Or, s'il en est comme ce que disent les théologiens qui font tout naître de la nuit, ou comme les philosophes de la nature qui affirment que « toutes choses sont ensemble », il en résulte la même impossibilité. En effet, comment y aura-t-il mouvement s'il n'y a pas une cause en acte ? De fait, le bois, assurément, [30] ne se mettra pas de lui-même en mouvement, mais ce sera l'art du charpentier, ni les menstrues ni la terre, mais ce seront les graines et la semence. C'est pourquoi certains inventent un acte perpétuel, comme Leucippe et Platon, car ils affirment que le mouvement est perpétuel. Mais ils ne disent pas pourquoi ni ce qu'est ce mouvement ni la cause pour laquelle il est de telle ou telle manière. En effet, rien ne se met en mouvement [35] au hasard, mais il faut toujours quelque cause, comme, maintenant, il y a mouvement de telle manière par nature, de telle autre par contrainte, par l'intellect ou pour une autre raison. Et puis, quelle sorte de mouvement est le premier ? De fait, cela a une importance considérable. Mais de plus, pas même Platon [1072a] ne peut énoncer ce qu'il pense parfois être le principe <du mouvement> : le moteur qui se meut lui-même, car l'âme est postérieure et contemporaine du ciel, à ce qu'il affirme. Donc penser que la puissance est antérieure à l'acte convient d'une certaine manière, mais non d'une autre ; on a dit de quelle manière.

[5] L'acte est antérieur : Anaxagore l'atteste puisque l'intellect est acte, et Empédocle avec l'amitié et la haine, et ceux qui disent que le mouvement est perpétuel, comme Leucippe. Par conséquent, le chaos ou la nuit n'ont pas duré un temps infini, mais les mêmes choses existent perpétuellement, soit par cycles, soit autrement, s'il est vrai que l'acte est antérieur à la puissance. Si donc la même chose est [10]

perpétuellement par cycles, il faut que demeure perpétuellement quelque chose qui soit en acte de la même façon. Mais, s'il doit y avoir génération et corruption, il faut qu'il y ait une autre chose, perpétuellement en acte d'une manière, puis d'une autre. Alors il est nécessaire qu'elle soit en acte de telle manière par soi, de telle autre manière par autre chose <qui> sera donc ou une troisième ou la première. Or c'est nécessairement par la première, car, de nouveau, c'est elle qui [15] est cause pour elle-même et pour celle-là. Il vaut donc mieux la première, car elle était aussi cause de ce qui est perpétuellement de la même manière, tandis que l'autre était cause de ce qui est d'une autre manière ; les deux ensemble sont évidemment la cause de ce qui est perpétuellement de manière différente. C'est donc ainsi que sont aussi les mouvements, alors pourquoi faudrait-il chercher d'autres principes ?

Cette cause qui est de la nature du beau et du bien est divine

7. Puisqu'il peut en être ainsi et que, s'il n'en est pas ainsi, le point de départ sera la nuit, [20] le tout ensemble et le non-être, ces difficultés seraient résolues. Et il y a quelque chose, perpétuellement mû d'un mouvement incessant, c'est le mouvement circulaire (et cela est évident non seulement pour la raison, mais en fait) ; par conséquent, le premier ciel sera éternel. Il y a donc aussi quelque chose qui meut. Mais, puisqu'il y a ce qui est mû, ce qui meut et un moyen terme, <...> [25] il y a quelque chose qui meut sans être mû, qui est éternel, à la fois substance et acte. Or le désirable et l'intelligible sont moteurs de la façon que voici : ils meuvent sans être mus. Les premiers désirables et les premiers intelligibles sont les mêmes. En effet, le beau apparent est objet de l'appétit, mais le beau réel est le premier objet du vouloir ; nous désirons une chose parce qu'elle nous semble bonne plutôt qu'elle nous semble bonne parce que nous la désirons, [30] car l'intellection est le principe. Or l'intellect est mû par l'intelligible, et l'une des deux séries est intelligible par elle-même ; de cette série, la substance est le premier terme et, dans la substance, celle qui est simple et en acte (l'un et le simple ne sont pas identiques, car l'un signifie la mesure, tandis que le simple signifie la manière d'être de la chose elle-même). Mais de plus, le beau et [35] ce qui est choisi pour lui-même sont dans la même série ; et le premier est toujours le meilleur [1072b] ou ce qui lui est analogue. La fin existe dans les choses immobiles, ce que montre la division, car la fin est fin pour quelque chose et de quelque chose ; en ce dernier sens, la

fin existe dans les choses immobiles, dans l'autre non.

La fin donc meut parce qu'elle est objet de désir, et elle meut les autres choses par une chose qui est mue. Si donc une chose est en mouvement, elle peut aussi [5] être autrement qu'elle n'est. Par conséquent, le premier déplacement est aussi acte, mais en ce qu'il est en mouvement, par là du moins il peut être autrement qu'il n'est, selon le lieu, même si ce n'est pas possible selon la substance. Mais, puisqu'il y a quelque chose qui meut tout en étant lui-même immobile, étant en acte, il ne peut absolument pas être autrement qu'il n'est. En effet, le déplacement est le premier des changements et le déplacement circulaire est le premier déplacement, et c'est celui [10] dont ce moteur <immobile> est le moteur. Par suite, ce moteur est un être nécessaire et, en tant qu'être nécessaire, il est de la nature du beau et, de cette manière, il est un principe. En effet, « nécessaire » a tous les sens que voici : soit le nécessaire par contrainte parce que contraire à l'impulsion, soit ce sans quoi il n'y a pas de bien, soit ce qui ne peut être autrement, mais est simplement nécessaire.

D'un tel principe dépendent donc le ciel et la nature. Son genre de vie [15] est comparable au genre de vie qui est le meilleur pour nous en un court laps de temps (en effet, il est, lui, toujours ainsi, car pour nous c'est impossible), puisque son acte est aussi plaisir (et c'est pourquoi éveil, sensation, intellection sont les plus grands plaisirs, tandis que espoirs et souvenirs ne le sont que par leur intermédiaire). L'intellection en elle-même est intellection du meilleur en lui-même, et l'intellection à son plus haut point est intellection du meilleur au plus haut point. L'intellect a l'intellection de lui-même [20] par une saisie de l'intelligible, car il devient intelligible en touchant et en pensant l'intelligible, de sorte que l'intellect est la même chose que l'intelligible. En effet, ce qui est capable de recevoir l'intelligible, c'est-à-dire la substance, c'est l'intellect, et il est en acte quand il le possède, de sorte que l'intelligible, plus que l'intellect, est ce que l'intellect semble avoir de divin, et que l'étude est le plus grand plaisir et le plus grand bien. Donc, que le dieu soit perpétuellement dans un état de perfection tel [25] que celui où nous sommes parfois, cela est admirable ; si c'est dans un état de plus grande perfection, c'est encore plus admirable. Or c'est bien le cas. Et la vie aussi, certes, lui appartient, car l'acte de l'intellect est vie et l'acte est le dieu. La vie du dieu qui, par elle-même, est la meilleure et éternelle est acte. Nous affirmons donc que le dieu est l'animal éternel et le meilleur, de sorte que la vie et la durée continue [30] et éternelle appartiennent au dieu, car le dieu est cela même.

Ils ont tort, tous ceux, comme les pythagoriciens et Speusippe, qui conçoivent que le beau et le bien suprêmes ne sont pas dans le principe, parce que les principes des végétaux et des animaux sont des

causes, tandis que le beau et le parfait sont dans les choses qui en proviennent. [35] En effet, la semence provient d'êtres différents d'elle, antérieurs et parfaits, et ce qui est [1073a] premier n'est pas la semence, mais ce qui est parfait. On pourrait affirmer par exemple qu'un être humain est antérieur à la semence, non pas celui qui naît de cette semence, mais un autre d'où vient la semence. Donc, qu'il y ait une certaine substance éternelle, immobile et séparée des sensibles, [5] cela est clair d'après ce qu'on a dit. D'autre part, on a montré aussi que cette substance ne peut avoir aucune grandeur, mais qu'elle est sans partie et indivisible, car elle meut pendant un temps infini, alors que rien de fini ne possède une puissance infinie. Puisque toute grandeur est infinie ou finie, pour cette raison elle ne saurait avoir de grandeur finie [10] ni infinie parce qu'il n'y a absolument aucune grandeur infinie. Mais on a aussi montré qu'elle est impassible et inaltérable, car tous les autres mouvements sont postérieurs au mouvement local. Donc, les raisons pour lesquelles ces choses ont cette manière d'être, sont évidentes.

Y a-t-il un ou plusieurs moteurs éternels ?

8. Faut-il poser qu'une telle substance est unique ou qu'il y en a plusieurs, [15] et <alors> combien y en a-t-il ? Il ne faut pas ignorer cette question, mais il faut se souvenir aussi des déclarations des autres : sur la pluralité de ces substances, ils n'ont rien dit de clair. En effet, la théorie des Idées ne contient aucun examen particulier <de ce sujet> (car les tenants des Idées disent que les Idées sont des nombres, mais ils parlent des nombres tantôt comme s'ils étaient [20] infinis, tantôt comme limités à la décade ; sur la raison pour laquelle il n'y a ni plus ni moins de nombres, rien n'est dit qui soit une démonstration sérieuse), mais nous devons, nous, en parler d'après les fondements et les distinctions que nous avons posés. En effet, le principe, c'est-à-dire le premier des êtres, est immobile par soi comme par [25] coïncidence, mais il est le moteur du mouvement premier, éternel et un. Or, puisqu'il est nécessaire que ce qui est mû soit mû par quelque chose, que le premier moteur soit immobile par soi, que le mouvement éternel soit mû par quelque chose d'éternel et le mouvement un par une seule chose ; puisque nous voyons d'autre part qu'à côté du déplacement simple du Tout que meut, nous l'affirmons, [30] la substance première et immobile, il y a d'autres déplacements éternels, ceux des planètes (car un corps au mouvement circulaire est éternel et sans repos ; cela a été montré dans nos traités sur la nature³) ; pour toutes ces raisons, il est nécessaire que le moteur de chacun de ces déplacements aussi soit une substance immobile par soi

et éternelle. En effet, la nature des astres est une substance qui est éternelle [35], le moteur est éternel et antérieur à ce qui est mû, et ce qui est antérieur à une substance est nécessairement une substance. Ainsi, il est évident qu'il y a nécessairement autant de substances <que de déplacements>, éternelles par nature, immobiles par elles-mêmes et sans grandeur, [1073b] pour la raison énoncée précédemment. <Ces moteurs> sont donc des substances et il y en a un premier et un second dans le même ordre que celui des déplacements des astres, c'est évident.

Examen des théories des astronomes

Il faut désormais examiner la pluralité des déplacements en partant de celle des sciences mathématiques qui est la plus proche de la philosophie : [5] l'astronomie ; car cette science prend pour objet d'étude une substance sensible, mais éternelle, alors que les autres sciences mathématiques, comme l'arithmétique et la géométrie, ne traitent d'aucune substance. Donc, que les déplacements soient plus nombreux que les choses déplacées, c'est évident, même pour ceux qui n'ont touché que modérément à ces questions, car chacune des planètes a plus [10] d'un déplacement. Combien s'en trouve-t-il ? Nous exposons maintenant, pour en avoir une notion, ce qu'en disent certains mathématiciens, pour pouvoir concevoir, à la réflexion, un nombre défini. Pour le reste, que nous cherchions nous-mêmes ou que nous nous informions auprès des autres chercheurs, [15] au cas où ceux qui s'occupent de ces questions auraient quelque opinion contraire à ce qu'on vient de dire, il faut entendre les uns et les autres, mais il faut suivre les plus rigoureux. Eudoxe situait le déplacement du Soleil et de la Lune sur trois sphères pour chacun des deux astres : la première était celle des étoiles fixes, la deuxième suivait le cercle qui passe [20] au milieu des signes du zodiaque, la troisième suivait le cercle oblique dans la largeur des signes du zodiaque (le cercle que suit la Lune est oblique selon un angle plus grand que celui du Soleil). Il situait les planètes chacune sur quatre sphères : la première et la deuxième étaient les mêmes que [25] celles mentionnées plus haut (car la sphère des fixes est, disait-il, celle qui entraîne toutes les sphères, et la sphère du rang inférieur à celle-là, dont le déplacement suit le cercle qui passe au milieu des signes du zodiaque, est commune à toutes) ; les pôles de la troisième sphère de chaque planète étaient dans le cercle qui passe au milieu des signes du zodiaque ; quant à la quatrième, son déplacement suivait le cercle oblique [30] par rapport au milieu de la troisième⁴ ; les pôles de la troisième sphère étaient distincts pour chaque planète, sauf pour Vénus et Mercure dont les

pôles étaient les mêmes.

Calippe⁵ admettait la même position des sphères qu'Eudoxe, c'est-à-dire l'ordre de leurs distances ; il attribuait le même nombre de sphères que lui à Jupiter et [35] Saturne, mais, pour le Soleil et la Lune, il pensait qu'il fallait ajouter encore deux sphères, si l'on voulait expliquer les phénomènes, et, pour le reste des planètes, une sphère à chacune. Mais il est nécessaire, si on veut que toutes les sphères additionnées [1074a] expliquent les phénomènes, qu'il y ait, pour chaque planète, d'autres sphères, une en moins, tournant en sens contraire et ramenant à la même position la première sphère de l'astre placé chaque fois au rang inférieur. En effet, c'est seulement ainsi [5] que toutes ensemble peuvent produire le déplacement des planètes. Donc, puisque les sphères sur lesquelles ces astres se déplacent sont d'une part huit, d'autre part vingt-cinq, et qu'il ne faut pas que tournent en sens inverse les seules d'entre elles sur lesquelles se déplace l'astre du rang le plus bas⁶, celles qui font tourner en sens inverse les déplacements des deux premiers astres seront six, celles qui font tourner en sens inverse [10] les déplacements des quatre derniers seront seize. Ainsi, le nombre total des sphères qui entraînent et des sphères qui font tourner en sens inverse sera cinquante-cinq. Mais, si on n'ajoutait pas à la Lune et au Soleil les mouvements dont nous avons parlé, le nombre total des sphères sera quarante-sept.

Il y a un seul ciel

Admettons donc que tel est le nombre des sphères. [15] Par conséquent, il est raisonnable de concevoir que les substances et les principes immobiles sont en nombre égal (laissons donc aux esprits plus forts la démonstration de la nécessité). Mais, s'il n'est pas possible qu'un déplacement ne tende pas au déplacement d'un astre, si, de plus, il faut estimer que toute nature, c'est-à-dire toute substance, qui est impassible et qui a, par [20] soi, atteint la perfection est un accomplissement, il n'y aurait aucune autre nature que celles-là et ce nombre est nécessairement celui des substances. En effet, s'il y en a d'autres, elles seraient des moteurs parce qu'elles sont l'accomplissement d'un déplacement ; mais il ne peut y avoir d'autres déplacements que ceux qu'on a dits. C'est ce qu'il est raisonnable de concevoir d'après les [25] corps en déplacement. De fait, si tout ce qui déplace est naturellement en vue de ce qui est déplacé et si tout déplacement est déplacement d'une chose déplacée, aucun déplacement n'aura pour fin lui-même ni un autre déplacement, mais les astres. En effet, si un déplacement a pour fin un déplacement, il faudra aussi que ce dernier ait en vue autre chose. En conséquence,

puisqu'il n'est pas possible d'aller à l'infini, [30] l'accomplissement de tout déplacement sera un des corps divins qui se déplacent dans le ciel. À l'évidence, il y a un seul ciel, car, s'il y a plusieurs cieus comme il y a plusieurs humains, le principe sera, pour chacun, formellement un, mais multiple, du moins numériquement. Mais tout ce qui est multiple numériquement a une matière (car il y a un seul et même énoncé qui s'applique à une multiplicité de choses, [35] par exemple l'énoncé de l'humain, alors que Socrate est un). Or le premier être ce que c'est n'a pas de matière, car il est un état accompli. Donc le premier moteur, qui est immobile, est un par l'énoncé et le nombre, et donc aussi est un ce qui est mû perpétuellement et sans cesse ; ainsi il y a un seul ciel.

Une tradition, [1074b] laissée à la postérité par l'Antiquité la plus reculée sous forme de mythe, dit que ces <corps divins> sont des dieux et que le divin enveloppe la nature tout entière. Le reste a été ajouté par la suite, sous forme de mythe, pour persuader la multitude et [5] pour servir les lois et l'intérêt commun. On dit, en effet, que les dieux sont de forme humaine et semblables à certains des autres animaux, et on tient d'autres propos en accord avec ceux-là et proches de ce qu'on a dit. Si on en sépare le premier point lui-même pour ne retenir que lui, c'est-à-dire la croyance que les premières substances étaient des dieux, on pourra penser que cela a été divinement dit [10] et que, chaque art et chaque philosophie ayant vraisemblablement été, dans la mesure du possible, découverts plusieurs fois et à nouveau perdus, ces opinions d'il y a bien longtemps ont été sauvegardées, comme des vestiges, jusqu'à maintenant. Donc l'opinion ancestrale, celle qui vient des premiers penseurs est, dans cette mesure seulement, évidente à nos yeux.

Apories sur l'intellect

9. [15] Ce qui concerne l'intellect comporte certaines difficultés, car on est d'avis qu'il est le plus divin des phénomènes, mais le mode d'être qui le rend tel comporte des points embarrassants. En effet, s'il ne pense rien, en quoi sera-t-il vénérable ? Il est alors dans la situation du dormeur. Et, s'il pense, mais qu'il dépend d'autre chose (alors ce qui est sa substance n'est pas [20] une intellection, mais une puissance), il ne serait pas la substance parfaite, car son prix lui vient du fait qu'il pense. De plus, que sa substance soit l'intellect ou l'intellection, que pense-t-il ? En effet, c'est ou bien lui-même ou bien autre chose et, si c'est autre chose, ou bien c'est perpétuellement la même chose ou bien c'est une chose différente. Y a-t-il donc une différence ou n'y en a-t-il aucune, qu'il pense le beau ou qu'il pense

n'importe quoi ? [25] Ou bien même, n'est-il pas absurde de réfléchir sur certaines choses ? Il est donc évident qu'il pense ce qui est le plus divin et le plus précieux et qu'il ne change pas d'objet, car le changement irait vers le pire et une telle chose serait déjà un mouvement. Donc d'abord, si l'intellect n'est pas intellection, mais puissance, il est raisonnable de penser que la continuité de l'intellection lui est pénible ; ensuite, il est évident [30] que le plus précieux sera autre chose que l'intellect : ce sera ce qu'il pense. Et en effet, penser et intellection appartiendront même à celui qui pense le pire, de sorte que, si cela doit être évité (car mieux vaut ne pas voir certaines choses que de les voir), l'intellection ne serait pas ce qu'il y a de meilleur. Donc l'intellect se pense lui-même, s'il est vrai qu'il est le meilleur, et son intellection est intellection de l'intellection.

[35] Pourtant la science, la sensation, l'opinion et la réflexion ont manifestement toujours un autre objet qu'elles-mêmes et ne se prennent elles-mêmes pour objet qu'accessoirement. De plus, si penser est autre chose qu'être objet de pensée, selon lequel des deux le bien appartient-il à l'intellect ? En effet, l'être de l'intellection n'est pas le même que l'être de l'objet de pensée. Ou bien, dans [1075a] certains cas, la science n'est-elle pas son objet, à savoir, dans les sciences productrices, la substance sans matière c'est-à-dire l'être ce que c'est, dans les sciences théoriques, la définition et l'intellection ? Donc, puisque l'objet de l'intellect et l'intellect ne sont pas différents pour tout ce qui n'a pas de matière, ce sera la même chose et l'[5] intellection ne fera qu'un avec son objet. Alors il reste encore une difficulté si l'objet de l'intellect est composé, car l'intellect changerait entre les parties du tout. Mais tout ce qui ne possède pas de matière n'est-il pas indivisible ? L'état où se trouve l'intellect humain, ou du moins celui des êtres composés, dans une certaine durée (car il ne possède pas le bien à tel ou tel moment, mais il possède, dans la totalité d'une durée <de vie>, sa perfection parce qu'elle est autre chose que lui), [10] l'intellection qui est intellection d'elle-même n'est-elle pas dans cet état-là pour toute l'éternité ?

Comment la nature du tout possède-t-elle le bien ?

10. Il faut examiner aussi de laquelle des deux manières la nature du tout possède le bien ou la perfection : comme une chose séparée, c'est-à-dire en soi et par soi, ou comme l'ordre <de ses parties> ? Ou des deux manières à la fois, comme une armée ? Et en effet, le bien de l'armée est dans son ordre, et il est aussi son général, et surtout [15] ce dernier, car il n'existe pas à cause de l'ordre, mais l'ordre à cause de lui. Toutes choses, poissons, oiseaux et plantes, sont ordonnées

ensemble d'une certaine manière, mais non de manière semblable ; ce n'est pas d'une manière telle qu'il n'y ait aucun rapport d'une chose à une autre, mais il existe entre elles un rapport. En effet, tout est ordonné ensemble relativement à un but unique (mais, comme dans une maison, les hommes libres [20] ne peuvent pas du tout agir n'importe comment et tout ce qu'ils font ou presque a un ordre, alors que les esclaves et les bêtes font peu pour l'intérêt commun, mais beaucoup n'importe comment), car tel est pour chaque chose le principe qui est sa nature. Je veux dire, par exemple, que nécessairement toutes choses en viennent à être séparées en leurs éléments et qu'ainsi d'autres choses existent auxquelles toutes s'associent [25] en vue de la totalité.

Combien d'impossibilités ou d'absurdités résultent pour ceux qui donnent des explications différentes <de la nôtre>, quelles explications donnent les plus habiles et lesquelles comportent les difficultés les moindres, il ne faut pas le négliger. En effet, tous produisent toutes choses à partir des contraires, mais ils ne s'expriment pas correctement quand ils disent « toutes choses » et « à partir des contraires », et ils ne disent pas comment existeront, à partir des contraires, toutes les choses dans lesquelles les contraires sont présents, [30] car les contraires ne sont pas affectés les uns par les autres. Nous résolvons cela de manière raisonnable par l'existence d'un troisième terme, mais d'autres font de l'un des deux contraires la matière de l'autre, par exemple de l'inégal la matière de l'égal ou de la multiplicité la matière de l'unité. Cela aussi se résout de la même manière, car la matière qui est une n'est le contraire de rien. En outre, <selon eux>, [35] toutes choses, à l'exception de l'un, participeront du mal, car le mal lui-même est un des deux éléments. D'autres ne prennent pas même comme principes le bien et le mal ; pourtant, en toutes choses, le bien est au plus haut point un principe. D'autres disent à juste titre qu'il est principe, mais ils ne disent pas comment le bien est principe : [1075b] s'il l'est comme accomplissement ou comme moteur ou comme forme. Et Empédocle aussi a une thèse absurde, car il fait de l'amitié le bien, et l'amitié est principe à la fois comme moteur, puisqu'elle rassemble, et comme matière puisqu'elle est partie du mélange. Si donc il arrive que la même chose [5] soit principe à la fois comme matière et comme moteur, du moins l'être de la matière et celui du moteur ne sont pas identiques. De laquelle des deux manières l'amitié est-elle donc principe ? D'autre part, il est également absurde que la haine soit incorruptible, celle-là même qui est la nature du mal. Quant à Anaxagore, il fait du bien, parce qu'il est moteur, un principe, car l'intellect meut, mais il meut en vue d'une fin, de sorte que le bien est différent de la fin, sauf à parler comme nous, [10] puisque la médecine est, en un certain sens, la santé. Il est

absurde aussi de ne pas donner de contraire au bien, c'est-à-dire à l'intellect. Tous ceux qui parlent des contraires ne font pas usage des contraires, à moins d'arranger ce qu'ils disent. Et pourquoi certaines choses sont-elles corruptibles, d'autres incorruptibles, personne ne l'explique, car ils font venir tous les êtres des mêmes principes. En outre, les uns [15] font venir les êtres du non-être, les autres, pour éviter d'y être contraints, font de toutes choses un seul être. En outre, pourquoi y aura-t-il perpétuellement génération et quelle est la cause de la génération, personne ne l'explique. Pour ceux qui admettent deux principes, il est nécessaire qu'il y ait un autre principe plus fort, et pour ceux qui prennent les Formes comme principes, il y aura encore un autre principe plus fort, car pourquoi y a-t-il eu ou [20] y a-t-il participation <aux Formes> ? Les autres doivent nécessairement admettre un certain contraire de la sagesse et de la science la plus précieuse, mais nous non, car rien n'est contraire à ce qui est premier. En effet, tous les contraires ont une matière et ces contraires existent en puissance. L'ignorance, contraire <à la sagesse>, va vers son contraire, mais ce qui est premier n'a aucun contraire.

S'il n'y a pas d'autres êtres que les [25] sensibles, il n'y aura ni principe ni ordre ni génération ni corps célestes, mais toujours principe du principe, comme pour tous les théologiens et tous les philosophes de la nature. Mais si les Formes ou les nombres existent, ils ne seront causes de rien ; dans le cas contraire, ils ne seront pas du moins causes du mouvement. En outre, comment y aura-t-il grandeur et continuité à partir de choses sans grandeur ? En effet, le nombre ne produira pas [30] de continuité, ni comme moteur ni comme forme. D'autre part, vraiment aucun des contraires ne sera ce qui précisément est apte à produire ou à mouvoir, car il pourrait ne pas être. Ou alors, son action de produire serait postérieure à une puissance. Il n'y aurait donc pas d'êtres éternels. Or il y en a. On doit donc supprimer l'une de ces assertions, on a dit comment. En outre, par quoi les nombres sont-ils un, ou l'[35] âme et le corps et, en général, la forme et la chose ? Personne n'en dit rien, et ne peut rien en dire non plus, à moins de dire comme nous que le moteur produit <l'unité>. Ceux qui disent que le nombre mathématique est premier, et qu'ainsi il y a toujours une autre substance à la suite et des principes différents [1076a] de chaque substance, donnent à la substance de l'univers un caractère épisodique, car une substance ne contribue en rien à une autre, qu'elle existe ou qu'elle n'existe pas, et ils posent des principes en grand nombre. Mais les êtres ne veulent pas être mal gouvernés : « Le gouvernement de plusieurs n'est pas une bonne chose ; qu'il n'y ait qu'un chef⁷ ! »

LIVRE M

Deux opinions sur la substance immobile et éternelle : les nombres et les Idées

1. Donc, pour la substance des choses sensibles, on a dit ce qu'elle est : pour la matière, dans l'étude méthodique des questions de physique et, plus tard, [10] pour la substance en acte. Mais, puisque notre examen cherche s'il y a, à côté des substances sensibles, une substance immobile et éternelle ou s'il n'y en a pas et, s'il y en a une, ce qu'elle est, il faut d'abord étudier ce que les autres disent, afin de ne pas nous exposer aux mêmes erreurs s'ils ont avancé une opinion incorrecte et, si nous avons quelque doctrine commune avec eux, [15] afin de n'être pas mécontents quant à nous sur ce point en particulier ; car il faut se réjouir de raisonner mieux sur certains points et de ne pas raisonner plus mal sur d'autres. Or il y a deux opinions sur ces sujets. En effet, on affirme que les objets mathématiques sont des substances, par exemple les nombres, les lignes et les êtres du même genre, et encore que les Idées sont des substances. Les uns en font deux genres différents, [20] les Idées et les nombres mathématiques ; les autres font des deux une seule nature et d'autres affirment que les substances mathématiques seulement sont substances. C'est pourquoi il faut examiner d'abord les objets mathématiques sans leur ajouter aucune autre nature (sans chercher, par exemple, s'ils se trouvent être des Idées ou non, et s'ils sont principes [25] et substances des êtres ou non), mais seulement comme objets mathématiques, en cherchant s'ils existent ou non et, s'ils existent, de quelle manière. Ensuite, après cela, il faut examiner à part les Idées, en elles-mêmes, simplement et dans une limite conforme à notre usage, car la plupart des arguments ont été ressassés même dans les exposés publics. De plus, il faut que la plus grande partie de l'exposé en arrive à cette recherche, [30] quand nous examinerons si les substances et les principes des êtres sont les nombres et les Idées, car, après les Idées, il reste cette troisième recherche.

Les objets mathématiques n'existent pas dans les sensibles

S'il est vrai que les objets mathématiques existent, il est nécessaire ou bien qu'ils soient dans les sensibles, comme le disent certains, ou bien séparés des sensibles (certains disent aussi cela) ; [35] ou alors, s'ils ne sont d'aucune de ces deux manières, ou bien ils n'existent pas, ou bien ils existent d'une autre façon, de sorte que notre controverse portera non sur leur existence, mais sur leur mode d'existence.

2. Or il est impossible qu'ils existent du moins dans les sensibles et, en même temps, le raisonnement est artificiel, ce qu'on a dit aussi dans les [1076b] *Difficultés*¹, parce qu'il est impossible qu'il y ait deux solides ensemble, et, de plus, parce que, avec le même raisonnement, les autres puissances et les autres natures seraient dans les sensibles et qu'aucune ne serait séparée. Cela a été dit précédemment. Mais, outre cela, il serait manifestement [5] impossible à quelque corps que ce soit d'être divisé ; en effet, il serait divisé selon une surface, celle-ci selon une ligne et la ligne selon un point, de sorte que, s'il est impossible de diviser le point, c'est impossible aussi pour la ligne, et si c'est impossible pour la ligne, ce l'est aussi pour le reste. Donc, quelle importance que ces lignes et ces points <sensibles> soient des natures de cette sorte ou qu'ils ne le soient pas eux-mêmes, mais qu'il y ait en eux de telles [10] natures ? En effet, le résultat sera le même, car, si les sensibles sont divisés, les lignes et les points <mathématiques> seront divisés, ou alors les sensibles ne le seront pas non plus.

Ils n'existent pas non plus comme substances séparées

Mais pourtant, il n'est pas possible non plus que de telles natures soient séparées. En effet, s'il y a, à côté des solides sensibles, des solides séparés d'eux, différents d'eux et antérieurs à eux, évidemment aussi, à côté des surfaces sensibles, [15] il y a nécessairement d'autres surfaces séparées, ainsi que des points et des lignes, car le raisonnement est le même. Et, s'il en est ainsi, de nouveau, à côté des surfaces, des lignes et des points du solide mathématique, il y en a nécessairement d'autres, séparés, car les corps non composés sont antérieurs aux composés ; et, s'il est vrai qu'il y a des corps non sensibles antérieurs aux sensibles, [20] par le même raisonnement, il y a aussi, antérieurement aux surfaces qui sont dans les solides immobiles, les mêmes surfaces par soi ; en conséquence, ce sont d'autres surfaces et d'autres lignes que celles qui sont en même temps

que les solides séparés, car les unes sont en même temps que les solides mathématiques, les autres sont antérieures aux solides mathématiques. Ainsi donc, de nouveau, [25] appartenant à ces surfaces, il y aura des lignes qui devront être précédées d'autres lignes et d'autres points, selon le même raisonnement ; et, antérieurement à ces points, il y aura, dans les lignes antérieures, d'autres points qui n'en auront plus d'autres avant eux. On en vient à un entassement tout à fait absurde, car il en résulte une seule sorte de solides [30] à côté des solides sensibles, trois sortes de surfaces, celles qui sont à côté des sensibles, celles qui sont dans les solides mathématiques et celles qui sont à côté de celles qui sont en ceux-là, quatre sortes de lignes, cinq sortes de points. Sur lesquels d'entre eux porteront donc les sciences mathématiques ? En effet, ce ne sera certes pas sur les surfaces, les lignes et les points qui sont dans le solide immobile, [35] car la science porte toujours sur les choses antérieures. Le même raisonnement vaut aussi pour les nombres, car, à côté de chacun des points, il y aura d'autres unités et également à côté de chacun des êtres sensibles, puis des intelligibles, de sorte qu'il y aura des genres de nombres mathématiques.

En outre, comment est-il possible de résoudre les problèmes que nous avons rencontrés aussi dans les [1077a] *Difficultés*² ? En effet, les êtres dont traite l'astronomie seront en dehors des sensibles, tout comme ceux dont traite la géométrie. Or comment peut-il exister <à côté du ciel sensible> un ciel et ses parties ou quoi que ce soit d'autre qui possède un mouvement ? De même pour les objets de l'[5] optique et de l'harmonie, car il y aura un son et une vision à côté des sons et des visions sensibles des singuliers, de sorte que ce sera évidemment aussi le cas des autres sensations et des autres sensibles ; de fait, pourquoi ceux-ci plutôt que ceux-là ? Or, s'il en est ainsi, il y aura aussi des animaux <à côté des animaux sensibles>, s'il est vrai que c'est aussi le cas des sensations. En outre, les mathématiciens écrivent des formules universelles [10] en dehors de ces substances. Ce sera donc encore je ne sais quelle autre substance intermédiaire, séparée des Idées et des êtres intermédiaires, qui n'est ni un nombre ni des points ni une grandeur ni un temps. Mais, si cela est impossible, il est évidemment impossible que ces objets mathématiques aussi soient séparés des sensibles.

D'une manière générale, il résulte des conceptions contraires à la [15] vérité et à ce qu'on pense d'habitude, si on pose que les objets mathématiques existent comme je ne sais quelles natures séparées. En effet, il est nécessaire, du fait qu'elles ont une existence de cette sorte, qu'elles soient antérieures aux grandeurs sensibles, alors qu'elles sont en vérité postérieures, car la grandeur imparfaite est antérieure par la génération, mais postérieure par la substance, [20] comme l'inanimé

par rapport à l'animé. En outre, par quoi et à quel moment les grandeurs mathématiques seront-elles une unité ? En effet, les grandeurs sensibles sont une par l'âme ou une partie de l'âme ou quelque autre raison, sinon, elles sont multiples et se dissolvent, alors que, pour ces grandeurs mathématiques qui sont divisibles et des quantités, quelle est la cause de leur unité et de sa persistance ? En outre, leur génération le montre. En effet, elles sont d'abord [25] engendrées selon la longueur, puis selon la largeur, enfin selon la profondeur et c'est tout. Donc, si ce qui est postérieur par la génération est antérieur par la substance, le corps sera antérieur à la surface et à la longueur et, de cette façon aussi, il sera plus accompli et plus un tout parce qu'il vient à être animé. Mais comment une ligne ou une surface seraient-elles animées ? [30] De fait, la portée de cette proposition outrepasserait nos sens ! En outre, le corps est une certaine substance, car il possède déjà en quelque sorte son achèvement, mais comment les lignes seraient-elles substances ? En effet, ce ne serait ni à la manière d'une forme et d'un aspect, comme l'âme, si effectivement elle est telle, ni à la manière d'une matière, comme le corps, car manifestement rien ne peut se constituer avec des lignes, des surfaces [35] et des points, alors que, s'ils étaient une substance matérielle, on les verrait capables d'avoir cette propriété. Admettons donc [1077b] qu'ils sont antérieurs par l'énoncé, mais il n'est pas vrai que tout ce qui est antérieur par l'énoncé soit aussi antérieur par la substance. En effet, est antérieur par la substance tout ce qui, séparé, se distingue par l'existence, mais est antérieur par l'énoncé tout énoncé dont les < autres > énoncés sont composés. Or les deux cas n'existent pas en même temps. En effet, si [5] les propriétés n'existent pas en dehors des substances, par exemple mobile ou blanc, blanc est antérieur à humain blanc selon l'énoncé, mais non selon la substance. De fait, il ne peut exister séparé, mais il existe toujours en même temps que le composé (j'appelle composé l'être humain blanc), de sorte que, manifestement, ce qui résulte d'une [10] soustraction n'est pas antérieur, non plus que ce qui résulte d'une addition n'est postérieur, car l'être humain blanc se dit par addition à blanc. Donc < les objets mathématiques > ne sont pas plus substances que les corps, ils ne sont pas antérieurs par l'être aux sensibles, mais par l'énoncé seulement, et ne peuvent nulle part exister séparés : cela a été assez expliqué. Mais, puisqu'il n'est pas possible non plus qu'ils soient [15] dans les sensibles, il est manifeste qu'ils ne sont pas du tout ou qu'ils sont d'une certaine façon et que, pour cette raison, ils ne sont pas absolument, car nous disons « être » en plusieurs sens.

Une science peut traiter comme séparés des objets

qui n'existent pas à l'état séparé

3. En effet, de même aussi que les propositions universelles en mathématiques ne portent pas sur des choses séparées, en dehors des grandeurs et des nombres, et qu'elles portent sur ceux-là, mais non en tant qu'ils sont [20] tels qu'ils ont une grandeur ou qu'ils sont divisibles, pour les grandeurs sensibles aussi, il peut évidemment y avoir des énoncés et des démonstrations, non en tant que sensibles, mais en tant que telles ou telles. En effet, il y a aussi beaucoup d'énoncés portant sur les choses seulement en tant qu'elles sont en mouvement, mis à part le ce que c'est de chacune des choses de cette sorte et de leurs coïncidents, [25] et il n'est pas nécessaire pour autant qu'il existe une chose en mouvement, séparée des sensibles, ou qu'il existe en eux quelque nature déterminée ; c'est de la même façon aussi qu'il y aura énoncés et sciences des corps en mouvement, non en tant qu'ils sont en mouvement, mais seulement en tant que corps, et de nouveau en tant que surfaces seulement et en tant que longueurs seulement, en tant que divisibles, [30] en tant qu'indivisibles ayant une position, et en tant qu'indivisibles seulement. En conséquence, puisqu'il est vrai de dire simplement que non seulement les choses séparables existent, mais aussi les non séparables (par exemple qu'il existe des choses en mouvement), il est vrai de dire simplement que les objets mathématiques aussi existent, et qu'ils existent précisément tels qu'on le dit. Et de même qu'il est vrai aussi de dire simplement [35] que toutes les sciences sont sciences de tel ou tel objet, non du coïncident (par exemple, <la médecine> est la science du blanc, si le blanc est sain, mais <seulement> en tant qu'il est sain), mais sciences de cet objet [1078a] dont chacune est science : le sain appartient à la science du sain et, si c'est en tant qu'humain, objet de la science de l'humain, de la même façon aussi il est vrai de le dire de la géométrie ; s'il arrive que les objets dont elle traite sont des sensibles, mais qu'elle n'en traite pas en tant que sensibles, il n'est pas vrai que les sciences mathématiques seront sciences des sensibles ni, bien sûr, d'autres êtres séparés en dehors de ceux-là.

[5] Il y a beaucoup de coïncidents par soi pour les choses, au sens où chacun de ces coïncidents appartient à de telles choses, puisque ce sont des affections propres à l'animal, selon qu'il est femelle ou mâle (et pourtant, il n'existe ni femelle ni mâle séparés des animaux), de sorte que cela est vrai aussi <pour les choses> considérées seulement en tant que longueurs et en tant que surfaces. Et de surcroît, plus la science traitera de choses premières [10] logiquement et simples, plus elle a d'exactitude, c'est-à-dire de simplicité ; par suite l'exactitude est plus grande pour les objets sans grandeur que pour les objets avec grandeur, et surtout pour les objets sans mouvement, mais, s'ils ont un

mouvement, ce sera surtout le mouvement premier, car c'est le plus simple et encore plus simple, le mouvement uniforme. Le même raisonnement vaut aussi pour la science de l'harmonie et pour l'optique, car ni l'une ni l'autre [15] n'étudie la vision en tant que vision ou le son en tant que son, mais en tant que lignes et nombres (pourtant ce sont des affections propres à la vision et au son), et il en est de même pour la mécanique. Par suite, si on pose comme séparés certains des coïncidents et si on les examine en tant que tels, par ce moyen, on ne commettra aucune erreur, non plus que quand on tire un trait sur le sol et [20] qu'on déclare longue d'un pied la ligne qui n'a pas un pied de long, car l'erreur n'est pas dans les prémisses. Ainsi on étudiera au mieux chaque chose si on pose le non-séparé en le séparant, ce que font précisément l'arithméticien et le géomètre. En effet, l'être humain en tant qu'être humain est un et indivisible ; < l'arithméticien > pose l'un indivisible, puis il étudie s'il y a quelque propriété [25] qui coïncide avec l'être humain en tant qu'il est indivisible. Quant au géomètre, il ne le pose ni en tant qu'être humain ni en tant qu'indivisible, mais en tant que solide. En effet, les propriétés qui lui appartiendraient, même si par hasard il n'était pas indivisible, peuvent évidemment lui appartenir sans l'humanité et l'indivisibilité ; c'est donc pourquoi les géomètres ont raison, pourquoi ils raisonnent sur des êtres [30] et pourquoi leurs objets sont des êtres, car il y a deux types d'êtres, soit en état accompli, soit à la façon de la matière.

Le beau dans les sciences mathématiques

Or, puisque le bien et le beau sont différents (car le bien est toujours dans une action, tandis que le beau est aussi dans les êtres immobiles), ceux qui affirment que les sciences mathématiques ne disent rien du beau ni du bien se trompent. En effet, elles en parlent et les montrent au plus haut point ; [35] car il n'est pas juste de dire que, si elles ne les nomment pas, mais les montrent dans leurs pratiques et leurs discours, elles n'en parlent pas. Les formes les plus hautes du beau sont [1078b] l'ordre, la proportion et le défini que montrent surtout les sciences mathématiques. Et puisque, à coup sûr, ces formes (je veux dire par exemple l'ordre et le défini) sont manifestement causes de beaucoup de choses, on pourrait dire évidemment aussi qu'une telle cause [5] est cause comme le beau est cause, d'une certaine manière. Nous traiterons de cela ailleurs plus explicitement.

Genèse et difficultés de la théorie des Idées

4. Donc, en ce qui concerne les objets des mathématiques, qu'ils sont des êtres et comment ils sont des êtres, comment ils sont antérieurs et comment ils ne sont pas antérieurs, on en a assez dit. En ce qui concerne les Idées, il faut d'abord examiner cette doctrine de l'[10] Idée, sans aucunement la rattacher à la nature des nombres, mais comme l'ont conçue tout d'abord les premiers qui ont affirmé l'existence des Idées. La doctrine des formes est venue à ceux qui la soutiennent parce qu'ils ont été convaincus, au sujet de la vérité, par les arguments héraclitéens selon lesquels tous les sensibles s'écoulent sans cesse, [15] d'où il s'ensuit que, s'il y a science et pensée de quelque chose, il faut qu'existent, en dehors des natures sensibles, d'autres natures qui demeurent, car il n'y a pas de science de ce qui s'écoule. Socrate s'occupait des vertus éthiques et, le premier, cherchait à ce sujet des définitions universelles. En effet, parmi les physiciens, Démocrite n'a que peu abordé les définitions [20] et a défini à peu près le chaud et le froid. Quant aux pythagoriciens, ils avaient abordé auparavant un petit nombre d'objets, < en cherchant > par exemple ce que sont le moment opportun, le juste ou le mariage, dont ils rattachaient les définitions aux nombres. Mais Socrate cherchait avec raison le ce que c'est, car il cherchait à construire des déductions et le principe des déductions est le [25] ce que c'est. De fait, la dialectique, en ce temps-là, n'était pas encore forte pour pouvoir examiner les contraires, même indépendamment du ce que c'est, et pour dire si les contraires relèvent de la même science. Il y a, en effet, deux choses qu'on pourrait à juste titre attribuer à Socrate, les raisonnements par induction et la définition par l'universel, car ces procédés sont tous les deux au principe de la science.

[30] Mais Socrate ne rendait séparables ni les universels ni les définitions ; eux, au contraire, les ont séparés et ont appelé Idées ceux des êtres qui sont tels, si bien qu'il en résultait pour eux, à peu près par le même raisonnement, l'existence d'Idées pour tout ce qui se dit universellement, et c'était presque comme si, voulant compter, [35] on croyait ne pouvoir le faire à cause du trop petit nombre des êtres et qu'on les multiplîât pour arriver à les compter. En effet, les formes sont, pour ainsi dire, plus nombreuses que les sensibles singuliers [1079a] dont ils cherchent les causes et d'où ils sont partis pour arriver aux formes ; car, pour chaque chose, même en dehors des substances, il existe une < forme > homonyme des autres choses dont il y a l'unité d'une multiplicité, qu'elles soient d'ici ou éternelles. En outre, aucun des modes [5] de démonstration de l'existence des formes ne la rend manifeste ; car certains ne produisent pas de déduction nécessaire et quelques autres produisent des formes, même

pour des choses dont, à leur avis, il n'y a pas de formes. En effet, selon les arguments que l'on tire des sciences, il y aura des formes de tout ce dont il y a des sciences ; et, selon l'unité d'une multiplicité, il y en aura même des [10] négations ; et, du fait de penser une chose quand elle a péri, il y en aura des choses périssables, puisqu'il en existe une représentation. De plus, parmi les arguments les plus précis, les uns produisent des Idées de relatifs dont, affirment-ils, il n'existe pas de genre par soi, les autres énoncent l'argument du troisième homme.

En général, les arguments pour les formes détruisent des choses à l'existence desquelles ceux qui soutiennent qu'il y a des formes tiennent plus [15] qu'à l'existence des Idées. En effet, il en résulte que ce qui est premier est, non la dyade, mais le nombre, que le relatif est antérieur au par soi, et tout ce que certains adeptes des opinions concernant les formes ont dit de contraire aux principes. En outre, en suivant la conception qui leur fait [20] affirmer l'existence des Idées, il y aura des formes non seulement des substances, mais aussi de beaucoup d'autres choses (car la pensée est une, non seulement concernant les substances, mais aussi à l'égard des non-substances, et les sciences ne portent pas seulement sur la substance), et mille autres conséquences de cette sorte. En fait, de toute nécessité, selon les [25] opinions sur les formes, s'il est possible d'en participer, il est nécessaire qu'il y ait seulement des Idées des substances. En effet, la participation n'a pas lieu par coïncidence, mais il doit y avoir participation à chaque forme en ce qu'elle ne se dit pas d'un substrat (je veux dire, par exemple que, si une chose participe du double en soi, elle participe aussi de l'éternel, mais par coïncidence, [30] car c'est par coïncidence que le double est éternel) de sorte que les formes seront substance. Or les mêmes formes signifient une substance ici comme là-bas ; ou alors que signifiera l'affirmation qu'il y a quelque chose en dehors des choses d'ici, qui est l'unité d'une multiplicité ? Et si la forme des Idées et de ce qui en participe est la même, ce sera quelque chose de commun (pourquoi, en effet, pour les dyades périssables [35] et pour les dyades multiples, mais éternelles, y aura-t-il la même dyade unique plutôt que pour la dyade en soi et pour la dyade quelconque ?). Et si ce n'est pas [1079b] la même forme, ce serait des homonymes et tout à fait comme si on appelait être humain Callias et le morceau de bois, sans voir une quelconque communauté entre eux. Mais, si nous posons qu'en tous points, les énoncés communs s'accordent avec les formes, par exemple si, [5] avec « cercle en soi », s'accordent « figure plane » et les autres parties de l'énoncé, et que l'on ajoute « qui existe », il faut examiner si cet ajout n'est pas complètement vide. En effet, à quoi sera-t-il ajouté ? À « milieu », à « plan » ou à toutes les parties de l'énoncé ? De fait, toutes les choses qui sont dans la substance sont des Idées, comme

« animal » et « bipède ». En outre, il est évidemment nécessaire qu'il y ait un certain en soi, [10] comme « plan », une certaine nature qui sera constituante de toutes les formes, à la façon d'un genre.

Quelle est l'utilité des Idées ?

5. De toutes les difficultés, la plus grande serait de dire enfin en quoi les formes sont utiles aux sensibles, qu'ils soient éternels ou soumis à la génération et à la corruption, car elles ne sont, pour eux, causes d'aucun mouvement [15] ni d'aucun changement. Mais de plus, elles n'aident en rien pour la science des autres choses (de fait, elles n'en sont pas la substance, car elles seraient en elles) ni elles ne contribuent à leur être, puisqu'elles ne sont certes pas des constituants des choses qui participent d'elles. En effet, peut-être serait-on d'avis qu'elles sont causes à la manière dont le blanc est cause de la blancheur de ce à quoi il est mêlé, [20] mais il est trop facile d'ébranler cet argument qu'ont tenu d'abord Anaxagore, puis Eudoxe, quand ils sont en difficulté, et d'autres, car il est facile de rassembler beaucoup d'impossibilités contre une telle opinion.

Mais il n'est pas vrai non plus que les autres choses proviennent des formes, en aucun des sens habituels de « provenir ». [25] Quant à dire qu'elles sont des modèles et que les autres choses participent d'elles, c'est parler pour ne rien dire et faire des métaphores poétiques. Qu'est-ce donc qui opère en tenant compte des Idées ? Il est possible que soit et que vienne à être une chose quelconque qui ne soit pas une copie ; par conséquent, que Socrate existe ou qu'il n'existe pas, il viendrait à être un être tel que Socrate ; [30] il en irait ainsi évidemment même si Socrate était éternel. Et il y aura plusieurs modèles d'une même chose, donc plusieurs formes, par exemple l'animal et le bipède pour l'être humain et, en même temps aussi, l'être humain en soi. En outre, les formes seront les modèles non seulement des sensibles, mais aussi d'elles-mêmes, par exemple le genre sera modèle des formes prises comme espèces du genre, [35] de sorte que la même chose sera modèle et copie. En outre, il peut sembler impossible que la substance et ce dont elle est la substance existent séparément. [1080a] En conséquence, comment les Idées, si elles sont les substances des réalités, existeraient-elles séparément ? C'est en ce sens qu'il est dit dans le *Phédon*³ que les formes sont causes de l'être et de la génération ; pourtant, malgré l'existence des formes, il n'y a cependant pas de génération s'il n'existe pas ce qui mettra en mouvement, et [5] beaucoup d'autres choses viennent à être, comme une maison ou une bague, dont ils affirment qu'il n'existe pas de forme. Par conséquent, à l'évidence, il est possible que même ces choses dont ils affirment qu'il

y a des Idées soient et viennent à être du fait de causes telles que celles qui produisent aussi les choses dont on vient de parler, mais non à cause des formes. Cependant au sujet des Idées, il est possible et de cette façon et par [10] des arguments plus logiques et plus rigoureux, d'arriver à beaucoup de déductions semblables à celles qu'on a étudiées.

Différentes thèses impossibles sur les nombres

6. Après s'être expliqué sur ces points, il est bon de revenir sur ce qu'impliquent pour les nombres les théories qui en font des substances séparables et les causes premières des êtres. [15] S'il est vrai que le nombre est une nature et que sa substance n'est pas une nature différente de lui, mais cela même, comme certains l'affirment, il est assurément nécessaire qu'il comporte du premier et du suivant, chacun différent par la forme. Et cela s'applique ou bien directement aux unités et n'importe quelle unité est incomparable à n'importe quelle unité, [20] ou bien toutes sont directement en série, et n'importe lesquelles sont comparables à n'importe lesquelles, comme ils le disent du nombre mathématique (car, dans le nombre mathématique, aucune unité ne diffère en rien d'une autre). Ou bien les unes sont comparables, les autres non, par exemple si, après le un, il y a en premier la dyade, ensuite la triade et de même [25] pour le reste des nombres, et si les unités contenues dans chaque nombre sont comparables, par exemple les unités de la première dyade comparables entre elles, celles de la première triade entre elles, et de même pour les autres nombres, mais que celles contenues dans la dyade elle-même soient incomparables à celles de la triade elle-même, et de même pour la série des autres [30] nombres. C'est pourquoi le nombre mathématique se compte deux après un, un autre un ajouté au un précédent, et trois, un autre un ajouté à ce deux, et ainsi de suite pour le reste des nombres. Au contraire, ce nombre-là, après un, compte deux uns différents du premier un et sans lui, et la triade sans le deux, et de même pour le [35] reste des nombres. Ou bien, parmi les nombres, disent-ils, l'un est tel que le premier qu'on a dit, un autre est tel que le disent les mathématiciens, le troisième est celui qu'on a mentionné en dernier.

En outre, ces nombres sont soit séparables [1080b] des choses, soit non séparables et dans les sensibles (non dans le sens où nous l'observions au début, mais au sens où les sensibles sont formés des nombres qui en sont les constituants), soit l'un de ces nombres est séparable et l'autre non, soit tous le sont. Donc ce sont nécessairement les seules façons [5] dont les nombres peuvent exister, et ceux qui

disent que l'un est principe, substance et élément de toutes choses et que le nombre est formé de cet un et d'une autre chose, ont chacun exposé à peu près l'une ou l'autre de ces façons, sauf celle pour laquelle toutes les unités sont incomparables. Et c'est un résultat [10] logique, car il ne peut y avoir encore une autre façon en dehors de celles qu'on a dites.

Donc les uns affirment que les nombres sont de deux sortes, celui qui comporte l'antérieur et le postérieur, c'est-à-dire les Idées, et le nombre mathématique, à côté des Idées et des sensibles, l'un et l'autre séparables des sensibles ; les autres affirment qu'il existe seulement le nombre mathématique, [15] qu'il est le premier des êtres et séparé des sensibles. Quant aux pythagoriciens, ils affirment qu'il y en a un seul, le nombre mathématique, sauf qu'il n'est pas séparé, mais que les substances sensibles en sont constituées. En effet, ils construisent le ciel en totalité à partir des nombres, sauf que les nombres ne sont pas formés d'unités <pures>, mais les pythagoriciens pensent que les unités [20] ont une grandeur ; quant à la façon dont le premier un est formé comme une chose qui a une grandeur, ils ont l'air en difficulté pour le dire. L'un affirme que le premier nombre, celui des formes, est le seul, tandis que, selon certains, ce même premier nombre est aussi le nombre mathématique (il en est de même pour les longueurs, les surfaces et les solides). En effet, les uns affirment [25] que les objets mathématiques et ceux qui sont à la suite des Idées sont différents. Parmi ceux qui sont d'opinion différente, les uns parlent des objets mathématiques au sens des mathématiciens (ce sont tous ceux qui ne posent pas les Idées comme des nombres et qui nient l'existence des Idées), les autres parlent des objets mathématiques, mais non au sens des mathématiciens, car, selon eux, il n'est pas vrai que toute grandeur se divise en grandeurs ni [30] qu'une dyade soit deux unités quelconques. Tous ceux qui affirment que l'un est élément et principe des êtres posent que les nombres sont formés d'unités, sauf les pythagoriciens ; ceux-là affirment qu'ils ont une grandeur, comme on l'a dit plus haut. Donc cet exposé rend manifeste en combien de manières on peut parler des nombres et que toutes ont été [35] mentionnées ; mais toutes sont impossibles, et peut-être les unes plus que les autres.

Difficultés inhérentes au statut des unités dans les nombres idéaux

7. Il faut donc d'abord examiner si les unités sont comparables ou [1081a] impossibles à comparer et, si elles sont incomparables, de

laquelle des deux façons que nous avons distinguées. En effet, il y a deux possibilités : soit une unité quelconque n'est pas comparable à une unité quelconque, soit les unités de la dyade elle-même ne le sont pas à celles de la triade elle-même et alors, dans ce cas, les unités qui sont dans chaque premier nombre ne sont pas comparables [5] entre elles. Si donc toutes les unités sont comparables et indifférenciées, on a le nombre mathématique, seul et unique, et il n'est pas possible que les nombres soient les Idées (en effet, quel nombre sera l'humain en soi ou l'animal en soi ou n'importe quelle autre des formes ? Car il y a une Idée unique de chaque chose, par exemple, [10] de l'humain en soi une Idée unique et de l'animal en soi une autre Idée unique ; or les nombres semblables et indifférenciés sont infinis, de sorte que cette triade-ci n'est en rien plus que n'importe quelle autre, l'humain en soi). De plus, si les Idées ne sont pas des nombres, il n'est même pas du tout possible qu'elles existent (car de quels principes proviendront les Idées ? En effet, le nombre provient de l'un et de la dyade [15] indéfinie, les principes et les éléments se disent comme principes et éléments du nombre et il n'est possible de ranger les Idées ni avant ni après les nombres).

En revanche, si les unités ne sont pas comparables, et non comparables de telle façon qu'aucune ne soit comparable à aucune, il n'est possible ni que ce nombre soit le nombre mathématique (car le nombre mathématique est formé d'unités indifférenciées [20] et les démonstrations qui le concernent lui sont adaptées parce qu'il est tel) ni qu'il soit le nombre des formes. En effet, il n'y aura pas la première dyade formée de l'un et de la dyade indéfinie, ensuite la série des nombres, comme on compte, dyade, triade, tétrade, car les unités de la première dyade sont engendrées en même temps, soit, comme l'a dit le fondateur de cette théorie, à partir de [25] termes inégaux (car les unités existent quand les termes sont devenus égaux), soit autrement. Ensuite, si l'une des deux unités est antérieure à l'autre, elle sera aussi antérieure à la dyade formée de ces unités, car chaque fois qu'une chose est antérieure, une autre postérieure, ce qui en est formé sera aussi antérieur à l'une et postérieur à l'autre. En outre, puisque l'un en soi est premier, [30] il y a ensuite une unité qui est la première des autres, mais la deuxième après l'un en soi, et encore une troisième unité, deuxième après la deuxième et la troisième après le premier un, de sorte que les unités seraient antérieures aux nombres d'après lesquels on les nomme : par exemple, il y aura, dans la dyade, une troisième unité avant qu'existe le trois, dans la triade une quatrième [35] et une cinquième avant que ces nombres existent. Sans doute, aucun d'entre eux n'a dit que les unités étaient incomparables de cette manière, mais, selon leurs principes, c'est plausible même ainsi ; [1081b] c'est pourtant impossible, selon la vérité. Il est plausible, en

effet, qu'il y ait des unités antérieures et postérieures, s'il est vrai aussi qu'il y a une première unité et un premier un, et de même pour les dyades, s'il est vrai aussi qu'il y a une première dyade. De fait, après un premier, il est plausible et [5] nécessaire qu'il y ait un deuxième et, s'il y a un deuxième, qu'il y ait un troisième et ainsi de suite ; mais dire en même temps les deux à la fois, qu'après l'un il y a une première et une deuxième unité, et qu'il y a une première dyade, c'est impossible. Or ils font une première unité et un premier un, mais ils n'en font plus de deuxième ni de troisième, et ils font une dyade première, mais ils n'en font plus ni de deuxième [10] ni de troisième. Il est manifeste aussi que, si toutes les unités sont incomparables, il ne peut y avoir de dyade en elle-même ni de triade en elle-même, et ainsi pour les autres nombres. En effet, que les unités soient sans différence ou qu'elles soient toutes différentes l'une de l'autre, il est nécessaire que le nombre se compte par addition, par exemple la [15] dyade par addition d'un autre un à un, la triade par addition d'un autre un à deux et de même pour la tétrade.

Cela étant, il est impossible qu'il y ait génération des nombres comme ils les engendrent à partir de la dyade et de l'un. En effet, la dyade devient partie de la triade et cette dernière, partie de la tétrade, [20] et cela se produit de la même façon aussi pour les nombres suivants. Mais, selon eux, de la première dyade et de la dyade indéfinie vient à être la tétrade, deux dyades à côté de la dyade en elle-même ; sinon, la dyade en elle-même sera une partie et une autre dyade s'ajoutera. Et la dyade sera formée de l'un en lui-même et d'un autre un ; [25] en ce cas, l'autre élément ne peut être une dyade indéfinie, car elle engendre une seule unité, mais non une dyade définie. En outre, comment, en dehors de la triade en elle-même et de la dyade en elle-même, y aura-t-il d'autres triades et d'autres dyades ? Et de quelle façon sont-elles composées d'unités antérieures et postérieures ? Tout cela, en effet, [30] est même de l'ordre de la fiction et il est impossible qu'il y ait une première dyade, puis une triade en elle-même ; pourtant c'est nécessaire si toutefois l'un et la dyade indéfinie sont les éléments. Or, s'il en résulte des impossibilités, il est impossible aussi que les principes soient ceux-là. Donc, si n'importe quelle unité est différente de n'importe quelle autre, ces conséquences et d'autres semblables [35] en découlent nécessairement.

Mais, si celles qui sont dans des nombres différents sont différentes entre elles, tandis que celles qui sont dans le même nombre sont, seules, sans différence entre elles, même ainsi il survient des difficultés qui ne sont en rien moindres. [1082a] En effet, par exemple, dans la décade en elle-même se trouvent dix unités, mais la décade se compose de ces unités et aussi de deux pentades. Puisque la décade en

elle-même n'est pas n'importe quel nombre et qu'elle n'est pas composée de n'importe quelles pentades non plus que de n'importe quelles unités, nécessairement les unités qui sont dans cette décade [5] sont différentes. En effet, si elles ne sont pas différentes, les pentades dont est formée la décade ne seront pas non plus différentes ; mais, puisqu'elles sont différentes, les unités aussi seront différentes. Or, si elles sont différentes, ne se trouvera-t-il pas < dans la décade > des pentades autres que ces deux-là seulement ou s'en trouvera-t-il ? S'il ne s'en trouve pas, c'est absurde ; [10] s'il s'en trouve, quelle sera la décade qui en est formée ? Il n'y a pas, en effet, une autre décade dans la décade et distincte d'elle. Néanmoins, il est aussi nécessaire, certes, que la tétrade ne soit pas composée de n'importe quelles dyades ; en effet, la dyade indéfinie, selon eux, en recevant la dyade définie, produit deux dyades, car la dyade indéfinie redouble ce qu'elle a reçu.

[15] En outre, que la dyade soit une nature distincte des deux unités et la triade une nature distincte des trois unités, comment est-ce possible ? En effet, ce sera ou bien par participation de l'un des deux termes à l'autre, comme un humain blanc est distinct de blanc et d'humain (car il participe des deux), ou bien quand un des deux termes est une différence de l'autre, comme l'être humain est [20] distinct de « animal » et de « bipède ». En outre, certaines choses sont une unité par contact, d'autres par mélange, d'autres par position ; aucun de ces modes d'unité ne peut appartenir aux unités dont sont formées la dyade et la triade ; mais, de même que deux humains ne sont pas une chose une, distincte de l'un et de l'autre, c'est de même nécessaire aussi pour les unités. Et ce n'est pas parce qu'elles sont indivisibles que leur cas sera différent ; et de fait, les points aussi [25] sont indivisibles et pourtant le couple qu'ils forment n'est rien d'autre que les deux points. Mais de plus et il ne faut pas non plus l'oublier, il résulte < de cette thèse > qu'il y a des dyades antérieures et des dyades postérieures, et de même pour les autres nombres. Supposons en effet que les dyades qui sont dans la tétrade coexistent les unes avec les autres ; ces dyades sont cependant antérieures à celles qui sont dans l'octade [30] et, tout comme la dyade les a engendrées, elles ont engendré les tétrades de l'octade en elle-même, de sorte que, à supposer que la première dyade soit une Idée, ces dyades-là aussi seront des Idées. Le même raisonnement vaut aussi pour les unités, car les unités qui sont dans la première dyade engendrent les quatre unités qui sont dans la tétrade, [35] de sorte que toutes les unités deviennent des Idées et qu'une Idée sera composée d'Idées. Par conséquent, il est évident que ces choses dont ces Idées se trouvent être les Idées seront aussi composées, comme si on affirmait que les animaux [1082b] sont composés d'animaux, si ce sont des Idées

d'animaux.

En général, différencier les unités de quelque manière que ce soit est absurde et fictif (j'appelle fictif ce qu'on soutient de force pour servir une hypothèse), car nous ne voyons une unité différer d'une unité ni selon la quantité ni selon la qualité, [5] et il est nécessaire qu'un nombre soit ou égal ou inégal, tout nombre, mais surtout le nombre arithmétique. Donc, s'il n'est ni plus grand ni plus petit, il est égal ; or, dans les nombres, nous concevons que les choses égales et absolument sans différence sont identiques. Sinon, même les dyades qui sont dans la décade en elle-même [10] ne seront pas sans différence, bien qu'elles soient égales ; en effet, quelle raison pourra avancer celui qui affirme qu'elles sont sans différence ? En outre, si toute unité plus une autre unité font deux, l'unité qui vient de la dyade en elle-même et celle qui vient de la triade en elle-même seront une dyade formée d'unités différentes, et sera-t-elle antérieure à la triade ou postérieure ? Il semble plutôt [15] qu'elle soit nécessairement antérieure, car l'une des unités est en même temps que la triade, l'autre en même temps que la dyade. Et nous concevons, nous, que généralement un et un font deux, qu'il s'agisse de choses égales ou inégales, par exemple le bien et le mal, être humain et cheval ; mais ceux qui parlent ainsi ne le conçoivent même pas des unités. Que le nombre de la triade en elle-même ne [20] soit pas plus grand que celui de la dyade, c'est étrange ; ou, s'il est plus grand, évidemment il est aussi présent dans la dyade et égal à elle, de sorte que ce nombre n'est pas différent de la dyade en elle-même. Mais ce n'est pas possible, s'il y a un premier nombre et un second. Les Idées ne seront pas non plus des nombres. C'est bien, en effet, ce qu'ont raison de dire [25] ceux qui prétendent que les unités sont différentes, si toutefois elles sont des Idées, comme on l'a dit plus haut, car la forme est une ; mais, si les unités ne sont pas différentes, les dyades et les triades non plus ne seront pas différentes. C'est pourquoi il leur est nécessaire de dire que compter ainsi : un, deux, ce n'est pas ajouter un au un existant, [30] car, <si c'est le cas>, la génération du nombre ne se fera pas à partir de la dyade indéfinie et le nombre ne peut être une Idée. En effet, une Idée sera contenue dans une autre et toutes les formes seront des parties d'une seule. C'est pourquoi ils ont raison par rapport à leur hypothèse, mais, de manière générale, ils n'ont pas raison. En effet, ils ruinent beaucoup de choses puisque cela même, selon eux, comporte une difficulté : [35] quand nous comptons en disant un, deux, trois, comptons-nous par addition ou selon des parties ? Nous faisons l'un et l'autre ; c'est pourquoi il est ridicule d'élever cette différence au rang d'une différence de substance.

Difficultés inhérentes aux théories philosophiques des nombres, idéaux ou non

8. [1083a] Avant tout, il est bon de définir ce qu'est la différence dans le nombre et la différence dans l'unité, s'il y en a une. Nécessairement c'est une différence ou en quantité ou en qualité ; or aucune de ces différences ne semble pouvoir exister, sauf, puisqu'il s'agit de nombre, en quantité. Si, [5] en réalité, les unités aussi différaient en quantité, un nombre différerait d'un autre nombre, même égal par le nombre de ses unités. En outre, les premières unités sont-elles plus grandes ou plus petites, et les suivantes s'accroissent-elles ou le contraire ? Or tout cela est absurde. Mais d'autre part, elles ne peuvent non plus différer en qualité, car elles ne peuvent avoir aucune [10] propriété (de fait, pour les nombres aussi, on dit que la qualité est postérieure à la quantité). En outre, pour elles, cela ne pourrait se faire ni à partir de l'un ni à partir de la dyade, car l'un n'est pas une qualité et la dyade est productrice de quantité, puisque la nature de cette dyade est cause de la multiplicité des êtres. Si donc il en est de quelque façon autrement, [15] il faut surtout le dire au début et donner une définition de la différence dans l'unité, et dire surtout pourquoi il est nécessaire qu'elle existe ; sinon, de quelle différence parle-t-on ? Donc, si toutefois les Idées sont des nombres, à l'évidence il n'est pas possible que les unités soient toutes comparables ni incomparables entre elles, d'aucune des deux [20] manières.

Mais de plus, la manière dont certains autres parlent des nombres n'est pas correcte non plus. Ce sont tous ceux qui pensent que les Idées n'existent ni absolument ni comme une sorte de nombre, mais que les objets mathématiques existent, que les nombres sont les premiers des êtres et que leur principe est l'un en lui-même. En effet, il est absurde qu'un certain [25] un soit le premier des uns, comme ils le prétendent, mais qu'il n'y ait pas une dyade qui soit la première des dyades ni non plus une triade qui soit la première des triades, car tous ces cas relèvent du même raisonnement. Si donc il en est ainsi en ce qui concerne le nombre, c'est-à-dire si on pose qu'il y a seulement le nombre mathématique, l'un n'est pas principe, car il est nécessaire qu'un tel un diffère des [30] autres unités ; et, s'il en est ainsi, il est nécessaire aussi qu'une certaine dyade soit la première des dyades, et de même aussi pour toute la suite des autres nombres. Mais, si l'un est principe, il est nécessaire que, pour les nombres, il en soit plutôt comme le disait Platon : il y a une dyade première et une triade première, et les nombres ne sont pas comparables les uns aux autres. Or, si l'on revient à cette conception, on a dit qu'il [35] s'ensuit de

nombreuses impossibilités. Mais pourtant, il est nécessaire qu'il en soit ou bien de cette manière ou bien de l'autre, de sorte que, si ce n'est d'aucune des deux, il ne sera pas possible [1083b] que le nombre soit séparable.

De ces considérations, il résulte manifestement que la troisième manière est la pire : celle qui affirme l'identité du nombre des formes et du nombre mathématique. En effet, deux erreurs se rencontrent nécessairement dans une seule théorie, car [5] il n'est pas possible qu'un nombre mathématique soit de cette manière, mais, en faisant des hypothèses particulières, on allonge nécessairement le discours et il est nécessaire de soutenir aussi tout ce qui découle de l'affirmation que le nombre est comme les formes.

La manière de voir des pythagoriciens comporte en un sens moins de difficultés que ce qu'on vient de dire, mais, en un autre sens, elle en comporte d'autres qui lui sont propres. [10] En effet, faire que le nombre ne soit pas séparable supprime beaucoup d'impossibilités, mais que les corps soient composés de nombres et que ce nombre soit le nombre mathématique, c'est impossible. De fait, il n'est pas vrai de dire qu'il y a des grandeurs insécables, et même s'il en est ainsi autant qu'on voudra, il n'est pas vrai que les unités, elles, [15] aient une grandeur. Et comment serait-il possible qu'une grandeur se compose d'indivisibles ? Mais assurément, le nombre arithmétique, lui du moins, est composé d'unités. Or ils posent l'identité du nombre et des êtres ; ce qui est vrai du moins, c'est qu'ils appliquent les théorèmes aux corps, parce que, selon eux, ils sont formés de ces nombres.

Alors, en admettant qu'un des êtres par soi est nombre, il l'est nécessairement [20] d'une de ces manières qu'on a dites ; mais, si ce ne peut être d'aucune d'entre elles, il est manifeste que la nature du nombre n'est pas une nature telle que la construisent ceux qui le font séparable. En outre, chaque unité est-elle formée du grand et du petit rendus égaux, ou bien l'une est-elle formée du petit, [25] l'autre du grand ? Or, s'il en est ainsi, chaque chose n'est pas formée de tous les éléments et les unités ne sont pas sans différence, puisque dans l'une se trouve le grand, dans l'autre le petit, son contraire par nature. En outre, qu'en est-il des unités de la triade en elle-même ? En effet, l'une est impaire, mais c'est peut-être pourquoi ils font de l'un le milieu dans l'[30] impair. Si chacune des deux unités est formée du grand et du petit rendus égaux, comment la dyade sera-t-elle <dyade>, puisqu'elle est une nature unique formée du grand et du petit ? Ou bien en quoi différera-t-elle de l'unité ? En outre, l'unité est antérieure à la dyade, car, si on la supprime, on supprime la dyade ; il est donc nécessaire qu'elle soit l'Idée d'une Idée, si du moins elle est antérieure [35] à une Idée, et qu'elle ait été engendrée la première. De quoi donc est-elle formée, puisque la dyade indéfinie, disaient-ils, produit

la dualité ?

En outre, il est nécessaire, bien sûr, que le nombre soit infini ou fini, car ils font le nombre séparable, [1084a] de sorte qu'il n'est pas possible de ne pas lui attribuer l'une de ces deux propriétés. Or, qu'il ne puisse être infini, cela est évident, car le nombre infini n'est ni pair ni impair, alors que la génération des nombres est toujours celle d'un nombre impair ou d'un nombre pair : soit un s'ajoute [5] au nombre pair, et on a un nombre impair ; soit la dyade multiplie et on a les nombres doubles à partir de un ; soit les nombres impairs multiplient <un nombre pair> et on a le reste des nombres pairs. En outre, si toute Idée est Idée de quelque chose et si les nombres sont des Idées, le nombre infini aussi sera une Idée de quelque chose, soit d'une chose sensible soit de quelque autre. Pourtant, ce n'est possible ni selon la thèse en question ni selon la [10] raison, du moins pour ceux qui ordonnent ainsi les Idées. Si, au contraire, ce nombre est fini, jusqu'à combien va-t-il ? En effet, il ne faut pas énoncer seulement le fait, mais aussi le pourquoi. Mais pourtant, si le nombre va jusqu'à la décade, comme certains l'affirment, d'abord les formes viendront vite à manquer : par exemple, si la triade est l'être humain en soi, quel nombre sera le cheval en soi ? [15] En effet, chaque nombre jusqu'à la décade est une chose en soi ; il est donc nécessaire que ce soit un nombre parmi ceux-là, puisque ceux-là sont les substances et les Idées ; mais il y aura quand même un manque, car les espèces de l'animal seront plus de dix. En même temps, il est évident que, si la triade est, de cette manière, l'être humain en soi, les autres triades aussi le seront (puisque les triades qui sont dans les mêmes nombres sont semblables), [20] de sorte qu'il y aura un nombre infini d'humains : si chaque triade est une Idée, chaque humain en soi sera un nombre infini ; sinon, les humains du moins seront en nombre infini. Et si le nombre plus petit, le nombre formé des unités comparables qui sont dans le même nombre, est partie du plus grand, si donc la tétrade en elle-même est l'Idée de quelque chose, par exemple du cheval ou du blanc, l'humain sera une partie [25] du cheval, si l'humain est la dyade. D'autre part, il est absurde qu'il y ait une Idée de la décade, mais non de l'hendécade ni des nombres suivants. De plus, il existe et il vient à être certains nombres dont il n'y a pas de formes ; en conséquence, pourquoi n'y a-t-il pas de formes de ces nombres-là aussi ? Ainsi donc, les formes ne sont pas des causes. En outre, il est absurde que le nombre jusqu'à la décade soit [30] un être et une forme plus que la décade elle-même ; pourtant il n'y a pas génération du nombre considéré comme un, mais il y en a de la décade. Cependant ils font cette tentative parce que, pensent-ils, le nombre qui atteint la décade est le nombre parfait. En tout cas, ils engendrent les choses suivantes, comme le vide, la proportion, l'impair

et les autres choses de cette sorte à l'intérieur de la décade ; ils rapportent les unes aux principes, [35] par exemple le mouvement, le repos, le bien, le mal, mais les autres aux nombres. C'est pourquoi l'un est l'impair, car, s'il est dans la triade, comment la pentade est-elle impaire ? En outre, ils engendrent, à l'intérieur de la décade, les grandeurs et toutes les choses [1084b] de cette sorte jusqu'à une certaine quantité, par exemple la première ligne qui est indivisible, puis la dyade, et ainsi de suite jusqu'à la décade.

En outre, si le nombre est séparable, on aura une difficulté pour dire si l'un est antérieur, ou la triade ou la dyade. En tant que le nombre est composé, l'un est antérieur, [5] mais en tant que l'universel et la forme sont antérieurs, c'est le nombre, car chacune des unités, comme matière, est une partie du nombre, tandis que le nombre comme forme <est antérieur>. Et en un sens, l'angle droit est antérieur à l'angle aigu parce que l'angle aigu est défini au moyen de l'angle droit ; mais en un autre sens, c'est l'angle aigu parce qu'il est une partie et une division de l'angle droit. Donc, comme matière, l'angle aigu, l'élément et [10] l'unité sont antérieurs, mais, selon la forme, c'est-à-dire la substance selon la définition, c'est l'angle droit et le tout formé de la matière et de la forme ; en effet, le composé des deux est plus proche de la forme et de ce dont il y a définition, mais il est postérieur selon la génération. En quel sens l'un est-il donc principe ? Parce qu'il n'est pas divisible, disent-ils ; pourtant sont indivisibles aussi l'universel, le particulier [15] et l'élément, mais de manière différente : soit selon l'énoncé, soit selon le temps. De laquelle des deux manières l'un est-il donc principe ? En effet, comme on l'a dit, l'angle droit, pense-t-on, est antérieur à l'angle aigu et réciproquement, et chacun d'eux est un. Ils font donc de l'un un principe de deux manières différentes. Or c'est impossible, car d'une part c'est un principe comme forme, c'est-à-dire la substance, [20] d'autre part comme partie et comme matière. En effet, chacune des deux unités est d'une certaine manière ; à la vérité, c'est en puissance que chacune des deux unités existe (si du moins le nombre est une chose une, et non comme un tas, et si un nombre différent est formé d'unités différentes, comme ils l'affirment), mais non en état accompli.

La cause de l'erreur où ils tombent est qu'ils menaient leur recherche en même temps à partir des mathématiques [25] et des énoncés universels, de sorte qu'à partir des premières, ils ont posé l'un et le principe comme un point, car l'unité est un point sans position ; donc, de même que d'autres ont composé les êtres à partir de la plus petite partie, eux aussi le font, de sorte que l'unité devient matière des nombres et, en même temps, antérieure à la dyade et, à l'inverse, postérieure [30] parce que la dyade est un tout, une unité et une forme. D'autre part, à cause de leur recherche de l'universel, ils

disaient que l'un est prédicat <du nombre> et que de la sorte il est comme une partie ; or il est impossible que ces caractères appartiennent en même temps à la même chose. D'autre part, si l'un lui-même doit seul être sans position (car il ne se distingue en rien sauf en ce qu'il est principe), et si la dyade est divisible, mais non l'unité, l'unité sera, plus que la dyade, semblable [35] à l'un lui-même. Mais, si c'est l'unité qui est semblable à l'un lui-même, cet un aussi sera plus semblable à l'unité qu'à la dyade, de sorte que chacune des deux unités sera antérieure à la dyade ; or ils le nient. En tout cas, ils engendrent la dyade [1085a] en premier. En outre, si la dyade elle-même est une chose une ainsi que la triade elle-même, toutes les deux font une dyade. De quoi donc provient cette dyade ?

Poursuite de l'examen des difficultés

9. Puisqu'il n'y a pas contact entre les nombres, mais succession, il y aura aussi une difficulté à dire si toutes les unités entre lesquelles il n'y a pas d'intermédiaire (par exemple [5] celles de la dyade ou de la triade) sont à la suite de l'un lui-même, ou non, et si la dyade est antérieure aux nombres suivants ou si c'est l'une ou l'autre de ses deux unités. Des difficultés du même ordre se présentent aussi à propos des genres postérieurs au nombre, la ligne, la surface et le solide. En effet, les uns les produisent à partir des formes du grand et [10] du petit, par exemple les longueurs à partir du long et du court, les surfaces à partir du large et de l'étroit, les volumes à partir du haut et du bas : ce sont des formes du grand et du petit. Quant au principe, selon l'unité, des choses de cette sorte, les uns le posent d'une façon, les autres d'une autre. Dans ces propos aussi apparaissent des milliers d'impossibilités, [15] de fictions et d'opinions contraires à toute vraisemblance. Il en résulte, en effet, que ces genres sont indépendants les uns des autres, à moins que leurs principes aussi ne s'impliquent les uns les autres au point que le large et l'étroit soient aussi le long et le court ; or, si c'est le cas, la surface sera une ligne et le solide une surface. De plus, comment expliquera-t-on les angles, les figures et [20] les choses de cette sorte ? Et le résultat est le même que pour ce qui touche au nombre, car ces formes sont des affections de la grandeur, mais la grandeur n'en est pas constituée, non plus que la longueur n'est constituée du droit et du courbe ni les volumes du lisse et du rugueux.

La difficulté commune à toutes ces opinions est celle précisément qui survient pour les formes comme espèces d'un genre, [25] celle de savoir, quand on pose <comme séparables> les universels, si c'est l'animal en lui-même qui est dans les animaux ou un autre que l'animal en lui-même. En effet, s'il n'est pas séparable, cela ne fera

aucune difficulté ; en revanche, si l'un et les nombres sont séparables, comme l'affirment les tenants de ces doctrines, trouver une solution n'est pas facile, si on doit dire que l'impossible n'est pas facile. En effet, quand [30] on pense l'un dans la dyade et, généralement, dans le nombre, pense-t-on l'un en lui-même ou un autre un ?

Donc les uns engendrent les grandeurs à partir d'une matière de cette sorte, mais d'autres le font à partir du point (et, à leur avis, le point n'est pas un, mais semblable à l'un) et d'une autre matière semblable au multiple, mais qui n'est pas le multiple. Au sujet de ces principes, les mêmes difficultés n'en surviennent pas moins. [35] En effet, si leur matière est une, la ligne, la surface et le solide seront la même chose, car, à partir des mêmes éléments, une seule et même chose se constituera. [1085b] Mais, s'il y a plusieurs matières, une matière de la ligne, une autre de la surface et une autre du solide, ou bien elles s'impliquent l'une l'autre ou bien non, de sorte que, dans ce cas aussi, les mêmes difficultés surviendront, car ou bien la surface ne contiendra pas de ligne ou bien elle sera une ligne. En outre, rien n'est entrepris pour expliquer comment [5] le nombre peut être formé de l'un et du multiple ; donc, de quelque façon qu'ils s'expriment, il survient précisément les mêmes difficultés que pour ceux aussi qui forment le nombre à partir de l'un et de la dyade indéfinie. En effet, l'un engendre le nombre à partir du prédicat universel et non d'un certain multiple, l'autre à partir d'un certain multiple, mais qui est le premier [10] (car on dit que la dyade est un premier multiple) ; par conséquent, il n'y a pour ainsi dire aucune différence, et les difficultés qui s'ensuivront seront les mêmes : mélange ou position ou fusion ou génération ou tout autre assemblage de cette sorte. On rechercherait surtout, si chaque unité est une, de quoi elle provient, car, bien sûr, chacune n'est pas l'un, du moins l'un lui-même. Il est donc nécessaire qu'elle vienne de l'un [15] lui-même et du multiple ou d'une partie du multiple. Sans aucun doute, il est impossible de soutenir que l'unité est un multiple, puisque justement elle est indivisible. Dire qu'elle vient d'une partie du multiple comporte beaucoup d'autres difficultés. En effet, il est nécessaire que chacune des parties soit indivisible (ou alors, qu'elle soit un multiple et que l'unité soit divisible) et que l'un et le multiple ne soient pas des éléments, [20] car chaque unité ne vient pas du multiple et de l'un. En outre, celui qui soutient cela ne produit rien d'autre qu'un autre nombre, car la multiplicité d'indivisibles est un nombre. En outre, il faut chercher aussi, à propos de ceux qui s'expriment ainsi si le nombre est infini ou fini. En effet, semble-t-il, il existe aussi, selon eux, [25] un multiple fini d'où viennent, en même temps que de l'un, les unités finies ; et il y a un autre multiple en lui-même qui est un multiple infini. Quelle sorte de multiple est donc élément avec l'un ? On ferait la même recherche au sujet du point,

c'est-à-dire de l'élément dont ils font les grandeurs, car ce n'est certes pas seulement un point unique ; d'où provient, en tout cas, chacun des [30] autres points ? En effet, ce n'est sûrement pas d'une certaine distance et du point en lui-même. Mais en outre, il n'est pas possible non plus qu'il y ait des parties indivisibles de la distance, au sens où il y en a du multiple d'où viennent les unités, car le nombre se compose d'indivisibles, non les grandeurs. Toutes ces difficultés et d'autres [35] semblables rendent évidente l'impossibilité pour le nombre et les grandeurs d'être séparables.

De plus, la discordance entre les façons de traiter [1086a] des nombres est le signe que les objets en question eux-mêmes, parce qu'ils ne sont pas vrais, sont source de confusion. En effet, les uns, qui posent seulement les objets mathématiques à côté des sensibles, parce qu'ils voient la difficulté et la fiction qui concernent les formes, ont renoncé au [5] nombre eidétique et posé le nombre mathématique ; les autres, qui veulent poser des formes qui soient en même temps des nombres, parce qu'ils ne voient pas comment, si on pose des principes de cette sorte, le nombre mathématique existera à côté du nombre eidétique, ont fait du même nombre un nombre eidétique et un nombre mathématique, en parole, puisque, en fait du moins, le nombre mathématique [10] se trouve supprimé, car ils énoncent des hypothèses particulières et non mathématiques. Le premier à poser qu'il y a des formes, que les formes sont des nombres et qu'il y a des objets mathématiques a eu raison de les séparer. Ainsi, il s'ensuit que tous disent juste en quelque point, mais non en tout. Et ils le reconnaissent eux-mêmes, puisque leurs théories ne sont pas les mêmes, [15] mais contraires. La cause en est que leurs hypothèses et leurs principes sont faux, et il est difficile de parler juste avec un point de départ qui n'est pas juste, car, selon Épicharme⁴ : « À peine dit, aussitôt manifestement faux. » Mais c'est assez de difficultés soulevées et d'explications au sujet des nombres ; en effet, qui est déjà persuadé le serait encore plus avec davantage d'arguments, [20] mais qui n'est pas persuadé ne ferait pas un pas de plus vers la persuasion.

Conclusion générale

Sur les premiers principes et les premières causes, c'est-à-dire les éléments, toutes les opinions de ceux qui reconnaissent seulement la substance sensible, ou bien ont été données dans les livres sur la nature, ou bien ne font pas partie de la démarche présente ; d'autre part toutes les opinions [25] de ceux qui prétendent qu'il y a, en dehors des substances sensibles, d'autres substances, on les étudie en les rattachant à ce qu'on a dit. Donc, puisque certains disent que les

Idées et les nombres sont de cette sorte et que leurs éléments sont les éléments et les principes des êtres, il faut examiner ce qu'ils disent là-dessus et comment ils le disent. Quant à ceux qui posent seulement des nombres [30] qui sont des nombres mathématiques, il faut donc les examiner plus tard. Pour les partisans des Idées, on pourra examiner en même temps leur manière de penser et la difficulté qui les concerne. En effet, ils posent les Idées comme substances universelles, et en même temps, au contraire, comme séparables et faisant partie des singuliers. Ce n'est pas possible et cette difficulté a été abordée [35] plus haut. Si ceux qui disent universelles les Idées ont réuni ces caractères dans la même chose, la cause en est qu'ils affirmaient que les substances sont différentes des sensibles. Par suite, ils pensaient que les singuliers du monde sensible s'écoulent [1086b] et qu'aucun d'eux ne demeure, alors que l'universel est en dehors d'eux et qu'il en est différent. C'est Socrate, comme nous le disions plus haut, qui a soulevé ce problème à travers celui des définitions, sans pourtant séparer l'universel des singuliers ; et il a eu raison [5] de ne pas les séparer. Cela se montre en partant des faits, car, d'une part, sans l'universel on ne peut acquérir de science et, d'autre part, séparer l'universel est la cause des difficultés qui surviennent à propos des Idées. Mais eux, persuadés, si toutefois il y a certaines substances à côté des substances sensibles qui s'écoulent, de la nécessité qu'elles soient séparables, n'en avaient pas d'autres et posèrent à part ces substances [10] qu'on dit universelles, avec la conséquence que les natures universelles et les singulières soient presque les mêmes. Telle serait donc, en elle-même et par elle-même, la difficulté des thèses dont on a parlé.

Aporie de l'universalité de la science et sa solution

10. Parlons maintenant d'un point qui fait difficulté pour ceux qui affirment les Idées [15] comme pour ceux qui les nient, et dont on a parlé au début dans les *Difficultés*⁵. Si, en effet, on ne pose pas que les substances sont séparées et en ce sens où on le dit des êtres singuliers, on détruira la substance au sens où nous l'entendons. Mais, si l'on pose que les substances sont séparables, [20] comment posera-t-on leurs éléments et leurs principes ? En effet, si c'est de manière singulière et non universelle, les êtres seront aussi nombreux que les éléments et les éléments ne seront pas connaissables. Admettons en effet que les syllabes de la langue soient des substances et leurs lettres les éléments des substances ; il est alors nécessaire que *BA* soit unique et que chacune [25] des syllabes soit unique, s'il est vrai qu'elles ne sont pas des universels ni les mêmes par la forme, mais que chacune est une en

nombre, un ceci et non un homonyme. De plus, ils posent que cela même qu'est chaque chose est unique. Si les syllabes sont uniques, il en est ainsi aussi de ce dont elles sont formées ; il n'y aura donc pas plus d'un A ni non plus d'aucune autre lettre, selon le même argument [30] selon lequel, pour les syllabes non plus, la même n'existera pas deux fois. Mais, s'il en est ainsi, il n'y aura pas d'autres êtres que les éléments, il y aura seulement les éléments. De plus, les éléments ne seront pas non plus objets de science, car ils ne sont pas des universels, alors que la science est science des universels. C'est évident d'après les démonstrations et les définitions, car l'inférence selon laquelle ce triangle-ci a ses angles égaux à deux droits ne peut pas s'établir [35] si tout triangle n'a pas ses angles égaux à deux droits, ni celle selon laquelle cet humain-ci est un animal, si tout humain n'est pas un animal.

Mais pourtant, si du moins les principes sont universels, ou si les substances [1087a] qui en dépendent sont aussi universelles, une non-substance sera antérieure à une substance, car l'universel n'est pas une substance, mais l'élément et le principe sont universels, et l'élément et le principe sont antérieurs aux choses dont ils sont principe et élément. Toutes ces difficultés surviennent logiquement [5] chaque fois qu'on produit les Idées à partir d'éléments et que, à côté des substances qui ont la même forme, on trouve bon qu'il y ait des Idées qui soient une certaine unité séparée. Mais, si rien n'empêche, pour prendre l'exemple des éléments de la langue, qu'il y ait de nombreux A et B et qu'il n'y ait aucun A en lui-même ni B en lui-même en dehors des nombreux A et B, il y aura, [10] pour cette raison du moins, une infinité de syllabes semblables.

La thèse selon laquelle « toute science est science de l'universel », d'où résulte la nécessité que les principes des êtres soient universels et non des substances séparées, est, parmi celles qui ont été exposées, celle qui comporte le plus de difficulté. Néanmoins, ce qu'elle affirme est vrai en un sens, mais, en un autre sens, n'est pas vrai. [15] En effet, la science, comme aussi le savoir, a deux sens, l'un en puissance, l'autre en acte. Ainsi la <science comme> puissance, parce qu'elle est, comme la matière, universelle et indéfinie, porte sur l'universel et l'indéfini, alors que l'acte <de la science> est défini et porte sur le défini, parce qu'il est un ceci qui porte sur un ceci ; mais, par coïncidence, la vue voit la couleur universelle [20] parce que cette couleur qu'elle voit est une couleur, et que cet A que regarde le lecteur est un A. Par suite, si les principes sont nécessairement universels, nécessairement aussi ce qui en dépend est universel, comme dans les démonstrations ; or, s'il en est ainsi, rien ne sera séparable ni substance. Mais à l'évidence, en un sens, la science est universelle, en un autre sens, [25] non.

LIVRE N

Tous font des contraires les principes

1. Donc, sur cette substance, en voilà assez. Tous [30] font des contraires les principes, dans le domaine des substances immobiles aussi bien que dans les questions de physique. Mais, si rien ne peut être antérieur au principe de toutes choses, il sera impossible que le principe soit principe, tout en étant autre chose (c'est comme si on disait que le blanc est principe, non en tant qu'il est autre chose, mais en tant que blanc, et que pourtant il est prédicat [35] d'un substrat, c'est-à-dire qu'il est blanc tout en étant autre chose), car c'est cette autre chose qui sera antérieure. Mais de plus, toutes choses proviennent de contraires parce qu'il y a un substrat ; il est donc au plus haut point nécessaire que ce substrat appartienne aux contraires. [1087b] Donc tous les contraires se disent toujours d'un substrat et aucun n'est séparable. Mais, de même que rien n'est contraire à la substance, comme c'est manifeste et comme le raisonnement en témoigne, aucun des contraires n'est, au sens propre, principe de tout, mais le principe est autre. Or ils font de l'un des deux contraires [5] une matière : les uns font de l'inégal le contraire de l'un qui est l'égal, persuadés que l'inégal est la nature du multiple ; tel autre fait du multiple le contraire de l'un, car les nombres sont engendrés, pour les uns à partir de la dyade de l'inégal, c'est-à-dire du grand et du petit, pour l'autre à partir du multiple et, dans les deux cas, par l'un qui est substance. Et en effet, celui qui dit que l'inégal et l'un sont [10] les éléments et que l'inégal est une dyade formée du grand et du petit s'exprime comme si l'inégal, c'est-à-dire le grand et le petit, étaient une seule chose, sans préciser que c'est verbalement, mais non numériquement.

Bien plus, ils ne présentent pas correctement les principes qu'ils appellent éléments. Les uns nomment le grand et le petit, avec l'un, ce qui fait trois [15] éléments des nombres, deux comme matière et un comme forme ; d'autres nomment le beaucoup et le peu parce que le grand et le petit sont par nature plus apparentés à la grandeur ; d'autres nomment le terme le plus universel au-dessus de ces notions-là : ce qui surpasse et ce qui est surpassé. Il n'y a pour ainsi dire aucune différence entre eux relativement à certaines des

conséquences, mais [20] il y en a seulement relativement aux difficultés dialectiques auxquelles ils prennent garde, parce qu'ils apportent eux-mêmes des démonstrations qui sont dialectiques, sauf que, du fait du même raisonnement, ce qui surpasse et ce qui est surpassé sont des principes, mais non le grand et le petit, et le nombre est antérieur à la dyade formée des éléments, car l'un et l'autre sont plus universels ; [25] mais en réalité, ils affirment une proposition, alors qu'ils refusent l'autre. D'autres opposent le différent et l'autre à l'un, d'autres le multiple et l'un. Si, comme ils le veulent, les êtres proviennent des contraires, ou bien l'un n'a aucun contraire ou bien, si toutefois il doit vraiment en avoir un, c'est le multiple ; mais l'inégal est le contraire de l'égal, le différent le contraire du [30] même, et l'autre le contraire de la chose elle-même. Surtout ceux qui opposent l'un au multiple soutiennent une opinion à considérer, sans pourtant, eux non plus, avoir une opinion convenable, car, < dans ce cas >, l'un sera le peu, puisque le multiple s'oppose au petit nombre, le beaucoup au peu.

L'un signifie la mesure

Que l'un signifie la mesure, c'est évident, et en toute mesure, il y a quelque autre chose qui est substrat, par exemple dans [35] l'accord d'octave, le demi-ton < est mesure >, dans la grandeur, c'est le doigt ou le pied ou quelque chose de cette sorte, en métrique, c'est le pied ou la syllabe ; pareillement aussi dans la pesanteur, il y a un certain poids défini, et en toutes choses il en va de même [1088a], dans les qualités, une certaine qualité, dans les quantités, une certaine quantité, et la mesure est indivisible, soit selon la forme, soit selon la sensation, parce que l'un par lui-même n'est pas une substance. Et c'est raisonnable, puisque l'unité signifie la mesure [5] d'une certaine pluralité et que le nombre signifie une pluralité mesurée et une pluralité de mesures (c'est pourquoi il n'est pas raisonnable que l'un soit un nombre, car la mesure n'est pas non plus un ensemble de choses mesurées, mais la mesure et l'un sont des principes). Or il faut toujours que la mesure soit ce qui appartient de manière identique à toutes les choses < mesurées >, par exemple si ce sont des chevaux, la mesure est le cheval ; si ce sont des humains, c'est l'humain. [10] Mais si ce sont un humain, un cheval et un dieu, c'est sans doute l'animal et leur nombre sera un nombre d'animaux. Mais, si ce sont « être humain », « blanc » et « en marche », il n'y a pas du tout de nombre qui les mesure parce que tous appartiennent à la même chose, numériquement une ; à la rigueur, leur nombre sera un nombre de genres ou d'un autre terme de cette sorte.

Le relatif n'est ni une unité ni un être

[15] Ceux qui traitent l'inégal comme une certaine unité, en en faisant la dyade indéfinie du grand et du petit, s'écartent beaucoup trop des discours vraisemblables et possibles, car ce sont là, pour les nombres et les grandeurs, des affections et des coïncidents plus que des substrats : beaucoup et peu pour le nombre, grand et petit pour la grandeur, de même que [20] pair et impair, lisse et rugueux, droit et courbe. De plus, s'ajoute à cette erreur que, nécessairement aussi, le grand, le petit et les autres affections de cette sorte sont des relatifs. Or le relatif est, de toutes les prédications, celle qui est le moins une nature ou une substance, et elle est postérieure à la qualité et à la quantité. Et le relatif est une certaine affection de la quantité, [25] comme on l'a dit, et non une matière, si le relatif, pour le terme commun pris en général, est autre que pour ses parties, c'est-à-dire ses espèces. En effet, rien n'est grand ni petit, ni beaucoup ni peu, ni relatif en général sans être autre chose qui soit beaucoup ou peu, grand ou petit ou un relatif. Une preuve que le relatif n'est pas du tout une substance [30] ni un être, c'est qu'il n'y a, du relatif et de lui seul, ni génération ni corruption ni mouvement, comme il y a augmentation et diminution selon la quantité, altération selon la qualité, déplacement selon le lieu, génération et corruption simples selon la substance. Mais il n'y en a pas selon le relatif, car, sans être mû, il sera tantôt plus grand, tantôt [35] plus petit ou égal, si son corrélatif est mû selon la quantité. [1088b] Nécessairement, la matière de chaque chose est telle chose en puissance, de sorte que c'est aussi le cas de la matière de la substance. Or le relatif n'est substance ni en puissance ni en acte. Il est donc absurde, ou plutôt impossible, de faire d'une non-substance un élément de substance et antérieur à elle, car toutes les prédications sont postérieures <à la substance>. De plus, les [5] éléments ne sont pas prédiqués de ce dont ils sont les éléments, alors que « beaucoup » et « peu », séparément ou en même temps, sont prédiqués du nombre, « long » ou « court » de la ligne, et la surface est large ou étroite. Bien plus, s'il y a une pluralité dont « peu » est toujours prédiqué, par exemple la dyade (car si elle était beaucoup, l'un serait peu), [10] il y aurait aussi un beaucoup simple, par exemple la décade serait beaucoup (s'il n'y a pas de nombre plus grand) ou dix mille serait beaucoup. Comment donc, dans ces conditions, le nombre proviendra-t-il du peu et du beaucoup ? Car il faudrait qu'il ait pour prédicat les deux ou aucun des deux, mais, en réalité, un seul des deux est son prédicat.

Les êtres éternels ne peuvent être composés d'éléments

2. Il faut examiner de manière générale s'il est possible que les êtres éternels [15] soient composés à partir d'éléments. En effet, ils auraient alors une matière, car tout ce qui provient d'éléments est composé. Or, s'il est nécessaire qu'un composé vienne à être à partir de ce dont il est composé, même s'il existe toujours, et que, s'il était venu à être, il viendrait à être à partir de cela, si d'autre part tout vient à être ce qu'il vient à être à partir de l'être en puissance (car il ne serait pas venu à être ni n'existerait à partir de ce qui n'en a pas la puissance), et si ce qui a la puissance peut s'actualiser [20] ou ne pas s'actualiser, même si, autant qu'on veut, le nombre ou quoi que ce soit d'autre qui a une matière existe toujours, il pourrait ne pas être, comme c'est le cas de ce qui dure un seul jour aussi bien que de ce qui dure autant d'années qu'on voudra. S'il en est ainsi, ce sera aussi le cas de ce qui dure un temps si long qu'il n'a pas de limite. Ces êtres ne seraient donc pas éternels, s'il est vrai que ce qui peut ne pas être n'est pas éternel, comme on a eu l'occasion de l'exposer dans d'autres traités¹. [25] Mais, si ce qu'on dit maintenant est universellement vrai, qu'aucune substance n'est éternelle à moins d'être acte, si, d'autre part, les éléments sont la matière de la substance, aucune substance éternelle n'aurait d'éléments dont elle serait constituée. Il en est qui font de la dyade indéfinie l'élément qui accompagne l'un, mais ils répugnent avec raison à ce que l'inégal soit cet élément, [30] à cause des impossibilités qui en résultent. Ils ont écarté seulement toutes celles des difficultés qui sont la conséquence nécessaire de l'assertion qui fait de l'inégal, c'est-à-dire d'un relatif, un élément. Au contraire, toutes les difficultés indépendantes de cette assertion leur échoient nécessairement à eux aussi, qu'ils fassent de ces éléments le nombre idéal [35] ou le nombre mathématique.

Cause principale de leurs erreurs : une pensée archaïque du rapport être/non-être

Il y a donc beaucoup de causes [1089a] qui les égarent vers ces explications, et la principale est une façon archaïque de poser les difficultés. Ils ont cru, en effet, que tous les êtres seraient un, c'est-à-dire l'être lui-même, à moins de résoudre et de combattre l'argument de Parménide : « Car il n'y a pas de danger de jamais contraindre à être le non-être² », [5] et qu'il était nécessaire, au contraire, de montrer que le non-être est ; car c'est ainsi, à partir de l'être et d'autre chose, que les êtres, s'ils sont multiples, seront constitués. Toutefois

d'abord, si l'être se dit en plusieurs sens (car il signifie soit la substance, soit la qualité, soit la quantité et, en outre, les autres prédications), quelle sorte d'un seront donc tous les êtres, si le non-être n'est pas ? [10] Seront-ils les substances ou les affections et semblablement donc les autres prédications, ou toutes ? Et l'un sera-t-il le ceci, telle qualité, telle quantité et toutes les autres prédications qui signifient une chose une ? Mais il est absurde, ou plutôt impossible, qu'existe une seule nature comme cause de ce que l'un des genres de l'être est le ceci, un autre telle qualité, un autre [15] telle quantité, un autre tel lieu. Ensuite, de quel non-être et de quel être les êtres proviendront-ils ? Car le non-être aussi a plusieurs sens, puisque c'est aussi le cas de l'être ; et « non-être humain » signifie ne pas être ceci, « non droit » signifie ne pas être de telle qualité, « non de trois coudées » ne pas être de telle quantité. De quel être donc et de quel non-être vient la multiplicité des êtres ? [20] Ce qui n'est pas veut donc dire le faux et cette nature dont proviennent, ainsi que de l'être, les êtres dans leur multiplicité ; c'est pourquoi on disait qu'il faut poser quelque chose de faux, à la manière des géomètres qui posent que le segment qui n'est pas long de un pied est long de un pied. Or il est impossible qu'il en soit ainsi, car les géomètres ne posent rien de faux (en effet, cette prémisse n'est pas [25] dans leur raisonnement), et les êtres ne viennent pas à être d'un non-être de cette sorte ni ne se corrompent en ce non-être. Mais, puisque le non-être correspondant aux différents cas se dit en autant de sens qu'il y a de prédications et que, cela mis à part, on parle du non-être comme du faux et du non-être en puissance, c'est à partir de ce dernier qu'il y a génération : l'humain vient du non-humain, mais qui est un humain en puissance, [30] et le blanc vient du non-blanc, mais qui est blanc en puissance, et de la même façon que viennent à être un seul être ou plusieurs.

Or il est visible qu'on recherche comment l'être est multiple, seulement l'être dit selon les substances, car les choses engendrées sont des nombres, des longueurs et des corps. Il est donc absurde de chercher comment l'être qui est le ce que c'est est multiple, [35] sans chercher comment les qualités ou les quantités le sont. En effet, ce n'est sûrement ni la dyade indéfinie, ni le grand et le petit qui sont causes de l'existence de deux choses blanches ou de la multiplicité [1089b] des couleurs, des saveurs ou des figures, car, < dans ce cas >, ces choses-là seraient aussi des nombres et des unités. Néanmoins, s'ils en étaient arrivés là, ils auraient vu la cause, dans ces choses-là aussi, car la cause est la même et analogue. De fait, ce fourvoisement est aussi cause de ce [5] qu'en cherchant l'opposé de l'être et de l'un, qui, avec l'être et l'un, est l'origine des êtres, ils ont posé le relatif (c'est-à-dire l'inégal), ce qui n'en est ni le contraire ni la négation, mais est une nature une des êtres, tout comme le ce que c'est

et comme la qualité. Et il aurait fallu chercher aussi ceci : comment les relatifs sont multiples au lieu d'être un ; toutefois, en réalité, ils cherchent comment il y a beaucoup d'unités [10] à côté du premier un, mais ils ne cherchent plus comment il y a beaucoup d'inégaux en dehors de l'inégal. Pourtant, ils utilisent et nomment le grand et le petit, le beaucoup et le peu d'où proviennent les nombres, le long et le court d'où provient la longueur, le large et l'étroit d'où provient la surface, le haut et le bas d'où proviennent les volumes ; et même ils nomment un nombre encore plus grand d'espèces du relatif. [15] Quelle est donc, pour ces espèces, la cause de leur multiplicité ? C'est pourquoi il est nécessaire, comme nous le disons, de présupposer l'être en puissance de chaque chose. Or celui qui pose ces questions sur ce qu'est le ceci en puissance, c'est-à-dire une substance en puissance qui n'est donc pas par soi, a ajouté que c'est le relatif (comme s'il avait dit la qualité), qui n'est ni l'un ni l'être en puissance ni la négation de l'un et [20] de l'être, mais l'un des êtres.

Bien plus, comme on l'a dit, s'il cherchait comment les êtres sont multiples, il ne fallait pas chercher les êtres dans la même prédication : comment les substances sont multiples ou comment les qualités sont multiples, mais comment les êtres sont multiples, car les uns sont des substances, d'autres des affections, d'autres des relatifs. Il y a donc, pour chaque prédication, une [25] approche différente de la question de sa multiplicité. Parce qu'elles ne sont pas séparables, qualités et quantités seront multiples du fait que leur substrat devient et est multiple. Il faut pourtant au moins une certaine matière pour chaque genre, sauf qu'elle ne peut être séparée des substances. Mais au sujet des ceci, il y a quelque raison de se demander comment un ceci est multiple, [30] à moins qu'une chose ne soit un ceci et une nature qui est telle ; mais cette difficulté vient plutôt de ce point : comment il y a plusieurs substances en acte et non une seule. Néanmoins aussi, à moins que le ceci et la quantité ne soient la même chose, on ne dit pas comment et pourquoi les êtres sont multiples, mais comment il y a des quantités multiples. En effet, tout nombre signifie une certaine quantité [35] et l'unité aussi, à moins qu'elle ne soit une mesure parce qu'elle est l'indivisible selon la quantité. Si donc la quantité et le ce que c'est sont différents, on ne dit pas [1090a] de quoi vient le ce que c'est ni comment il est multiple ; mais si on dit que c'est la même chose, celui qui soutient cela s'expose à plusieurs contradictions. On pourrait s'attacher à examiner, au sujet des nombres, d'où il faut tirer la garantie de leur existence. En effet, pour qui pose les Idées, ils fournissent une cause [5] pour les êtres, si toutefois chacun des nombres est une Idée et si l'Idée est cause d'existence pour le reste, de quelque façon que ce soit (en effet, accordons-leur ce présupposé). Pour qui ne pense pas de cette façon, parce qu'il voit les difficultés

inhérentes aux Idées, au point de ne pas en faire des nombres, au moins à cause de ces difficultés, mais qui pose, en fait de nombre, [10] le nombre mathématique, d'où lui faut-il tirer la garantie qu'il y a un tel nombre et en quoi est-il utile pour le reste ? En effet, celui qui en affirme l'existence affirme qu'il n'est le nombre de rien, mais en parle comme si c'était une nature par soi, et il est clair aussi qu'il n'est pas cause, car tous les théorèmes de l'arithmétique s'appliqueraient aussi aux sensibles, [15] comme on l'a dit.

Pourquoi poser l'existence des nombres ?

3. Ceux qui posent que les Idées existent et qu'elles sont des nombres, parce qu'ils prennent, par l'ecthèse de chaque nombre chaque chose une à part de la multiplicité, essaient au moins de dire en quelque manière pourquoi le nombre existe ; néanmoins, puisque ces arguments ne sont ni nécessaires ni possibles, [20] on ne doit pas dire non plus, à cause d'eux en tout cas, que le nombre existe. Quant aux pythagoriciens, parce qu'ils voient que beaucoup d'affections des nombres appartiennent aux corps sensibles, ils ont fait que les êtres soient des nombres, non séparables, mais que les êtres soient constitués de nombres. Pourquoi donc ? Parce que les affections des nombres sont présentes dans l'harmonie, dans [25] le ciel et dans beaucoup d'autres choses. Or ceux qui disent que seul le nombre mathématique existe ne peuvent rien dire de tel, selon leurs hypothèses, mais on répétait qu'il n'y aurait pas de sciences de ces choses-là. Nous affirmons, nous, qu'il y en a, comme nous l'avons dit précédemment. Et évidemment les objets mathématiques ne sont pas séparés, car [30] s'ils étaient séparés, leurs affections ne se trouveraient pas dans les corps. Donc les pythagoriciens, pour ce raisonnement, n'encourent aucun reproche. Cependant, quand ils constituent avec des nombres les corps naturels (c'est-à-dire, avec des choses qui n'ont ni pesanteur ni légèreté, des corps qui ont légèreté ou pesanteur), ils semblent parler d'un autre ciel et d'autres corps, [35] non des sensibles. Mais ceux qui font le nombre séparable, parce que les axiomes ne s'appliqueront pas aux sensibles, alors que les propositions sont vraies et plaisent à l'âme, conçoivent que les objets mathématiques existent et sont séparables, [1090b] et de même les grandeurs mathématiques. Donc il est évident que l'argument adverse dira le contraire, et que ceux qui soutiennent cette opinion auront à résoudre la difficulté de tout à l'heure : pourquoi, si les objets mathématiques ne se trouvent aucunement dans les sensibles, leurs affections se trouvent-elles dans les sensibles ? [5] Certains, partant du fait que sont des limites et des extrémités le point pour la ligne, la

ligne pour la surface, la surface pour le solide, pensent que de telles natures existent nécessairement. Il faut donc veiller aussi à ce que cette opinion ne soit pas trop faible, car les extrémités ne sont pas des substances, mais toutes ces extrémités sont plutôt des limites. [10] Puisqu'il y a aussi une limite de la marche et, généralement, du mouvement, elle sera donc un ceci et une substance ; mais c'est absurde. Néanmoins, même si elles sont <des substances>, elles seront toutes substances des sensibles que voici, car c'est sur eux que porte l'argument ; pourquoi donc seront-elles séparables ?

De plus, si l'on n'est pas trop négligent, on pourra s'intéresser, au sujet du nombre [15] dans son ensemble et des objets mathématiques, au fait qu'ils ne contribuent en rien les uns aux autres, les antérieurs aux postérieurs. En effet, si le nombre n'existe pas, les grandeurs n'en existeront pas moins pour ceux qui affirment seulement l'existence des objets mathématiques et, si ces grandeurs n'existent pas, l'âme et les corps sensibles n'en existeront pas moins. Pourtant, d'après les phénomènes, la nature ne semble pas faite d'épisodes, [20] comme une mauvaise tragédie. Ceux qui posent les Idées échappent à cette objection, car ils produisent les grandeurs à partir de la matière et d'un nombre, les longueurs à partir de la dyade, les surfaces peut-être à partir de la triade, les solides à partir de la tétrade ou aussi à partir d'autres nombres, c'est sans importance. Mais ces grandeurs au moins seront-elles des Idées ou quel est leur statut et en quoi contribuent-elles [25] aux êtres ? En rien, car, non plus que les objets mathématiques, ces grandeurs ne contribuent en rien aux êtres. D'ailleurs, aucun théorème ne s'y applique vraiment, à moins de vouloir changer les mathématiques et de fabriquer quelques doctrines de circonstance. Il n'est pas difficile de prendre [30] n'importe quelles suppositions et d'enchaîner de longs discours. Donc ceux-là, dans leur désir d'ajouter de cette façon les objets mathématiques aux Idées, se trompent. Mais les premiers qui ont produit deux sortes de nombres, celui des formes et le nombre mathématique, n'ont dit ni n'auraient pu dire comment et de quoi provient le nombre [35] mathématique, car ils en font un intermédiaire entre le nombre idéal et le nombre sensible. En effet, s'il provient du grand et du petit, il sera le même que ce fameux nombre idéal ; or <celui qui produit ces deux sortes de nombres> produit les grandeurs à partir d'un petit et d'un grand différents. [1091a] Et, s'il mentionne autre chose <que grand et petit>, il parlera d'éléments plus nombreux <que deux>. Et, si le principe de chacun des deux nombres est un certain un, l'un est quelque chose de commun à ces nombres et il faut chercher comment l'un est aussi ces choses multiples. En même temps, il est impossible de former le nombre autrement que de [5] l'un et de la dyade indéfinie, selon lui.

Donc ces arguments sont contraires à la raison et se battent les uns contre les autres et contre les arguments raisonnables, et ils ressemblent au « long discours » de Simonide, car le long discours se produit, comme celui des esclaves, quand on ne dit rien de sensé. Ces éléments eux-mêmes, le grand et le petit, semblent [10] crier comme si on les traînait de force, car il n'est absolument pas possible qu'ils génèrent le nombre, sauf le nombre redoublé à partir de l'un. Il est absurde aussi de produire une génération d'êtres éternels, ou plutôt c'est l'une des impossibilités <de ces théories>. Quant aux pythagoriciens, il ne faut donc pas se poser la question de savoir s'ils admettent ou n'admettent pas une génération, [15] car ils disent clairement que, une fois l'un constitué (soit à partir de plans, soit de surfaces, soit de semence, soit de choses qu'ils sont bien en peine de nommer), la partie de l'infini la plus proche était immédiatement attirée et bornée par la limite. Mais, puisqu'ils construisent le monde et veulent parler en termes de physique, il est juste de les interroger sur [20] la nature, et de les tenir à l'écart de la démarche présente, car nous cherchons les principes des êtres immobiles, de sorte qu'il faut aussi considérer la génération des nombres qui sont tels.

Engendrer des êtres éternels implique que le bien ne soit pas un principe

4. Donc ils disent qu'il n'y a pas de génération de l'impair, parce que, évidemment selon eux, c'est du pair qu'il y a génération. Certains construisent le premier pair à partir d'éléments inégaux, [25] le grand et le petit, qu'ils rendent égaux. Il est donc nécessaire, à leurs yeux, que l'inégalité soit antérieure à l'égalisation. Si, au contraire, les éléments étaient toujours égalisés, il n'y aurait pas eu antérieurement d'inégalités (car rien n'est antérieur à ce qui est toujours). Par conséquent, à l'évidence, ils ne produisent pas la génération des nombres <seulement> à des fins théoriques. Mais il y a [30] une difficulté, et matière à blâmer celui qui ne voit pas la difficulté : quelle est la relation des éléments et des principes au bien et au beau ? Voici la difficulté : une chose telle que ce que nous voulons dire par « le bien lui-même », c'est-à-dire le meilleur, fait-elle partie de ces éléments et de ces principes ou non, et alors vient-elle à être postérieurement ? En effet, du côté des théologiens, il semble y avoir accord avec certains des contemporains qui disent que non, [35] mais que le bien et le beau se manifestent quand la nature des êtres progresse. Ce faisant, ils se gardent d'une véritable difficulté qui survient quand on dit, [1091b] comme le font certains, que l'un est

un principe. Or la difficulté ne vient pas de ce qu'on attribue le bien au principe comme sa propriété, mais de ce qu'on fait de l'un un principe, et un principe au sens d'élément, et de ce qu'on engendre le nombre à partir de l'un. Les poètes anciens font de même en ce qu'ils déclarent que le règne et [5] le pouvoir n'appartiennent pas aux premiers <dieux> comme Nuit, Ciel, Chaos ou Océan, mais à Zeus. Néanmoins, s'ils en viennent à s'exprimer ainsi, c'est parce qu'ils changent ceux qui règnent sur les êtres, puisque ceux d'entre eux qui font un mélange en ce qu'ils n'expriment pas tout en termes de mythes, par exemple Phérécyde³ et quelques autres, [10] posent que ce qui génère en premier est le meilleur ; c'est aussi le cas des Mages et, parmi les sages venus plus tard, d'Empédocle et d'Anaxagore : l'un fait de l'amitié un élément, l'autre fait de l'intelligence un principe. Parmi ceux qui déclarent qu'il y a des substances immobiles, les uns affirment que l'un lui-même est le bien lui-même ; pourtant ils pensaient que l'un est surtout substance du bien.

[15] Telle est donc la difficulté : laquelle de ces deux positions faut-il affirmer ? Il serait étonnant que ce qui est premier, éternel et au plus haut point autosuffisant ne possède pas premièrement, comme un bien, ces propriétés mêmes : l'autosuffisance et la conservation de soi. Mais de plus, il n'est incorruptible pour aucune autre raison que parce qu'il est en bon état et, pour cette raison aussi, il est autosuffisant, si bien qu'il est raisonnablement vrai de dire que le [20] principe est tel ; par contre, que ce principe soit l'un ou, si ce n'est l'un, qu'il soit du moins un élément, et un élément des nombres, c'est impossible. Il en résulte, en effet, de nombreuses difficultés que certains ont évitées en renonçant <à la théorie>, ceux qui accordent que l'un est le premier principe et le premier élément, mais du nombre mathématique <seulement>. De fait, toutes [25] les unités deviennent ce qui est précisément un bien et il y a ainsi grande abondance de biens. En outre, si les formes sont des nombres, toutes les formes sont ce qui est précisément un bien. Néanmoins, que l'on pose qu'il y a des Idées de ce qu'on veut, si ce sont seulement des Idées des biens, les Idées ne seront pas des substances ; mais, s'il y a aussi des Idées des substances, tous les animaux et toutes [30] les plantes, ainsi que tout ce qui participe <des Idées>, seront des biens. Voilà donc les absurdités qui en découlent, et l'élément contraire, que ce soit le multiple ou l'inégal, c'est-à-dire le grand et le petit, est le mal lui-même. C'est pourquoi l'un d'eux évitait de rattacher le bien à l'un, en pensant qu'il était nécessaire, puisque la génération vient des contraires, que la nature du multiple fût le mal ; [35] les autres disent que la nature du mal est l'inégal. Alors il s'ensuit que tous les êtres participent du mal, à l'exception d'un seul, l'un en soi ; que les nombres participent d'un mal plus pur que les [1092a] grandeurs ;

que le mal est le lieu du bien, c'est-à-dire qu'il participe de ce qui le détruit et qu'il le désire, car le contraire est destructeur de son contraire. Et si, comme nous le disions, la matière est chaque chose en puissance, par exemple le feu en puissance matière du feu en acte, [5] le mal sera lui-même le bien en puissance. Or toutes ces conséquences viennent de ce qu'ils font d'une part de tout principe un élément, d'autre part des contraires les principes, puis de l'un un principe, puis des nombres les premières substances, des choses séparables et des formes.

5. Si donc il est impossible de ne pas placer le bien dans les principes et [10] de l'y placer de cette façon, il est évident qu'on ne rend compte correctement ni des principes ni des premières substances. Ce n'est pas non plus une conception correcte de comparer les principes du tout à celui des animaux et des plantes, ce qui revient à dire que les êtres plus complets proviennent toujours d'êtres indéfinis et incomplets, et c'est pourquoi on affirme qu'il en est ainsi des premiers principes, si bien que l'un lui-même ne serait pas non plus [15] un être. En effet, même ici, les principes d'où proviennent ces êtres sont complets, car un humain engendre un humain et la semence n'est pas première. D'autre part, il est absurde aussi de produire le lieu en même temps que les solides mathématiques (car le lieu des objets singuliers leur est propre ; par suite, ils sont séparables par le lieu, alors que les objets mathématiques [20] ne sont pas quelque part) et de dire qu'ils seront quelque part sans dire ce qu'est leur lieu.

De quelle manière les nombres peuvent-ils provenir des principes ?

Ceux qui disent que les êtres proviennent d'éléments et que les nombres sont les premiers des êtres, après avoir distingué les différents modes dont un être provient d'un autre, auraient dû dire ainsi de quelle façon le nombre provient des principes. Est-ce par mélange ? Mais tout n'est pas [25] susceptible de mélange, ce qui résulte du mélange est autre chose <que ses constituants>, et l'un ne sera ni séparable ni une autre nature ; c'est pourtant ce qu'ils veulent. Alors est-ce par composition, comme une syllabe ? Mais il est nécessaire qu'il existe une position et celui qui pense pensera séparément l'un et le multiple. C'est donc cela que sera le nombre : unité et multiplicité ou l'un et l'inégal. Et puisque provenir de certaines choses [30] peut se faire à partir d'éléments, constituants ou non, lequel de ces deux cas est celui du nombre ? En effet, provenir

d'éléments constitutants n'est possible que pour les êtres dont il y a génération. Alors cela est-il possible à partir d'une semence ? Mais il n'est pas possible que quelque chose se détache de l'indivisible. Alors est-ce possible à partir de son contraire sans que ce contraire subsiste ? Mais tout ce qui existe ainsi vient aussi d'autre chose [35] qui subsiste. Donc, puisque tel pose l'un comme contraire de la multiplicité, [1092b] tel autre comme contraire de l'inégal, car il traite l'un comme égal, le nombre viendrait en quelque sorte de contraires. Il y a donc une chose différente et le nombre est ou est venu à être à partir de cette chose qui subsiste et de l'autre contraire. En outre, pourquoi donc toutes choses qui proviennent de contraires ou qui ont des contraires se corrompent-elles, même si elles viennent de [5] la totalité <des contraires>, toutes à l'exception du nombre ? De fait, rien n'est dit là-dessus. Pourtant le contraire, constituant comme non constituant, corrompt : par exemple la discorde corrompt le mélange (pourtant elle ne le devrait sans doute pas, car elle du moins n'en est pas le contraire).

De quelle manière les nombres pourraient-ils être causes ?

D'autre part, il n'y a aucune explication pour dire de laquelle des deux façons les nombres sont causes des substances et de l'être. Est-ce comme limites (par exemple les [10] points pour les grandeurs, et à la façon dont Eurytos⁴ fixait quel est le nombre de quelle chose, par exemple ce nombre-ci est celui de l'humain, celui-là celui du cheval, assimilant les aspects des plantes à des cailloux, à la manière de ceux qui ramènent les nombres aux figures du triangle et du carré) ? Ou bien, parce que l'accord est un rapport de nombres, en est-il de même pour l'humain [15] et pour chaque autre chose ? Mais comment donc les affections, blanc, sucré et chaud, sont-elles des nombres ? Il est évident que les nombres ne sont ni une substance ni les causes de l'aspect, car la substance est la proportion, mais le nombre est matière. Par exemple, la substance de la chair ou de l'os est nombre de cette façon : trois parts de feu pour deux de terre ; et le nombre, s'il en est, est toujours nombre [20] de certaines choses, de feu, de terre ou d'unités, mais la substance est telle quantité relativement à telle quantité selon le mélange. Ce n'est plus un nombre, mais la proportion d'un mélange de nombres, corporels ou quels qu'ils soient. Donc le nombre, ni le nombre en général ni le nombre constitué d'unités, n'est cause de production ; il n'est ni matière ni définition et forme [25] des choses. Mais certes, il n'est pas non plus cause comme la fin est

cause.

6. On serait aussi en difficulté pour dire ce qu'est le bien qui vient des nombres, du fait que le mélange se fait selon un nombre, que ce nombre soit facile à calculer ou impair. En effet, en réalité, l'hydromel ne serait en rien meilleur pour la santé s'il était mélangé en trois fois trois, mais il serait plus profitable [30] étendu d'eau sans aucune proportion que pur selon un nombre. En outre, les proportions des mélanges consistent en une addition de nombres, non en des nombres, par exemple trois plus deux, mais non trois fois deux. En effet, il faut, dans les multiplications, rester dans le même genre, de sorte qu'il faut mesurer par a la rangée a , b , c et par d la rangée [35] d , e , f , si bien que tout soit mesuré par la même unité. Donc le nombre du feu serait *becf*[1093a] et celui de l'eau deux fois trois. Si tout participe nécessairement du nombre, il arrive nécessairement que beaucoup de choses sont identiques, c'est-à-dire que le nombre est le même pour telle chose et pour telle autre. Est-ce donc cela qui est cause, c'est-à-dire ce par quoi la chose existe, ou bien est-ce incertain ? Par exemple, il y a un nombre pour les déplacements du Soleil [5] et encore pour ceux de la Lune, pour la vie et la durée de vie de chacun des animaux. Qu'est-ce donc qui empêche que certains de ces nombres soient des carrés, certains des cubes, mais que leurs doubles soient égaux ? De fait, rien ne l'empêche, mais il est nécessaire que toutes choses résident dans ces nombres, s'il était vrai que toutes choses participent du nombre. Il serait enfin possible, pour des [10] choses différentes, de tomber sous le même nombre, de sorte que, si le même nombre était échu à certaines choses, celles-là, avec la même forme de nombre, seraient identiques les unes aux autres, par exemple le Soleil et la Lune seraient identiques.

Mais par quoi ces formes de nombres sont-elles causes ? Il y a sept voyelles, sept cordes dans l'octave, sept Pléiades, on perd ses dents à sept ans [15] (certains du moins, mais d'autres non), ils étaient sept contre Thèbes. Est-ce donc à cause d'une telle nature du nombre qu'ils étaient sept ou que la Pléiade comprend sept étoiles ? Ou bien était-ce, pour les premiers, à cause des sept portes ou pour quelque autre raison ? Quant à la Pléiade, nous, nous en comptons ainsi les étoiles et douze pour la Grande Ourse, alors que d'autres en comptent davantage. [20] Donc ils affirment aussi que ξ , ψ et ζ sont des consonances et que, parce qu'il y a trois consonances, il y a aussi ces trois consonnes doubles. Il pourrait y avoir mille lettres dans ce cas, c'est sans importance, car il pourrait y avoir un seul signe pour g plus r . Mais, si chacune d'elles vaut le double des autres et qu'aucune autre n'est dans ce cas, la cause en est que, pour chacune des trois régions de la bouche, une seule lettre se combine avec le s ; pour cette raison, [25] elles sont seulement trois ; mais ce n'est pas parce qu'il y a trois

accords, puisque les accords sont sûrement plus nombreux, alors que, dans le cas des consonnes doubles, ce n'est plus possible.

Ainsi ils ressemblent aux anciens interprètes d'Homère qui voient de petites ressemblances et en négligent de grandes. Certains disent qu'il y a beaucoup de choses de cette sorte ; par exemple, les cordes intermédiaires <de la lyre> sont l'une la corde neuf, l'autre la corde huit et le vers épique a dix-sept syllabes, un nombre égal à la somme de ces cordes, et on le scande [1093b] avec neuf syllabes à droite <de la césure> et huit à gauche ; et la distance, dans les lettres, entre *alpha* et *oméga* est égale à celle qui sépare, dans les flûtes, la note la plus grave de la plus aiguë, dont le nombre est égal à celui de l'ensemble des parties du ciel. [5] Cependant il faut prendre garde que personne n'aurait de difficulté à dire et à trouver des choses de cette sorte dans les êtres éternels, puisqu'on le fait aussi dans les êtres corruptibles. Mais les natures que l'on trouve dans les nombres, dont on dit tant de bien, leurs contraires et, en général, les propriétés que l'on trouve dans les mathématiques, à la manière dont certains en affirment l'existence et en font les causes de la nature, semblent [10] fuir, du moins si on les examine ainsi. En effet, dans aucun des sens qui ont été définis à propos des principes, aucune de ces choses n'est cause. Toutefois, il peut se faire qu'ils rendent évident que le bien existe, c'est-à-dire que la série qui est celle du beau contienne l'impair, le droit, l'égal multiplié par l'égal et les puissances de certains nombres, car les saisons et une certaine sorte de nombres vont ensemble ; [15] et, bien sûr, toutes les autres propriétés qu'ils font venir des théorèmes mathématiques ont toutes cette valeur. C'est pourquoi elles ressemblent à des rencontres fortuites, car elles sont des coïncidents, mais toutes parentes entre elles, et une par analogie. En effet, dans chaque prédication de l'être, il y a le terme analogue : tel est le droit dans la longueur, tel le plan dans la surface et tel également l'impair dans le nombre, le blanc dans la [20] couleur. En outre, il n'est pas vrai que les nombres qui sont dans les formes soient causes des lois de l'harmonie et des choses de cette sorte (car ces nombres, même égaux, sont différents les uns des autres par la forme, puisque leurs unités aussi le sont) ; par conséquent, pour ces raisons en tout cas, il ne faut pas en faire des formes.

Voilà donc les conséquences <de leurs thèses> [25] et on pourrait en réunir encore plus. Il semble que les nombreuses impasses où on est conduit à propos de la génération des nombres et l'impossibilité d'en donner une doctrine cohérente sont la preuve que les objets mathématiques ne sont pas séparables des sensibles, comme certains le prétendent, et que ces objets ne sont pas des principes.

INTRODUCTION À LA PHILOSOPHIE PRATIQUE

Éthique et politique sont ce que la tradition aristotélicienne, et sans doute Aristote lui-même, ont appelé des « sciences pratiques ». Une science pratique doit combiner ces trois facteurs différents que sont la connaissance, puisqu'il s'agit d'une science et que dans le domaine pratique Aristote ne se contente pas de pure empirie, le désir, qui seul est capable de pousser à l'action, et la délibération, car les animaux rationnels agissent selon ce qu'ils ont choisi, or le choix suppose la délibération. Le sujet principal des deux traités éthiques attribués à Aristote, *l'Éthique à Nicomaque* et *l'Éthique à Eudème*, c'est la *vertu* (ou « excellence »), vertu éthique (de caractère) qui concerne la partie désirante de l'âme, ou intellectuelle qui concerne sa partie rationnelle. La vertu est un *état* du sujet, la vertu éthique étant cet état qui nous permet de choisir un juste milieu entre deux excès, par exemple le courage entre la lâcheté et la témérité, sans que la norme soit un idéal extérieur au sujet. La norme est le vertueux lui-même. L'état vertueux est en accord profond avec notre nature, ce qui fait que la véritable vertu, même si elle est rare et doit surmonter bien des obstacles, nous rend heureux. C'est parce que l'action vertueuse procure une satisfaction à son auteur qu'Aristote va jusqu'à faire du plaisir le critère de l'acte vertueux. D'où une longue étude du plaisir dans les *Éthiques*, et même deux études dans *l'Éthique à Nicomaque*, aux livres VII et X. Quand quelqu'un accomplit des actes en apparence vertueux, par exemple en étant généreux ou honnête, sans plaisir et en se contraignant, il est dit « continent », et il lui manque le bonheur d'agir droitement qui caractérise le vertueux.

On peut se demander à qui Aristote destine ses traités éthiques, puisqu'ils se donnent un but pratique, qui est de rendre les gens vertueux, et qu'ils sont donc aussi inutiles aux vertueux, qui n'en ont pas besoin, qu'aux vicieux que les discours ne sauraient faire changer. La réponse à cette question suppose que l'on éclaircisse les rapports entre éthique et politique. Certains ont soutenu qu'Aristote était le premier à avoir distingué éthique et politique. Ce n'est vrai qu'en apparence. Non seulement, en effet, les vertus ont un aspect

fondamentalement politique, puisque ce n'est pas isolément que l'on est juste, courageux, libéral, mais c'est aussi à la cité, à travers ses lois, que revient en fin de compte la fonction de réaliser la vertu. Celle-ci étant un état, c'est la pratique habituelle des bonnes actions qui établit les gens dans cet état, ce qui a comme conséquence importante que, une fois vertueux, le sujet n'est guère tenté de retourner à son ancien vice, puisque la vertu est l'élément, sinon unique, du moins principal du bonheur. Or c'est en obéissant aux lois de la cité, quand elles sont bonnes, que l'on prend l'habitude des bonnes actions, d'abord par pure obéissance, ensuite par inclination. De sorte que, s'il est vrai que l'éthique est la science pratique qui concerne les individus et la politique celle qui concerne la collectivité, il ne s'agit là que d'une différence superficielle – ce que reconnaît Aristote, qui qualifie de « politique » la spéculation éthique.

C'est donc une sorte de traité du bien-vivre ensemble que produit Aristote quand il écrit ses ouvrages éthiques. Loin de rechercher une perfection personnelle, le vertueux vise une harmonie collective. Ce qui explique, entre autres choses, la présence dans les deux *Éthiques* de longues analyses sur l'amitié. Mais Aristote pose également, aussi bien dans les *Éthiques* que dans *Les Politiques*, la question de la vie contemplative, lui reconnaissant, dans l'*Éthique à Nicomaque*, une prééminence sur toute autre vie et déclarant, dans *Les Politiques*, qu'elle est compatible avec une vie d'engagement dans la cité.

Vertu, bonheur, perfection, toutes ces notions sont, en effet, radicalement orientées par la vie en commun dans la cité. Car la cité est pour Aristote la société humaine parfaite en ce qu'elle est l'aboutissement des autres sociétés naturelles comme la famille et le village, sans qu'elle soit incluse dans une société *naturelle* plus large. C'est la cité qui permet aux hommes de réaliser leur nature, parce que « l'homme est un animal politique par nature ». Il n'y a donc de véritable bonheur que dans la cité, mais il n'y en a aussi que pour les hommes et non les femmes, pour les hommes libres et non les esclaves, les Grecs et non les Barbares, les hommes pourvus d'une vertu suffisante et non ceux qui sont enfoncés dans le vice. Les Barbares ne forment pas de cités et les vicieux, quand ils exercent le pouvoir, loin de développer la vertu parmi leurs concitoyens, et donc de permettre leur bonheur, gouvernent à leur profit.

La philosophie politique d'Aristote, qui a longtemps été considérée comme l'œuvre d'un « centriste » empiriste de bon sens, a aujourd'hui révélé sa force et son extrême originalité. *Les Politiques* s'adressent, comme les traités éthiques, au législateur qui est chargé de donner à la cité de bonnes lois ou, la plupart du temps, de rectifier les lois existantes, car c'est en obéissant à de bonnes lois que l'on prend les bonnes habitudes qui sont le fondement de la vertu. L'ensemble des

lois forme la *constitution*, qui est l'objet principal des *Politiques*. Il s'agit d'établir une constitution excellente, c'est-à-dire un régime où ce sont le plus possible des hommes vertueux qui exercent le pouvoir, car ils le feront en vue de l'avantage de tous, et non dans leur seul intérêt. Mais la forme que prendra cette constitution excellente dépend de l'état historique et éthique du peuple considéré. Si peu de gens sont vertueux, par exemple, il faut établir le pouvoir de cette minorité et ne pas tenter d'établir un régime populaire. Cela repose sur la grande distinction entre constitutions droites et déviées, les premières seules fonctionnant en vue de l'avantage commun. Il y a trois grandes formes de constitutions droites, la royauté, l'aristocratie et le gouvernement constitutionnel, auxquelles correspondent les déviations que sont la tyrannie, l'oligarchie et la démocratie.

L'intervention du législateur ressemblera donc souvent à un travail d'orfèvre, puisque la modification d'une seule disposition législative peut avoir d'immenses conséquences sur la constitution tout entière. De ce fait, sans perdre de vue le caractère profondément normatif et prescriptif de son entreprise, Aristote fournit au législateur un ensemble de savoirs objectifs, qui font de lui le fondateur de la science politique, de la sociologie et de l'anthropologie sociale. Ainsi, dans les trois derniers chapitres du livre IV, lui donne-t-il les moyens de construire *a priori* toutes les formes possibles de constitutions et, dans le livre V, de penser les changements constitutionnels, et notamment les séditions, en vue de les empêcher ou de les utiliser pour améliorer la constitution.

L'un des points nodaux de la pensée politique aristotélicienne, c'est l'idée que de l'addition de certains caractères de constitutions déviées peut résulter le pire, mais aussi le meilleur. Ainsi, la recherche effrénée du profit propre à l'oligarchie, pour peu qu'elle s'ajoute à la tendance démocratique à spolier les riches, finira en tyrannie, alors que, si l'on conjugue le goût de la liberté des démocrates et l'idée oligarchique que l'on doit recevoir du pouvoir proportionnellement à ce que l'on a apporté à la cité, on pourra obtenir un gouvernement constitutionnel.

Il y a deux *Éthiques* que l'on peut considérer comme authentiques, l'*Éthique à Nicomaque* et l'*Éthique à Eudème*, la première semblant plus « politique » et la seconde plus soucieuse de perfection individuelle. Elles ont trois livres en commun. Mieux vaut ne pas prendre parti sur leur chronologie relative. *Les Politiques*, malgré leur caractère apparemment disparate, et notamment le fait qu'elles adoptent successivement un point de vue normatif et un point de vue réaliste, malgré aussi le probable étalement dans le temps de leur composition, présentent une philosophie politique forte et originale, qui fait d'Aristote le seul véritable philosophe *politique* de l'Antiquité, et peut-

être même de l'histoire entière de la philosophie.

Des nombreuses constitutions du passé et du présent que l'école aristotélicienne avait recueillies, seule nous est parvenue la *Constitution des Athéniens*. Elle est ici traduite à la suite des *Politiques*.

Éthique à Nicomaque

LIVRE I

Le bien suprême : fin de la discipline maîtresse entre toutes

1. [1094a] Toute technique et toute démarche méthodique – mais il en va de même de l'action et de la décision – semble viser quelque chose de bon. C'est pourquoi l'on a eu cette belle déclaration : le bien, c'est la visée de tout.

Néanmoins, une certaine différence apparaît entre les fins. Tantôt, en effet, ce sont des actes, tantôt, des œuvres [5] qui s'en distinguent. Or, quand certaines fins sont distinctes des actions, les œuvres sont alors un bien naturellement supérieur aux actes.

D'autre part, la multiplicité des actions, des techniques et des savoirs engendre aussi la multiplicité des fins. La médecine, par exemple, a pour fin la santé ; la construction navale, le bateau ; la conduite des armées, la victoire, et l'économie, la richesse. Mais toutes [10] les techniques de ce genre sont subordonnées à quelque capacité unique, exactement comme sont subordonnés à l'art du cavalier, le métier de fabriquer des mors et tous les autres métiers qui servent aux équipements de cavalerie, tandis que cet art lui-même, ainsi que toute opération guerrière, se trouve subordonné à la conduite des armées et pareillement, d'autres techniques à des techniques différentes. Or, dans tous les cas, les fins que s'assignent les disciplines maîtresses [15] sont préférables à toutes celles qui leur sont subordonnées, car c'est en fonction des premières qu'on poursuit également les secondes. – Et peu importe que ce soient les actes eux-mêmes qui constituent les fins des opérations ou quelque autre chose qui en est distincte, comme dans le cas des savoirs dont on vient de parler.

S'il est donc quelque fin, parmi celles qui sont exécutables, que nous souhaitons pour elle-même et pour laquelle nous souhaitons les autres – en excluant l'hypothèse que [20] nous choisissons tout pour autre chose, car à ce tarif, évidemment, on irait à l'infini, jusqu'à rendre vide et vain le désir – il est clair que cette fin doit constituer le bien et ce, au titre suprême.

La connaissance du bien suprême : œuvre de la politique

Est-ce que dès lors, pour l'existence, la connaissance de celui-ci n'est pas aussi d'un grand poids ? Et, comme des archers, ne serions-nous pas, avec une cible, mieux en mesure d'atteindre ce qu'on doit ? Et s'il en est [25] ainsi, il faut tâcher de cerner, du moins en l'esquissant, ce que peut bien être cette fin elle-même et d'identifier celui des savoirs ou capacités dont elle est l'objectif.

Or, comme on peut l'imaginer, c'est l'objectif de la discipline la plus souveraine et la plus éminemment maîtresse. Et telle est la politique visiblement. En effet, c'est elle qui dispose quels sont les savoirs dont on a besoin dans les cités, [1094b] quelle sorte de savoirs chaque groupe de citoyens doit acquérir et jusqu'à quel point. D'autre part, nous voyons que même les plus honorables des capacités lui sont subordonnées, comme la conduite des armées, l'économie, l'art oratoire... Et, dès lors qu'elle use de tous les savoir-faire qui restent, [5], prescrivant en outre, par la loi, ce qu'on doit exécuter et ce dont il faut se garder, sa propre fin est à même de contenir celles de toutes les autres disciplines, de sorte que cette fin doit être le bien humain.

Si même, en effet, il s'avère identique pour un seul homme et une cité, le meilleur objectif, en tout cas, et le plus achevé paraît de saisir et de préserver le bien de la cité ; car si l'on peut se féliciter quand il est à la portée ne serait-ce que d'un seul homme, [10] malgré tout, il est plus beau et plus divin de le voir à la portée de nations et de cités.

Remarques sur le mode d'argumentation

Voilà donc ce que vise notre démarche méthodique, qui est, d'une certaine façon, politique. Et elle sera argumentée à suffisance si elle fournit tous les éclaircissements exigés par la matière supposée.

La même rigueur, en effet, ne doit pas être réclamée dans tous les arguments, pas plus que dans les travaux d'artisans. Or les matières que sont le beau et le juste, [15] sur lesquelles veille la politique, offrent une telle diversité et la marque d'une telle fluctuation qu'elles peuvent sembler tenir à la loi seulement et pas à la nature. Et même les bonnes choses présentent pareille fluctuation, puisque, pour beaucoup, elles sont à l'occasion sources de dommages : certains ont, en effet, déjà péri pour cause de richesse et d'autres pour cause de courage. – On peut donc se contenter, lorsqu'on argumente sur de telles matières [20] ou à partir d'elles, de montrer le vrai à gros traits, c'est-à-dire en l'esquissant, et lorsqu'on argumente sur des vérités

recevables le plus souvent ou à partir d'elles, de conclure aussi sur des propositions de ce genre.

Remarques sur l'auditeur de la politique

C'est, par conséquent, avec la même tolérance qu'il faut aussi accueillir chacun des arguments avancés. Car un homme éduqué a pour principe de réclamer, en chaque genre d'affaires, le degré de rigueur [25] qu'autorise la nature de l'affaire. On donne, en effet, à peu près la même impression lorsqu'on accepte un mathématicien qui débite des vraisemblances et lorsqu'on exige d'un rhéteur des démonstrations. Or chaque homme fait preuve d'un parfait discernement dans le domaine de ses connaissances, et là, il est bon juge. En [1095a] chaque domaine particulier, c'est donc le privilège de celui qui a été éduqué dans ce domaine, et le bon juge tout simplement, c'est celui qui est éduqué sous tous rapports.

C'est pourquoi, s'agissant de la politique, on n'est pas un auditeur approprié lorsqu'on est jeune. Car on n'a pas l'expérience des actions que suppose l'existence, alors que les arguments sont tirés d'elles et portent sur elles ; de plus, enclin par ailleurs à suivre ses affections, [5] on va écouter en vain et sans profit, dès lors que la fin n'est pas connaissance, mais action. – Et peu importe qu'on soit jeune par l'âge ou jeunet de caractère, car le défaut n'a rien à voir avec le temps, mais vient du fait qu'on se comporte affectivement dans la vie et la poursuite de chaque chose. Pour de telles personnes, en effet, la connaissance devient sans utilité, comme pour ceux qui ne sont pas maîtres d'eux-mêmes, [10] alors que, pour ceux qui rationalisent leurs désirs et leurs actions, il peut y avoir un grand profit à tirer d'un savoir sur ces matières.

Il a été question de l'auditeur, de la manière dont il faut accueillir nos propos et de la nature de notre projet. Les préambules doivent s'arrêter là.

I. Le bien suprême

Introduction : un objectif nommé bonheur

2. Mais reprenons notre argument. Dès lors que toute connaissance [15] ou décision a pour objectif quelque chose de bon, quel est l'objectif que vise, disons-nous, la politique ? Et quel est le bien placé

au sommet de tous ceux qui sont exécutoires ?

Sur un nom, en somme, la toute grosse majorité tombe d'accord : c'est le bonheur, en effet, disent et la masse et les personnes de marque. Au reste, avoir une vie de qualité ou réussir, c'est la même chose, dans leurs [20] conceptions, qu'être heureux. Mais le bonheur, qu'est-ce que c'est ? On entre dans la controverse et la masse n'apporte pas une réponse pareille à celle des sages.

Les opinions touchant le bonheur

Pour certains, en effet, la réponse est claire et évidente : c'est quelque chose comme le plaisir, la richesse ou l'honneur, quoique la réponse varie des uns aux autres – et souvent même un individu identique change d'avis, puisque, tombé malade, il dit que c'est la santé, et dans l'indigence que [25] c'est la richesse. Et s'ils se rendent compte qu'ils ne savent pas, ils sont alors stupéfaits de ceux qui leur disent que c'est quelque chose de grand qui les dépasse.

En revanche, si l'on en croit quelques-uns, il faudrait distinguer de ces multiples bonnes choses, une autre chose « en soi » qui serait précisément le motif pour lequel toutes celles-là sont bonnes.

Point de départ : les faits connus de nous

Ainsi donc, passer en revue toutes les opinions est sans doute assez vain et il suffit de voir celles qui émergent [30] le plus ou semblent présenter quelque argument. Mais n'oublions pas la différence entre les arguments qui partent des principes et ceux qui conduisent aux principes.

C'est à juste titre, en effet, que Platon aussi s'interrogeait là-dessus et demandait si c'est à partir des principes ou en direction des principes qu'on chemine, comme [1095b] dans le stade : va-t-on des commissaires aux récompenses en direction de la limite ou l'inverse ? Car il faut partir des données connues. Mais cela peut vouloir dire deux choses : telles données, en effet, sont connues de nous et telles autres, absolument. Peut-être donc, pour ce qui nous concerne, devons-nous partir de données connues de nous-mêmes.

Aussi doit-on avoir eu, dans ses habitudes, une belle conduite si, [5] sur les matières que sont le beau ou le juste et, globalement, sur les matières politiques, l'on veut écouter avec satisfaction. Car, le point de départ, c'est le fait et s'il apparaît suffisamment, on n'aura nul besoin, en outre, du pourquoi. Or celui qui a bénéficié de telles habitudes ou bien possède des principes ou bien peut s'en faire une idée facilement.

Quant à celui qui n'est dans aucune de ces deux situations, qu'il écoute ces mots d'Hésiode :

[10] Tout bon celui qui tout saisit par la pensée ; [...]
Et brave aussi qui cède aux propos bienveillants.
Mais qui ne voit par soi, ni nul autre n'entend,
En son cœur, celui-là est perdu tout entier¹.

Les opinions communes

3. Quant à nous, il nous faut dire, après cet excursus, que la conception qu'on a du bien [15] et du bonheur, non sans raison, découle selon toute apparence du mode d'existence que l'on mène.

Le plaisir

Pour la masse et les gens les plus grossiers, c'est le plaisir. Aussi bien l'existence qu'ils aiment est-elle faite de jouissances – car les trois modes principaux d'existence les plus saillants sont celle qu'on vient de dire, celle du politique et, troisièmement, l'existence consacrée à la méditation. Ainsi donc la masse se montre complètement servile, [20] préférant une existence de bestiaux. Mais elle peut prétendre à un argument, du fait que beaucoup de ceux qui peuvent se le permettre souffrent du même penchant que Sardanapale².

L'honneur

De leur côté, les personnes de marque et portées à l'action vivent pour l'honneur. – De fait, l'existence politique a en somme cela pour fin. Mais l'honneur paraît être une chose trop légère par rapport au bien recherché, car il semble dépendre [25] de ceux qui l'accordent, plutôt que de celui qui le reçoit, alors que le bien est chose intime et malaisée à ravir, nous le devinons. De plus, ces personnes ont l'air de poursuivre l'honneur pour se donner une raison de croire qu'ils sont bons.

La vertu

Néanmoins, s'ils recherchent l'hommage des hommes sagaces et auprès de ceux dont ils sont connus, c'est aussi pour leur vertu. Il est donc évident que, d'après [30] eux, c'est la vertu qui l'emporte, et du coup, c'est plutôt celle-ci la fin de l'existence politique, à ce qu'on peut supposer. – Cependant, elle apparaît trop peu comme une fin, elle aussi. Il semble, en effet, qu'on puisse encore dormir tout en ayant la vertu ou rester inactif la vie durant et, par surcroît, [1096a] subir des malheurs et les infortunes les plus grandes. Or nul ne dirait de celui qui vit de la sorte qu'il est heureux, sauf à vouloir défendre une position jusqu'au bout. Et, là-dessus, il suffit, car il en est assez

question dans les arguments à la ronde.

La méditation

Quant au troisième mode d'existence, consacré à la méditation, nous en ferons [5] l'examen dans la suite.

La richesse

Quant à l'existence vouée au profit, elle est en quelque sorte embrassée par contrainte et la richesse n'est évidemment pas le bien recherché, puisqu'elle est utile en fonction d'autre chose encore.

Conclusion

Aussi ce sont plutôt les biens évoqués précédemment qu'on peut concevoir comme fins, puisqu'on les aime pour eux-mêmes. Mais les apparences ne sont pas non plus en leur faveur, et beaucoup d'arguments [10] se trouvent accumulés contre eux. Ainsi donc, il faut laisser cela.

L'opinion des philosophes amis

4. Mieux vaut peut-être d'ailleurs examiner le bien universel et vider la question de savoir comment on l'entend, quelque incommode que soit rendu ce genre de recherche du fait que ce sont des amis qui ont introduit les « formes ». Mais il semblera qu'il vaut mieux et que c'est un devoir, pour peu qu'il s'agisse de préserver la [15] vérité, d'aller jusqu'à réfuter ce qui est approprié, surtout lorsqu'on est entre philosophes. Quand deux choses leur sont chères, en effet, un devoir sacré les oblige à honorer d'abord la vérité.

Objections générales à l'idée d'un bien universel

Alors : ceux qui ont apporté cette opinion ne produisaient pas de formes idéales des choses parmi lesquelles, disaient-ils, l'une est antérieure et l'autre postérieure ; c'est précisément pourquoi ils ne posaient même pas une forme idéale des nombres. Or on parle du bien à la fois [20] pour indiquer une essence, pour indiquer une qualité et pour indiquer un relatif, mais ce qui est par soi, c'est-à-dire la substance, a naturellement priorité sur le relatif, car celui-ci a l'air d'un rejeton et d'un accident de l'être. Par conséquent, il ne peut y avoir une quelconque forme idéale commune au-dessus de ces réalités.

De plus, le bien, de son côté, s'entend en autant de façons que l'être. On parle, en effet, du bien pour indiquer une essence (par exemple, le dieu ou [25] l'intelligence), une qualité (les vertus), une quantité (la mesure), un relatif (l'utile), un moment (l'opportunité), une localisation (l'habitat) et d'autres choses semblables. Il est donc clair

que le bien ne peut être une quelconque réalité commune, universelle et une, car il n'en serait pas question dans tous les cas d'imputations, mais dans un cas uniquement.

De plus, vu que, d'autre part, tout ce qui se range [30] sous une seule forme idéale fait aussi l'objet d'une seule science, tous les biens devraient également faire l'objet d'une seule science, quelle qu'elle soit. Or voilà, il en est beaucoup, même pour les biens rangés sous une seule imputation ; ainsi, pour juger de l'opportunité, il y a dans la guerre, la connaissance stratégique et, en matière de maladie, la médecine ; et pour juger de la mesure, il y a en nutrition, la médecine et en matière d'efforts, l'éducation physique.

On peut d'autre part se demander ce que peut bien [35] vouloir dire, en définitive, l'expression « chose en soi », si tant est que « l'homme en soi » [1096b] et l'homme se définissent par une seule et même formule, celle de l'homme. Car si l'on considère la chose en tant qu'homme, cela ne fait aucune différence. Et dans ces conditions, il n'y a pas non plus à faire de différence à propos du bien si on le considère en tant que tel.

Mais ce n'est pas non plus parce qu'il serait éternel qu'un bien serait davantage un bien, si tant est que la blancheur qui dure longtemps n'est pas davantage ce qu'elle est que la blancheur [5] éphémère.

– Plus convaincant d'ailleurs paraît l'argument des pythagoriciens à propos du bien, puisqu'ils situent l'« Un » dans leur liste des biens ; et c'est eux dès lors que Speusippe a, semble-t-il, suivi. Mais ce doit être là l'objet d'un autre propos.

Objections spéciales

Introduction : les deux sortes de biens

Par ailleurs, chez ceux qu'on vient de dire, une certaine ambiguïté se fait jour parce que ce n'est pas indifféremment sur n'importe quel bien que portent leurs [10] arguments. Et si l'on rapporte à une forme unique les biens poursuivis et aimés pour eux-mêmes, en revanche, les choses susceptibles de les produire, de les garder d'une façon ou d'une autre ou encore d'empêcher leurs contraires, sont des choses qu'on appelle biens en raison des premiers et dans un autre sens. Il est donc évident qu'on peut entendre deux sortes de choses en parlant de biens et que les unes sont en elles-mêmes des biens, alors que les autres en sont à cause des premières.

Mettons donc [15] à part des biens « utiles » les biens en soi, et examinons s'ils répondent à une forme idéale unique.

Les biens en eux-mêmes ne répondent pas à une seule forme idéale

Or quelles sortes de biens peut-on poser à ce titre ? Ce sont, n'est-ce pas, toutes les choses qu'on poursuit même quand elles restent sans

suite, comme le simple fait d'être sensé, de penser ou de voir, certains plaisirs ou les honneurs, car, si nous les poursuivons aussi pour quelque chose d'autre, malgré tout, l'on peut poser que ces biens font partie des biens en soi. Ou alors on ira jusqu'à dire [20] qu'il n'y a aucun bien en soi hors de la forme idéale, avec la conséquence que vaine sera cette forme !

Mais si les choses en question font partie des biens en soi, la formule qui définit le bien devra se montrer identique dans tous les cas, comme dans le cas de la neige et de la céruse, la formule qui définit la blancheur. Or, honneur, sagacité et plaisir se définissent par d'autres formules qui sont différentes lorsqu'on les définit [25] en tant que biens. Par conséquent, il n'y a pas à tenir le bien pour une quelconque réalité commune et il ne répond pas à une seule forme idéale.

Mais comment alors s'entend-il ? Car il n'a pas l'allure en tout cas de ces réalités dont l'équivocité tient au hasard. Mais ne serait-ce pas qu'elles dérivent d'un seul bien ? Ou que toutes contribuent à un seul ? Ou plutôt qu'elles ont un rapport d'analogie ? Comme dans le corps, en effet, c'est la vue, dans l'âme, c'est l'intelligence et donc c'est autre chose dans chaque autre genre.

[30] Mais peut-être faut-il laisser ces questions de côté pour l'instant, car les examiner avec toute la rigueur nécessaire relèverait plutôt d'une autre philosophie.

Objection définitive : l'inutilité d'un bien idéal

Et il en va pareillement de la question qui porte sur la forme idéale. En effet, si même il y a quelque chose d'unique et d'imputable en commun sous le nom de bien ou quelque chose d'indépendant qui serait le bien en lui-même, il est évident que celui-ci ne pourrait être exécuté ni acquis par l'homme. Or voilà justement la sorte de bien qu'[35] on recherche.

Objection

Du coup, quelqu'un sera peut-être d'avis qu'il vaut mieux tout de même en avoir connaissance [1097a] pour le rapporter à ceux des biens qu'on peut acquérir ou exécuter, car avec cette sorte de modèle, nous serons plus à même de savoir également tout ce qui est bon pour nous et, le sachant, plus à même de l'atteindre.

Réfutation

Il y a certes quelque chose de convaincant dans cet argument, mais il a tout l'air d'être en désaccord avec ce que sont les sciences. [5] Chacune d'elles, en effet, vise un certain bien et est aussi en quête de ce qui lui fait défaut pour l'obtenir, mais laisse de côté cette

connaissance du bien en soi. Pourtant, qu'un secours si précieux soit ignoré des hommes de métier dans leur ensemble et que ceux-ci ne le recherchent même pas, voilà qui n'est pas bien logique ! Du reste, on se demande aussi quel avantage un tisserand ou un menuisier tirerait, en vue de son propre métier, d'une connaissance de ce bien en soi. [10] Ou comment serait meilleur médecin ou meilleur stratège celui qui aurait sous les yeux la forme idéale elle-même. Car, manifestement, ce n'est même pas « la » santé sous une telle forme que considère le médecin, mais celle de l'homme ; peut-être même faudrait-il dire plutôt : celle de cet homme-ci, car c'est le particulier qu'il soigne.

Sur ces questions, on doit arrêter là les discussions.

Arguments rationnels

5. [15] Mais une nouvelle fois, revenons au bien recherché. Que peut-il bien être ?

Clarification d'un point acquis

Puisqu'il apparaît différent d'une action à une autre et d'une technique à une autre, puisque c'est une chose différente en médecine, dans la conduite des armées et ainsi de suite, qu'est-ce donc chaque fois que le bien, sinon ce pour quoi l'on exécute tout le reste ? Voilà ce qu'est, en médecine, la santé, en conduite militaire, [20] la victoire, dans l'art de la construction, le bâtiment et ainsi de suite. Et, en chaque action et décision, c'est la fin, puisque c'est en vue de celle-ci que nous exécutons le reste, tous sans exception. De sorte que s'il est une chose exécutable qu'on puisse assigner pour fin à l'ensemble de nos actions, c'est elle qui sera le bien exécutable. Et s'il en est plusieurs, ce seront elles.

On a beau donc changer de route, le raisonnement aboutit au même point. Ce point [25], néanmoins, il faut encore essayer de le tirer plus au clair.

Clarification : le bien parfait, c'est la fin ultime

Or, puisqu'il y a manifestement plusieurs fins et que nous en choisissons certaines en raison d'autres (par exemple, la richesse, les hautbois et globalement les instruments), il est évident que toutes ne sont pas finales. Mais le bien suprême, lui, est quelque chose de final visiblement. Par conséquent, s'il n'y a qu'un seul bien final, il sera celui qu'on recherche [30] et s'il en est plusieurs, ce sera le plus final d'entre eux.

La fin ultime, c'est le bonheur

Par ailleurs, est final, disons-nous, le bien digne de poursuite en lui-même, plutôt que le bien poursuivi en raison d'un autre ; de même, celui qui n'est jamais objet de choix en raison d'un autre, plutôt que les biens dignes de choix et en eux-mêmes et en raison d'un autre ; et donc, est simplement final le bien digne de choix en lui-même en permanence et jamais en raison d'un autre. Or ce genre de bien, c'est dans le bonheur surtout qu'il consiste, semble-t-il. [1097b] Nous le voulons, en effet, toujours en raison de lui-même et jamais en raison d'autre chose. L'honneur, en revanche, le plaisir, l'intelligence et n'importe quelle vertu, nous les voulons certes aussi en raison d'eux-mêmes (car rien n'en résulterait-il, nous voudrions chacun d'entre eux), mais nous les voulons encore dans l'optique du bonheur, [5] dans l'idée que, par leur truchement, nous pouvons être heureux, tandis que le bonheur, nul ne le veut en considération de ces biens-là, ni globalement, en raison d'autre chose.

Confirmation : le bonheur se suffit à lui-même

Du reste, il apparaît qu'en partant de la notion d'autosuffisance, on aboutit au même résultat. Le bien final en effet semble se suffire à lui-même.

Toutefois, l'autosuffisance, comme nous l'entendons, n'appartient pas à une personne seule, qui vivrait une existence solitaire. Au contraire, elle implique [10] parents, enfants, épouse et globalement les amis et concitoyens, dès lors que l'homme est naturellement un être destiné à la cité. – Bien qu'il faille, à cet entourage, fixer une certaine borne, car si on l'étend aux ancêtres, aux descendants et aux amis des amis, on s'en ira à l'infini. Mais ce point doit être considéré ailleurs.

Quant à l'autosuffisance que nous posons, elle est le caractère de la chose qui, réduite à elle [15] seule, rend l'existence digne d'élection et sans le moindre besoin. Or ce caractère appartient au bonheur, croyons-nous. – De plus, nous pensons par ailleurs que ce dernier est de tous les biens le plus digne d'élection quand il est dissocié de leur nombre. Quand il est en revanche associé à leur nombre, nous croyons évidemment qu'il est préférable au bonheur seul, même s'il ne s'accompagne que du moindre des biens, car celui-ci qui s'y ajoute crée un excès de biens, mais le plus grand des deux reste toujours préférable.

[20] Donc, le bonheur paraît quelque chose de final et d'autosuffisant, étant la fin de tout ce qu'on peut exécuter.

L'essence du bien suprême

6. Mais sans doute déclarer que c'est le bonheur qui constitue le bien suprême est une déclaration sur laquelle chacun tombe manifestement d'accord. Et on attend encore, pour plus de clarté, que soit formulée son essence. Or on peut rapidement y arriver si l'on parvient à concevoir l'office [25] de l'homme.

L'office de l'homme

De même, en effet, qu'un flûtiste, un sculpteur, tout artiste et globalement ceux qui ont un certain office et une action à exécuter semblent trouver, dans cet office, leur bien et leur excellence, de la même façon, on peut croire que l'homme aussi se trouve dans cette situation, si tant est qu'il ait quelque office.

Serait-ce donc qu'un menuisier et un cordonnier ont des offices et des actions à exécuter, alors que l'homme [30] n'en aurait aucun et serait naturellement sans fonction ? Ou bien peut-on poser qu'à l'exemple de l'œil, de la main, du pied et en somme chacun de ses membres, qui ont visiblement un office, l'homme aussi en a un, à côté de tous ceux-là ? Alors, que peut-il donc bien être ?

Vivre, en effet, constitue manifestement un office qu'il a en commun même avec les plantes ; or on cherche ce qui lui est propre ; il faut donc [1098a] écarter la vie nutritive ou de croissance. D'autre part, il y aurait, à sa suite, une certaine vie sensitive ; mais manifestement, elle aussi, est commune au cheval, au bœuf et à tout animal. Reste donc une certaine vie active à mettre au compte de ce qu'il a de rationnel, c'est-à-dire ce qui, d'un côté, obéit à la raison et, de l'autre, [5] la possède et réfléchit. – Mais vu qu'il y a deux façons d'entendre cette vie aussi, il faut poser que c'est la vie en acte, car c'est elle principalement qui semble entendue.

La définition du bien humain par le genre et la différence spécifique

Mais si l'office de l'homme est l'activité rationnelle de l'âme ou une activité qui n'est pas sans raison, néanmoins nous soutenons qu'un même office, je veux dire un même genre d'office, appartient à tel individu et à son homologue vertueux, par exemple, au cithariste et au bon [10] cithariste, et il en va donc ainsi absolument dans tous les cas, la supériorité conférée par la vertu s'ajoutant à l'office : car celui du cithariste est de jouer de son instrument, mais s'il est bon, c'est d'en bien jouer !

Dans ces conditions, si nous posons que l'office de l'homme est une certaine forme de vie (c'est-à-dire une activité de l'âme et des actions rationnelles), mais que, s'il est homme vertueux, ses œuvres seront parfaites et [15] belles, dès lors que chaque œuvre parfaitement accomplie traduit la vertu qui lui est propre, dans ces conditions donc,

le bien humain devient un acte de l'âme qui traduit la vertu et, s'il y a plusieurs vertus, l'acte qui traduit la plus parfaite et la plus finale.

Encore faut-il que ce soit dans une existence qui atteint sa fin, car une seule hirondelle ne fait pas le printemps, non plus qu'un seul beau jour. Or de la même façon, la félicité et le bonheur [20] ne sont pas donnés non plus en un seul jour, ni même en peu de temps.

Limites de l'argument

C'est une esquisse que chacun peut parfaire

7. Voilà donc, dans ses contours, le portrait du bien, puisqu'il faut sans doute esquisser d'abord et ensuite, reprendre le dessin. Mais on peut penser que chacun est à même de pousser plus avant et d'articuler de beaux détails au contour dessiné. Le temps aussi permet de trouver ce genre de détails ou y contribue efficacement. D'où précisément les [25] progrès advenus dans les techniques, puisque chacun peut ajouter ce qui fait défaut.

Mise en garde : rappel des exigences méthodologiques

Il faut cependant garder aussi en mémoire ce qu'on a dit précédemment, et ne pas réclamer le même genre de rigueur partout. En chaque domaine, au contraire, il faut se conformer à la matière supposée et suivre la mesure qui conduit à la démarche entreprise. Le menuisier et le géomètre, en effet, ont une manière différente [30] de chercher l'angle droit, car le premier s'en préoccupe dans la mesure où il est utile à son travail, tandis que le second se demande ce qu'il est et quelle peut être sa propriété, vu qu'il a l'œil sur la vérité. C'est de la même façon qu'il faut donc procéder dans les autres domaines aussi, pour que « le hors-d'œuvre ne prenne pas plus de place que l'œuvre³ ».

D'autre part, il ne faut pas exiger [1098b] non plus la cause partout indifféremment. Au contraire, il suffit, en certains cas, d'avoir bien montré le fait, comme précisément lorsqu'on envisage les principes ; or le fait vient en premier et constitue un principe.

De leur côté, les principes s'aperçoivent tantôt par induction, tantôt par le sens, tantôt par l'effet d'une certaine habitude, et cela varie d'un cas à l'autre. Or il faut [5] essayer d'approcher chaque genre de principes par la voie qu'exige leur nature et mettre du zèle à les bien définir, car ils ont un grand poids pour la suite. Il semble, en effet, que le principe soit plus que la moitié du tout et permette de clarifier en même temps beaucoup d'objectifs recherchés.

Confirmation : retour aux opinions

8. Néanmoins, l'examen du bonheur ne doit pas consister seulement à offrir la conclusion [10] et les prémisses que réclame le raisonnement. Au contraire, il doit encore considérer les propos que l'on tient à son sujet. Avec la vérité, en effet, toutes les données sont en accord, tandis qu'avec l'illusion, on constate bien vite leur désaccord.

Première confirmation : les biens de l'âme

Alors, prenons la répartition des biens en trois catégories : il y a, d'une part, les biens qu'on dit extérieurs et, d'autre part, ceux qui concernent l'âme ou le corps. Mais ce sont les biens qui concernent l'âme que principalement et [15] par-dessus tout nous appelons des biens. Or nous posons les actions et les activités psychiques dans cette catégorie. De sorte que notre argument semble parfaitement conforme à cette opinion-là, qui est ancienne et reçue en commun par les philosophes.

Du reste, on peut aussi juger qu'il est correct au fait qu'on dit que la fin consiste en certaines actions et en certains actes, car, dans ces conditions, elle devient partie intégrante [20] des biens de l'âme et non des biens extérieurs.

Deuxième confirmation : le bonheur et ses composantes

S'accorde par ailleurs encore à notre argument l'idée que l'homme heureux connaît une vie de qualité et le succès, puisqu'on a dit en somme que le bonheur, c'est la vie parfaite en quelque sorte et l'action réussie.

9. Mais il apparaît même que les différents biens qu'on recherche lorsqu'on est en quête du bonheur appartiennent tous à celui qu'on vient de dire. De l'avis des uns en effet, c'est la vertu, pour d'autres, la sagacité, pour d'autres encore, une certaine sagesse. Et selon les uns, ces biens, ou l'un d'eux, s'accompagnent du plaisir (ou ne doivent pas aller sans lui), [25] alors que d'autres vont jusqu'à y inclure la prospérité. Et ces arguments sont, pour une part, ceux de la masse depuis un temps immémorial et, pour l'autre, ceux du petit nombre des personnages réputés. Or ces deux sortes d'opinions ne peuvent logiquement se fourvoyer complètement sur l'ensemble des points. Au contraire, sur un point quelconque au moins, voire sur la grosse majorité, elles doivent correspondre à un jugement correct.

La requête d'une vertu

[30] Ainsi donc, avec ceux qui plaident en faveur de la vertu ou d'une certaine vertu, notre argument est en accord, puisque c'est elle

que manifeste l'acte vertueux.

Mais une différence qui n'est peut-être pas négligeable sépare nos conceptions du bien suprême : faut-il le placer dans une possession ou dans un comportement, dans un état ou dans un acte ? L'état, en effet, peut [1099a] finalement ne rien donner de bon quand il existe, par exemple, chez le dormeur – ou même, d'une certaine façon, chez la personne éveillée si elle est incapable d'activité, car, pour être heureux, il lui faudrait nécessairement agir et agir avec succès. Or, de même qu'aux épreuves olympiques, ce ne sont pas les plus beaux ou les plus forts que l'on couronne, mais [5] ceux qui participent aux concours (car c'est parmi eux qu'on trouve des vainqueurs), exactement de la même façon, ce qui est beau et bon dans l'existence échoit à ceux qui agissent correctement.

La requête du plaisir

D'autre part, leur existence est également plaisante en elle-même. Prendre plaisir est, en effet, l'une des propriétés de l'âme. Or chacun prend plaisir à ce dont il est réputé amateur : par exemple, le cheval, s'il est amateur de chevaux, le spectacle, [10] s'il est amateur de spectacles. Or exactement de la même façon, les actes justes sont plaisants si l'on est épris de justice et, globalement, les actes vertueux, si l'on est épris de vertu.

Ainsi donc, si les choses qui plaisent à la masse sont en conflit avec cela, c'est parce qu'elles ne sont pas naturellement plaisantes. Mais ceux qui aiment ce qu'il est beau d'accomplir ont plaisir à ce qui est naturellement plaisant ; or telles sont les actions vertueuses ; de sorte qu'elles sont plaisantes à la fois pour eux et [15] en elles-mêmes. Leur existence n'a donc nul besoin par surcroît du plaisir comme d'un artifice ; au contraire, elle contient le plaisir en elle-même.

La requête du beau

À ce qui précède, en effet, il faut ajouter que n'est pas bon non plus celui que ne réjouissent pas les belles actions. Car nul ne dirait juste celui qui n'a pas de joie à faire la justice, ni généreux celui qui n'en a pas [20] aux actions généreuses, et il en va exactement de même dans les autres cas. Or, dans ces conditions, l'on peut dire qu'en elles-mêmes les actions vertueuses sont plaisantes, mais aussi bonnes et belles.

C'est même au plus haut point qu'elles le sont, si l'on s'en remet au jugement du vertueux. Or son jugement est décisif, comme nous l'avons dit. Par conséquent, le bonheur est ensemble la chose la meilleure, la plus belle et la plus [25] plaisante. Et la distinction que suggère l'inscription de Délos n'est pas de mise :

Très beau d'être très juste et très bon la santé,
Mais quel plaisir d'atteindre à l'objet désiré⁴ !

Tous ces caractères appartiennent en effet aux activités les meilleures. Or [30] ce sont elles, ou l'une d'entre elles, la meilleure, nous l'avons dit, qui constituent le bonheur.

La requête des biens extérieurs

Mais il apparaît malgré tout que celui-ci a encore besoin, en plus, des biens extérieurs, ainsi que nous le disions⁵.

Impossible, en effet, ou du moins difficile d'exécuter de belles choses lorsqu'on est sans ressources, car beaucoup s'exécutent, [1099b] comme à l'aide d'instruments, par le moyen d'amis, de la richesse ou du pouvoir politique.

D'autre part, il y a un certain nombre d'avantages dont l'absence ternit la félicité : par exemple, une famille honorable, de bons enfants, la beauté.... On ne peut en effet tout à fait prétendre au bonheur si l'on a l'apparence vraiment disgracieuse ou une famille douteuse ou qu'on est solitaire et sans enfants ; [5] et peut-être moins encore, si l'on a des enfants ou des amis franchement mauvais ou que la mort les a ravis alors qu'ils étaient bons.

Ainsi que nous le disions, il faut donc apparemment compter aussi sur ce genre d'avantage qui permet de couler des jours heureux. De là vient l'amalgame que font certains en identifiant la bonne fortune au bonheur, alors que d'autres le réduisent à la vertu.

Le bonheur dépend de nous

10. De là vient aussi qu'on se demande s'il s'agit d'un bien qu'on peut acquérir par l'apprentissage, l'habitude ou encore [10] quelque autre exercice, ou s'il échoit, comme le sort, par quelque divine faveur, voire en raison de la fortune.

Un bien divin

Certes, s'il est par ailleurs encore quelque présent des dieux fait aux hommes, logiquement, le bonheur aussi est un don divin, et même lui surtout, dans la mesure où c'est le plus grand des biens humains. Mais ce point, peut-être, demanderait un autre examen pour être traité de façon adéquate.

Il apparaît cependant que même s'il n'est pas [15] envoyé par les dieux et qu'il advient au contraire en raison de la vertu, c'est-à-dire d'un certain apprentissage ou d'un exercice, le bonheur fait partie des biens les plus divins, car la récompense de la vertu et sa fin sont manifestement le bien suprême, c'est-à-dire quelque chose de divin et de l'ordre de la félicité.

Un bien indépendant de la fortune

Néanmoins, ce peut être aussi un bien partagé par beaucoup, puisqu'il est accessible à tous ceux qui n'ont pas de handicap pour la vertu, moyennant un certain apprentissage [20] et de l'application. Or s'il vaut mieux d'être heureux dans ces conditions qu'en raison de la fortune, la logique veut qu'on le soit de cette façon, si tant est que les choses naturelles sont à leur mieux dans pareilles conditions, ainsi que les œuvres de l'art et toutes celles qui dépendent d'une cause, surtout si cette cause est la plus sublime qui soit.

Du reste, confier ce qu'il y a de plus grand et de plus beau à la fortune serait par trop étourdi.

Confirmations

[25] D'ailleurs, à l'évidence, ce qu'on recherche découle aussi de notre argument. Il a été dit⁶, en effet, que le bien suprême est une activité de l'âme, qui doit à la vertu une certaine qualité, alors que les biens qui restent sont, les uns, des présupposés nécessaires, les autres, des adjuvants ou des moyens utiles à titre d'instruments.

D'autre part, ces positions seront aussi en accord avec nos déclarations du début⁷. En effet, nous avons posé [30] que la fin de la politique est le bien suprême. Or la politique met le plus grand soin à faire que les citoyens possèdent certaines qualités, qu'ils soient bons et en mesure d'exécuter ce qui est beau.

Notre sentiment a donc de l'allure quand nous refusons de dire heureux un bœuf, un cheval ou n'importe quel autre animal, car nul d'entre eux [1100a] n'est en mesure d'avoir en partage ce genre d'activité. – Et c'est pour ce motif que même un enfant n'est pas heureux, parce qu'il n'est pas encore capable d'exécuter de telles actions, vu son âge. Quant à ceux dont on clame la félicité, ils doivent leur réputation à l'espérance de celle-ci, car il faut compter, comme nous le disions⁸, et sur une vertu finale [5] et sur une existence qui atteint sa fin.

Le bonheur est définitif

En effet, beaucoup de changements se produisent et des fortunes en tout genre au cours de l'existence, et il se peut que le plus prospère tombe en de grands malheurs dans la vieillesse, comme les récits de Troie le racontent à propos de Priam. Or celui qui a essuyé de tels caprices de la fortune et qui a fini misérablement, nul ne le proclame heureux. [10]

11. Est-ce donc à dire qu'il faille même se garder de proclamer heureux quelque homme que ce soit aussi longtemps qu'il est en vie et que nous aurions intérêt, comme le veut Solon, à « voir la fin⁹ » ?

Le bonheur ne peut être rejeté après sa mort

Mais alors, s'il faut aller jusqu'à poser les choses ainsi, est-ce que vraiment il y a encore une place pour le bonheur à ce moment-là, après qu'on a trouvé la mort ? Au contraire, c'est précisément cette hypothèse qui semble complètement déplacée, en particulier pour nous, qui défendons l'argument que le bonheur est une sorte d'activité !

Le bonheur ne pourrait être affecté après la mort

Mais dans l'hypothèse envisagée nous ne voulons pas [15] dire que c'est une fois mort qu'on est heureux et Solon non plus n'a pas cette intention. Il pense, au contraire, qu'on ne peut sûrement proclamer un homme bienheureux qu'à partir du moment précis où il est à l'abri des maux et des infortunes. Or, dans cette hypothèse aussi, il y a place pour un certain embarras. Car, semble-t-il, il existe, pour le mort, et du mauvais et du bon, exactement comme pour le vivant qui ne [20] s'en aperçoit pas : par exemple, les marques d'honneur ou d'infamie que reçoivent ses enfants et, globalement, ses descendants, leurs succès et leurs revers... Et voilà précisément qui pose question, car celui qui a connu une existence bienheureuse jusqu'à la vieillesse et qui a connu une fin analogue peut avoir des descendants qu'affectent bien des vicissitudes : certains d'entre eux [25] peuvent être bons et avoir l'existence qu'ils méritent, mais d'autres peuvent se trouver dans la situation contraire.

Il est cependant évident que même les distances peuvent modifier de façons diverses les rapports aux parents. Il serait donc étrange que le mort partage encore ces vicissitudes et à certains moments accède au bonheur, puis à d'autres, retourne à la misère, bien qu'on ne puisse dire sans absurdité [30] que rien, même pour un temps, ne touche les parents dans le sort de leur progéniture.

Le bonheur est stable

Mais il faut en revenir à la question soulevée antérieurement¹⁰. On s'apercevra vite, en effet, qu'elle éclaire aussi ce qu'on est en train de rechercher pour le moment.

Supposons donc qu'il faille chaque fois « voir la fin » et à ce moment-là, proclamer quelqu'un bienheureux, non parce qu'il l'est,

mais parce qu'il l'était auparavant. Comment alors ne pas trouver absurde de refuser, au moment où il est heureux, [35] d'avouer la vérité en reconnaissant ce qui lui appartient ? En fait, si l'on ne [1100b] veut pas déclarer heureux les gens en vie, c'est en raison des vicissitudes de la vie et parce qu'on se fait du bonheur l'idée d'une chose ferme et malaisée à renverser de quelque façon que ce soit, alors que la roue de la fortune tourne souvent pour les mêmes individus. Il est clair, en effet, que si nous suivons pas à pas [5] les caprices de la fortune, nous allons souvent dire que le même individu est heureux et malheureux tour à tour, donnant de l'homme heureux l'image d'une sorte de caméléon et d'édifice branlant.

La stabilité du bonheur ne tient pas à la fortune, mais à l'activité vertueuse

Ne faut-il pas plutôt dire que s'en remettre, pour en juger, aux caprices de la fortune est incorrect de toutes les façons ? Ce n'est pas à eux que tient, en effet, le fait de vivre bien ou mal. Au contraire, ils offrent le supplément dont a besoin l'existence humaine, comme nous le disions. Et ce qui en décide souverainement, ce sont les actes vertueux dans le cas du bonheur et les [10] actes contraires à la vertu dans le cas contraire.

Et un témoignage en faveur de notre argument se trouve aussi dans la question qu'on vient de traiter, puisque aucune des œuvres humaines ne présente autant de solidité que les activités qui sont vertueuses. Elles sont, en effet, plus stables encore que les sciences, semble-t-il.

[15] Or dans leur nombre, ce sont les plus honorables qui sont les plus stables, car c'est à elles surtout, et cela sans discontinuer jamais, que les bienheureux consacrent leur vie. C'est, en effet, apparemment le motif pour lequel il n'y a pas de place, dans leur cas, pour l'oubli.

Par conséquent, la stabilité recherchée appartiendra à l'homme heureux. Et il traversera l'existence dans ce bonheur car, toujours ou avant tout, il exécutera et aura en vue [20] ce qui est vertueux.

Le bonheur n'est pas assombri par des infortunes graves

Il supportera aussi les caprices de la fortune avec le plus beau visage et restera partout entièrement à son affaire, du moins s'il est véritablement bon « et d'une carrure irréprochable¹¹ ».

Cependant, bien des choses se produisent au gré de la fortune et il y a une différence entre les grands et les petits aléas.

Quand elles sont petites, les marques d'une bonne fortune et pareillement d'une fortune opposée ne pèsent évidemment pas [25]

lourd dans la vie.

Quand ce sont, en revanche, de grandes faveurs et qu'elles se répètent souvent, elles peuvent accroître considérablement la félicité de l'existence, car elles l'assortissent naturellement ainsi d'une parure en supplément et l'on en peut faire un bel usage et vertueux.

À l'inverse, si ce sont des revers, ils entament et gâtent la félicité, car ils accumulent chagrins et obstacles [30] à bien des activités. Et pourtant, même dans ces cas, on voit dans tout son éclat ce qui est beau, chaque fois que quelqu'un supporte sans aigreur des infortunes nombreuses et de taille, non par insensibilité à la douleur, mais parce qu'il possède noblesse et grandeur d'âme.

L'infortune, même grave, ne fait pas le misérable

Par ailleurs, si ce sont les actes qui décident souverainement de la vie, comme nous le disions, personne, s'il est bienheureux, ne peut devenir un misérable. Jamais, [35] en effet, il n'exécutera les actions odieuses et viles, car l'homme véritablement [1101a] bon et sensé, croyons-nous, supporte tous les caprices de la fortune en faisant bonne figure et tire de ce qui est à sa disposition de quoi toujours accomplir les plus belles actions, exactement comme un chef militaire, s'il est bon, tire de l'armée qu'il a sous la main le meilleur parti pour la guerre, ou comme un cordonnier fait des cuirs qu'on lui a donnés [5] la plus belle chaussure qu'il peut. Et la même chose s'observe avec tous les autres hommes de métier.

Or, dans ces conditions, on ne deviendra jamais un misérable si l'on est heureux.

Le bonheur peut exister sans une félicité constante

Cela ne veut pas dire, certes, que sera bienheureux celui qui vient à tomber dans les malheurs de Priam, mais au moins, il ne passera non plus, alors, par toutes les couleurs et il ne sera pas facile de le changer. On ne peut être, en effet, arraché au bonheur [10] aisément, ni par n'importe quel revers. Au contraire, cela nécessite de grandes infortunes, qui se multiplient. Après de telles infortunes, on ne peut pas non plus recouvrer le bonheur en peu de temps. Au contraire, si tant est qu'on le puisse, cela exige une longue période durant laquelle, en fin de compte, on aura bénéficié de grands et beaux avantages.

Par conséquent, qu'est-ce qui empêche de dire heureux celui dont l'activité traduit une vertu [15] finale et qui possède en suffisance les ressources extérieures, non pendant n'importe quelle période, mais dans une existence qui atteint sa fin ?

Peut-être faut-il ajouter : « et qui conservera ce genre d'existence

puis connaîtra une fin analogue », du fait que l'avenir nous est obscur et que le bonheur que nous posons est une fin absolument finale, de toutes les façons. Mais, dans ces conditions, nous devons dire « bienheureux », parmi les vivants, [20] ceux qui possèdent et peuvent conserver les caractéristiques qu'on a mentionnées ; et il nous faut parler d'hommes bienheureux.

Et là-dessus, assez de distinctions !

Le bonheur est très diversement affecté par la fortune des proches

Par ailleurs, prétendre que les caprices de la fortune affectant la descendance et les amis dans leur ensemble ne comptent pour rien du tout, c'est manifestement trop peu faire cas de l'amitié et trop contraire aux opinions. – Nombreuses, cependant, sont les circonstances, [25] lesquelles comportent des différences en tout genre. Et elles nous touchent tantôt plus, tantôt moins. Procéder aux distinctions particulières serait donc visiblement une tâche énorme et sans limite, mais un exposé général, même sommaire, donnera vite satisfaction.

Ainsi, tout comme les revers personnels sont parfois un fardeau qui pèse d'un certain poids sur l'existence, mais sont [30] d'autres fois, assez légers à supporter, apparemment de la même façon, ceux qui affectent les proches se répartissent, dans leur ensemble, en deux catégories.

D'un autre côté, il y a une différence à faire pour chacune des affections, selon que l'on parle des vivants ou des défunts – la différence est beaucoup plus grande que celle qu'on fait pour les crimes terribles, selon qu'ils sont préalables à l'action dans les tragédies ou qu'ils sont perpétrés sous les yeux du spectateur. Il faut donc prendre en compte cette différence aussi.

Le bonheur des défunts est pratiquement hors d'atteinte

Mais la question qui se pose plutôt, [35] à n'en pas douter, quand on parle des trépassés, est de savoir s'ils partagent avec les vivants quoi que ce soit, le bien [1101b] ou ses contraires ? Selon toute apparence, en effet, si même, venant des vivants, la moindre chose parvient à les atteindre, bonne ou non, c'est une chose ténue, c'est-à-dire sans importance, soit absolument, soit pour eux. Et si elle n'est pas sans importance, ce n'est pas, en tout cas, une chose de force ni de nature à rendre heureux ceux qui ne le sont pas, [5] ni à supprimer chez ceux qui l'auraient un état de félicité.

Ainsi donc, une certaine incidence sur les trépassés est

manifestement attribuable aux succès des êtres qui leur étaient chers, ainsi qu'à leurs échecs, mais une incidence telle et si faible qu'elle ne peut, s'ils sont heureux, les rendre malheureux, ni produire aucun autre effet de ce genre.

Le bonheur est au-dessus des vertus louables

12. [10] Ces distinctions étant fournies, jetons par ailleurs un coup d'œil sur la question de savoir si le bonheur se range parmi les choses louables ou plutôt parmi les choses honorables, puisqu'il est au moins évident qu'il ne se range pas parmi les potentialités.

Les qualités louables

Il apparaît alors que tout objet louable se voit attribuer des louanges pour avoir une certaine qualité et quelque disposition à une certaine chose, car si nous louons le juste, le courageux ou, globalement, [15] l'homme bon et sa vertu, c'est en raison de leurs actes et de leurs œuvres. Et si nous louons également celui qui est fort, celui qui est fait pour la course, et chacun de ceux qui ont une autre capacité, c'est parce que chacun présente une certaine qualité naturelle et une disposition à quelque chose de bon et d'excellent. – Le montrent d'ailleurs encore les louanges adressées aux dieux, car ils y apparaissent ridicules, quand ils sont rapportés à nous ; [20] et il en va de la sorte parce que la louange passe par une référence à quelque chose, comme nous disions.

Le bonheur dépasse le louable

Or si la louange s'adresse à pareilles dispositions, il est évident que les êtres les meilleurs n'appellent pas de louange, mais quelque chose de plus et de mieux que cela. Et c'est très exactement ce qu'on voit, car ce que nous célébrons chez les dieux, c'est leur félicité et leur bonheur, comme on le fait pour ceux des hommes qui sont les plus divins. [25] Et, parmi les biens, nous faisons exactement la même distinction. Nul, en effet, ne loue le bonheur comme on loue ce qui est juste ; au contraire, on le tient pour un bien plus divin et meilleur, qu'on célèbre en termes de félicité.

Eudoxe, de son côté, semble avoir eu un bel argument dans le même sens, pour accorder le premier prix au plaisir, car il n'est pas objet de louange, alors qu'il fait partie des bonnes choses : cela fournit l'indice, croyait-il, qu'il est au-dessus [30] des objets louables ; or, notait-il, telle est la caractéristique du dieu et du bien, puisqu'on leur rapporte

précisément tout le reste.

La louange, en effet, s'adresse à la vertu, puisque l'aptitude à exécuter les belles actions vient de celle-ci, et les éloges vont aux œuvres, tant celles du corps que celles de l'âme. Mais débrouiller ces nuances avec rigueur revient peut-être avec plus de pertinence [35] à ceux qui ont pris la peine de se familiariser avec les éloges.

Conclusion : le bonheur tient de l'honorable

Pour notre part, nous pouvons voir, d'après [1102a] ce qui vient d'être dit, que le bonheur fait partie des choses honorables et achevées.

Au demeurant, cela ressort aussi du fait qu'il est principe, car c'est en fonction de lui que, tous, nous exécutons tout le reste. Or le principe et la cause des biens, nous posons qu'il s'agit d'une chose honorable et divine.

Introduction : raisons d'examiner la vertu

13. [5] Par ailleurs, dès lors que le bonheur est une certaine activité de l'âme exprimant la vertu finale, il faut accorder à la vertu un examen, car ainsi nous pourrions encore mieux voir ce qu'il en est du bonheur.

De son côté, il semble bien que le véritable politique lui voue également l'essentiel de sa peine, puisqu'il souhaite rendre bons ses concitoyens et en faire des sujets [10] dociles aux lois. – Nous en avons du reste un modèle dans le cas des législateurs de Crète, de Lacédémone et peut-être d'autres semblables, s'il en est –. Or si la politique implique cet examen, de toute évidence, la recherche sera conforme à notre propos de départ.

Préliminaires : l'âme humaine

Besoin d'une certaine connaissance de l'âme

Mais la vertu à examiner est la vertu humaine, évidemment, car c'est précisément [15] le bien humain que nous cherchions et le bonheur humain. Or on appelle vertu humaine, non celle du corps, mais celle de l'âme ; et d'ailleurs, le bonheur est une activité de l'âme, disons-nous.

Et s'il en va de la sorte, le politique a évidemment besoin de

connaître d'une certaine façon ce qu'on sait de l'âme, exactement comme pour soigner [20] l'œil, on doit connaître aussi le corps entier. C'est même d'autant plus impératif que la politique a un rang plus honorable et supérieur, comparée à la médecine. Or les médecins de marque s'affairent beaucoup à la connaissance du corps. Il faut donc que le politique aussi ait des vues sur l'âme.

Des conceptions courantes suffisent

Mais il lui faut des vues en fonction de ses besoins et dans les limites qui suffisent aux [25] objectifs qu'il recherche, car pousser plus loin le souci de rigueur est un labeur qui excède ses projets. Or il est question de l'âme aussi dans les arguments extérieurs, avec suffisamment d'abondance en un certain nombre de cas ; et il faut en faire usage.

L'irrationnel et le rationnel

Ainsi, l'idée que l'âme a une part irrationnelle et une part qui détient la raison. – Est-ce que, pour le reste, cette distinction se compare à celle des parties du corps et de toute réalité [30] morcelable ? Ou bien leur définition seule distingue-t-elle deux choses naturellement inséparables, comme dans la circonférence, le convexe et le concave ? Cette question n'a aucune importance pour ce qui est présentement en cause.

Les deux aspects de l'irrationnel

Le végétatif et sa vertu non humaine

De son côté, l'irrationnel, pour une part, a l'air d'être commun à tous les vivants et d'appartenir aux plantes. Je veux parler de la part qui est responsable de la nutrition et de la croissance. Car ce genre de capacité de l'âme, on peut en poser l'existence chez tous les êtres qui s'alimentent : [1102b] on la trouve même chez les êtres embryonnaires et c'est strictement la même que chez ceux qui ont atteint leur fin. Il est plus logique en effet de l'admettre que d'en poser une autre.

Ainsi donc, à cette capacité-là, correspond une certaine vertu commune qui, manifestement, n'est pas humaine. Il semble, en effet, que ce soit durant les périodes de sommeil que s'active le plus la partie de l'âme en question [5] ou cette capacité. Or la période où l'homme bon et le méchant se distinguent avec le moins d'évidence, est celle du sommeil. Aussi dit-on qu'il n'y a pas la moindre différence, la moitié de l'existence, entre les gens heureux et les misérables. Et c'est le cas

selon toute vraisemblance, car l'inactivité en quoi consiste le sommeil est celle de l'âme dans les limites où elle peut être dite vertueuse ou vicieuse. – À moins que dans une faible mesure, certaines émotions ne lui parviennent encore [10] et que, par là, les représentations oniriques des gens honnêtes ne valent mieux que celles du tout-venant !

Mais là-dessus, il suffit et il faut laisser la partie nutritive, puisque la vertu qui fait l'homme n'est pas naturellement son lot.

L'appétitif qui s'oppose à la raison

Cependant, selon toute vraisemblance, il y a encore, dans la nature de l'âme, une autre partie irrationnelle qui, elle, participe toutefois de la raison par un côté.

En effet, prenons le continent et l'incontinent. Nous louons leur [15] raison à tous deux ou la partie rationnelle de leur âme, parce que ses injonctions sont correctes et qu'elle invite aux actions les meilleures. Mais manifestement, il y a aussi en eux une autre chose, naturellement distincte de la raison, qui est en conflit avec elle et lui résiste car, exactement comme les membres paralysés du corps qu'on décide de mouvoir vers la droite [20] se portent au contraire vers la gauche, dans le cas de l'âme, on constate aussi ce mouvement de désobéissance : c'est, en effet, en sens contraire que vont les impulsions de l'incontinent, sauf que, dans les corps, nous voyons ce qui se porte de travers, tandis que dans le cas de l'âme, nous ne le voyons pas. Mais il n'en reste sans doute pas moins que dans le cas de l'âme aussi, on puisse penser qu'il y a quelque chose, à côté de la raison, qui lui est contraire et qui marche contre elle.

Cet irrationnel est susceptible d'obéir à la raison

[25] Comment s'en distingue-t-elle ? Peu importe, mais elle aussi, visiblement, participe de la raison, comme nous le disions¹² ; elle est, en tout cas, aux ordres de la raison chez le continent et peut-être est-elle plus encore à son écoute chez le tempérant et le courageux, puisque, en tout, chez eux, elle s'accorde à la raison.

Conclusion : l'irrationnel rationnel

Visiblement donc, l'irrationnel lui-même est double, puisque le végétatif n'a d'aucune façon part à [30] la raison, tandis que l'appétitif ou globalement le désidératif y participe d'une certaine façon, c'est-à-dire dans la mesure où il est à son écoute et prêt à lui obéir. Il en tient compte au sens où nous disons tenir compte des avis de notre père et de nos amis, mais il ne rend pas compte des choses, comme on le fait de vérités mathématiques.

Que l'irrationnel obéisse d'une certaine façon à la raison, c'est

d'ailleurs ce que suggèrent encore l'admonestation et toutes les formes de réprimandes [1103a] ou d'encouragements. – Mais s'il faut soutenir que cette partie de l'âme est, elle aussi, rationnelle, il y aura dès lors deux parties rationnelles : l'une, au sens fort, qui possède la raison en elle-même, et l'autre qui est susceptible de l'écouter d'une certaine façon, comme on écoute son père.

Vertus morales et vertus intellectuelles

Or précisément les distinctions qu'appelle la vertu s'opèrent d'après cette différence-là. Nous disons, en effet, qu'il y a des [5] vertus intellectuelles et des vertus morales, que la sagesse, la compréhension, la sagacité sont d'ordre intellectuel, mais la générosité et la tempérance, d'ordre moral. Si nous parlons en effet du caractère, nous ne disons pas « c'est un sage ou quelqu'un capable de comprendre », mais « c'est un doux ou un tempérant ». Cependant, nous louons aussi le sage en raison de son état ; or les états louables, nous les [10] appelons vertus.

LIVRE II

D'où viennent les vertus ?

La vertu morale est le fruit de l'habitude, non de l'enseignement

1. La vertu a donc deux formes : elle est intellectuelle d'un côté, [15] et de l'autre, morale.

Si elle est intellectuelle, c'est en grosse partie à l'enseignement qu'elle doit de naître et de croître. C'est précisément pourquoi elle a besoin d'expérience et de temps. Mais si elle est morale, elle est le fruit de l'habitude. C'est même de là qu'elle tient son nom [en grec, *êthikê* : « morale »] moyennant une petite modification du mot *ethos*, [en grec « habitude »].

Elle n'est pas donnée naturellement

D'où il appert aussi qu'aucune des vertus morales ne nous est donnée naturellement.

Premier argument

En effet, [20] rien de ce qui est naturel ne se modifie par l'habitude. Ainsi, la pierre qui se porte naturellement vers le bas ne peut prendre l'habitude de se porter vers le haut, même si on veut la lui faire contracter en la jetant dix mille fois en l'air. On ne peut faire non plus que le feu se porte vers le bas, et aucun comportement naturel ne peut se modifier par l'habitude.

Par conséquent, ce n'est ni naturellement, ni contre-nature, que nous sont données les vertus. Au contraire, [25] la nature nous a faits pour les recevoir, mais c'est en atteignant notre fin que nous les acquérons, par le moyen de l'habitude.

Second argument

De plus, tout ce que la nature met à notre disposition, nous l'apportons d'abord sous forme de capacités et ensuite nous y répondons par nos actes, comme on le voit précisément dans le cas des sens. Ce n'est pas, en effet, de l'acte fréquent de voir ou de l'acte

fréquent d'entendre que nous tirons nos facultés des sens, [30] mais l'inverse : c'est parce que nous les possédons que nous en avons fait usage et ce n'est pas l'usage qui nous en a donné la possession.

Or les vertus, nous les tirons d'actes préalables, comme c'est le cas des techniques au demeurant. En effet, ce qu'on doit apprendre à faire, c'est en le faisant que nous l'apprenons. Ainsi, c'est en bâtissant qu'on devient bâtisseur et en jouant de la cithare qu'on devient cithariste. De la même façon, c'est donc aussi [1103b] en exécutant des actes justes que nous devenons justes, des actes tempérants qu'on devient tempérant et des actes courageux qu'on devient courageux.

Confirmation

En témoigne d'ailleurs encore ce qui se passe dans les Cités. Les législateurs, en effet, cherchent à créer, chez leurs concitoyens, les habitudes qui les rendent bons et le souhait de tout [5] législateur est celui-là. Quant à tous ceux qui échouent à le faire, ils ratent leur but. Et c'est là ce qui distingue un bon régime politique d'un mauvais.

Similitude entre les actions et les états qui en procèdent

De plus, ce sont, à l'origine et tout du long, les mêmes actes qui entraînent dans chaque cas l'apparition et la disparition d'une vertu, comme c'est encore le cas d'une technique. En effet, jouer de la cithare produit tantôt de bons, tantôt de mauvais citharistes, et des activités analogues, [10] sortent les bâtisseurs ainsi que tous les autres artisans, bons ou mauvais, puisque bien bâtir fera de bons bâtisseurs, et mal bâtir, de mauvais. S'il n'en allait pas de la sorte, en effet, on n'aurait nul besoin de quelqu'un pour enseigner le métier ; tout le monde, au contraire, serait né bon artisan ou mauvais.

Tel est donc aussi le cas des vertus. En effet, c'est en exécutant ce que supposent les contrats [15] qui regardent les personnes que nous devenons, les uns, justes, les autres, injustes. C'est par ailleurs en exécutant les actes que supposent les circonstances effrayantes et en prenant l'habitude de craindre ou de garder son sang-froid que nous devenons, les uns, courageux, les autres, lâches. Et il en va encore de même pour les affaires qui mettent en jeu nos appétits ou celles qui suscitent les manifestations de notre colère. Les uns, en effet, deviennent tempérants et doux, les autres, intempérants et [20] colériques, les premiers, parce qu'ils ont, dans les circonstances, tel comportement qui correspond à la vertu, les autres, parce qu'ils ont tel autre comportement.

En un mot, il y a donc similitude entre les actes et les états qui en procèdent.

Conclusion : l'importance des premières habitudes

C'est pourquoi les actes doivent répondre à une exigence de qualité, car les différences qu'ils comportent entraînent celles des états.

L'importance de contracter telle ou telle habitude dès la prime jeunesse n'est donc pas négligeable, [25] mais tout à fait décisive ou plutôt, c'est le tout de l'affaire.

Comment agir vertueusement ?

2. Dès lors donc que le présent travail n'a pas pour but, comme les autres, l'élaboration d'une théorie (ce n'est pas en effet pour savoir ce qu'est la vertu que nous nous livrons à un examen, mais pour devenir bons, sans quoi nous n'aurions nul besoin de ce travail), il est nécessaire de considérer la particularité des [30] actions en s'interrogeant sur la manière dont il faut accomplir celles-ci, puisque ce sont elles qui déterminent souverainement jusqu'aux qualités acquises par les états, ainsi que nous l'avons dit.

Hypothèse commune et préalable

Telle étant donc la question, « agir selon la raison correcte » est la réponse commune et c'est l'hypothèse qu'il faut retenir. On dira d'ailleurs plus tard à ce propos et ce qu'est la raison correcte et son rapport aux autres vertus.

Mais il faut préalablement [1104a] convenir que toute argumentation qui porte sur les actions à exécuter doit s'en tenir à une esquisse et renoncer à la rigueur, conformément à la règle que nous avons énoncée au début¹ et selon laquelle il faut exiger les arguments appropriés à la matière. Or les biens dont se réclament nos actions et les intérêts qu'elles poursuivent n'ont rien de fixe, [5] non plus que les choses saines.

Et si telle est l'argumentation de portée universelle, à plus forte raison celle qui porte sur les choses particulières manque-t-elle de rigueur, puisqu'elle ne tombe sous aucune technique ni prescription et que les agents doivent toujours eux-mêmes avoir l'œil sur les circonstances opportunes, exactement comme dans le cas de la médecine et du [10] pilotage. Néanmoins, malgré la déficience de la présente argumentation, il faut essayer d'apporter son aide.

L'équilibre entre l'excès et le défaut favorise et préserve la vertu

En conséquence, ce qu'il faut d'abord considérer, c'est que ce genre de biens est naturellement propre à disparaître par défaut et par excès. Car on doit, pour ce qui n'est pas clair, prendre à témoin ce qui l'est ; or c'est ce que nous voyons dans le cas de la vigueur et de la santé : [15] en effet, l'excès de gymnastique et son défaut ruinent la vigueur et, pareillement, le boire et le manger en trop grande ou trop petite quantité ruinent la santé, tandis que, en quantité mesurée, ils la produisent, l'accroissent et la conservent.

C'est donc ce qui se passe aussi dans le cas de la tempérance, du courage et des autres vertus. [20] En effet, celui que tout fait fuir, qui a peur de tout et qui ne fait front devant rien, devient un lâche ; et celui qui ne craint absolument rien, mais marche au-devant de tous les dangers, devient un téméraire. Pareillement, de son côté, celui qui jouit de chaque plaisir et ne se garde d'aucun, devient intempérant, tandis que celui qui les fuit tous, comme font les rustres, devient quelqu'un d'insensible.

[25] Donc ce qui ruine la tempérance et le courage, ce sont l'excès et le défaut, tandis que l'équilibre les conserve.

L'équilibre renforce les capacités

Mais il n'y a pas que cela. L'avènement, la croissance et la disparition des vertus viennent, certes, des mêmes actions et sont l'effet des mêmes actions, mais les actes qui les manifestent vont, eux aussi, résider dans les mêmes actions. C'est en effet [30] ce qui s'observe par ailleurs dans les cas plus évidents, comme celui de la vigueur. Car si l'on devient vigoureux à force de prendre beaucoup de nourriture et d'assumer de nombreuses tâches pénibles, il est vrai aussi qu'on sera surtout capable de faire cela si l'on est vigoureux.

Or c'est ce qui s'observe également dans le cas des vertus. En effet, si c'est à force de nous garder des plaisirs que nous devenons tempérants, il est vrai aussi que c'est une fois que nous le sommes devenus que nous sommes surtout capables de nous en garder. Et pareillement [1104b] dans le cas du courage. En effet, lorsque nous prenons l'habitude de mépriser ce qui fait peur et de l'affronter, nous devenons courageux et c'est une fois que nous le serons devenus que nous serons surtout capables d'affronter ce qui fait peur.

Le plaisir manifeste l'état vertueux

Par ailleurs, on doit tenir pour indices des états vertueux, le plaisir ou le chagrin qui s'ajoutent [5] aux œuvres entreprises.

Qui se garde, en effet, des plaisirs corporels et trouve à cela même de la joie, est tempérant, tandis que celui qu'indispose cette réserve est

intempérant². De même, qui affronte les périls redoutables et s'en réjouit ou, du moins, ne s'en trouve pas chagriné, est courageux, tandis que s'il s'en trouve chagriné, c'est un lâche.

La vertu morale met en jeu plaisir et chagrin (les arguments)

Plaisirs et chagrins sont en effet en jeu lorsqu'il s'agit de la vertu morale, car c'est le [10] plaisir qui nous fait commettre les mauvaises actions et c'est la peine qu'elles nous causent qui nous fait nous abstenir des belles. – Aussi doit-on avoir été guidé, d'une certaine façon, dès la prime jeunesse comme dit Platon³, de manière à se réjouir et à se chagriner à bon escient. L'éducation correcte, en effet, consiste en cela.

De plus, si les vertus mettent en jeu actions et affections, mais que toute affection et toute action entraîne [15] à leur suite plaisir et chagrin, de ce fait encore la vertu doit mettre en jeu plaisirs et chagrins.

Ce qui le suggère par ailleurs, c'est aussi que les châtements recourent à ces moyens, car ce sont des sortes de médications. Or les médications recourent naturellement aux moyens contraires.

De plus, comme nous le disions plus tôt⁴, tout état de l'âme a une nature en rapport [20] avec le genre d'actions qui le rendent pire ou meilleur et s'exprime par ce genre d'actions. Or plaisirs et chagrins rendent mauvais, parce qu'on poursuit les uns et qu'on fuit les autres à mauvais escient : tantôt ce sont ceux qu'il ne faut pas, tantôt c'est quand il ne faut pas, tantôt c'est de la façon qu'il ne faut pas... et on peut ainsi déterminer, à la lumière de la raison, toute une série de manières de mal se comporter. – C'est précisément pourquoi l'on définit les vertus en termes d'impassibilité [25] et de repos ; mais à tort, parce que la formule est trop simple et ne dit pas la manière dont il faut ou dont il ne faut pas être impassible, ni le moment où cela s'impose et n'ajoute aucune des autres précisions. – On fait donc l'hypothèse que la vertu est l'état, quand plaisirs et chagrins sont en jeu, de nature à faire exécuter ce qu'il y a de mieux, tandis que le vice c'est le contraire.

Par ailleurs, nous pouvons encore voir clair sur ces mêmes sujets [30] à partir des considérations suivantes. Il y a trois choses, en effet, qui entrent en ligne de compte dans nos choix et trois aussi dans nos refus : le beau, l'utile et l'agréable, dont les contraires sont le laid, le nuisible et le désagréable. En tout cela, l'homme bon est du genre qui réussit à se comporter correctement, tandis que le vicieux est du genre

qui s'égare. Mais c'est surtout le cas quand le plaisir est en question, car celui-ci, partagé par tous les animaux, accompagne tout ce qui peut faire l'objet d'un choix. [1105a] Le beau et l'utile, en effet, ont une apparence agréable.

De plus, dès le berceau, nous avons tous connu le plaisir, qui a grandi avec nous. C'est pourquoi il est difficile d'extirper cette affection, incrustée comme elle est dans l'existence. D'ailleurs, pour jauger nos actions, les uns plus, les autres moins, [5] nous prenons pour règle le plaisir et le chagrin. Pour cette raison, il est donc nécessaire d'y être toujours attentif, car on ne peut négliger l'importance que revêt, pour nos actions, le fait d'éprouver à bon ou mauvais escient de la joie et du chagrin.

De plus, on combat plus difficilement le plaisir que l'ardeur, comme dit Héraclite⁵. Or c'est toujours sur le terrain le plus difficile que se déploient la technique et la vertu, [10] car le succès est plus méritoire sur ce terrain-là. De sorte que, pour cette raison encore, plaisirs et chagrins sont la matière qui accapare toute l'attention de la vertu et de la politique. Qui en fait bon usage, en effet, sera bon, et qui en fait mauvais usage sera mauvais.

Conditions des actes vertueux (approfondissement)

Difficulté : comment distinguer une belle action d'un acte vertueux ?

3. On a donc dit que la vertu concerne plaisirs et chagrins, que les actions dont elle provient sont aussi celles qui la font croître [15] ou périr, si elles ne vont plus dans le même sens⁶, et que celles dont elle est née sont également celles où elle se manifeste en acte⁷.

Soit ! Mais on peut se demander ce que nous voulons dire en affirmant qu'on doit exécuter ce qui est juste pour devenir juste, et ce qui est tempérant pour devenir tempérant. En effet, si l'on exécute ce qui est juste et tempérant, [20] c'est qu'on est déjà juste et tempérant ! De même si l'on écrit et fait de la musique, c'est qu'on sait écrire et qu'on est musicien !

Réponse : les traits distinctifs de l'acte vertueux

Il se pourrait bien que, même dans le cas des techniques, il n'en aille pas ainsi ! On peut, en effet, aussi tracer des lettres ou par hasard ou grâce au soutien d'autrui. On ne sera donc quelqu'un qui sait écrire qu'au moment où, traçant des lettres, on le fait à la manière de celui qui sait le faire, [25] c'est-à-dire en manifestant l'art d'écrire qui est

en soi-même.

Mais il est en plus une différence entre les techniques et les vertus. Les résultats des techniques sont, en effet, des œuvres qui contiennent en elles-mêmes leur perfection. Il leur suffit donc d'avoir telle qualité à la production. En revanche, les actions que produisent les vertus, même si elles possèdent telle ou telle qualité, ne sont pas, pour la cause, [30] des actions de justice ou de tempérance. Au contraire, il faut encore que l'agent les exécute dans un certain état : d'abord, il doit savoir ce qu'il exécute ; ensuite, le décider et, ce faisant, vouloir les actes qu'il accomplit pour eux-mêmes ; enfin, troisièmement, agir dans une disposition ferme et inébranlable.

Or ces conditions, pour [1105b] la possession des techniques, n'entrent pas en ligne de compte, à l'exception du savoir lui-même ; mais pour la possession des vertus, justement la force du savoir est négligeable, voire nulle, alors que les autres dispositions, loin d'être négligeables, peuvent tout. Et ce sont elles précisément qui surviennent à force d'exécuter souvent ce qui est juste [5] et tempérant.

Conclusion

Ainsi donc, les faits accomplis sont dits justes et tempérants lorsqu'ils sont tels que les exécuteraient le juste ou le tempérant. D'autre part, l'homme juste et tempérant n'est pas celui qui les exécute sans plus, mais celui qui, les exécutant, agit encore dans les dispositions de ceux qui sont justes et tempérants. On a donc bien raison de dire que c'est à force d'exécuter ce qui est juste [10] qu'on devient juste et à force d'exécuter ce qui est tempérant qu'on devient tempérant. Et sans agir de la sorte, nul n'a la moindre chance de devenir bon.

Vanité de la philosophie sans habitudes vertueuses

Mais voilà ! La plupart n'agissent pas ainsi et cherchent refuge dans l'argumentation, croyant se consacrer à la philosophie et ainsi pouvoir être vertueux. Ils font un peu comme les [15] personnes souffrantes qui écoutent attentivement parler leurs médecins, mais ne font rien de ce qu'ils prescrivent. Pas plus donc que ceux-là n'auront la santé du corps en se soignant de la sorte, ils n'auront, eux non plus, celle de l'âme en se consacrant à la philosophie de cette façon.

Nature de la vertu

4. Mais il faut ensuite considérer ce qu'est la vertu.

Parmi les traits de l'âme, quel est son genre ?

Dès lors donc que [20] l'âme donne lieu à trois choses : des affections, des capacités et des états, la vertu doit être l'une de ces choses.

Or, par affections, j'entends : appétit, colère, crainte, intrépidité, envie, joie, amour, haine, tristesse, jalousie, pitié... en somme, ce qui entraîne à sa suite plaisir et chagrin.

Par capacités : ce qui fait dire que nous sommes enclins à ces affections, par exemple, que nous sommes capables [25] de colère ou de chagrin ou de pitié.

Et par états : ce qui fait que nous sommes, relativement à ces affections, dans de bonnes ou de mauvaises dispositions. Si, par exemple, nous avons pour la colère de fortes ou de faibles dispositions, nous sommes mal disposés, mais si nous y sommes moyennement disposés, c'est une bonne disposition. Et il en va de même relativement aux autres affections.

La vertu n'est pas une affection

Ainsi donc, pas question de tenir pour des affections les vertus, ni les vices, parce que ce ne sont pas les affections qui nous font taxer [30] de vertueux ou de vicieux, alors que les vertus ou les vices nous valent ces étiquettes.

Et aussi, parce que les affections ne nous valent ni louanges ni blâmes. On ne loue pas, en effet, celui qui éprouve la peur, ni celui qui a un accès de colère ; et on ne blâme pas non plus celui qui se met simplement en colère, [1106a] mais celui qui le fait dans certaines conditions. En revanche, les vertus et les vices nous valent louanges ou blâmes.

De plus, nos accès de colère et de peur ne sont pas décidés, tandis que les vertus correspondent à certaines décisions ou du moins ne vont pas sans elles.

Et de surcroît, [5] les affections nous font dire que nous sommes remués, alors que les vertus et les vices font que nous sommes, non pas remués, mais disposés d'une certaine façon.

La vertu n'est pas une capacité

Or, pour ces raisons, ce ne sont pas non plus des capacités. On ne dit pas, en effet, que nous sommes bons ni que nous sommes mauvais parce que capables d'affections tout simplement. Et on ne nous distribue pour cela ni éloge, ni blâme. De plus, nous tenons nos capacités de la nature, alors que nous ne naissons pas [10]

naturellement bons ou mauvais. Nous avons d'ailleurs parlé de cela précédemment⁸.

La vertu est un état

Si donc les vertus ne sont ni des affections, ni des capacités, il reste qu'elles sont des états.

Quelle est la différence dans ce genre ?

5. Ainsi donc, on a dit ce qu'est génériquement la vertu. On doit cependant ne pas se borner à déclarer ainsi qu'elle est un état, mais encore indiquer [15] quelle sorte d'état.

L'état qui parfait l'office de l'homme

Il faut donc noter que toute vertu met finalement en bon état ce dont elle est vertu et en même temps, lui permet de bien remplir son office. Ainsi, la vertu de l'œil fait que l'œil est parfait et remplit bien son office, car la vertu de l'œil fait que nous voyons bien. Pareillement, la vertu du cheval fait [20] qu'il est un bon cheval et parfait pour courir, porter son cavalier et tenir devant les ennemis.

Dès lors, s'il en va de la sorte dans tous les cas, la vertu de l'homme doit aussi être l'état qui fait de lui un homme bon et qui lui permet de bien remplir son office propre.

Comment est-ce possible ?

Et comment est-ce possible ? Nous l'avons déjà dit, mais [25] on le verra de nouveau par ce qui suit, en considérant dans sa spécificité la nature de la vertu.

Le milieu jugé relativement à nous

Ainsi, dans tout ce qui est continu et divisible, on peut trouver le plus, le moins et l'égal. Et cela se détermine, soit dans la chose même, soit relativement à nous. – Or l'égal est une sorte de milieu entre l'excès et le défaut.

D'autre part, j'appelle milieu de la chose, [30] ce qui se trouve à égale distance de chacun des deux extrêmes, milieu qui est un et le même aux yeux de tous. En revanche, le milieu déterminé relativement à nous, c'est ce qui n'est, pour nous, ni trop ni trop peu ; or ce milieu n'est pas une chose unique, ni la même pour tous.

Par exemple, si dix est beaucoup et deux peu, on prend six comme le milieu dans la série, puisqu'il dépasse et est dépassé par une quantité égale. [35] Et ce milieu est conforme au rapport arithmétique. En revanche, le milieu relatif à nous-mêmes ne doit pas être pris de cette façon. En effet, [1106b] si pour un homme, dix

mines à manger⁹, c'est beaucoup et que deux, c'est peu, le diététicien ne va pas pour autant prescrire invariablement six mines, car c'est peut-être encore beaucoup pour celui qui doit les prendre, ou bien trop peu. Pour Milon¹⁰, en effet, c'est peu, mais pour qui débute en gymnastique, c'est beaucoup. Il en va de même pour la course ou [5] la lutte.

La vertu fait viser le milieu

Ainsi, quiconque s'y connaît fuit alors l'excès et le défaut. Il cherche au contraire le milieu et c'est lui qu'il prend pour objectif. Et ce milieu n'est pas celui de la chose, mais celui qui se détermine relativement à nous. Dès lors, si c'est ainsi que toute connaissance réussit à remplir son office en gardant en vue le milieu et en œuvrant dans sa direction – d'où l'habitude de [10] déclarer, à propos des œuvres réussies, qu'on n'y peut ni retrancher, ni ajouter quoi que ce soit, dans l'idée que l'excès et le défaut ruinent la perfection, tandis que la moyenne la préserve –, et si de leur côté, les bons artisans, comme nous le disons, l'ont en point de mire lorsqu'ils travaillent, mais que la vertu, comme la nature, surclasse toute forme d'art en rigueur et [15] en valeur, alors la vertu est propre à faire viser le milieu.

Donc, la vertu morale est une moyenne

Je parle de la vertu morale, car c'est elle qui concerne affections et actions. Or, dans ce domaine, il y a excès, défaut et milieu. Exemple : on peut s'effrayer, se montrer intrépide, nourrir des appétits, s'irriter, s'apitoyer et, en somme, éprouver du plaisir [20] et du chagrin, tantôt plus, tantôt moins et, dans les deux cas, sans que ce soit à bon escient ; mais, le faire quand on doit, pour les motifs, envers les personnes, dans le but et de la façon qu'on doit, constitue un milieu et une perfection ; ce qui précisément relève de la vertu. – Et pareillement, dans les actions, il y a aussi excès, défaut et milieu.

Cette moyenne est une excellence

D'autre part, la vertu concerne des affections et [25] des actions où l'excès et le défaut sont égarements et objets de blâme, alors que le milieu appelle des louanges et est une réussite. Or ces deux traits sont typiques de la vertu. Donc, la vertu est une sorte de moyenne, puisqu'elle fait à tout le moins viser le milieu.

De plus, la faute comporte de multiples travers. – Le mal, en effet, relève de l'infini, comme le [30] conjecturaient les pythagoriciens, alors que le bien relève du fini. – En revanche, ce qui réussit est simple. C'est aussi pourquoi le mal est facile et le bien difficile : facile de rater la cible, mais difficile de l'atteindre. Et pour ces raisons encore, c'est donc du vice que relèvent l'excès et le défaut, et de la

vertu que relève la moyenne. [35] « Car on est noble simplement, mais vilain si différemment¹¹ ! »

Définition de la vertu

6. Par conséquent, la vertu est un état décisionnel qui consiste en une moyenne, [1107a] fixée relativement à nous. C'est sa définition formelle et c'est ainsi que la définirait l'homme sagace. D'autre part, elle est une moyenne entre deux vices, l'un par excès, l'autre par défaut ; et cela tient encore au fait que les vices, ou bien restent en deçà, ou bien vont au-delà de ce qui est demandé dans les affections [5] et les actions, alors que la vertu découvre le milieu et le choisit.

Précisions

La vertu est par ailleurs une extrémité

C'est pourquoi, essentiellement et si l'on s'en remet à la formule qui exprime ce en quoi elle consiste, la vertu est une moyenne. Mais, dans l'ordre de la perfection et du bien, elle constitue une extrémité.

Le mal sans excès ni défaut

D'autre part, il n'y a pas dans tout genre d'action ou d'affection une moyenne à trouver. Quelques-unes, en effet, ont un nom qui, [10] d'emblée, les associe à la perversité : par exemple, la jubilation maligne, l'impudence, l'envie et, parmi les actions, l'adultère, le vol, le meurtre. Toutes ces choses, en effet, et celles du même genre sont blâmées parce qu'elles sont elles-mêmes vilaines, et ce n'est pas l'excès ou le défaut, dans leurs cas, qui les rend blâmables. Il n'y a donc jamais, quand on s'y livre, possibilité d' [15] une attitude correcte ; au contraire, il y a toujours faute. Et l'on ne peut trouver bien ou mal, dans ces conditions, de commettre par exemple l'adultère avec celle qu'il faut, quand il faut et de la manière qu'il faut ; au contraire, le simple fait de commettre l'un quelconque de ces forfaits constitue une faute.

La vertu n'est pas une moyenne d'excès ni de défaut

C'est donc comme si l'on estimait qu'agir injustement, lâchement ou de façon intempérante comporte une moyenne, un excès et un [20] défaut. À ce tarif en effet, il y aurait moyenne d'excès et de défaut, excès d'excès et défaut de défaut ! Or la tempérance et le courage excluent l'excès ou le défaut, du fait que le milieu, en un sens, constitue une extrémité. De la même façon, pour ces forfaits-là, il n'y a donc pas non plus à trouver une moyenne, ni d'excès ou de défaut. Au contraire, de quelque façon [25] qu'on les accomplisse, on commet

une faute, puisque, en somme, il n'y a ni moyenne d'excès ou de défaut, ni excès ou défaut de moyenne.

Aperçu des dispositions particulières

7. Mais on ne doit pas s'en tenir à cette définition universelle. Il faut au contraire encore qu'elle s'accorde aux faits particuliers. En effet, lorsqu'elles ont trait [30] aux actions, les définitions universelles sont assez creuses, alors que celles qui portent sur le particulier font mieux voir la vérité, car les actions appartiennent au domaine des choses particulières et c'est sur ce terrain-là qu'on a besoin de parler de la même voix.

On doit donc ici s'inspirer du tableau¹².

Quand sont en jeu la peur et l'intrépidité

Ainsi donc, quand sont en jeu des affections de peur et d'intrépidité, la moyenne c'est le courage. [1107b] Côté excès, en revanche, celui qui n'a peur de rien ne porte pas de nom (il y a d'ailleurs beaucoup de choses dans ce cas), mais celui qui nourrit une confiance excessive est téméraire ; quant à celui qu'affectent d'un côté une peur excessive et de l'autre un manque d'intrépidité, c'est un lâche.

Quand sont en jeu les plaisirs et les peines

D'autre part, quand sont en jeu les plaisirs et les peines (pas [5] dans leur totalité, cependant, et c'est moins vrai aussi pour ce qui concerne les peines), la moyenne c'est la tempérance et l'excès, l'intempérance. Par ailleurs, des gens trop peu accessibles aux plaisirs ne se rencontrent pas vraiment. C'est bien pourquoi il n'y a même pas de mot pour les désigner eux non plus, mais on peut dire qu'ils sont des insensibles.

Quand sont en jeu les questions d'argent

S'il s'agit de petites sommes

D'autre part, s'il s'agit de donner de l'argent ou de s'en procurer, la moyenne est la générosité, tandis que [10] l'excès et le défaut sont, respectivement, la prodigalité et l'avarice, mais ces vices sont mutuellement contraires tant par l'excès que par le défaut. Le prodigue, en effet, dépense de manière excessive d'une part et, d'autre part veille trop peu aux revenus, tandis que l'avare accapare de

manière excessive d'une part et, d'autre part, dépense trop peu. – Pour l'instant, nous offrons ainsi une esquisse sommaire [15] et nous nous en contentons, mais, plus tard, des précisions plus rigoureuses seront fournies à ce sujet¹³.

S'il s'agit de grandes sommes

Cependant, quand l'argent est en jeu, il existe encore d'autres dispositions. La moyenne, c'est la magnificence. Le magnifique, en effet, se distingue du généreux, car le premier manipule de grandes sommes et le second, des petites. De leur côté, l'excès correspondant est de l'ostentation ou de la vulgarité, et le défaut [20] de la mesquinerie. Or ces travers sont différents de ceux qui correspondent à la générosité, mais on dira plus tard sous quel rapport ils diffèrent¹⁴.

Quand sont en jeu les honneurs

S'il s'agit d'honneurs considérables

D'autre part, quand sont en jeu l'honneur et l'infamie, la moyenne, c'est la magnanimité, l'excès, une sorte de vanité peut-on dire, et le défaut, la pusillanimité.

S'il s'agit d'honneurs ordinaires

Mais si, comme nous le disions¹⁵, il y a, en regard de la magnificence, la [25] générosité où sont en jeu de petites sommes, de la même façon, il y a, en regard de la magnanimité qui implique un considérable honneur, une autre vertu qui, elle, implique un honneur ordinaire.

On peut, en effet, aspirer à l'honneur comme on doit, et le faire plus qu'on doit ou moins. Or on appelle celui qui nourrit des aspirations excessives, un ambitieux et celui qui manque d'ambition, un modeste, mais celui [30] qui se tient au milieu n'a pas de nom. Il n'existe d'ailleurs pas non plus de noms pour désigner les dispositions correspondantes, sauf pour celle de l'ambitieux, qui est l'ambition.

De là vient que les extrêmes revendiquent la place du milieu, et nous-mêmes, d'ailleurs, il nous arrive d'appeler celui qui l'occupe tantôt un ambitieux, tantôt un modeste et il nous arrive [1108a] de louer tantôt l'ambitieux, tantôt le modeste. – Quant au motif pour lequel nous faisons cela, on le dira dans la suite¹⁶. Mais, pour l'instant, parlons des dispositions qui restent selon le schéma adopté.

Quand la colère est en jeu

Quand, par ailleurs, la colère est en jeu, il y a encore un excès, un défaut et une moyenne, mais, en somme, ils sont pratiquement

anonymes. Cependant, puisque nous disons doux celui qui tient [5] le milieu, nous pouvons appeler douceur la moyenne. Quant aux extrêmes, l'excessif peut être dit colérique et son vice, l'irascibilité, tandis que celui qui pêche par défaut, il est, en somme, quelqu'un que rien n'irrite et son vice est une incapacité de s'irriter.

Quand sont en jeu les relations sociales

D'autre part, il existe encore trois autres moyennes qui présentent [10] quelque ressemblance entre elles, bien qu'elles diffèrent les unes des autres. Toutes, en effet, concernent les échanges, en paroles ou en actions, de la vie en société. Et si elles diffèrent, c'est que l'une concerne ce qu'il peut y avoir de vrai dans ces échanges et les autres ce qu'ils peuvent avoir d'agréable, tout en étant que l'agrément peut résider soit dans le jeu, soit dans toutes les choses de l'existence.

Il faut donc en parler aussi, pour [15] mieux se rendre compte que, dans tous les cas, la moyenne est objet de louange, tandis que les extrêmes ne sont corrects ni louables mais sont objets de blâme. Certes, là encore, la plupart des dispositions n'ont pas de noms, mais il faut tenter, comme dans les autres cas, de leur en forger, par souci de clarté et pour qu'on puisse bien suivre.

Sous le rapport du vrai

Ainsi donc, quand la vérité est en jeu, [20] celui qui tient le milieu est quelqu'un de franc et la moyenne doit s'appeler franchise. En revanche, la simulation, si elle va dans le sens de l'exagération, est vantardise et celui qui a cette disposition, un vantard, tandis que si elle vise à amoindrir, elle est dénigrement, et qui a ce défaut est un railleur.

Sous le rapport de l'amusement

D'autre part, lorsqu'il s'agit de l'agrément qu'on prend au jeu, celui qui tient le milieu est un enjoué, et sa disposition, l'enjouement. En revanche, l'excès est [25] la bouffonnerie, et celui qui a ce travers, un bouffon, tandis que si l'on pêche par défaut, on est une sorte de rustre et son état est la rusticité.

Sous le rapport de l'agréable en général

Mais quand il s'agit de l'agrément dans le reste de l'existence, celui qui se montre comme il sied agréable est quelqu'un d'aimable et la moyenne est l'amabilité. En revanche, celui qui pêche par excès, s'il ne poursuit aucun but, est un complaisant, mais s'il vise son propre intérêt, c'est un flatteur. Quant à celui qui manque de grâce [30] et se montre en tout désagréable, c'est une sorte de fâcheux et de bilieux.

Quand sont en jeu des affections

Mais dans les affections aussi et quand les affections sont en jeu, il y a place pour des moyennes.

La pudeur

La pudeur, par exemple, n'est pas une vertu, mais on loue également celui qui est pudique, parce que dans ces matières, l'un, dit-on, tient le milieu, l'autre est excessif <et le troisième manque de réserve. L'excessif> ressemble au pudibond, qui rougit de tout, au contraire de celui qui manque de réserve ou [35] n'a honte d'absolument rien. Et celui qui tient le milieu est quelqu'un de pudique.

L'indignation

[1108b] De son côté, l'indignation est une moyenne entre l'envie et la jubilation maligne. Et ce qui est alors en jeu, c'est le chagrin ou le plaisir suscités par ce qui arrive aux proches. En effet, celui qui est porté à s'indigner s'afflige de leurs succès non mérités, tandis que l'envieux, qui est un excessif, [5] s'afflige de tous leurs succès. Quant au malveillant qui jubile, il est si peu accessible au chagrin qu'il va jusqu'à se réjouir de leurs revers. – Mais l'on aura encore ailleurs l'occasion d'y revenir.

D'autres cas

La justice, pour sa part, ne s'entend pas d'une manière simple ; nous distinguerons donc par après les deux façons de comprendre cette vertu pour exposer en quel sens ce sont des moyennes. Et pareillement, nous traiterons aussi des vertus [10] rationnelles.

Comment s'opposent les dispositions ?

8. Mais il y a trois dispositions : deux sont des vices, l'un par excès, l'autre par défaut, et une seule est vertu, la moyenne. Chacune se trouve par conséquent en opposition avec chacune des autres d'une certaine façon, puisque les extrêmes sont à la fois contraires à la moyenne et entre elles, tandis que [15] la moyenne est contraire aux extrêmes.

Le moyen relativement aux extrêmes

De même, en effet, que l'égal, comparé au moindre, est plus grand, mais moindre comparé au plus grand, de la même façon, les états

moyens sont des excès par rapport aux défauts et des défauts par rapport aux excès, tant dans les affections que dans les actions. Ainsi le courageux, comparé au lâche, paraît téméraire, [20] mais comparé au téméraire, il semble lâche. Et pareillement, le tempérant, lorsqu'on le compare lui aussi, paraît intempérant relativement à l'insensible, mais comparé à l'intempérant, il semble insensible ; et le généreux, comparé à l'avare, paraît prodigue, mais comparé au prodigue, il semble avare.

C'est précisément pourquoi les personnes situées aux extrêmes repoussent chacune la personne qui tient le milieu dans la direction de l'autre et, si l'on se fie à ce qu'ils disent, [25] le courageux, dans la bouche du lâche, est un téméraire, mais dans la bouche du téméraire, il est lâche ; et dans les autres cas, l'on voit un phénomène analogue.

Les extrêmes entre eux

Cependant, les oppositions réciproques étant celles-là, les extrêmes sont beaucoup plus contraires entre eux que chacun par rapport au moyen, puisqu'ils sont beaucoup plus distants l'un de l'autre [30] que du moyen, tout comme le grand est plus écarté du petit et le petit du grand, que les deux de l'égal. De plus, certains extrêmes paraissent présenter quelque ressemblance avec le moyen, comme la témérité avec le courage et la prodigalité avec la générosité ; en revanche, les extrêmes sont entre eux on ne peut plus dissemblables. Or les choses les plus éloignées l'une de l'autre répondent à la définition des contraires. Par conséquent, [35] les plus contraires sont celles qui sont le plus éloignées.

Chacun des extrêmes comparé au moyen

Par ailleurs, relativement au moyen [1109a] l'opposition la plus nette est, tantôt celle du défaut, tantôt celle de l'excès. Ainsi, pour le courage, l'opposé n'est pas la témérité, laquelle est excès, mais la lâcheté, laquelle est défaut. En revanche, pour la tempérance, ce n'est pas l'insensibilité, laquelle est un manque, mais l'intempérance, laquelle [5] est un excès.

Raison de cette apparente relativité

Or deux motifs expliquent cette circonstance, dont l'un se tire de l'état des choses elles-mêmes. En effet, vu que l'un des deux extrêmes est effectivement plus proche du moyen et lui ressemble davantage, ce n'est pas lui, mais son contraire que nous prenons plutôt pour opposé. Ainsi, ce qui paraît ressembler le plus au courage, c'est la témérité, qui

en est aussi plus proche ; ce qui lui ressemble le moins, en revanche, [10] c'est la lâcheté ; de ce fait c'est celle-ci que nous prenons plutôt pour opposé, parce que ce qui est le plus éloigné du moyen paraît être le plus contraire. Voilà donc un premier motif, qui se tire de l'état des choses elles-mêmes.

Le second, en revanche, se tire de nous-mêmes. C'est que les penchants auxquels nous inclinons nous-mêmes de préférence, par nature en quelque sorte, sont ceux qui paraissent de préférence contraires au moyen. Ainsi personnellement, sommes-nous plutôt [15] enclins par nature aux plaisirs ; de ce fait, nous sommes plus volontiers portés à l'intempérance qu'à la modération ; donc, nous appelons plus volontiers contraires les penchants auxquels notre orientation nous porte davantage et, pour cette raison, l'intempérance, qui est un excès, constitue la disposition la plus contraire à la tempérance.

Conclusions

Résumé

9. [20] On a donc dit que la vertu morale est une moyenne et en quel sens ; que c'est une moyenne entre deux vices, l'un par excès, l'autre par défaut ; et que, s'il en va de la sorte, c'est parce qu'elle fait viser le milieu dans les affections et les actions. Ces indications suffisent.

Difficulté d'être vertueux

Voilà aussi pourquoi c'est un travail d'être vertueux car, en [25] chaque chose, c'est un travail de prendre le milieu : ainsi, prendre le milieu du cercle n'est pas à la portée de tout le monde, mais exige le savoir. Or, de la même façon, si se mettre en colère est à la portée de tout le monde et chose facile, comme de donner de l'argent et en dépenser, en revanche, le faire en faveur de la personne qu'il faut, dans la mesure, au moment, dans le but et de la manière qu'il faut, ce n'est plus à la portée de tout le monde ni chose facile. Voilà précisément pourquoi le bien est chose rare, louable et [30] belle.

Conseils à suivre

Aussi doit-on, lorsqu'on vise le milieu, tout d'abord prendre ses distances par rapport à ce qui lui est le plus contraire, ainsi que le conseille Calypso :

Des extrêmes, en effet, l'un porte plus à la faute et l'autre moins. Dès lors donc qu'atteindre précisément le milieu est difficile, il faut, [35] comme on dit, « prendre la seconde voie navigable¹⁸ », en choisissant le moindre des maux. Or [1109b] la meilleure façon sera celle que nous préconisons.

D'autre part, on doit considérer les penchants auxquels, personnellement, nous sommes volontiers portés, car nous avons chacun nos inclinations naturelles. Or c'est ce que feront connaître le plaisir et le chagrin qu'il nous arrive d'éprouver. Et le devoir [5] est de se tirer en sens contraire, car en nous éloignant beaucoup de la faute, nous arriverons au milieu, comme font ceux qui redressent des pièces de bois tordues.

Mais en tout, il faut surtout prendre garde à l'agréable et au plaisir, parce que nous manquons d'impartialité quand nous en jugeons. Donc, ce qu'ont éprouvé les anciens du peuple devant Hélène, [10] nous devons, nous aussi, l'éprouver devant le plaisir et en toutes occasions, faire retentir leur voix, car, en répudiant ainsi le plaisir, nous irons moins à la faute.

C'est donc en faisant tout cela, pour nous résumer, que nous serons le mieux à même d'atteindre le milieu.

La difficulté dans les cas particuliers

Mais la tâche est malaisée sans doute, et principalement dans les cas particuliers.

Pas [15] facile, en effet, de définir comment, contre qui, pour quels motifs et combien de temps, il faut être en colère ! Nous-mêmes, en effet, il nous arrive de louer ceux qui sont trop peu irascibles et nous prétendons qu'ils sont doux, alors qu'à d'autres moments, nous félicitons ceux qui se fâchent en déclarant qu'ils sont virils !

On dira : ce n'est pas celui qui dévie un peu de la route du bien que l'on blâme, que ce soit dans le sens du plus ou dans le sens du [20] moins ; mais c'est celui qui en dévie par trop, car, lui, ne passe pas inaperçu. Cependant, jusqu'où et dans quelle mesure celui-ci est-il blâmable ? Pas facile de donner la formule qui le détermine ! C'est qu'on ne peut non plus définir aucune des données sensibles. Or c'est ce genre de données qu'impliquent les cas particuliers et c'est dans la sensibilité que réside leur discrimination.

Cela suffit donc à faire voir que l'état moyen appelle partout la louange, mais qu'on doit [25] pencher, tantôt vers l'excès, tantôt vers le défaut, parce que c'est ainsi qu'il nous sera le plus facile d'atteindre le milieu et le bien.

LIVRE III

III. Le consentement, la décision et la responsabilité

Nécessité et utilité de la définition du consentement

1. [30] La vertu met donc en jeu des affections et des actions, lesquelles, lorsqu'elles sont consenties, donnent lieu à des louanges ou des blâmes, mais qui lorsqu'elles ne le sont pas, appellent l'indulgence et parfois même la pitié. Ce qui est consenti et ce qui ne l'est pas doivent donc sans doute nécessairement faire l'objet d'une définition chez ceux dont l'examen porte sur la vertu. Par ailleurs, cette définition est également utile à ceux qui légifèrent, pour distribuer les [35] honneurs et les châtements.

Ce qui n'est pas consenti

Or semblent non consentis les actes qui s'accomplissent [1110a] par violence ou par ignorance.

L'acte accompli par violence

De son côté, semble accompli par violence l'acte dont le principe vient de l'extérieur, un tel principe étant celui où l'on ne trouve aucune contribution de l'agent ou du patient. Ainsi, dans le cas où une

bourrasque l'emporte quelque part ou bien lorsque des personnes sont maîtres de lui.

Cas litigieux : les choix contraints

Mais il y a tous les cas où c'est par crainte de plus grands maux qu'un acte est exécuté, ou en raison [5] d'un beau motif. Par exemple, dans le cas où un tyran commande d'exécuter un forfait, alors qu'il est maître de parents et d'enfants qui auront la vie sauve si on l'exécute mais, sinon, trouveront la mort. Ces cas sont matière à controverse : sont-ce des actes non-consentis ou bien sont-ils consentis ? Et une situation semblable se produit encore dans le cas de cargaisons jetées par-dessus bord dans les tempêtes : à voir en effet les choses simplement, personne, dira-t-on, ne [10] se débarrasse de plein gré de sa cargaison, mais pour son propre salut et celui du reste de l'équipage, tous les marins le font s'ils sont intelligents.

Solution : le choix prime la contrainte

Ainsi donc, de telles actions sont embrouillées, mais elles ont plutôt l'air d'être consenties.

Elles le sont en effet l'objet d'un choix au moment où on les exécute.

D'autre part, la fin de l'action est une question d'opportunité ; il faut donc aussi se prononcer sur le caractère consenti ou non de l'action [15] au moment où elle s'exécute ; or l'action est exécutée de plein gré, puisque le principe qui met en branle les membres servant d'outils dans ce genre d'actions est un principe interne à l'agent et que les actes dont le principe se trouve dans l'agent, il est en son pouvoir de les exécuter ou non. Donc, les actes de ce genre sont consentis, bien qu'à les prendre simplement, ils ne le soient sans doute pas. Personne en effet ne prendrait un parti de ce genre comme une fin en elle-même.

Confirmation : louange, indulgence, actes inexcusables

D'autre part, pour les [20] actions qui leur ressemblent, on reçoit même parfois des louanges. C'est le cas chaque fois qu'on supporte une vilénie ou un désagrément en échange de grands et beaux avantages. Mais dans les circonstances inverses, on est blâmé, car supporter les pires vilénies pour n'en rien retirer de beau ou de mesuré est le fait d'un être vil.

Certains actes, par ailleurs, s'ils ne suscitent pas la louange, suscitent néanmoins l'indulgence. C'est le cas chaque fois qu'on exécute ce qu'on [25] ne doit pas en raison du genre de maux qui dépassent la nature humaine et que nul ne peut supporter.

En revanche, il est sans doute certains actes, auxquels on ne peut se laisser contraindre. Au contraire, il faut plutôt mourir en subissant les plus terribles tourments. En effet, l'Alcméon d'Euripide invoque des

raisons manifestement ridicules pour expliquer ce qui l'a contraint au matricide¹.

Mais il est malaisé parfois de discerner [30] quel parti adopter pour quelle contrepartie ou ce qu'il faut supporter en échange de quoi. Et plus malaisé encore de s'y tenir quand on a pu le savoir car, le plus souvent, ce à quoi l'on s'attend est désagréable et ce à quoi l'on est contraint, honteux. De là viennent les éloges et les blâmes que suscitent les personnes [1110b] selon qu'elles sont contraintes ou non.

Conclusions

Dans quelles conditions, par conséquent, faut-il soutenir que des actes sont accomplis par violence ?

À voir ces choses simplement, c'est chaque fois que la responsabilité s'en trouve dans les circonstances extérieures et que l'agent n'y contribue en rien. Mais ce qui, en soi, ne peut être consenti, peut être maintenant préférable en échange de ceci, et son principe se trouver dans l'agent ; [5] ce genre d'acte est donc en soi non consenti, mais consenti maintenant et en échange de ceci. Or s'il a plutôt l'allure des actes consentis, c'est que les actions appartiennent au particulier et que le particulier est ce qui fait l'objet du consentement.

Que faut-il, par ailleurs, préférer à quoi ? Pas facile de répondre, car il y a bien des différences dans le domaine du particulier.

L'agréable et le beau ne sont pas des contraintes

En revanche, si quelqu'un prétend que les choses agréables et les belles choses exercent sur lui [10] une violence, parce qu'elles le contraignent tout en lui étant extérieures, tout sera violence à ses yeux, car c'est en fonction de ces choses que tous, nous agissons toujours ! De plus, ceux qui agissent par violence et contre leur gré le font en peinant, alors que ceux qui exécutent un acte parce qu'il est agréable et beau le font avec plaisir. Il est donc ridicule de mettre en cause les choses extérieures, mais non sa propre personne, qui se laisse facilement séduire par de tels appâts, ou de se donner pour responsable [15] de ce qu'on fait de beau, mais d'accuser les choses agréables de ce qu'on fait de laid.

Apparemment donc, est exécuté par violence l'acte dont le principe est extérieur, sans la moindre contribution du sujet qui a subi la violence.

L'acte accompli par ignorance

2. D'un autre côté, ce qu'on fait par ignorance exclut toujours le consentement.

Ignorance ne veut pas toujours dire sans consentement

Toutefois, est non consenti ce qui entraîne du chagrin et implique du regret. En effet, celui qui, par ignorance, [20] a exécuté un forfait quelconque sans éprouver le moindre déplaisir à son action se trouve n'avoir pas exécuté ce forfait en consentant, du moins s'il ignorait que c'en était un. Mais, par ailleurs, il n'a pas non plus agi contre son consentement si tant est qu'il n'en éprouve pas de chagrin ! Par conséquent, celui qui se trouve au regret d'un acte commis par ignorance semble, lui, l'avoir commis contre son consentement, tandis que celui qui n'en a pas de regret, son cas est différent et il faut dire seulement qu'il ne l'a pas fait en y consentant. Vu la différence, mieux vaut en effet avoir une expression propre.

Agir par ignorance ne veut pas dire agir dans l'ignorance

Par ailleurs, autre chose est [25] apparemment d'agir par ignorance et de le faire dans l'ignorance. En effet, sous le coup de l'ivresse ou de la colère, on ne semble pas agir par ignorance, mais en raison d'une des affections susdites, c'est-à-dire sans savoir ce qu'on fait et donc dans l'ignorance.

Ainsi donc, tout méchant ignore ce qu'il doit réellement accomplir et ce dont il lui faut se garder ; c'est même en raison de ce genre de déviation que les hommes deviennent injustes et globalement [30] mauvais. Mais le non-consentement dont on veut parler exclut l'hypothèse où l'on ignore son intérêt. En effet, l'ignorance impliquée dans la décision d'agir du méchant n'entraîne pas son non-consentement à l'action ; au contraire, elle est seulement responsable de sa méchanceté. D'ailleurs, l'ignorance d'un principe universel ne l'entraîne pas non plus, car elle suscite, à elle-seule, le blâme.

Agir par ignorance veut dire dans l'ignorance d'une circonstance particulière

Non, ce qui entraîne au contraire le non-consentement, c'est l'ignorance des circonstances particulières [1111a] où se déroule l'action et qui sont en jeu avec elle. C'est alors, en effet, qu'il y a place pour la pitié et l'indulgence, car celui qui ignore l'une de ces circonstances agit contre son gré.

Les circonstances particulières de l'action

Peut-être donc n'est-il pas mal de préciser ces circonstances. Quelles sont-elles ? Combien y en a-t-il ?

Eh bien, il s'agit de savoir : qui est l'agent, ce qu'il exécute et ce qui est en jeu ou bien fournit à l'action sa matière ; mais parfois aussi [5] par quel moyen on agit (ce peut être, par exemple, à l'aide d'un instrument), dans quelle intention (ce peut être, par exemple, pour sa sauvegarde) et de quelle manière (ce peut être, par exemple, avec douceur ou avec force).

Ainsi donc, tout cela à la fois ne peut être ignoré de personne, sauf à être frappé de démence, et bien évidemment, on ne peut non plus ignorer l'agent. Comment en effet aller jusqu'à s'ignorer soi-même ?

Mais on peut ignorer ce qu'on fait. Ainsi, certains prétendent qu'ils ont dit des paroles en l'air ou qu'ils ne savaient pas qu'ils trahissaient un [10] secret, comme Eschyle avec les Mystères², ou qu'en voulant montrer une arme, ils ont fait partir le coup, comme celui qui maniait la catapulte.

D'autre part, on peut aussi prendre son fils pour un ennemi, comme l'a fait Mérope³.

Et croire qu'un arrondi garnissait le bout effilé de sa lance, ou bien que la pierre était une pierre ponce.

Et en administrant une boisson pour sauver quelqu'un, on peut le tuer.

Et en voulant lui prendre la main, [15] comme font ceux qui s'empoignent, on peut lui assener un coup.

Conclusion

Dès lors que l'ignorance peut être invoquée touchant chacune de ces circonstances que suppose l'action, celui qui n'a pas eu connaissance de l'une d'entre elles se trouve avoir agi, semble-t-il, contre son gré. Et principalement dans les cas où ce sont les circonstances les plus importantes qui ont été ignorées. Or les plus importantes des circonstances que suppose l'action semblent être <la nature de l'acte exécuté> et l'intention à laquelle celle-ci répond. C'est donc de ce genre d'ignorance qu'on veut parler lorsqu'on plaide le non-consentement. [20] Encore faut-il que l'action entraîne chagrin et regret.

Définition de l'acte consenti

3. Mais si l'acte non consenti est celui qui est exécuté par violence ou par ignorance, l'acte consenti sera dès lors, semble-t-il, celui dont le principe réside dans l'agent qui connaît chacune des circonstances particulières que suppose son action.

Ce que suscitent l'ardeur et l'appétit est consenti

On a sans doute tort en effet de dire non consentis les actes [25] qui se font par ardeur ou par appétit.

D'abord, parce qu'il n'y aura plus aucun autre animal, à ce compte, qui fera quelque chose de son gré, et les enfants non plus.

Ensuite, serait-ce que nous n'exécutons de plein gré aucune des actions qu'inspirent l'appétit ou l'ardeur ? Ou bien les belles actions seraient-elles consenties alors que les laides ne le seraient pas ? Cette

dernière hypothèse est plutôt ridicule, dès lors qu'un seul agent est responsable des deux ? Et la première est sans doute absurde [30], qui consiste à prétendre non consentis les actes auxquels on doit aspirer, alors qu'on doit aussi se mettre en colère devant certaines choses et avoir de l'appétit pour certaines autres, la santé, par exemple, et l'apprentissage.

Par ailleurs, il semble encore que les actes non consentis soient désagréables. Or ceux qu'inspire l'appétit sont agréables !

Et de plus, quelle différence fait-on, si elles sont commises contre notre gré, entre les fautes de calcul et les fautes dues à l'ardeur ? Elles sont en effet à proscrire toutes les deux. [1111b] Or les fautes sans calcul, semble-t-il, ne sont pas moins humaines. De sorte que sont aussi le fait de l'homme les actions qui procèdent de l'ardeur et de l'appétit.

Il est donc déplacé de poser là des actes non consentis.

La décision

4. Mais la distinction entre le consentement et le non-consentement [5] appelle ensuite un exposé sur la décision. – Celle-ci, semble-t-il, est en effet une chose très intimement liée à la vertu et c'est elle qui permet de juger des traits du caractère, mieux que ne le peuvent les actions.

La décision n'est pas simplement consentement

La décision, donc, est visiblement une chose à laquelle on consent. Mais elle ne s'identifie pas au consentement et celui-ci a plus d'extension, puisqu'il est aussi le lot commun des enfants et des autres animaux, alors que la décision ne l'est pas. D'ailleurs nous pouvons dire [10] que les actes exécutés sur le coup sont consentis, mais pas qu'ils traduisent une décision.

Autres opinions irrecevables

D'autre part, certains assimilent la décision à l'appétit ou à l'ardeur ou au souhait ou à une sorte d'opinion, mais, selon toute apparence, ils n'ont pas d'argument correct.

La décision n'est pas l'appétit

En effet, la décision n'est pas une chose qu'ont également en partage les êtres sans raison, alors que l'appétit et l'ardeur le sont.

De plus, l'incontinent exécute ce que veut son appétit sans en

prendre la décision, alors que le continent, à l'inverse, [15] décide ce qu'il exécute sans en avoir l'appétit.

De plus, la décision peut contrarier l'appétit, alors que l'appétit ne se contrarie pas lui-même.

De plus, l'appétit a pour objet l'agréable et le pénible, alors que la décision n'a pour objet ni le pénible ni l'agréable.

La décision n'est pas ardeur

Et la décision est encore moins l'ardeur, car ce qu'on fait sous l'impulsion de l'ardeur est ce qui semble le moins décidé.

La décision n'est pas le souhait

Mais ce n'est pas non plus le souhait, [20] bien que ce soit une chose visiblement voisine.

En effet, l'on ne décide pas les choses impossibles et, à le prétendre, on passerait pour un idiot, alors qu'on peut souhaiter des choses impossibles, par exemple l'immortalité.

De plus, l'on peut aussi exprimer un souhait quand il s'agit de choses pour l'exécution desquelles l'on ne peut être d'aucune ressource, par exemple la victoire d'un certain acteur ou d'un athlète, [25] alors que personne ne décide ce genre de choses ; on décide au contraire tout ce que l'on est susceptible, croit-on, de faire par soi-même.

Et de plus, le souhait porte plutôt sur la fin, alors que la décision porte sur ce qui conduit à cette fin. Ainsi, nous souhaitons avoir la santé, mais nous décidons les actes par lesquels nous l'aurons. Nous souhaitons aussi être heureux et nous en exprimons le souhait, mais dire « nous le décidons », ça sonne faux, [30] parce que, en somme, la décision, selon toute apparence, concerne ce qui dépend de nous-mêmes.

La décision n'est pas une sorte d'opinion

Elle ne sera donc pas non plus une opinion.

Car tout, semble-t-il, est matière à opinion et celle-ci n'a pas moins pour objets les choses éternelles et les choses impossibles que celles qui dépendent de nous-mêmes.

De plus, l'opinion est de l'ordre du faux et du vrai, quant à ses traits distinctifs, pas de l'ordre du mauvais et du bon, alors que la décision se signale plutôt par ces derniers traits.

Ainsi donc, [1112a] la décision ne s'identifie pas globalement à l'opinion, et peut-être même n'est-ce là l'argument de personne. Mais elle ne s'identifie pas non plus à une sorte d'opinion.

En effet, décider de faire le bien ou de faire le mal nous confère des qualités distinctives, alors que le fait d'avoir des opinions là-dessus n'en confère pas.

De plus, ce que nous décidons, c'est de prendre un parti ou de l'éviter dans les questions de ce genre, alors que l'opinion nous dit seulement ce qu'est ce parti, ce à quoi il sert ou comment, [5] mais pas du tout de prendre un parti ou de l'éviter.

De plus, la décision est louée parce qu'elle est la prise de parti quand le choix s'impose, plutôt que parce que le choix est correct, alors que l'opinion est louée parce qu'elle correspond à la vérité.

De plus, ce que nous décidons, c'est ce que nous savons parfaitement être bon, alors que nous nous forgeons des opinions sur ce que nous ne savons pas vraiment.

D'ailleurs ce ne sont pas, semble-t-il, les mêmes personnes qui prennent les meilleures décisions et ont une opinion sur les meilleures décisions à prendre. Il semble au contraire, [10] que certains ont plutôt de bonnes opinions à ce sujet mais, que par la faute d'un penchant mauvais, elles ne choisissent pas le parti qu'elles doivent. – Que, par ailleurs, une opinion précède la décision ou qu'elle la suive, peu importe ; car ce n'est pas cela qu'on a en vue, mais la question de savoir si la décision s'identifie à une sorte d'opinion.

La décision présuppose la délibération

Qu'est-ce que la décision dans ces conditions ? Ou plutôt, quel est son trait distinctif, puisque aussi bien elle n'est rien de ce qu'on dit ?

Il s'agit donc d'une chose consentie visiblement ; mais ce qui est consenti n'est pas toujours [15] décidé. Alors, ne s'agirait-il pas de ce qui est préalablement délibéré, puisque la décision s'accompagne de raison et de pensée ? D'ailleurs le mot « décidé » [en grec : *prohaireton*] suggère apparemment aussi qu'il s'agit d'une chose qu'on choisit [-*haireton*] avant [*pro-*] toute autre.

Qu'est-ce qui est objet de délibération ?

5. Or délibère-t-on sur tout ? C'est-à-dire, chaque chose est-elle objet de délibération ? Ou bien y a-t-il certaines choses qui ne sont pas matière à délibération ?

Ce qui n'est pas matière à délibération

Il y a peut-être lieu de préciser que ce qui est objet de délibération [20] n'est pas ce sur quoi peuvent éventuellement s'interroger un homme idiot ou un dément, mais ce qui préoccupe l'homme qui a de l'intelligence.

Par ailleurs, les choses éternelles ne sont jamais matière à délibération : par exemple, l'Univers ou la diagonale et le côté, qu'on dit incommensurables.

Mais nul ne délibère non plus sur les choses en mouvement

lorsqu'elles se produisent toujours de la même façon (que ce soit par nécessité, ou encore [25] par nature ou que ce soit pour quelque autre motif) : par exemple, les solstices saisonniers et le lever des astres ;

ni sur celles qui se produisent différemment d'un moment à l'autre : par exemple, les sécheresses ou les pluies ;

ni sur celles qui se produisent par chance : par exemple, la découverte d'un trésor.

Et l'on ne délibère même pas sur toutes les choses humaines : ainsi, personne à Lacédémone ne délibère sur la meilleure façon de faire marcher la vie politique des Scythes.

On délibère sur ce qui dépend de nous

[30] Rien de cela ne peut en effet se produire par notre intervention. Mais nous délibérons sur les choses qui sont à notre portée et qui sont exécutables. Or c'est très précisément tout le reste, car les causes de ce qui se produit sont, semble-t-il, la nature, la nécessité, la chance, mais aussi l'intelligence et tout ce qui suppose l'intervention de l'homme ; or les hommes, chaque fois qu'ils délibèrent, portent leur attention sur ce qu'ils peuvent exécuter par eux-mêmes.

On délibère quand l'issue est indéterminée

Ajoutons que [1112b] les connaissances rigoureuses et qui se suffisent à elles-mêmes ne laissent pas de place à la délibération : par exemple, il n'y a pas à délibérer de l'orthographe, car la sachant nous n'hésitons pas sur la manière dont il faut écrire les mots.

Mais ce qu'on peut faire par nous-mêmes peut ne pas se faire toujours de la même façon ; et c'est tout cela qui est objet de nos délibérations : par exemple, les affaires de médecine ou de finance.

[5] Et les affaires de pilotage appellent plus de délibérations que les exercices de gymnastique, dans la mesure où les connaissances y sont moins rigoureuses. Et dans les autres cas, c'est pareil.

D'ailleurs, s'il y a délibération plutôt dans les domaines techniques que dans les domaines scientifiques, c'est que nous avons plus d'hésitations dans ces domaines.

D'autre part, délibérer implique des choses qui se produisent le plus souvent mais dont on ne voit pas comment on va arriver à leur résultat, c'est-à-dire des choses qui comportent de l'indéterminé.

[10] Et, si nous prenons des conseillers à nos côtés pour les grandes affaires, c'est parce que nous nous défions de notre propre capacité à nous prononcer sur elles de façon satisfaisante.

Délibérer, c'est chercher les moyens d'atteindre une fin

D'autre part, nous ne délibérons pas des fins, mais des moyens pour y parvenir.

Un médecin qui délibère en effet ne se demande pas s'il doit apporter la guérison, ni un orateur s'il doit se montrer convaincant, ni un politique s'il doit produire une bonne législation, et personne d'autre ne s'interroge [15] sur la fin. Au contraire, une fois qu'on a posé la fin, on regarde la question de savoir comment et par quels moyens on peut l'atteindre et si plusieurs moyens paraissent en mesure de l'atteindre, on examine quel est le plus facile et le plus beau.

Mais s'il n'y en a qu'un seul pour arriver à cette fin, on cherche comment il permet d'y arriver et aussi par quel moyen ce moyen lui-même peut être atteint, jusqu'à pouvoir parvenir au premier moyen dans la chaîne causale, lequel, dans la recherche, est l'ultime chose à découvrir.

[20] Celui qui délibère en effet a l'air de procéder dans le genre de recherche et d'analyse qu'on vient de dire comme s'il cherchait à analyser une figure géométrique. – Bien que manifestement la recherche ne soit pas toujours une délibération (par exemple, les recherches mathématiques ne le sont pas), en revanche, la délibération est toujours une recherche –. Et le terme ultime dans le processus d'analyse constitue le point de départ dans le processus de réalisation de la figure.

Et si d'aventure, on se heurte à une impossibilité, [25] on renonce à agir, comme par exemple si l'on a besoin d'argent mais qu'on n'est pas en mesure de s'en procurer.

Mais si une possibilité apparaît, on se met à l'action. Or sont possibles les choses qu'on peut faire par nous-mêmes. – Celles qui se font en effet par l'intermédiaire des amis sont faites d'une certaine façon par nous-mêmes, puisque leur point de départ est en nous.

Par ailleurs, quand on a quelque chose à faire, on recherche tantôt les outils, tantôt la façon de les utiliser. [30] Or il en va de même dans toutes les autres recherches : tantôt on cherche par quel moyen atteindre une fin, tantôt de quelle façon ou par quel autre moyen celui-ci peut être mis en œuvre.

Conclusions

Il semble donc bien, comme on l'a dit⁴, que l'homme soit le point de départ de ses actions. Du reste, sa délibération porte sur les actes qu'il peut exécuter lui-même. Or ses actions ont pour but d'autres choses. Donc, ce ne peut être la fin qui est objet de délibération, mais les actes qui permettent de l'atteindre.

Donc on ne délibère pas non plus des choses particulières jusqu'à se demander [1113a] par exemple, si ceci est du pain ou s'il est cuit comme il se doit, car cela relève du sens ; or si l'on doit

perpétuellement délibérer, on va s'en aller à l'infini.

Décision et délibération

En revanche, objet de délibération ou objet de décision, cela revient au même, sauf que se trouve déjà déterminé ce qui est objet de décision puisque ce dernier est l'acte qui, à l'issue de la délibération, a été jugé préférable.

[5] Chacun cesse en effet de chercher comment agir dès l'instant où il a fait remonter le point de départ de l'action jusqu'à lui et, en lui, jusqu'à la partie qui dirige, car c'est elle qui décide. – D'ailleurs, c'est ce que font voir jusqu'aux antiques régimes politiques dont Homère donnait l'image, puisque les rois annonçaient au peuple ce qu'ils avaient décidé.

Définition de la décision

Or, s'il est vrai que l'objet de la décision [10] est ce que la délibération a retenu comme désirable parmi les actes à notre portée, alors la décision doit être le désir délibératif de ce qui est à notre portée. En effet, ayant jugé à l'issue de la délibération, nous désirons dans le sens de la délibération.

La fin souhaitable : bien apparent ou réel ?

6. Voilà donc esquissée une définition de la décision. On a dit aussi le genre de choses qu'elle concerne. Ce sont celles en fait qui permettent d'atteindre nos fins. [15] Quant au souhait, il a précisément pour objet la fin, on l'a dit⁵.

Mais cette fin, dans l'opinion des uns, c'est le bien, tandis que dans l'opinion des autres, c'est ce qui paraît bon.

Les difficultés

Or si l'on dit, comme les premiers, que l'objet du souhait, c'est effectivement le bien, alors il se trouve que n'est pas souhaitable ce que souhaite l'individu qui ne fait pas de choix correct, car si c'est souhaitable, c'est aussi un bien ; or, en réalité, dans le cas envisagé, c'est un mal ! – [20] Si l'on affirme au contraire, comme les seconds, que l'objet du souhait, c'est ce qui paraît bon, il se trouve alors il n'y a pas d'objet naturellement souhaitable, mais que chacun souhaite ce que bon lui semble, car ce qui paraît bon varie de l'un à l'autre et, dans ce cas, les contraires sont souhaitables.

Le bien véritable est souhaité par le vertueux

Mais si ces opinions ne sont pas satisfaisantes, est-ce qu'il ne faut pas alors soutenir ceci : dans l'absolu et en vérité l'objet du souhait, c'est le bien, mais chaque particulier trouve souhaitable ce qui lui paraît bon. [25] Ainsi donc, le vertueux trouve souhaitable ce qui est véritablement bon, tandis que le vilain trouve souhaitable n'importe quoi.

C'est exactement comme dans le cas des corps : pour ceux qui sont en bonne condition, est sain ce qui est véritablement tel, mais, pour ceux qui sont souffrants, ce sont des choses différentes. Et il en va pareillement de ce qui est amer, doux, chaud, lourd et de tout le reste.

C'est en effet le vertueux [30] qui juge correctement de chaque sorte de chose, et en chacune la vérité lui apparaît, car à chacun de ses états particuliers correspondent, en propre, des objectifs qui sont beaux et agréables. En d'autres termes, ce qui distingue sans doute le plus le vertueux, c'est de voir la vérité en toutes choses, comme s'il en était la règle et la mesure.

Le grand nombre, en revanche, est en proie, semble-t-il, à l'illusion due au plaisir, car celui-ci n'est pas un bien [1113b] mais paraît l'être. La masse prend donc l'agrément pour le bien et fuit le chagrin comme le mal.

La responsabilité

La vertu et le vice dépendent de nous

7. Si donc l'objet du souhait, c'est la fin et que ceux de la délibération et de la décision sont les moyens relatifs à cette fin, alors les actions qui correspondent aux moyens [5] sont conformes, semble-t-il, à la décision, c'est-à-dire sont des actions consenties. Or les actes qui traduisent les vertus sont de cet ordre. C'est donc que la vertu aussi se trouve à notre portée.

Mais pareillement le vice. Car là où il est en notre pouvoir d'agir, il est aussi en notre pouvoir de ne pas agir, et là où il y a place pour le « non », il y a place aussi pour le « oui ». De sorte que s'il tient à nous d'agir quand c'est beau, il tiendra également à nous de ne pas agir [10] quand c'est laid. Et s'il tient à nous de ne pas agir quand c'est beau, il tiendra également à nous d'agir quand c'est laid. Or s'il tient à nous d'exécuter ce qui est beau et ce qui est laid comme aussi de ne pas l'exécuter et que, d'autre part, c'est en cela que consiste, on vient de le dire, le fait d'être bons ou mauvais, il tient par conséquent à nous d'être honnêtes ou vilains.

La méchanceté est l'effet d'actes méchants

Quant à dire que « nul n'est misérable de son gré [15] ni bienheureux contre son gré⁶ », cela semble en partie faux et en partie vrai. Car si nul n'est bienheureux contre son gré, en revanche, la méchanceté, elle, est quelque chose à quoi l'on consent. À moins qu'il ne faille mettre en doute les arguments exposés à l'instant, et nier que l'homme soit le point de départ de ses actions et leur auteur, exactement comme il est l'auteur de ses enfants. Or si cela n'est visiblement pas niable, autrement dit, si nous ne pouvons [20] faire remonter nos actes à d'autres points de départ que ceux qu'on trouve en nous, alors les forfaits qui ont en nous leurs points de départ sont, eux aussi, des choses qui dépendent de nous et ils sont consentis.

L'usage universel témoigne en ce sens

C'est du reste ce dont ont l'air de témoigner tous les particuliers dans le privé, aussi bien que les législateurs eux-mêmes. Ils châtent en effet et punissent tous ceux qui font du mal dès lors que ceux-ci n'ont pas été victimes d'une violence ou d'une ignorance dont ils ne seraient pas eux-mêmes [25] responsables. En revanche, les auteurs de belles actions, ils les honorent. Ainsi, veulent-ils inciter les seconds et faire obstacle aux premiers. Pourtant, ce qui n'est pas en notre pouvoir ni susceptible d'être fait de plein gré, nul n'incite à l'exécuter, comme il serait totalement inopérant de vouloir nous dissuader d'avoir chaud, de souffrir, d'avoir faim ou d'éprouver quelque autre désagrément de ce genre, car nous ne les éprouverions pas moins une fois convaincus.

Il y a une ignorance punissable

[30] Et de fait, l'ignorance elle-même entraîne un châtement si l'on semble responsable de celle-ci. Ainsi, les ivrognes se voient infliger la double amende au motif que le point de départ de la faute est dans le sujet, puisqu'il est maître de ne pas s'enivrer et que l'ivresse est responsable de l'ignorance. De même ceux qui, dans les lois, ignorent un des articles qu'on doit savoir et qui ne présentent pas de difficultés [1114a] : ils sont châtiés, et ils le sont encore pareillement dans les autres cas, pour tout ce qu'ils semblent ignorer par incurie. C'est dans l'idée qu'il ne tenait qu'à eux de ne pas l'ignorer, puisqu'ils sont maîtres de leurs préoccupations.

On a le caractère qu'on s'est forgé

On objectera peut-être : notre homme est tel qu'il ne peut s'en préoccuper ! Mais les hommes sont eux-mêmes responsables d'être devenus tels, [5] à force de vivre de manière relâchée. Ils sont aussi

responsables d'être injustes ou intempérants à force, dans le premier cas, de perpétrer des méfaits et, dans le second, de s'adonner aux beuveries ou aux plaisirs de ce genre. Ce sont en effet les activités auxquelles ils se livrent en chaque domaine qui les rendent tels. On le voit d'ailleurs à ceux qui s'exercent en vue d'un concours ou d'une action quelconque. Ils passent en effet leur temps à des activités en rapport.

Ainsi, ignorer que [10] les actes auxquels on se livre en chaque domaine sont à l'origine de nos états relève d'un manque singulier d'observation.

La raison, en plus, se refuse à penser que celui qui agit injustement ne souhaite pas être injuste ou celui qui agit en intempérant ne souhaite pas l'être. Or si quelqu'un n'ignore pas que les actes qu'il exécute vont le rendre injuste, on peut dire qu'il consent à être injuste.

Les mauvaises habitudes enlèvent la possibilité d'être bon

Et en tout cas, le souhaiterait-il, l'homme qui est injuste ne cessera pas de l'être à ce prix, c'est-à-dire ne sera pas un juste du fait qu'il le souhaite.

Le malade en effet [15] n'a pas non plus la santé à ce tarif et, dans son cas, il consent à rester malade s'il mène une existence d'incontinent et désobéit à ses médecins. Il y eut un temps, certes, où il était en son pouvoir d'éviter la maladie, mais au point où il en est, cela ne lui est plus possible. C'est comme quelqu'un qui a décoché une pierre : il n'est plus capable de la rattraper ; mais il ne tenait pourtant qu'à lui de la prendre et de la lancer, puisque le point de départ de ces mouvements résidait en lui. Or l'injuste [20] et l'intempérant, de la même façon, avaient aussi au départ la faculté de ne pas devenir ce genre d'individus. C'est pourquoi ils le sont de plein gré. Et maintenant qu'ils le sont devenus, ils n'ont plus la possibilité de ne pas l'être.

Les habitudes corporelles témoignent dans le même sens

Du reste, il n'y a pas que les vices de l'âme à être contractés de plein gré. Au contraire, chez certains, les vices du corps le sont également. Et ces personnes, précisément, nous les flétrissons. Celles en effet qui sont laides de nature, nul ne les flétrit, mais bien celles qui le sont par manque d'exercice [25] et de soin. Et il en va encore de même pour la faiblesse et l'infirmité. Nul en effet ne fera de reproche à un aveugle s'il l'est de nature ou par suite de maladie ou bien d'un coup qu'il a reçu ; au contraire, on le prendra plutôt en pitié. Mais s'il l'est par abus de vin ou d'une autre sorte d'intempérance, tout le monde va lui en tenir grief. Donc, les vices corporels qui sont de notre responsabilité

font l'objet d'une flétrissure, mais pas dans le cas contraire. Or [30] s'il en va de la sorte, dans les autres domaines également, les vices qui sont flétris seront de notre responsabilité.

Objection

Mais supposons l'argument suivant. Tout le monde vise à ce qu'il lui paraît bon et l'on n'est pas maître de cette représentation ; au contraire, selon qu'il a tel trait distinctif, quel qu'il soit, chacun [1114b] voit aussi les choses de telle façon.

Réfutation

Ainsi donc, admettons-le, si chacun est personnellement responsable en un sens de son état, il sera également lui-même responsable en un sens de sa représentation.

Cependant, supposons le contraire. Nul n'est personnellement responsable du mal qu'il fait, mais il le fait par ignorance de la fin, [5] s'imaginant pouvoir obtenir ainsi ce qui est le mieux pour lui ; d'autre part, l'orientation vers la fin n'est pas prise par une initiative personnelle, mais dépend à la naissance d'une sorte de vision qui permet de juger à merveille et de choisir le bien véritable ; autrement dit, il suffit d'être bien né pour avoir ce beau naturel. – En effet, le plus grand avantage et la chose la plus belle sont aussi ce qu'on ne peut [10] recevoir ni apprendre d'autrui, mais qu'on peut posséder tel quel à la naissance et la perfection ainsi que la beauté naturelles sont ce que donne un bon lignage dans le sens plein et véritable de l'expression.

Mais alors, si ces hypothèses sont vraies, pourquoi la vertu, plutôt que le vice, serait-elle une chose consentie ?

Dans les deux cas en effet, aussi bien aux yeux de l'homme bon qu'aux yeux du mauvais, la fin se donne à voir naturellement ou de la façon qu'on voudra, [15] c'est-à-dire qu'elle est établie devant eux, qu'ils lui rapportent tout le reste en agissant d'une façon ou d'une autre.

Alors, on peut faire indifféremment deux suppositions. Ou bien la fin que chacun a sous les yeux, quelle qu'elle soit, n'est pas une donnée naturelle mais une chose qui apparaît aussi en fonction de ce qu'on est. Ou bien la fin est une donnée naturelle, mais alors, puisque, pour le reste, le vertueux agit de son plein gré, il faut aussi supposer que la vertu relève du consentement et, dans ce cas, le vice en relèvera tout autant, [20] puisque le vicieux, tout comme le vertueux, dispose aussi de lui-même dans ses actions, à défaut d'en disposer quand il s'agit de la fin.

Conclusion

Si donc, comme on le dit, les vertus relèvent du consentement parce que nous sommes personnellement responsables en un sens de nos états et parce que c'est en fonction de nos qualités distinctives que nous posons tel genre de fin, alors les vices aussi relèveront du consentement, [25] car ces cas sont semblables.

Note additionnelle

Les actions cependant, ne sont pas objets de consentement exactement au même titre que les états. Nos actions, en effet, nous en sommes maîtres depuis le début jusqu'à la fin, dès lors que nous en savons les circonstances particulières. En revanche, nos états, nous en maîtrisons le début, [1115a] mais ce que les circonstances particulières viennent y ajouter nous échappe. C'est comme dans le progrès des faiblesses corporelles. Mais vu qu'il était en notre pouvoir d'adopter ou non tel comportement, cette raison fait que les états relèvent du consentement.

IV. Les vertus morales particulières

Introduction

8. Ainsi donc, dans leur ensemble, les vertus dont nous avons parlé et esquissé le genre sont des moyennes et des états ; elles ont pour origine les mêmes actions qu'elles engagent d'elles-mêmes à exécuter ; elles sont à notre portée, et elles relèvent du consentement [et comme le prescrirait la raison correcte].

9. Mais reprenons l'examen de chacune d'elles en indiquant leur nature, [5] le genre de choses qu'elles mettent en jeu et comment. Du même coup, d'ailleurs, on verra aussi leur nombre.

Le courage

Et d'abord parlons du courage. – Qu'il y ait une moyenne quand sont en jeu les manifestations de crainte ou d'intrépidité, c'est une évidence déjà notée⁷.

La crainte

Or nous craignons bien évidemment tout ce qui est effrayant, c'est-à-dire, en un mot, mauvais. C'est précisément pourquoi l'on définit la

crainte comme l'appréhension d'un mal⁸.

Les craintes sans rapport avec le courage proprement dit

[10] Ainsi donc, nous craignons tous les maux : par exemple l'infamie, la pauvreté, la maladie, l'absence de proches, la mort... Mais tous ne sont pas en cause quand on passe pour être courageux.

En effet, il y a un certain nombre de maux qu'on doit craindre, c'est-à-dire qu'il est beau de craindre et mal de ne pas le faire. Ainsi, l'infamie : celui qui la redoute est en effet honnête et respectable et celui qui ne la craint pas est un impudent ; mais si [15] certains l'appellent courageux, c'est par métaphore, car il ressemble, par un côté, au courageux. En effet, le courageux, lui aussi, est une sorte de sans peurs.

La pauvreté, pour sa part, n'est peut-être pas une chose qu'on doit craindre, ni la maladie, ni globalement aucun des maux qui ne viennent pas d'un vice et dont on n'est pas soi-même la cause. Mais celui qui n'a pas de peur à cet égard n'est pas pour autant courageux, et si nous disons qu'il l'est lui aussi, c'est en vertu d'une ressemblance, [20] car certaines personnes qui sont lâches confrontées aux dangers de la guerre sont par ailleurs généreuses et n'ont vraiment pas peur de voir s'envoler leur argent.

Et dans ces conditions, ce n'est pas non plus parce qu'on redoute un outrage commis sur la personne de ses enfants et de sa femme ou que l'on craint l'envie ou quelque chose de ce genre, qu'on est lâche. Et ce n'est pas parce qu'on se montre intrépide au moment d'affronter le fouet qu'on est courageux.

La peur des dangers de la guerre

Devant quel genre de maux redoutables se révèle donc le courageux ?

Ne sont-ce pas les maux les plus grands ? Nul en effet n'est plus apte que lui à faire front devant [25] les maux effroyables. Or le plus redoutable, c'est la mort, parce qu'elle constitue une limite et qu'il n'y a, semble-t-il, plus rien, quand on est mort, qui soit ni bon ni mauvais.

Cependant, on peut penser que ce n'est pas non plus en n'importe quel péril de mort que se révèle le courageux, par exemple en sillonnant la mer ou au plus profond des maladies. En quels dangers est-ce donc ?

N'est-ce pas dans [30] les plus beaux ? Or tels sont les dangers que suppose la guerre. Ils impliquent en effet le plus grand risque et le plus beau. Cela s'accorde d'ailleurs aussi avec les honneurs que méritent ceux qui les affrontent, dans les cités et auprès des monarques.

Donc, au sens fondamental du terme, sera dit courageux celui que

n'effraie pas une belle mort ni rien de ce qui conduit à la mort de façon imminente, c'est-à-dire principalement [35] les dangers de la guerre.

Cependant sur mer aussi [1115b] ou plongé dans les maladies, le courageux est sans effroi, mais ce n'est pas dans le même état d'âme que les gens de mer, ceux-ci ou bien font le deuil de leur salut et s'affligent de ce genre de mort, ou bien restent optimistes, avec ce que leur enseigne l'expérience. Par ailleurs, ajoutons que l'on se montre courageux quand il y a place pour une prouesse [5] ou qu'il est beau de mourir, mais dans ce genre de désastres, aucune de ces deux conditions n'est remplie.

La crainte du courageux est humaine

10. Quant au redoutable, bien que tout le monde ne le ressente pas de la même façon, nous disons néanmoins qu'il se présente aussi parfois comme un fléau qui dépasse la mesure humaine.

Ainsi donc ce fléau fait peur à chacun, pour peu qu'il ait de l'intelligence. Mais les maux humainement redoutables sont eux-mêmes d'ampleur différente et sont donc [10] plus ou moins redoutables. Il en va de même, au reste, des choses qui donnent de l'assurance. Le courageux, cependant, est imperturbable autant qu'un homme puisse l'être.

Paramètre du courage

Ainsi donc, il craindra aussi ce genre de maux, mais comme il se doit. Et, comme le veut la raison, il les affrontera parce qu'il est beau de le faire, car c'est la fin que lui assigne sa vertu. Or on peut craindre ces maux plus ou moins que lui, et aussi redouter ce qui n'est pas redoutable, comme s'il l'était. [15] Les fautes viennent donc du fait qu'on craint tantôt ce qu'on ne doit pas, tantôt de la manière qu'on ne doit pas, tantôt quand on ne le doit pas ou pour une autre raison de ce genre. Et il en est de même quand sont en jeu les choses qui donnent de l'assurance.

Le courageux poursuit ainsi ce qui est beau

Ainsi donc, celui qui affronte dans sa crainte ce qu'il doit et pour la cause qu'il doit – il faut aussi que ce soit comme il doit et quand il doit, et qu'il soit intrépide de la même façon –, celui-là est courageux. C'est en effet comme l'exige la situation et comme le voudrait la raison que s'exercent [20] les affections et les actions du courageux. Or la fin de chaque activité est ce que vise l'état qu'elle traduit. C'est donc vrai aussi pour le courageux. Or le courage est une belle chose. Telle sera donc aussi la fin que poursuit le courageux. On définit en effet chaque

être par sa fin. C'est donc parce que cela est beau que le courageux fait face et qu'il exécute les actes de courage.

Les excessifs

D'autre part, il y a ceux qui font preuve d'excès.

L'excessif par absence de crainte [25] n'a pas de nom mais nous avons dit dans nos exposés antérieurs⁹, qu'il y a beaucoup de dispositions dans ce cas. Il doit s'agir toutefois d'une sorte de dément ou d'inaccessible à la douleur s'il ne redoute rien, ni tremblement de terre ni fureur des vagues, comme on le soutient des Celtes¹⁰.

Celui, en revanche, qui affiche une intrépidité excessive quand sont en jeu des dangers redoutables, est un téméraire. Mais le téméraire passe aussi pour être un fanfaron, et [30] pour quelqu'un qui incline à feindre plutôt le courage. Donc, l'attitude que prend le courageux face aux dangers redoutables, lui, souhaite en donner l'apparence ; par conséquent, là où il le peut, il le démarque. C'est précisément pourquoi la plupart des téméraires sont des lâches déguisés car, s'ils font les téméraires dans ces occasions, ils n'affrontent pas les dangers redoutables.

Quant à celui qui nourrit une crainte excessive, c'est un lâche. Il craint en effet ce qu'il ne doit pas [35] et comme il ne doit pas et tous les travers de ce genre lui sont attachés. [1116a] Par ailleurs, il manque aussi d'intrépidité, mais ce sont ses excès de peur dans les situations pénibles qui le trahissent le plus manifestement. Le lâche est donc une sorte de pessimiste puisqu'il craint tout, alors que le courageux est tout le contraire, car l'intrépidité est la marque de l'optimiste.

Le vrai courage : une moyenne

Ainsi donc, les mêmes dangers sont partout en jeu, mais le lâche, [5] le téméraire et le courageux adoptent une attitude différente devant eux. Les premiers en effet font preuve d'excès ou de défaut, alors que le dernier tient le milieu et adopte l'attitude qu'il doit. De plus, les téméraires font preuve de précipitation, ils souhaitent devancer les dangers, mais se dérobent quand ils sont en péril, tandis que les courageux sont vifs une fois à l'œuvre mais calmes auparavant.

Conclusion

11. [10] Donc, comme on l'a dit, le courage est une moyenne quand sont en jeu des motifs d'être intrépide ou craintif dans les circonstances qu'on a précisées. Ajoutons : c'est parce qu'il est beau de le faire que le courageux prend le parti de faire front, ou parce qu'il

est laid de ne pas le faire.

En revanche, mourir pour fuir la pauvreté, un chagrin d'amour ou quelque chose de désagréable n'est pas le fait d'un courageux, mais plutôt d'un lâche. C'est mollesse en effet que vouloir échapper aux choses pénibles et [15] on affronte alors le trépas, non parce que c'est beau, mais pour fuir un mal.

Les formes impropres de courage

Voilà donc en quelque sorte le trait distinctif du courage. Mais on appelle encore ainsi cinq autres dispositions différentes.

Le courage civique

D'abord, le courage civique, car c'est une disposition tout à fait semblable. Les citoyens semblent en effet affronter les dangers en raison des sanctions ou des marques d'opprobre qu'imposent les lois ou parce qu'il y a des honneurs à la clé. [20] Et c'est pourquoi les peuples, semble-t-il, les plus braves sont ceux chez qui les lâches sont déshonorés et les courageux à l'honneur. – Tels sont du reste les personnages que fournit la poésie d'Homère, par exemple Diomède ou Hector, lequel déclare : « Polydamas sera le premier à m'en faire honte¹¹... » ; et Diomède : [25] « Hector, en effet, un jour dira dans l'assemblée des Troyens : le fils de Tydée par moi chassé¹²... »

Or la ressemblance très étroite de cette disposition avec celle dont on a parlé antérieurement tient au fait qu'elle est suscitée par la vertu. C'est la honte, en effet, qui lui donne naissance et le désir de ce qui est beau, de l'honneur en l'occurrence, et le désir d'échapper à l'opprobre, qui est quelque chose de laid.

On peut d'ailleurs encore ranger [30] dans la même classe des braves les subordonnés qui tiennent leur rang sous la contrainte de ceux qui les commandent. Mais ils leur sont inférieurs dans la mesure où ce n'est pas la honte, mais la crainte qui inspire ce qu'ils font. En d'autres termes, ils fuient, non ce qui est laid, mais ce qui est pénible. Leurs maîtres en effet les contraignent comme le fait Hector : « Celui que je verrai s'esquiver du combat [35] ne pourra échapper à mes chiens¹³... » Les chefs qui se placent derrière leurs soldats et frappent ceux qui reculent font encore de même, [1116b] ainsi que ceux qui disposent leurs troupes en avant des fossés et des obstacles de ce genre. Tous en effet usent de contrainte. Or ce n'est pas par contrainte qu'on doit être courageux, mais parce que c'est beau.

L'expérience professionnelle

D'autre part, l'expérience des circonstances particulières passe aussi pour être une sorte de courage. De là vient précisément que Socrate

croyait [5] que le courage est une science. Il y a d'ailleurs des experts partout ; chaque domaine a les siens et, dans le domaine de la guerre, ce sont les soldats.

Il existe en effet, semble-t-il, beaucoup de situations sans péril à la guerre. Or ils en ont, eux, parfaitement conscience pour l'avoir vu. Ils donnent donc l'apparence du courage parce que les autres ne savent pas qu'ils ont affaire à ce genre de situations.

Et puis, ils tirent une très grande capacité offensive et défensive de leur expérience, [10] parce qu'ils savent manier les armes et qu'ils possèdent tous les moyens qu'il faut pour avoir la supériorité, qu'il s'agisse de porter des coups ou de ne pas en recevoir. C'est donc comme s'ils combattaient armés contre des adversaires désarmés, ou comme des athlètes contre de simples particuliers, car dans ce genre de compétition, ce ne sont pas les plus courageux qui sont les plus combatifs, mais [15] les plus forts et ceux qui ont la meilleure constitution physique.

Or ces soldats deviennent des lâches quand le danger dépasse ce qu'ils attendent et qu'ils ont l'infériorité du nombre et de l'équipement. Ils sont en effet les premiers à s'enfuir, alors que les détachements de citoyens se font tuer sur place, comme cela s'est passé au sanctuaire d'Hermès¹⁴. Ces citoyens en effet trouvaient laid de s'enfuir [20] et la mort préférable à la vie sauve en de telles conditions, tandis que les autres, au début aussi, affrontaient le danger, tant qu'ils se pensaient supérieurs, mais une fois qu'ils eurent compris la situation, les voilà en fuite, redoutant la mort plus que la vilenie. Or le courageux n'est pas comme ça.

L'ardeur

D'autre part, on rapproche aussi l'ardeur du courage. En effet, semblent être courageux aussi ceux qui, par ardeur, [25] se comportent comme les bêtes sauvages, chargeant les chasseurs qui les ont blessées.

La raison en est que les courageux sont aussi du genre ardent. L'ardeur en effet est un facteur qui incite très fort à affronter les dangers. D'où les expressions d'Homère : « il affermit son ardeur » ; « il réveilla son ire et son ardeur » ; « une vive colère lui enfle les narines » ; ou encore : « son sang se mit à bouillonner »¹⁵. Toutes les expressions de ce genre en effet ont l'air d'indiquer [30] l'éveil de l'ardeur et son impulsion.

Ainsi donc, bien que l'action des courageux soit motivée par ce qui est beau, l'ardeur leur sert d'auxiliaire, mais le comportement des bêtes est motivé, lui, par la peine. Elles attaquent en effet parce qu'on les frappe ou parce qu'elles ont peur, car si elles sont au bois ou au marais¹⁶, elles ne viennent pas attaquer. Elles ne sont donc pas

courageuses, puisque c'est la souffrance et l'ardeur qui les poussent [35] à s'élancer devant le danger, sans rien prévoir d'effroyable. Car, à ce compte, même les ânes seraient courageux quand ils ont faim, puisque les coups [1117a] ne les font pas quitter le pâturage¹⁷ ; et les adultères aussi, que la concupiscence porte à bien des audaces¹⁸ !

D'autre part, la disposition que suscite l'ardeur a l'air d'une disposition tout à fait naturelle qui [5] demanderait que s'y ajoutent la décision et l'intention d'un but pour être du courage. Les hommes aussi, par conséquent, lorsqu'on les irrite, éprouvent de la douleur et, lorsqu'ils se vengent, du plaisir ; mais ceux qui se battent poussés par ce qu'ils éprouvent ainsi, quoique pugnaces, ne sont pas courageux pour autant. Ils n'ont pas en effet pour mobile ce qui est beau et ne se comportent pas de façon raisonnable mais suivent leur affection, bien qu'ils aient une attitude très similaire.

L'optimisme

Donc les optimistes [10] ne sont pas non plus courageux, puisque c'est pour avoir souvent vaincu de nombreux adversaires qu'ils sont intrépides dans les dangers. Ils sont cependant très semblables aux courageux vu que, dans les deux cas, les intéressés sont intrépides ; mais les courageux le sont pour les raisons exposées précédemment alors qu'eux, c'est parce qu'ils s'imaginent être les plus forts et n'avoir aucun mal à subir.

Pareille attitude, au demeurant, est encore affichée par les gens en état d'ivresse. [15] Ils sont en effet alors gagnés par l'optimisme, mais quand ce qui leur arrive n'est pas conforme à ce qu'ils espèrent, ils s'esquivent. Or le courageux, on l'a dit, a pour caractéristique d'affronter tout ce qui est ou paraît redoutable à l'homme, parce que c'est beau et qu'il serait laid de ne pas le faire.

C'est précisément pourquoi il semble plus courageux d'être sans peur et imperturbable dans les circonstances où la crainte surgit à l'improviste que dans les circonstances où elle est prévisible. Cette attitude en effet [20] résulte davantage d'un état ou, si l'on veut, elle tient moins à la préparation. C'est que les actes prévus, on peut encore compter sur le calcul et la raison pour les décider, alors que ceux qu'on exécute sur le moment manifestent l'état.

L'ignorance

D'un autre côté, paraissent encore courageuses les personnes qui sont dans l'ignorance. Et elles ne sont pas loin de celles que soutient l'optimisme. Cependant, elles leur sont inférieures dans la mesure où elles n'ont aucune justification, alors que les autres en ont. C'est précisément pourquoi celles-ci restent à faire front un certain [25] temps tandis que les gens dans l'ignorance, qui se bercent d'illusions,

dès qu'ils comprennent qu'il n'en va pas comme ils le soupçonnaient, ils déguerpissent. – C'est très précisément ce qui est arrivé aux Argiens quand ils sont tombés sur les Lacédémoniens qu'ils avaient pris pour l'armée de Sicyone¹⁹.

Observations finales

12. On a donc exposé les traits distinctifs des personnes courageuses et de celles qui passent pour l'être.

Le courage est pénible

Cependant, si le courage implique des manifestations d'intrépidité et de crainte, ce ne sont pas [30] les deux au même titre. Au contraire, il implique en priorité des situations redoutables. Est en effet courageux l'individu qui ne se trouble pas dans ces situations et qui adopte l'attitude qu'il doit lorsqu'elles se présentent, plutôt que l'individu confronté aux situations qui inspirent l'intrépidité. C'est donc le fait d'affronter les situations pénibles, comme on l'a dit, qui vaut d'être appelé courageux.

Aussi bien le courage est-il chose pénible et à juste titre objet de louanges, puisque c'est plus difficile d'affronter [35] les choses pénibles que de se garder des choses agréables.

Le but du courage est agréable

Il n'en semblera pas moins que [1117b] le comportement courageux poursuit une fin agréable, quoique cela soit éclipsé par les circonstances qui l'entourent.

Ainsi en va-t-il encore dans les concours gymniques. Les pugilistes en effet trouvent agréable la fin pour laquelle ils combattent (la couronne et les honneurs). Or les coups reçus [5] sont douloureux pour des gens faits de chair et ils leur sont pénibles, ainsi que tout le travail ardu qu'ils se donnent. Et le grand nombre de ces coups fait que le but, qui est modeste, paraît n'avoir aucun agrément. Si donc tel est aussi le but que poursuit le courage, la mort et les blessures seront pénibles au courageux et envisagées par lui à contrecœur ; mais il les affrontera parce que c'est beau ou parce que c'est laid de ne pas le faire.

Grandeur du courage

Ajoutons : [10] plus la vertu qu'il possède sera complète et son bonheur parfait, plus la perspective de la mort l'affligera ! Car c'est surtout pour un tel homme que la vie a du prix et lui, qui va être privé des plus grands biens, il le sait. Or c'est cela qui est pénible. Mais néanmoins, il sera courageux et peut-être même à plus forte raison,

parce qu'il choisit ce qu'il y a de beau à la guerre [15] en échange de ces biens-là.

Toutes les vertus n'impliquent donc pas une activité agréable, sauf dans la mesure où l'on touche à la fin.

Quant aux meilleurs soldats, rien n'empêche sans doute que ce soient, non pas ceux qui possèdent ces qualités, mais ceux qui, moins courageux, ne possèdent par ailleurs aucun autre bien, car ils sont prêts, eux, à courir les dangers, [20] à mettre même leur existence en jeu pour de maigres salaires.

L'exposé sur le courage doit donc ainsi s'en tenir là. Ce qu'il est n'est d'ailleurs pas difficile à concevoir, du moins sommairement, à partir de ces arguments.

La tempérance

13. Mais après cette vertu, il nous faut parler de la tempérance puisque ce sont là, semble-t-il, les vertus des parties irrationnelles de l'âme.

Les plaisirs en jeu

Ainsi donc, la tempérance [25] est une moyenne quand sont en jeu des plaisirs, nous l'avons dit²⁰. Elle est moins concernée en effet, et à un titre différent, par les peines. D'ailleurs son domaine est visiblement le même que l'incontinence. Quel genre de plaisirs est donc en jeu ? Il nous faut maintenant le préciser.

Ce ne sont pas les plaisirs de l'âme

Il faut alors considérer la distinction entre les plaisirs du corps de ceux de l'âme

Prenons, par exemple, le goût des honneurs ou le goût d'apprendre. Dans les deux cas, en effet, [30] on éprouve une joie inspirée par ce qu'on aime, sans que le corps en soit affecté le moins du monde. Au contraire, c'est plutôt la pensée qui l'est. Or ceux qui cultivent ce genre de plaisirs ne sont appelés ni tempérants ni intempérants. Et, si l'on va par là, ce n'est pas non plus le cas de ceux qui cultivent les autres plaisirs non corporels. Les amateurs d'histoires en effet, les gens portés aux racontars et ceux qui passent leurs journées [35] à parler de n'importe quoi, ce sont des bavards, disons-nous, non des intempérants, [1118a] pas plus que ceux qui se lamentent de leur état de fortune ou de leur entourage.

Ce ne sont pas tous les plaisirs corporels

Or si la tempérance doit mettre en jeu les plaisirs corporels, malgré tout, ce ne sont pas non plus tous les plaisirs en question.

Les personnes, en effet, que charment les objets de la vue comme les couleurs, les figures ou la peinture ne sont appelées ni tempérantes ni intempérantes. [5] Pourtant l'on peut penser qu'il y a place pour une façon comme il faut de cultiver son plaisir là aussi, et pour l'excès ou le défaut.

Et il en va encore de même dans le cas des plaisirs qui mettent en jeu l'ouïe. Ceux qui ont en effet un excessif engouement pour les chansons ou la déclamation d'acteurs, nul ne les taxe d'intempérants ni, s'ils gardent la réserve qu'il faut, de tempérants.

Ce n'est pas non plus le cas des personnes dont l'odorat est en jeu – sauf par coïncidence. [10] Ceux qui aiment en effet les odeurs de pommes, de roses ou d'encens, ne sont pas des gens que nous appelons intempérants, mais plutôt ceux qui aiment les parfums et les fumets.

Ces plaisirs, en effet, sont cultivés par les intempérants parce qu'ils leur remettent en mémoire les objets de leur appétit. On peut d'ailleurs voir que les autres personnes aussi, quand elles ont faim, prennent plaisir aux [15] odeurs des aliments. Or c'est ce genre de plaisirs qui sont caractéristiques de l'intempérant, car ce sont les objets de son appétit.

Confirmation

Il n'y a pas non plus d'ailleurs, chez les autres animaux, de plaisir correspondant à ces sens-là – sinon par coïncidence. En effet, ce n'est pas l'odeur des lièvres qui fait le plaisir des chiens ; ce qu'ils aiment, au contraire, c'est de les manger ; mais l'odeur leur fait ordinairement percevoir la proie à croquer. [20] Et ce qu'aime le lion, ce n'est pas non plus la voix du bœuf ; son plaisir, au contraire, c'est de le dévorer ; mais il perçoit d'habitude la proximité de celui-ci par son beuglement et donc il paraît aimer cette voix. De la même façon, il n'a pas non plus, d'ailleurs, de plaisir à voir « soit une biche, soit une chèvre sauvage²¹ », mais bien à découvrir qu'il aura de quoi manger.

Ce sont les plaisirs du toucher et du goût

Or, le genre de plaisirs que mettent en jeu la tempérance et l'intempérance sont précisément ceux que partagent [25] les autres animaux, d'où leur apparence servile et bestiale.

Donc, ce sont les plaisirs du toucher et du goût.

Le plaisir du toucher compte plus que le goût

Il apparaît cependant que même le goût compte peu dans l'affaire, voire pas du tout. Le goût en effet sert à discriminer les saveurs, comme le font les taste-vin ou les préparateurs de plats. Or ce n'est pas

[30] vraiment cela, ni même du tout cela qui fait le plaisir des intempérants. C'est au contraire la jouissance qui vient exclusivement du toucher lorsqu'ils mangent, lorsqu'ils boivent et lorsqu'ils se livrent aux plaisirs dits vénériens. C'est précisément pourquoi l'un d'eux, qui était gourmand, avait prié pour avoir le gosier plus long qu'une grue, tant il avait de plaisir au toucher.

Le plaisir le plus commun

[1118b] Par conséquent, c'est le plus commun des sens que met en jeu l'intempérance. Et l'on peut penser que c'est à juste titre que celle-ci se trouve décriée, parce qu'elle nous caractérise, non en tant qu'hommes, mais en tant qu'animaux.

Donc aimer ces plaisirs sensuels par-dessus tout et s'y complaire à quelque chose de bestial. En effet, les plaisirs les plus gracieux [5] que puisse procurer le toucher n'ont rien à voir avec cela, ceux que donnent, par exemple, dans les exercices du gymnase, une friction ou le réchauffement. Car ce n'est pas la sensibilité tactile de tout le corps qui est en jeu avec l'intempérant, mais celle de certaines de ses parties.

Les appétits

Quant aux appétits, certains semblent être communs à tous, alors que d'autres sont propres à certains individus et viennent s'ajouter aux premiers.

Ainsi, celui de la nourriture est naturel. [10] Tout le monde, en effet, quand il en a besoin, aspire à une nourriture solide ou liquide, et parfois les deux. Il aspire aussi, comme dit Homère, à une « couche²² », quand il est jeune et dans la fleur de l'âge.

En revanche, aspirer à telle sorte d'aliments en particulier ou à telle autre n'est plus le fait de tous, et tout le monde ne désire pas les mêmes choses. Aussi apparaît-il que l'appétit de telle chose particulière est notre affaire. Et pourtant il n'en conserve pas moins encore quelque chose de naturel car, s'ils diffèrent des uns aux autres, les objets appétissants sont agréables et il en est certains que tous estiment plus agréables [15] que d'autres pris au hasard.

L'excès d'appétits naturels

Ainsi donc, les appétits naturels sont rarement l'occasion de fautes et celles-ci vont dans un seul sens, celui de l'excès. Manger ou boire ce qui tombe sous la main jusqu'à dépasser la saturation, c'est en effet excéder ce que veut le naturel en quantité, car l'appétit naturel consiste à combler le manque. Aussi dit-on, dans ces cas-là, avoir affaire à des goinfres parce qu'[20] ils se remplissent sans besoin l'estomac. Voilà d'ailleurs ce que deviennent les personnes de

tempérament trop servile.

L'excès d'appétits particuliers

En revanche, les plaisirs propres à chacun donnent lieu à de nombreuses fautes en tout genre. En effet, les amateurs de plaisirs, comme on dit, sont ainsi appelés soit parce qu'ils font leurs délices de choses indues, soit parce qu'ils sont trop portés sur le plaisir, soit parce qu'ils partagent les plaisirs de la masse.

Or c'est sous tous les rapports que les intempérants manifestent de l'excès. [25] Ils prennent en effet plaisir à certaines choses indues parce que détestables, et si quelquefois ils se plaisent à ce qu'il faut, ils s'y plaisent plus qu'ils ne doivent ou encore de façon vulgaire.

Ainsi donc, l'excès dans les plaisirs est intempérance et chose blâmable, le fait est évident.

Excès de plaisirs et excès de chagrins

Quant aux chagrins, ce n'est pas, comme dans l'exemple du courage, parce qu'on y fait face qu'on est dit [30] tempérant, pas plus qu'on n'est appelé intempérant parce qu'on ne les supporte pas. Au contraire, on est appelé intempérant parce qu'on s'afflige plus qu'on ne doit de rater les occasions d'agrément – et la peine est encore, dans ce cas, l'effet du plaisir. En revanche, on est dit tempérant parce qu'on ne s'afflige pas de l'absence d'agrément.

L'excès, le défaut et la moyenne

14. [1119a] Ainsi donc l'intempérant cultive l'appétit de tous les plaisirs ou des plus excitants, et il se laisse guider par l'appétit jusqu'à leur sacrifier tout le reste. C'est précisément pourquoi il éprouve de la peine et lorsque son objet se dérobe et lorsqu'il en a l'appétit. Car l'appétit s'accompagne d'affliction, bien que cela ait l'air [5] absurde d'avoir du chagrin pour cause de plaisir.

En revanche, des personnes pour qui les plaisirs manquent d'attraits et auxquelles les agréments n'inspirent pas la joie qui convient, de telles personnes ne se rencontrent pas vraiment, car la nature humaine répugne à pareille insensibilité. Le reste des animaux font une distinction entre les aliments, ils aiment les uns mais pas les autres. Si donc, il se trouve un être qui n'a de plaisir à rien et trouve indifférente une chose ou l'autre, il doit être bien loin [10] de la nature humaine. D'ailleurs s'il se fait qu'un tel être n'a pas reçu de nom, c'est parce qu'il ne se rencontre pas vraiment.

Le tempérant, lui, tient le milieu dans ce domaine. Il n'a pas en effet de plaisir à ce qui plaît le plus à l'intempérant, mais s'en trouve plutôt incommodé ; il n'aime pas non plus globalement les plaisirs qu'il ne

faut pas, ni exagérément aucun agrément de cette sorte ; il ne s'afflige pas de leur absence et ne les désire pas, sinon d'un appétit mesuré ; il ne les aime [15] ni plus qu'il ne doit, ni quand il ne doit pas et, en somme, il n'a aucun travers de ce genre. En revanche, tous les agréments qui servent la santé ou la bonne constitution, il y aspire avec mesure et comme il se doit, ainsi qu'à tous les autres plaisirs à condition qu'ils ne leur fassent pas obstacle, qu'ils ne s'écartent pas de ce qui est beau ou qu'ils n'excèdent pas l'état de sa fortune. Sans cela, en effet, on affectionne de tels plaisirs plus qu'ils ne le méritent. [20] Or le tempérant n'a pas cette inclination, mais celle de la raison correcte.

L'intempérance est plus consentie que la lâcheté

15. D'autre part, l'intempérance a mieux l'air d'un travers consenti que la lâcheté.

Car la première a pour cause le plaisir et la seconde, le chagrin. Or le plaisir est objet d'attrait, alors que le chagrin est objet de répulsion.

Et tandis que le chagrin met hors de soi et ruine l'état naturel de celui qu'il étreint, le plaisir, lui, ne produit rien de tel. Il relève donc davantage [25] du consentement.

C'est précisément pourquoi il fait davantage l'objet de réprimande, car l'on s'y accoutume plus facilement. Il existe en effet beaucoup d'agréments dans l'existence et l'on en prend l'habitude sans danger, tandis que, pour les choses redoutables, c'est l'inverse.

D'autre part, on peut penser que la lâcheté n'est pas objet de consentement au même titre que les accès particuliers de couardise. Elle est en effet un état, qu'on supporte sans peine, alors que les accès en question mettent hors de soi précisément à cause de la peine éprouvée, au point [30] même de faire jeter les armes et pour le reste se couvrir de honte. C'est précisément pourquoi ces actes passent pour être exécutés sous la pression d'une violence. Or chez l'intempérant, ce sont à l'inverse les actes particuliers qui semblent consentis, puisqu'ils impliquent chez lui un appétit et un désir, tandis que l'état global le semble moins, car nul ne cultive l'appétit d'être intempérant.

Conclusion : il faut éduquer l'appétit

D'autre part, nous appliquons aussi le nom d'intempérance aux fautes de l'enfant, parce que celles-ci [1119b] présentent une certaine similitude avec elle. La question de savoir lequel des deux travers tire de l'autre son appellation n'a aucune importance pour l'instant, mais il est évident que le second travers vient du premier. Or le transfert du nom n'a pas l'air mauvais. Il faut en effet arriver à tempérer tout ce

qui aspire aux laides actions et peut croître beaucoup. Or [5] telle est principalement la nature de l'appétit et de l'enfant, car la vie des petits enfants aussi est une vie appétitive et c'est surtout chez eux que se révèle l'aspiration à l'agréable. Si donc elle n'est pas docile et soumise à l'autorité, cette tendance va prendre beaucoup d'ampleur. Car insatiable est l'aspiration à l'agréable, sollicitée comme elle l'est de tous côtés chez celui qui est privé d'intelligence. De plus, l'activité de l'appétit risque d'accroître l'inclination donnée à la naissance, [10] et s'ils sont grands et forts, les appétits menacent même de bouter dehors le raisonnement.

Aussi doivent-ils être mesurés, en petit nombre et ne contrarier en rien la raison. Voilà d'ailleurs ce que nous appelons être docile et tempéré. Tout comme l'enfant doit vivre aux ordres de son instructeur, exactement de la même façon, l'appétitif doit en effet respecter [15] la raison. Aussi doit-il, chez le tempérant, s'accorder avec elle, car leur but à tous deux est, chez lui, ce qui est beau. Autrement dit, l'appétitif du tempérant a pour objet ce qu'il doit, comme il le doit, quand il le doit, et, de son côté, la raison dispose aussi de la sorte.

Voilà donc ce que nous devons dire de la tempérance.

LIVRE IV

La générosité

Les richesses : matière de la générosité

1. Mais parlons ensuite de la générosité. Pour sa part, elle semble être la moyenne où sont en jeu les biens d'usage courant. Les louanges qu'on adresse au généreux, en effet, n'impliquent pas les faits de guerre, ni les agréments où se signale le tempérant, ni par ailleurs les actes [25] d'un juge. Elles impliquent au contraire le don de ses biens et leur acquisition, mais surtout l'acte de donner.

Nous appelons par ailleurs biens d'usage courant tout ce dont la valeur se mesure en monnaie.

L'excès et le défaut

De leur côté, la prodigalité et l'avarice constituent dans le même domaine des d'excès et des défauts.

De plus, nous attribuons toujours l'avarice en prime à ceux que leurs biens préoccupent [30] plus sérieusement qu'elles ne doivent, et nous ajoutons parfois la prodigalité à des travers avec lesquels nous la mettons en liaison. Nous appelons en effet prodigues les incontinents et ceux qui se montrent dépensiers pour servir leur intempérance, si bien qu'ils passent pour être les pires individus, vu qu'ils ont beaucoup de vices à la fois.

L'appellation cependant n'est pas adéquate dans leur cas, puisqu'il

doit être entendu que le prodigue se définit par un seul trait vicieux qui consiste [1120a] à détruire son avoir. Est en effet prodigue celui qui se ruine par sa propre faute. Or une façon, semble-t-il, de se ruiner, c'est aussi de détruire son avoir, vu que la vie en dépend. Voilà donc comment nous prenons la prodigalité.

Du bon usage des richesses

D'autre part, ce dont on use, on peut en user bien ou mal. [5] Or la richesse fait partie des choses utiles, et celui qui fait le meilleur usage d'une chose est celui qui possède la vertu en rapport avec elle. Donc celui qui fait le meilleur usage de la richesse est aussi celui qui possède la vertu en rapport avec ses biens, c'est-à-dire le généreux.

Savoir donner plutôt que recevoir

Mais l'utilisation de ses biens, semble-t-il, consiste à les dépenser et à les donner, tandis que les acquérir et les garder, c'est plutôt les posséder. C'est pourquoi la caractéristique [10] du généreux est plutôt de donner à ceux qu'il doit que de tirer profits de ceux qu'il doit ou n'en pas retirer de ceux qu'il ne doit pas.

La supériorité du don : arguments

La vertu en effet a plutôt pour caractéristique de bien faire que de bénéficier, et d'exécuter les belles actions plutôt que de ne pas en accomplir de laides. Or on n'a pas de peine à voir que donner se rattache à l'acte de bien faire et d'accomplir ce qui est beau, tandis que retirer [15] un profit se rattache à l'acte de bénéficier ou de s'abstenir de mal faire.

De plus, la reconnaissance s'adresse à celui qui donne, pas à celui qui reçoit, et la louange plus encore.

Il est d'ailleurs aussi plus facile de ne pas accepter que de donner, car on se défait moins volontiers de son bien personnel qu'on ne refuse d'accepter celui d'autrui.

Et ce sont précisément les gens qui donnent qu'on appelle généreux, alors que ceux qui refusent d'accepter [20] ne reçoivent pas les louanges qu'on adresse à la générosité, mais bien pourtant celles qu'on adresse à la justice. Quant à ceux qui acceptent, ils ne reçoivent pas vraiment de louanges.

D'autre part, on aime peut-être les personnes généreuses plus que toutes celles dont on apprécie la vertu parce que ce sont des personnes profitables. Or cela tient au fait qu'elles donnent.

Les exigences de l'action généreuse

Exigence relative au don

2. Par ailleurs, les actions vertueuses sont de belles actions et sont motivées par ce qui est beau. Le généreux, lui aussi, lorsqu'il donne, sera donc motivé par ce qui est beau [25] tout en agissant correctement, c'est-à-dire en donnant à ceux qu'il doit, tout ce qu'il doit, lorsqu'il le doit et selon toutes les autres exigences qui accompagnent le don correct. Et ce, avec plaisir ou sans peine, car le geste vertueux a de l'agrément ou se fait sans peine et il est ce qu'il y a de moins affligeant.

En revanche, celui qui donne à ceux qu'il ne doit pas ou sans avoir en vue ce qui est beau, mais pour quelque autre motif, ne recevra pas le nom de généreux mais un autre nom ; ni celui qui le fait en s'affligeant, [30] car il aura tendance à préférer les biens à sa belle action. Or cette préférence n'est pas le fait du généreux.

Exigence relative au profit

Par ailleurs, celui-ci ne tirera pas non plus profit de ce qu'il ne doit pas, parce qu'il n'a pas non plus le culte des richesses qui entraîne cette façon de faire des profits. Et il ne sera pas non plus un solliciteur, car le bienfaiteur ne consent pas de bonne grâce à devenir un obligé. Au contraire, il tirera profit de ce qu'il doit, par exemple de [1120b] ses possessions privées ; non que cette préoccupation soit une belle chose, mais parce qu'elle est nécessaire pour avoir de quoi donner. Il ne négligera pas non plus ses biens personnels, si du moins il entend s'en servir pour subvenir à certains, et il ne fera pas de don à n'importe qui, pour avoir à donner à ceux qu'il doit, quand il le doit et dans les circonstances où c'est beau de le faire.

La caractéristique du généreux : l'excès de dons

Par ailleurs, un trait du généreux, [5] fortement caractéristique, est même d'aller jusqu'à l'excès dans le don, au point de ne se laisser à lui-même que la moindre part. Ne pas regarder à soi fait en effet partie du caractère généreux. – Cependant, c'est en fonction de l'avoir de l'intéressé qu'on parle de générosité. Ce n'est pas en effet dans la quantité de biens donnés que se trouve la marque du généreux, mais dans l'état du donateur. Or cet état pousse à donner en fonction de son avoir. Rien n'empêche donc [10] de juger plus généreux celui qui donne moins, s'il donne à partir de moins.

Les plus généreux, d'autre part, semblent être ceux qui n'ont pas dû acquérir leur avoir mais en ont hérité, pour la double raison qu'ils n'ont pas l'expérience du besoin, et que tous les hommes sont plus attachés à leurs propres œuvres, comme le sont les parents et les poètes.

Être riche, au demeurant, n'est pas facile [15] pour le généreux, lequel n'a pas tendance à accaparer ni à garder, mais incline à dépenser et ne vénère pas pour elles-mêmes les richesses, mais y voit des moyens de donner. Aussi va-t-il jusqu'à se plaindre du sort, alléguant que ceux qui ont le plus de mérite sont les moins riches. Or ce phénomène n'est pas sans raison car on ne peut détenir des richesses sans consentir au tracas nécessaire pour les avoir ; [20] il en va en cela comme du reste.

Mais au moins, il n'ira pas donner à ceux qu'il ne doit pas ni quand il ne doit pas, ni commettre toutes les autres fautes de ce genre, car son action ne traduirait plus alors la générosité et, après ces dépenses, il n'aurait plus de quoi dépenser pour ce qu'il doit. Comme on l'a dit¹, est en effet généreux celui qui dépense en fonction de son avoir et pour ce qu'il doit, alors que l'excessif [25] est prodigue. C'est pourquoi nous ne disons pas les tyrans prodiges, car vu la quantité de leurs possessions, il leur est, semble-t-il, malaisé d'en excéder les limites par leurs dons et leurs dépenses.

La générosité comme moyenne à un double titre

La générosité, donc, constitue la moyenne quand il s'agit de donner de ses biens et d'en accaparer d'autres. Aussi le généreux donnera-t-il et dépensera-t-il pour ce qu'il doit tout ce qu'il doit, tant dans les petites [30] que dans les grandes occasions, et ce avec plaisir. De même, il tirera par ailleurs d'où il doit tous les profits qu'il doit. La vertu en effet constitue la moyenne dans les deux cas ; il fera donc les deux comme il doit. Le don honnête s'accompagne en effet du profit honnête, alors que le profit qui ne l'est pas y fait obstacle.

Ainsi donc, les attitudes qui se répondent se rencontrent en même temps dans le même individu alors que les attitudes contraires évidemment [1121a] ne s'y rencontrent pas. S'il lui arrive cependant de déroger à son devoir et à ce qui est beau dans une dépense excessive, l'homme généreux en sera peiné, mais avec mesure et comme il se doit, car la vertu fait éprouver plaisir et chagrin pour les motifs qu'il faut et de la manière qu'il faut. Or le généreux est aussi un partenaire accommodant pour les affaires d'argent, [5] car il est capable de souffrir une injustice pour peu qu'il n'ait pas le culte des richesses et se montre plus fâché de n'avoir pas fait une dépense obligatoire que chagriné d'en avoir fait une qui ne l'était pas, n'en déplaît à Simonide², alors que le prodigue, lui, commet une faute puisqu'il n'éprouve pas de plaisir à ce qu'il doit ni comme il doit, et de chagrin non plus. Mais on le verra plus clairement dans la suite³.

Excès et défaut

3. [10] Nous avons donc dit⁴ que des excès et des défauts constituent la prodigalité et l'avarice et qu'ils s'observent dans les deux opérations, donner et accaparer (nous posons en effet la dépense du côté du don).

Ainsi donc, la prodigalité se définit par l'excès qui consiste à trop donner sans recevoir et par le défaut qui consiste à trop peu accaparer, tandis que l'avarice se définit par le défaut qui consiste à trop peu donner [15] et par l'excès qui consiste à trop accaparer – sous réserve qu'il s'agisse d'opérations modestes.

La prodigalité

Ainsi donc, les travers de la prodigalité ne vont pas vraiment de pair. Pas facile en effet, quand on n'a aucune source de revenus, de donner à tout le monde, car l'avoir fait vite défaut à ces particuliers qui donnent. Or ce sont eux précisément qui passent pour être prodigues.

La prodigalité vaut mieux que l'avarice

Le fait est, cependant, qu'un tel individu semblera valoir beaucoup mieux [20] que l'avare, car il peut facilement se guérir, et par l'effet de l'âge et par l'effet du manque de ressources. De plus, il a les capacités d'arriver à l'équilibre, car il présente les traits du généreux : c'est en effet quelqu'un qui donne et ne cherche pas à faire du profit, bien que, dans les deux cas, ce ne soit pas comme il doit ni de la bonne façon. Par conséquent, pour peu qu'il en prenne l'habitude ou qu'il change de quelque autre manière, le voilà généreux, puisqu'il donnera à ceux qu'il doit [25] et ne tirera pas profit de ce qu'il ne doit pas.

C'est précisément pourquoi il passe pour n'avoir pas mauvais caractère. Ce n'est pas en effet un trait de méchant homme ni d'ignoble individu que de donner excessivement sans tirer de profit, mais une marque d'étourdi.

D'autre part, le prodigue qui a cette allure semble valoir beaucoup mieux que l'avare, à la fois pour les raisons qu'on a dites et parce qu'il rend service à beaucoup de monde, et l'autre à personne, [30] même pas à lui-même.

La prodigalité confine à l'avarice

Mais la plupart des prodigues, comme on l'a dit⁵, tirent aussi profit de ce qu'ils ne doivent pas et ils sont, sous ce rapport, des avares. Toutefois, s'ils deviennent accapareurs, c'est par souhait de dépenser, mais incapacité de le faire à pleines mains, car ils sont vite à court de disponibilités et donc contraints de se fournir à d'autres sources. [1121b] Or, dans le même temps, n'ayant pas le moindre souci de ce

qui est beau, ils puisent sans scrupule à toutes les sources. Ils ont en effet l'appétit de donner, mais la manière ou le moyen les indiffèrent totalement.

La prodigalité confine à l'intempérance

C'est précisément pourquoi leurs dons ne sont pas généreux. Il n'y a en effet rien de beau dans leurs actes. Ce n'est pas non plus leur but [5] et ils ne procèdent pas comme il faut. Quelquefois au contraire, ils font que ceux qui devraient être pauvres soient riches et vont refuser aux personnes de caractère mesuré le moindre présent, mais en offrir beaucoup aux flatteurs ou à ceux qui leur procurent quelque autre plaisir. Aussi bien y a-t-il aussi de l'intempérance chez la plupart d'entre eux parce qu'ils gaspillent à pleines mains, parce que leurs dépenses servent à leurs débauches et parce que, faute de viser [10] à ce qui est beau dans la vie, ils dérivent vers les plaisirs. Ainsi donc, le prodigue qu'on a laissé sans guide aboutit à ce résultat. Mais s'il a la chance qu'on s'occupe de lui, il peut prendre la voie du milieu et du devoir.

L'avarice

L'avarice, en revanche, est incurable. Il semble en effet que la vieillesse et chaque forme d'incapacité produisent l'avarice. De plus, ce défaut est davantage lié à la nature humaine [15] que la prodigalité. En effet, la masse est éprise de richesses plutôt qu'elle n'incline à donner.

Les variétés d'avarice

D'autre part, ce défaut a aussi beaucoup d'extension et revêt plusieurs formes.

En effet, plusieurs façons de se comporter relèvent, semble-t-il, de l'avarice, car si celle-ci réside en deux choses, à la fois trop peu donner et trop accaparer, tous les avares ne présentent pas ce profil au complet. Parfois au contraire, les tares sont séparées [20] et certains se montrent excessifs quand il s'agit de tirer profit, et d'autres déficients quand il s'agit de donner.

La réticence à donner

Ainsi, ceux qu'on range sous des appellations telles que « ladres », « grippe-sous », « pingres »... tous ont le défaut de trop peu donner, mais ils ne convoitent pas les richesses d'autrui ni ne souhaitent en tirer profit.

Certains s'en gardent en raison d'une sorte d'honnêteté et de répugnance à tout ce qui est laid. [25] Quelques-uns semblent en effet avoir ce souci, ou du moins ils prétendent que c'est pour cette raison-là qu'ils gardent leurs biens, afin de n'être jamais contraints

d'exécuter une laide action. Et c'est d'ailleurs dans leur nombre que figure celui qui « rogne sur la graine de cumin⁶ » ainsi que chaque personnage du même genre ; or, il tient son nom de l'excès qui consiste à ne rien donner.

D'autres, au contraire, c'est par crainte qu'ils se tiennent à l'écart des richesses d'autrui, dans l'idée qu'il n'est pas facile à quelqu'un de saisir le bien [30] des autres sans que d'autres ne prennent le sien. Ils se contentent par conséquent de ne pas accaparer et de ne pas donner.

Le profit sordide

Mais il en est en revanche dont l'excès consiste à faire des profits en puisant à toutes les sources tout ce qu'ils peuvent, comme ceux qui se livrent à des besognes sordides : les loueurs de prostituées et tous les individus de cet acabit, ou les prêteurs de petites sommes à gros intérêts... [1122a] Toutes ces personnes, en effet, ont des sources de revenus indues ou font des profits en quantité indue. Du reste, leur trait commun, c'est l'intérêt sordide visiblement, puisque tous, par appât d'un gain même minime, endurent des marques d'opprobre.

En effet, ceux dont les grandes ressources sont d'origine et de nature indues, nous ne [5] disons pas que ce sont des avares : par exemple, les tyrans qui saccagent les cités et pillent les sanctuaires. Au contraire, nous disons plutôt qu'ils sont misérables, impies ou injustes.

Pourtant, le joueur et le détrousseur [et le brigand] font partie des avares, puisqu'ils sont appâtés par un gain sordide. C'est par appât du gain en effet que tous les deux se démènent et endurent des marques d'opprobre. [10] Les uns, de plus, font face aux plus grands dangers pour assurer leurs prises et les autres font un gain aux dépens de leurs proches, à qui ils devraient donner. Les uns comme les autres, qui veulent exploiter des sources indues de profit sont donc appâtés par un gain sordide et toutes ces manières d'accaparer sont par conséquent des formes d'avarice.

Conclusion

C'est d'ailleurs assez normal que la générosité ait pour contraire l'avarice dans le langage courant, puisque celle-ci est un plus grand mal que la [15] prodigalité et que l'on commet plus volontiers des fautes en ce sens que des fautes traduisant ce qu'on appelle la prodigalité.

Voilà donc tout ce qu'il fallait dire de la générosité et des vices opposés.

La magnificence

4. Mais on comprendra qu'ensuite, il faille encore un exposé sur la magnificence puisqu'elle aussi, semble-t-il, est une vertu où sont en cause les biens d'usage courant.

Les grandes dépenses : matière de la magnificence

[20] À la différence de la générosité cependant, elle ne s'étend pas à toutes les actions qui impliquent ces biens mais aux actions de dépenses seulement. Dans ces limites, toutefois, elle passe en grandeur la générosité car, ainsi que son nom même le suggère, c'est une manière de dépenser « en grand, comme il convient. »

Or la grandeur est quelque chose de relatif. Ce n'est pas en effet la même somme qu'on dépense pour armer une trière [25] et organiser une ambassade sacrée⁷. Donc la dépense convenable est relative au sujet, à la situation et à l'objet en cause. Mais celui qui fait des dépenses justifiées en de petites affaires ou des affaires mesurées n'est pas appelé magnifique : ainsi, celui qui dirait « souvent j'ai fait l'aumône au vagabond⁸ ». Au contraire, c'est celui qui fait ces dépenses en de grandes affaires car, si le magnifique est un généreux, celui-ci en revanche n'est pas pour autant un magnifique.

L'excès et le défaut

[30] D'autre part, à ce genre d'état correspondent le défaut qu'on appelle mesquinerie et l'excès qu'on appelle vulgarité, faste sans bornes ou tout ce qu'on voudra dans le même registre. L'excès ne tient pas à la grandeur des dépenses dans les affaires qui l'exigent, mais au fait de dépenser ainsi dans les affaires qui ne l'exigent pas et à la manière indue de briller. Mais nous en parlerons plus tard⁹.

Les exigences de l'acte et de l'œuvre de la magnificence

Le magnifique, à l'opposé, a l'air d'un connaisseur puisqu'il est capable [35] de voir ce qui convient et d'engager de grandes dépenses avec tous les soins requis.

[1122b] Comme nous l'avons dit au départ¹⁰, l'état se définit en effet par les actes et les œuvres qui sont siennes. Si donc les dépenses du magnifique sont grandes et ont le caractère qui convient, telles sont dès lors aussi ses œuvres, puisque c'est à cette condition qu'une somme dépensée peut être grande et réellement convenable. De sorte que l'œuvre [5] doit valoir la dépense et la dépense, le prix de l'œuvre, voire même le dépasser.

D'autre part, quand il engage ce genre de dépenses, le magnifique aura en vue la beauté du geste, car c'est la marque commune aux

vertus. De plus, il le fera avec plaisir et empressement, car calculer au plus près tient de la mesquinerie. Et il regardera comment faire au plus beau et au plus convenable plutôt qu'à la somme et [10] au moyen de payer le moins.

Comparaison avec la générosité

Nécessairement donc, le magnifique sera aussi un généreux, puisque celui-ci doit dépenser ce qu'il faut et comme il faut. Dans ces limites, toutefois, la grandeur du magnifique est en quelque sorte celle de ses dépenses, dès lors que la générosité suppose les mêmes actes, et avec la même quantité dépensée, il produira l'œuvre la plus magnifique.

En effet, la vertu responsable d'une œuvre [15] n'est pas la même selon qu'il s'agit d'un objet en sa possession ou d'une opération qu'on accomplit. S'il s'agit en effet d'un objet en sa possession, le plus estimable est l'objet le plus précieux, par exemple, l'or. Mais s'il s'agit d'une opération qu'on accomplit, la plus estimable est l'opération qui a de la grandeur et qui est belle, car le spectacle de pareille opération suscite l'admiration. Or l'œuvre du magnifique suscite l'admiration et la vertu qui en est responsable, savoir la magnificence, réside dans la grandeur.

Les objets de dépenses magnifiques

5. Mais parmi les objets de dépenses, ceux qui ont les qualités dont nous parlons, ce sont les objets honorables. Ainsi [20] les objets de dépenses qui concernent des dieux : offrandes votives, édifices, sacrifices... et pareillement encore tous ceux qui impliquent la religion dans son ensemble, ainsi que tous ceux qui, d'intérêt public, s'offrent à une saine ambition, comme par exemple c'est le cas si, dans tel endroit, le peuple croit devoir conduire un chœur avec éclat, ou équiper une trière ou encore défrayer un repas pour la cité.

Ces dépenses excluent la pauvreté

Mais dans tous les cas, comme on l'a dit¹¹, on se rapporte aussi à l'agent pour juger de la dépense : on se demande qui [25] il est et quelles sont ses disponibilités, car les dépenses doivent être justes à cet égard et convenir non seulement à l'œuvre envisagée, mais aussi à celui qui s'en charge.

C'est pourquoi un homme pauvre ne peut être magnifique, car il n'a pas de quoi beaucoup dépenser comme il convient. Et s'il s'y risque, c'est un idiot, parce que ce n'est pas ce qu'on exige de lui ni ce qui s'impose, alors qu'une action vertueuse implique cette attitude correcte.

Elles exigent grandeur et dignité

[30] En revanche, ces dépenses conviennent à ceux qui disposent à l'avance des moyens appropriés par eux-mêmes ou grâce à leurs ancêtres ou leur entourage. Elles conviennent également aux gens de la noblesse, à ceux qui ont une réputation et toutes les personnes de ce genre, parce que toutes ces situations impliquent grandeur et dignité.

Les grandes dépenses privées

Ainsi donc, voilà comment avant tout se présente le magnifique et quels sont les objets de dépense que suppose la magnificence ; comme on [35] l'a dit¹², ce sont en effet les plus grands et les plus honorables qui soient.

Mais parmi les objets de dépenses privées, il y a tout [1123a] ce qui n'arrive qu'une seule fois (par exemple, un mariage ou une occasion semblable), ou encore un événement auquel s'intéresse toute la cité ou les dignitaires, et qui regarde les réceptions d'étrangers, les fêtes en leur adieu, les cadeaux qu'on leur donne ou dont on les paie en retour. Ce n'est pas en effet à son profit que dépense le magnifique, mais [5] pour servir les intérêts communs, et les présents qu'il fait ainsi ont quelque chose qui ressemble aux offrandes votives.

D'autre part, un trait du magnifique est encore de s'installer une demeure qui convienne à sa richesse, car c'est une sorte de parure elle aussi ; de dépenser de préférence pour toutes les œuvres qui durent longtemps, puisque ce sont les plus belles ; et dans chaque cas, de dépenser ce qui convient, car il est exclu que la même dépense soit en harmonie avec le statut [10] des dieux et celui des hommes, ou s'impose à la fois pour ériger un sanctuaire et pour construire un tombeau.

Les grandes dépenses en chaque occasion

De plus, il faut savoir que chaque objet de dépenses a de la grandeur en son genre. Donc si l'objet le plus magnifique est le plus grand dans un genre qui a lui-même une grande importance, ailleurs, en revanche, c'est le plus grand dans les circonstances en question. De plus, il faut faire la différence entre la grandeur de l'œuvre qu'on accomplit et celle de l'objet de dépense. Un ballon en effet, ou un flacon, s'ils sont très beaux, ont la magnificence [15] d'un cadeau enfantin, mais leur valeur est modeste et traduit l'avarice. De ce fait, il revient au magnifique, quelle que soit la situation où il fait quelque chose, de le faire avec la magnificence qu'exige ce genre de situation (car il est difficile ainsi de faire mieux) et de dépenser ce qui est juste pour cela.

L'excès : la vulgarité

6. Si tel est le magnifique, celui qui en revanche exagère et tombe dans la vulgarité [20] est un excessif parce qu'il débourse sans égards pour ce qu'il faut, ainsi qu'on l'a dit¹³.

Dans les petites occasions de dépenses, il débourse en effet des quantités d'argent et cherche à briller à contretemps ; il offre par exemple, aux cotisants de son club, des banquets de noces et s'il a la responsabilité d'un chœur de comédie, il lui fait faire son entrée dans un appareil de pourpre comme on le fait à Mégare¹⁴.

Et tous ces d'excès, il va les accomplir, non [25] par souci de ce qui est beau, mais pour étaler sa richesse et parce qu'il croit de ce fait susciter l'admiration.

De plus, là où il devrait beaucoup dépenser, il le fait peu et, là où il faudrait le faire peu, il le fait beaucoup.

Le défaut : la mesquinerie

De son côté, le mesquin pêche en tout par défaut et il a beau avoir fait les plus grandes dépenses dans une occasion sans importance, il va ruiner ainsi la beauté de son geste, car quoi qu'il fasse, il se montre hésitant et [30] attentif à la façon de déboursier le moins et, avec cela, il se lamente et s'imagine toujours faire plus qu'il ne doit.

L'excès et le défaut ne sont pas blâmés

Ainsi donc, les états en question sont des vices. Et pourtant, ils n'entraînent pas d'opprobre parce qu'ils ne sont ni nuisibles au voisin ni trop disgracieux.

La magnanimité

7. Pour sa part, la magnanimité met effectivement en jeu de grandes choses ; c'est même ce qui paraît [35] ressortir de son nom. Mais de quelles choses s'agit-il ? C'est ce que nous avons d'abord à saisir et il est [1123b] totalement indifférent pour cela que l'on considère l'état ou l'individu qui le manifeste.

La matière de la magnanimité

Or semble être magnanime celui qui estime mériter de grandes faveurs et qui en est digne. Celui qui le fait sans avoir de mérite, en effet, n'est qu'un sot. Or aucun homme vertueux n'est sot ni insensé.

Positions extrêmes et position du magnanime

Ainsi donc, est bien magnanime celui qu'on vient de dire. [5] Celui qui mérite en effet de modestes faveurs et se juge tel est quelqu'un de pondéré, mais pas un magnanime. Car la magnanimité implique de la grandeur, exactement comme la beauté implique un corps de grande taille, alors que les gens de petite taille sont séduisants et bien proportionnés, mais pas beaux.

En revanche, celui qui se juge digne de grandes faveurs alors qu'il en est indigne, est un vaniteux, quoique se juger digne de plus grandes faveurs que celles auxquelles on a droit ne soit pas toujours vanité.

Quant à celui qui pense mériter de moindres faveurs que celles [10] auxquelles il a droit, c'est un pusillanime – et cela, que ses mérites soient grands, modérés ou même petits, pourvu qu'il se juge digne de moindres. Mais le plus manifestement pusillanime, semble-t-il, sera celui qui se mésestime alors qu'il a de grands mérites : que ferait-il en effet, s'il n'en avait pas autant ?

Le magnanime occupe donc, du fait de sa grandeur, une position extrême. Mais, du fait qu'il s'apprécie comme qu'il doit, il tient une position moyenne, car il s'estime [15] à son juste mérite alors que les autres pèchent par excès ou par défaut.

L'honneur : matière de la magnanimité

Mais alors, si le magnanime qui estime mériter de grandes faveurs et qu'il en est effectivement digne et surtout des plus grandes, une seule chose doit être surtout en jeu dans son appréciation. Or la dignité dont on parle est en rapport avec les faveurs extérieures, et la plus grande faveur dans ce genre que nous puissions poser est celle que nous rendons aux dieux comme un dû, celle que visent par-dessus tout les personnes occupant une dignité et qui constitue la récompense offerte aux plus beaux exploits, [20] c'est-à-dire l'honneur. Voilà en effet la plus grande des faveurs extérieures. Par conséquent, ce sont les marques d'honneur et d'infamie qui sont en jeu dans l'appréciation justifiée que porte le magnanime sur lui-même.

Même sans argument d'ailleurs, on voit bien que l'affaire des magnanimes est l'honneur, puisque l'honneur est le principal égard dont les grands se jugent dignes, et à juste titre.

La perfection du magnanime : parure des vertus

Le pusillanime, quant à lui, fait valoir trop peu de mérite, tant par rapport à ce qu'il vaut lui-même [25] que par comparaison avec la dignité du magnanime, tandis que le vaniteux fait valoir trop de mérite par rapport à ce qu'il vaut lui-même, mais pas du tout en comparaison du magnanime. Or celui-ci, puisqu'il est digne des plus

grandes faveurs, doit être un homme parfait. On mérite toujours plus, en effet, si l'on vaut plus et si l'on mérite les plus grandes faveurs, c'est que l'on est un homme parfait. L'homme véritablement magnanime doit donc être homme de bien.

[30] Il peut même sembler d'ailleurs qu'au magnanime revient ce qu'il y a de grand dans chaque vertu. Et rien ne serait plus discordant qu'un magnanime en train de fuir à toutes jambes, ou en train de frauder. Dans quel but, en effet, irait-il commettre de laides actions, lui pour qui rien n'a grande importance ? Que l'on se penche d'ailleurs sur les cas particuliers et l'on verra le parfait ridicule d'un magnanime qui ne serait pas homme de bien. Il ne serait pas non plus digne d'honneur, [35] s'il était un homme vil, puisque l'honneur, c'est la récompense de la vertu et ce que l'on rend comme un dû [1124a] aux hommes de bien.

Ainsi donc, selon toute apparence, la magnanimité est quelque chose comme la parure des vertus, puisqu'elle les grandit et ne va pas sans elles. C'est pour cela qu'il est difficile d'être véritablement magnanime, car on ne le peut sans l'excellence qui unit le beau et le bien.

La magnanimité face aux biens extérieurs

Face aux différentes marques d'honneur

Ainsi donc, ce sont surtout [5] les marques d'honneur et d'infamie qui sont en jeu dans le jugement du magnanime. Ajoutons que les grands honneurs, même conférés par les personnes vertueuses, lui procureront un plaisir mesuré, puisqu'il aura le sentiment d'obtenir ce qui lui revient ou même moins. Une vertu achevée, en effet, ne peut être payée à son prix par l'honneur. Mais n'empêche, il ne les acceptera pas moins, parce que ces personnes n'ont pas de plus grandes faveurs à lui rendre.

[10] En revanche, l'hommage qu'il reçoit des premiers venus et pour de petits riens le laissera totalement indifférent, car ce n'est pas de cela qu'il est digne ; et pareillement d'ailleurs l'infamie, car elle ne peut en stricte justice le concerner.

Face aux autres biens extérieurs

Ainsi donc, comme on l'a dit¹⁵, dans le jugement du magnanime ce sont surtout les marques honneurs qui sont en jeu. Mais il n'en demeure pas moins que la richesse, le pouvoir et toutes les sortes de bonne et de mauvaise fortune [15] lui inspireront aussi une attitude mesurée, quelle que soit l'éventualité. En particulier, la bonne fortune ne lui procurera pas de joie débordante, ni la mauvaise de chagrin profond, puisque même l'honneur ne lui inspire pas cette attitude alors

qu'il est la plus grande faveur. Les formes de pouvoir et la richesse, en effet, sont convoitées pour l'honneur qu'elles procurent. En tout cas, ceux qui les détiennent souhaitent qu'on les honore à cause d'elles. Or l'individu pour qui même l'honneur est peu de chose méprise aussi le reste. [20] C'est pourquoi ces gens passent pour être dédaigneux.

Vertu et biens extérieurs

8. L'opinion veut toutefois que les marques de la bonne fortune contribuent aussi à la magnanimité. – Les nobles, en effet, sont jugés dignes d'honneur, ainsi que les hommes au pouvoir et ceux qui ont des richesses, car ils ont une forme de supériorité. Or la supériorité que confère un bien accroît toujours l'honorabilité. C'est précisément pourquoi les avantages de ce genre rendent ces personnes plus magnanimes. Elles sont en effet honorées par certains.

[25] Mais, à la vérité, l'homme de bien seul doit être honoré¹⁶, quoique celui qui dispose des deux avantages soit jugé plus digne d'honneur.

Les biens extérieurs sans vertu

Quant à ceux qui, sans vertu, possèdent les biens de ce genre, ils ne sont pas fondés, en stricte justice, à s'estimer dignes de grandes faveurs ni, en toute rectitude, à réclamer le titre de magnanimes.

Sans une vertu parfaitement achevée en effet, ces biens extérieurs n'en sont pas et les gens qui possèdent ce genre de biens [30] deviennent méprisants et orgueilleux car, sans vertu, il n'est pas facile de porter avec équilibre les fardeaux de la bonne fortune. Or, incapables [1124b] de le faire et s'imaginant supérieurs aux autres, ils les méprisent alors qu'eux-mêmes agissent n'importe comment. Ils démarquent, en effet, le magnanime sans en avoir les qualités et jouent ce rôle dans toutes les circonstances possibles.

Ainsi donc, leur conduite n'exprime pas la vertu, alors qu'[5] ils méprisent les autres, car le magnanime, lui, a de justes raisons de mépris, parce qu'il se fait des autres une opinion vraie, alors que la plupart étalent leur mépris au hasard.

Les traits particuliers du magnanime

Son courage

Par ailleurs, le magnanime n'est pas à son affaire dans les situations peu dangereuses¹⁷. Il n'a pas non plus le goût du risque, car peu de choses sont pour lui estimables ; mais il est à son affaire dans les grands dangers et, lorsqu'il les affronte, c'est sans égard pour son existence car, dans son esprit, on ne mérite pas de vivre à tout prix.

Sa bienfaisance

Il est aussi porté à la bienfaisance et recevoir un bienfait [10] lui inspire de la honte, car donner est la marque du supérieur tandis que recevoir est celle de l'inférieur.

Et il incline à rendre beaucoup plus qu'il n'a reçu car ainsi, s'il se trouve quelqu'un à l'avoir aidé, celui-ci lui devra encore quelque chose et deviendra son obligé. – D'ailleurs, les magnanimes passent même pour faire mémoire des bienfaits dont ils sont l'auteur et taire ceux qu'ils ont reçus, car l'obligé est inférieur au bienfaiteur ; or, le magnanime souhaite avoir la supériorité. [15] Il prend plaisir aussi à entendre parler des premiers, mais pas des seconds. C'est précisément pourquoi la déesse Thétis, semble-t-il, n'évoque pas devant lui les bienfaits qu'elle a rendus à Zeus, ni les Lacédémoniens les faveurs dont ils ont gratifié les Athéniens, mais les faveurs dont ils ont bénéficié de la part de ceux-ci¹⁸.

Mais un magnanime a aussi pour trait de ne solliciter personne, sinon à regret ; en revanche, il offre ses services avec empressement.

Sa réserve ordinaire

De plus, devant ceux qui occupent une dignité et que favorise la fortune, il garde le front haut, mais devant [20] les personnes de condition moyenne, il adopte une attitude mesurée. En effet, montrer sa supériorité est difficile dans le premier cas et cela impose le respect, mais facile dans le second ; et imposer le respect aux grands n'est pas ignoble mais, auprès des gens humbles, c'est un trait de vulgarité, comme de montrer sa force aux dépens des faibles.

De plus, son tempérament le porte à ne pas chercher les places d'honneur ou le rang que valent à d'autres leurs privilèges.

C'est aussi quelqu'un qui n'est pas affairé et sait attendre, sauf dans les situations où [25] il y va d'un grand honneur ou d'une entreprise importante. Et si rares sont celles qu'il exécute lui-même, ce sont en revanche des actions de grande importance et susceptibles de renommée.

Sa franchise

Il trouve par ailleurs nécessaire d'afficher ce qu'il déteste et ce qu'il aime, car le secret trahit un timoré, de cultiver la vérité plutôt que l'opinion et de parler et d'agir au grand jour. Il possède en effet la liberté de langage que lui donne son mépris des conséquences. C'est précisément [30] pourquoi, il est porté à la franchise, si l'on excepte tout ce qu'il dit par ironie, mais alors devant la masse.

Sa distance à l'égard d'autrui

Il est d'ailleurs incapable de vivre en fonction d'un autre, [1125a]

sauf si c'est un ami. Une telle attitude serait en effet servile. C'est précisément pourquoi tous les flatteurs sont de la catégorie des personnes à gages et les humbles des flatteurs.

Et il ne sera pas porté à l'admiration, puisque rien n'a grande importance à ses yeux.

Ni non plus à la rancune, puisqu'un magnanime a pour caractéristique de ne pas se rappeler ce qu'on lui a fait, tout spécialement ce qu'on lui a fait de mal, mais [5] plutôt de détourner les yeux.

Ni aux commérages, car il n'aime parler ni de lui-même ni d'un autre. Il n'a cure en effet d'être loué ni d'entendre blâmer les autres et, d'un autre côté, il n'est pas porté non plus à chanter leurs louanges. Aussi bien n'est-il pas non plus médisant, même sur le compte de ses ennemis, sauf à leur dire, par mépris, le mal qu'il pense d'eux.

Sa distance à l'égard du nécessaire

Touchant encore le nécessaire et les biens sans importance, il sera le dernier à se lamenter [10] et à quémander, car cela voudrait dire qu'il s'en préoccupe sérieusement.

Et il est homme à préférer posséder ce qui est beau et ne rapporte pas de fruits plutôt que ce qui est fructueux et utile, car cela traduit mieux sa totale indépendance.

Son attitude extérieure

Par ailleurs encore, c'est une démarche lente qui semble convenir au magnanime, une voix grave et une diction posée. On ne doit pas en effet avoir l'air pressé quand on prend peu de choses [15] au sérieux, ni l'air tendu quand on croit que rien n'a grande importance. Or la voix aiguë et la précipitation résultent de ces soucis.

Les travers correspondants

9. Ainsi donc, voilà les traits du magnanime. Celui, en revanche, chez qui ces traits sont trop peu accusés est un pusillanime et celui qui les accuse à l'excès, un vaniteux. Ainsi donc, ce ne sont pas, semble-t-il, des vicieux, eux non plus, car ils ne font pas le mal ; mais ce sont des ratés.

Le pusillanime

Le pusillanime, en effet, [20] bien qu'il soit digne de certains avantages, se prive lui-même de ce qu'il mérite et il a l'air d'avoir à se reprocher quelque chose de mal, dès lors qu'il ne se juge pas digne de ces biens-là. Par ailleurs, il donne aussi l'impression de ne pas se connaître lui-même. Car il aspirerait, sinon, à ce qu'il mérite, puisque

ce sont des biens qu'il mérite !

Et pourtant, ces sortes de gens ne sont pas, semble-t-il, des idiots, mais plutôt des timides. Toutefois, la sorte d'opinion qu'ils ont d'eux-mêmes semble les rendre encore pires ! [25] Chacun, dans son genre, vise en effet à ce qui est conforme à sa dignité. Or eux, ils renoncent même à leurs actions lorsqu'elles sont belles, et à leurs occupations sous prétexte qu'ils en sont indignes. Et pareillement du reste, ils renoncent aux biens extérieurs.

Le vaniteux

En revanche, les vaniteux sont des idiots, qui vont jusqu'à se méconnaître eux-mêmes. Et cela saute aux yeux, car ils briguent, comme s'ils en étaient dignes, les places d'honneur, puis la tentative tourne à leur confusion. [30] De plus, ils adoptent un vêtement pour la parade, une posture et des artifices du même genre, ils souhaitent faire montre des avantages que la fortune leur a donnés et ils en parlent pour avoir une raison d'être honorés.

L'opposé toutefois de la magnanimité, c'est la pusillanimité plutôt que la vanité, car elle est plus fréquente et pire.

La vertu qui paraît ambition

Un goût des honneurs analogue à la générosité face à la magnificence

10. Ainsi donc, la magnanimité [35] met en jeu un grand honneur, comme on l'a dit¹⁹. [1125b] Mais apparemment, il existe encore en ce domaine une certaine vertu qui a été évoquée dans nos premières discussions²⁰, laquelle occupe, semblerait-il, par rapport à la magnanimité, à peu près la même position que la générosité par rapport à la magnificence. Ces deux vertus en effet se tiennent en dehors de ce qui est grand, [5] mais quand sont en jeu les choses ordinaires ou qui n'ont pas d'importance, elles nous confèrent les dispositions que l'on doit avoir. Or de même qu'il existe, s'il s'agit d'accaparer ou de donner des biens d'usage, une moyenne, un excès et un défaut, de la même façon il est aussi possible, dans l'aspiration à l'honneur, d'avoir tendance à le faire plus qu'on ne doit ou moins qu'on ne doit, et aussi à tirer honneur de ce qu'il faut et de la manière qu'il faut.

L'ambiguïté du terme « ambition »

L'ambitieux, en effet, nous le blâmons au double motif et qu'il vise à

l'honneur plus qu'il ne doit et [10] qu'il cherche à tirer honneur de ce qu'il ne doit pas. Pareillement, celui qui n'a pas d'ambition, nous le blâmons du fait que, même pour les belles actions, il ne se décide pas à chercher des honneurs.

Il y a toutefois des moments où nous faisons les louanges de l'ambitieux pour son caractère viril et son goût du beau, ainsi d'ailleurs que de l'homme qui n'a pas d'ambition, sous le prétexte qu'il est un homme mesuré et pondéré, comme nous l'avons dit dans nos premières discussions²¹. Mais c'est évidemment parce qu'il y a plusieurs façons d'entendre un tel mot, [15] et que, de ce fait, nous ne rapportons pas toujours à la même réalité le mot « ambitieux » mais que, lorsque nous exprimons une louange, nous nous référons à une ambition supérieure à celle de la masse et lorsque nous exprimons un blâme, à une ambition qui dépasse la mesure qu'il faut.

La moyenne anonyme

Par ailleurs, s'il n'existe pas de nom pour désigner la moyenne, c'est qu'elle a l'air de laisser vide une place que se disputent les extrêmes. Mais là où existent un excès et un défaut, il y a aussi un milieu. Or il y a des gens qui aspirent à l'honneur plus qu'ils ne [20] doivent et d'autres moins. Il y en a donc aussi qui le font comme ils doivent. Et les louanges vont donc à cet état parce qu'il est une moyenne qui met en jeu l'honneur.

Même s'il n'a pas de nom, il existe néanmoins avec les apparences d'un manque d'ambition, comparé à l'ambition, celles de l'ambition, comparé au manque d'ambition, et comparé aux deux, avec les airs de l'un et l'autre d'une certaine façon. Mais l'on a aussi cette impression avec les autres vertus. Et si l'opposition en l'occurrence [25] paraît se ramener aux extrêmes, c'est qu'on n'a pas de nom pour désigner le moyen.

La douceur

La colère : matière de la douceur

11. La douceur, de son côté, est une moyenne où sont en en jeu les mouvements de colère, mais en fait, il n'y a pas de nom pour désigner ici le moyen terme ni, en somme, pour désigner les extrêmes et c'est pourquoi nous conférons au moyen l'appellation de douceur, alors qu'elle fait plutôt penser au défaut. Celui-ci reste anonyme, mais on peut dire que l'excès est une sorte d'irritabilité [30] puisque l'affection en jeu est la colère, bien que celle-ci soit produite par de nombreux

facteurs différents.

La douceur objet de louanges

Ainsi donc, celui qui s'irrite pour les motifs qu'il faut et contre les personnes qu'il faut mais qui, en plus, le fait de la façon qu'il faut, au moment qu'il faut et tout le temps qu'il faut, celui-là fait l'objet de louanges. Ce sera donc lui qui est doux, si tant est que la douceur fasse l'objet de louanges. Être doux veut dire en effet rester imperturbable, et ne pas se laisser emporter par son affection, [35] mais, comme le prescrirait la raison, manifester sa mauvaise humeur pour les motifs [1126a] et pour le temps qu'il faut.

Le défaut objet de blâmes

La douceur cependant passe pour une faute qui va plutôt dans le sens du défaut, car l'homme doux n'est pas vindicatif mais plutôt enclin à pardonner. Or ce défaut, qu'il soit absence d'irritabilité en quelque sorte ou qu'on lui donne le nom qu'on voudra, ce défaut, dis-je, fait l'objet de blâmes. En effet, ceux qui ne s'irritent pas pour les motifs [5] qu'il faut passent pour des sots, ainsi que ceux qui ne le font pas comme il faut ni quand il faut ni contre les personnes qu'il faut. Car on donne alors l'impression d'être insensible ou de n'être pas peiné, et faute de manifester sa colère, on donne le sentiment de n'être pas capable de se défendre. Or accepter d'être traîné dans la boue ou détourner les yeux quand ses intimes le sont semblent des attitudes serviles.

Les différents excès

L'excès, pour sa part, se manifeste à tous égards. On peut s'irriter en effet contre ceux qu'il ne faut pas, [10] pour les motifs qu'on ne doit pas, plus qu'il ne faut ou moins qu'il ne faut et plus de temps qu'on ne doit. Néanmoins, tous ces travers ne sont pas le lot du même individu. Ce serait en effet impossible, puisque le mal en question a aussi sur lui-même un effet destructeur, et que l'excès intégral devient insupportable.

Ainsi donc, les gens irascibles se mettent vite en colère contre ceux qu'il ne faut pas, pour des motifs indus et plus qu'ils ne devraient, [15] mais leur colère cesse rapidement, ce qui est précisément chez eux un très beau côté. Or cela résulte chez eux du fait qu'ils ne brident pas leur colère mais réagissent en la faisant éclater au grand jour vu leur vivacité, pour ensuite s'apaiser.

Par ailleurs, c'est par un excès d'humeur que les gens bilieux à

l'extrême sont vifs et prompts à se mettre en colère contre tout et pour tout. D'où précisément leur nom.

En revanche, les personnes amères [20] sont d'une aigreur malaisée à dissiper et dure longtemps, parce qu'elles contiennent leur ardeur. Des formes d'apaisement surviennent cependant lorsqu'elles peuvent riposter, car la vengeance met fin à la colère en suscitant du plaisir à la place du chagrin. Mais tant que cela ne se produit pas, les gens amers gardent leur poids sur l'estomac. Comme ils ne le laissent pas paraître en effet, personne non plus ne cherche à les raisonner. Or digérer en soi-même [25] la colère demande du temps. Et les personnes de ce genre sont mortellement fastidieuses à leurs propres yeux et pour leurs plus proches amis.

D'autre part, nous appelons fâcheuses les personnes qui font des difficultés pour des raisons indues, plus qu'elles ne doivent, plus longtemps qu'il ne faut et qui n'en démordent pas sans vengeance ou châtiment. À la douceur, c'est du reste plutôt cet excès que nous opposons. [30] Il est en effet plus fréquent, vu que l'homme a volontiers tendance à se venger, et quand il s'agit de partager leur existence, les gens fâcheux sont les pires.

La difficulté de trouver le juste milieu

Une chose par ailleurs que l'on a déjà dite dans les discussions antérieures²², et qu'on peut voir à la lumière des propos qu'on est en train de tenir, c'est la difficulté de définir comment, contre qui, pour quels motifs et combien de temps il faut s'irriter, et aussi jusqu'à quel point on le fait correctement ou de travers.

[35] Un petit écart en effet n'est pas blâmé, que ce soit dans le sens du plus ou dans le sens du moins, car parfois nous louons ceux qui sont trop peu irascibles, [1126b] et nous prétendons qu'ils sont doux ou nous félicitons ceux qui se fâchent et ont un caractère viril, comme s'ils avaient la capacité de commander. De quelle importance donc et de quelle mesure est l'écart blâmable ? Pas facile de donner la formule qui le détermine. Car c'est dans les circonstances particulières et dans la perception sensible que réside la discrimination.

Mais au moins cela suffit à faire voir [5] que l'état moyen dont on peut faire la louange est celui qui nous pousse à la colère contre ceux qu'on doit, pour les motifs qu'on doit, de la manière qu'on doit et qui satisfait à toutes les exigences semblables, tandis que les excès et les défauts sont susceptibles de blâme, un blâme léger si les écarts sont faibles, un blâme plus sérieux s'ils sont plus grands. C'est donc évident qu'il faut s'attacher à l'état moyen.

Ainsi donc, voilà [10] ce qu'il fallait dire des états où la colère est en jeu.

L'amabilité

Les deux excès contraires en société

12. D'autre part, lors de leurs fréquentations, lorsqu'ils vivent en société, échangent des paroles et traitent ensemble de leurs affaires, il y a des gens qui passent pour être complaisants. Ce sont ceux qui, pour faire plaisir, approuvent tout en termes élogieux et ne s'objectent à rien, mais croient au contraire devoir s'abstenir de chagriner ceux qu'ils rencontrent.

Cependant il en est d'autres qui, au contraire des premiers, [15] s'objectent à tout et n'ont cure de faire de la peine à propos de la moindre chose : on les appelle grincheux et querelleurs.

L'état moyen qu'on compare à l'amitié

Ainsi donc, les états qu'on vient d'évoquer sont évidemment blâmables, cela ne fait pas de doute. Et l'on voit aussi qu'entre eux, l'état moyen dont on peut faire la louange est celui qui pousse à accepter ce qu'il faut et comme il le faut, mais aussi à se montrer réticent quand il le faut.

Cet état, pour sa part, n'a pas reçu de nom, [20] mais il ressemble très fort à l'amitié. Le genre d'homme qui manifeste cet état moyen correspond à celui que nous pourrions appeler l'ami honnête s'il avait en plus de l'affection. Mais la différence par rapport à l'amitié, c'est précisément que notre homme est ainsi sans éprouver de sentiment ou de l'affection à l'égard de ceux qu'il fréquente. Ce n'est pas en effet parce qu'il les aime ou les déteste qu'il accepte d'eux ceci ou cela comme il se doit, mais parce qu'il a ce genre de disposition, [25] car il fera pareillement ce qu'il se doit devant des inconnus aussi bien que des connaissances, des familiers aussi bien que des non-familiers – sauf à aussi adopter, en chacune de ces différentes situations, le comportement qui s'accorde avec elle, car il ne sied pas d'avoir la même préoccupation envers des familiers et des étrangers ni, au demeurant, de leur causer le même chagrin.

L'amabilité tient compte de ce qui est beau ou utile

Ainsi donc, en général, comme on l'a dit, notre homme va se comporter comme il se doit avec ses relations. Mais c'est en référence à ce qui est beau et utile qu'il cherchera [30] à ne pas faire de peine, ou faire plaisir autour de lui.

Selon toute apparence, en effet, ce sont des plaisirs et des peines qui se trouvent en jeu avec lui, ceux qu'impliquent les fréquentations. Or

tous les plaisirs qu'il ne serait pas beau à ses yeux ou qu'il serait nuisible de partager, il s'y montrera réticent et décidera qu'il vaut mieux peiner les autres que s'y associer. De plus, si ces plaisirs entraînent pour celui qui s'y livre une inconvenance non négligeable ou un dommage sérieux, alors que contrarier cette action fera [35] peu de peine, il n'acceptera pas qu'on agisse ainsi et manifestera son mécontentement.

D'autre part, il aura une conduite différente selon qu'il fréquente les dignitaires, le tout-venant ou [1127a] des personnes moins connues et il tiendra pareillement compte des autres différences, mais en accordant ainsi à chaque catégorie les égards qui lui conviennent ; de plus, il choisira en principe de s'associer à leur plaisir en veillant à ne pas leur faire de peine, mais si cela implique des enjeux plus grands que l'agrément (je veux parler [5] du beau et de l'utile), il se laissera guider par eux, et même pour un plaisir qui sera considérable, il causera un peu de peine.

Conclusion

Ainsi donc, voilà comment se présente l'individu qui tient le milieu, bien qu'il n'ait pas de nom.

Quant à celui qui s'associe toujours au plaisir des autres, s'il vise à être agréable sans aucun autre motif, c'est un complaisant ; et s'il cherche à obtenir à son profit quelque avantage pour avoir de l'argent et tout ce qu'il procure, [10] c'est un flatteur.

En revanche, celui qui est perpétuellement mécontent, on l'a dit²³, c'est un grincheux et un querelleur.

Et si l'opposition paraît ici celle des extrêmes entre eux, c'est que le moyen n'a pas de nom.

La franchise

Introduction

13. Or les mêmes matières à peu près sont encore en jeu dans la moyenne entre la vantardise <et l'autodénigrement>, qui n'a d'ailleurs pas de nom elle non plus. – Mais ce n'est pas trop mal [15] de parcourir aussi de telles dispositions. Nous serons en effet mieux à même de savoir les traits du caractère après les avoir parcourus chacun en particulier. Nous pourrions également mieux nous convaincre que les vertus sont des moyennes après avoir constaté qu'il en est ainsi dans tous les cas.

Dans la vie en société, il y a donc les gens dont le comportement à

l'égard d'autrui est fonction du plaisir et du chagrin qu'ils peuvent causer à ceux qu'ils fréquentent, on en a parlé. Mais il nous faut parler, dans ce même contexte, des gens sincères et de ceux qui se dénigrent [20] aussi bien dans leurs discours que dans leurs actions, c'est-à-dire dans la prétention qu'ils affichent.

La moyenne entre vantardise et autodénigrement

Il semble donc que le vantard soit celui qui prétend volontiers à des titres de gloire qu'il n'a pas ou à de plus grands titres que les siens.

Celui qui se dénigre, lui, semble bien, à l'inverse, nier ceux qu'il a ou les diminuer.

Quant à celui qui tient le milieu, c'est quelqu'un qui reste en quelque sorte lui-même, porté à la vérité tant dans l'existence que dans son discours, [25] reconnaissant les avantages qui sont les siens sans les majorer ni les diminuer.

Cette moyenne est en soi louable

On peut néanmoins adopter chacune de ces attitudes dans un but quelconque comme on peut les avoir spontanément, sans aucune intention. Mais chaque homme a un caractère et c'est lui que reflètent ses paroles, ses actions et sa façon de vivre s'il n'a pas un but quelconque en agissant ainsi. Or en soi, le mensonge est vilain et blâmable alors que la vérité est quelque chose de beau et de [30] louable. Et dans ces conditions, l'individu porté à la vérité qui occupe le milieu est, lui aussi, louable tandis que ceux qui prennent de faux airs sont tous les deux blâmables – surtout d'ailleurs le vantard, mais nous allons parler de chacun des deux.

Cette moyenne ne tient pas de la justice

Cependant, un mot d'abord sur l'individu porté à la vérité.

Nous n'avons pas en effet en vue celui qui est sincère dans les accords ou dans toutes les opérations qui concourent à l'injustice ou à la justice, car ces opérations [1127b] doivent relever d'une autre vertu. Nous parlons au contraire de la sincérité dans les circonstances où rien de tel ne compte et où malgré tout, l'intéressé tient à dire la vérité et à laisser voir son existence sous son vrai jour parce que tel est son état.

On peut penser, cependant, que ce genre d'individu est honnête homme. Car celui qui aime la vérité, jusqu'à dire vrai dans les circonstances où cela n'a pas d'importance, dira aussi la vérité [5] dans les circonstances où cela compte. À plus forte raison, car si le mensonge est alors une vilénie, il l'évitera d'autant plus qu'il l'évitait déjà en lui-même. Or ce genre de personnage est louable.

Il aura d'ailleurs plutôt la tentation d'en dire moins sur lui-même que ce que représente la vérité. Cela donne en effet une meilleure impression, car les excès sont gênants.

Les formes de vantardise

Quant à celui qui feint des titres de gloire plus grands que les siens, [10] s'il se vante, il donne l'image d'un être vil, car sinon, il n'aurait pas de joie au mensonge ; mais, d'un autre côté, il paraît plus vaniteux que méchant.

S'il a un motif en revanche et que son but est vraiment la gloire ou l'honneur, il reste assez peu blâmable, comme le simple vantard.

Mais si son but est l'argent ou tout ce qui peut procurer de l'argent, son inconduite est plus inconvenante.

– Ce n'est pas cependant la capacité naturelle à exagérer qui fait le vantard mais la décision de le faire, [15] car le vantard manifeste son état et il est vantard parce qu'il est devenu tel genre d'individu.

C'est exactement comme pour le menteur : l'un ment parce qu'il aime le mensonge lui-même, l'autre parce qu'il aspire à la gloire ou au profit.

Ainsi donc, ceux qui se vantent par gloriole, affectent le genre d'avantages qui suscitent la louange ou font dire qu'ils sont heureux, tandis que ceux qui le font par appât du gain se targuent de titres dont peut profiter leur voisinage et dont on ne peut [20] savoir qu'ils n'existent pas, par exemple d'être un devin, un sage, un guérisseur. C'est pour cela que la grosse majorité affectent ce genre de titres et font les charlatans, parce qu'ils ont en eux les traits de caractère qu'on a dits.

Les formes d'autodénigrement

De leur côté, ceux qui se dénigrent et tendent à rabaisser la vérité, paraissent d'un caractère plus charmant, parce qu'ils ne semblent pas chercher le profit par leurs propos mais vouloir fuir l'enflure.

[25] Et surtout, ces gens-là se défendent aussi d'avoir les titres qui font la célébrité, exactement comme le faisait Socrate.

Quant à ceux qui feignent d'avoir les petits défauts qui courent les rues, ce sont, dit-on, des gens qui s'encanaillent, et ils prêtent assez vite au mépris. Parfois même, cela donne l'apparence de la vantardise, comme c'est le cas du vêtement des Lacédémoniens, car l'excès et le défaut poussé trop loin sont une marque de vantardise.

Ceux qui par contre [30] manient avec mesure l'autodénigrement et jouent les modestes en affectant des défauts qui ne sont pas trop ordinaires et courants, ils offrent l'apparence de gens charmants.

Mais c'est le vantard qui paraît l'opposé de l'homme porté à la vérité parce qu'il est pire que le précédent.

L'enjouement

Sa matière : la conversation de détente

14. Par ailleurs, comme il y a place aussi pour la détente dans l'existence et qu'alors on meuble son temps en s'amusant, il semble que ces circonstances donnent lieu également à quelque commerce [1128a] de bon ton qui consiste à tenir le genre de propos qu'il faut, de la manière qu'il faut et aussi à prêter l'oreille selon les mêmes exigences. – Il peut même être important d'ailleurs de prendre part à de telles conversations ou d'y prêter l'oreille. Or il est clair que là aussi peuvent se trouver un excès et un défaut par rapport au milieu.

Les extrêmes

L'excès : la bouffonnerie

Ainsi donc, ceux qui veulent faire rire à l'excès [5] semblent être des bouffons et des gens grossiers traquant le ridicule de toutes les manières et visant plus à faire pouffer de rire qu'à respecter un langage bienséant sans faire de peine à celui qu'ils moquent.

Le défaut : les rustres

Ceux, en revanche, qui personnellement ne profèrent pas le moindre mot pour rire et ne supportent pas ceux qui en disent passent pour être des rustres et des pète-sec.

La moyenne

Quant à ceux qui s'amusent en gardant le bon ton, [10] on les appelle des enjoués, comme pour dire leur facilité d'entrer dans le jeu. C'est en effet à leur caractère, semble-t-il, qu'il faut attribuer leurs bons mouvements ; or, si l'on juge des corps à leurs mouvements, c'est aussi de cette façon qu'on juge des traits du caractère.

Cependant, comme le ridicule est un fait saillant et que la grosse majorité des gens aiment à s'amuser jusqu'à se moquer en passant les bornes, les bouffons eux aussi [15] sont réputés enjoués, comme s'ils étaient des personnes charmantes, alors que la différence, qui n'est pas mince, saute aux yeux d'après ce qu'on vient de dire.

L'enjouement implique le tact

D'ailleurs, l'état moyen implique aussi le tact qui lui est intimement lié. Or la personne de tact sait dire et entendre le genre de propos qui s'accordent à l'honnêteté et au caractère d'un homme libre. Il est en effet certains propos, lorsqu'on est quelqu'un de qualité, qu'il convient de dire [20] et d'entendre en guise de plaisanteries. Autrement dit, l'on ne s'amuse pas de la même façon selon qu'on a la nature d'un homme de condition libre ou celle d'un être servile et il y a une différence selon qu'on a de l'éducation ou qu'on n'en a pas.

On peut d'ailleurs le voir aussi d'après les comédies en comparant les anciennes et les nouvelles. Dans les premières en effet, ce qui faisait rire, c'était le langage obscène, mais dans les secondes, c'est plutôt l'insinuation. Or ce ne sont pas là de minces différences [25] sous le rapport de la bienséance.

Les limites de la bienséance

Comment, par conséquent, définir un langage qui reste bienséant dans la moquerie ? Est-ce celui qui évite ce que l'homme de condition libre trouve inconvenant ? Ou bien celui qui ne fait pas de peine à la personne visée qui l'entend ? Voire le langage qui la met en joie ?

Peut-être pas, si tant est que ce dernier critère reste indéterminable (d'une personne à l'autre, en effet, ce qu'on trouve détestable ou agréable est différent). Mais c'est tout de même le langage qu'on voudrait précisément entendre sur son propre compte, car ce qu'on supporte d'entendre sur son propre compte, c'est ce qu'on semble faire effectivement. Donc on ne fera pas n'importe quelle plaisanterie. [30] La raillerie en effet constitue une sorte d'insulte. Or les législateurs interdisent certains propos insultants et peut-être auraient-ils dû aussi interdire certaines railleries. Par conséquent, une personne charmante et libérale se les interdira aussi puisqu'elle représente une sorte de loi à ses propres yeux.

Ainsi donc, voilà comment se présente l'individu qui occupe le milieu, qu'on l'appelle homme de tact ou enjoué.

Les travers

Le bouffon, pour sa part, ne peut résister à l'envie de ridiculiser. Ni lui-même [35] ni les autres ne sont épargnés s'il peut faire rire. Et il tient aussi le genre de propos [1128b] qu'on ne trouve jamais dans la bouche de l'homme charmant et que parfois celui-ci ne tolérerait même pas d'entendre.

Quant au rustre, on n'en a que faire dans ce genre de réunion, puisqu'il n'y contribue en rien avec sa méchante humeur contre tous

alors que, semble-t-il, la détente et l'amusement sont dans l'existence une nécessité.

L'enjouement, la franchise et l'amabilité : conclusions

Il y a donc bien trois choses qui constituent, on vient de le dire, des [5] moyennes dans l'existence. Et toutes mettent en jeu un échange de certaines paroles ou d'actions.

La différence cependant, c'est que l'une met en jeu la vérité alors que les autres mettent en jeu l'agrément et que, parmi celles qui concernent le plaisir, la première prend place dans les réunions d'amusement et la seconde dans les fréquentations que suppose le reste de l'existence.

La pudeur

La pudeur est plutôt une affection

15. [10] Quant à la pudeur, il ne convient pas d'en parler comme d'une quelconque vertu puisqu'elle a plutôt l'allure d'une affection que d'un état. En tout cas, elle se définit comme une certaine crainte de l'infamie et son résultat ressemble fort à ce qu'inspire la crainte de dangers terribles, puisque l'on rougit lorsqu'on a honte et que la crainte de la mort fait pâlir. Certaines manifestations corporelles, par conséquent, sont visibles [15] dans les deux cas ; ce qui semble être précisément la marque d'une affection plutôt qu'un état.

La pudeur convient à la jeunesse

Toutefois, cette affection ne s'accorde pas avec n'importe quel âge. Elle convient au contraire à la jeunesse.

Nous croyons en effet qu'on doit à cet âge être pudique parce que la vie affective pousse à beaucoup de fautes et que la pudeur les empêche. Nous faisons même la louange des jeunes qui sont pudiques alors qu'un vieillard, nul [20] ne le louerait d'avoir honte, car nous n'imaginons pas qu'il doive encore exécuter la moindre chose dont il puisse rougir.

Elle est incompatible avec l'honnêteté

C'est qu'un honnête homme non plus ne peut éprouver de la honte, puisque aussi bien celle-ci est inspirée par les mauvaises actions. Il lui est en effet interdit de commettre de telles actions, qu'elles soient

véritablement laides et qu'elles soient réputées telles, peu importe, vu que les unes et les autres lui sont interdites. [25] Par conséquent, il est exclu qu'il puisse éprouver de la honte.

En revanche, un être vil, lui, peut en éprouver, car il est homme à commettre quelque chose de laid. Mais, si son tempérament le porte à être honteux d'exécuter ce genre de choses et qu'il croit que cette honte le rend honnête, c'est une absurdité. Car ce sont des actes consentis qui suscite l'accès de pudeur ; or l'honnête homme ne consentira jamais aux vilaines actions.

Mais la pudeur [30] peut être considérée hypothétiquement comme quelque chose d'honnête, parce que c'est lorsqu'on envisage l'hypothèse d'un forfait qu'on a honte, mais cette éventualité n'est pas réelle quand on possède les vertus qui font l'honnêteté. D'autre part, si l'impudence est une vilaine chose, comme de ne pas craindre d'exécuter de laides actions, pour autant ce n'est nullement parce qu'on a honte en les exécutant qu'on manifeste de l'honnêteté.

Et il n'y a même pas lieu de voir dans la continence une vertu. C'est au contraire une sorte d'état mixte. On le montrera [35] dans les exposés ultérieurs²⁴. – Mais pour l'instant, c'est de la justice qu'il nous faut parler.

LIVRE V

V. La justice

Objectifs généraux de l'enquête

1. [1129a3] Mais à propos de la justice et de l'injustice, on doit examiner quelles peuvent bien être les actions qu'elles mettent en jeu, quelle sorte de moyenne constitue la [5] justice et entre quels extrêmes se situe le juste comme moyen terme.

Préliminaires

Principes de base : justice et injustice sont des états qui inclinent à agir d'une certaine façon

Or notre examen doit suivre la même démarche que pour les objets antérieurs. Nous pouvons voir dès lors que chez tout le monde, le genre d'état qu'on entend appeler justice est celui qui pousse à exécuter les actes justes, c'est-à-dire qui entraîne à agir justement et à souhaiter tout ce qui est juste. De la même manière d'ailleurs, [10] on dit aussi de l'injustice qu'elle est l'état qui entraîne à être injuste et à souhaiter ce qui est injuste. Par conséquent, il nous faut nous aussi

retenir d'abord, à titre d'esquisses, ces propositions.

Ces états sont contraires

Les choses ne se présentent pas en effet de la même façon dans le cas des sciences ou capacités et dans celui des états, car une capacité ou une science identique permet, semble-t-il, de faire ou de connaître les choses contraires, alors qu'un état qui a un contraire n'entraîne pas les contraires. [15] Ainsi, la santé n'entraîne pas les actions contraires, mais les actions saines uniquement. Nous parlons en effet d'une marche saine lorsqu'elle va du pas de celui qui aurait la santé.

Les façons de connaître ces états

Ainsi donc on peut souvent connaître l'état qui a un contraire à partir de ce contraire et, tout aussi souvent, les états eux-mêmes à partir de leurs sujets. En effet, si la bonne constitution physique est patente, [20] la mauvaise le devient, elle aussi, et ce qui favorise une bonne constitution permet d'induire cette dernière, tout comme cette dernière permet d'induire ce qui la favorise, car si la bonne constitution réside dans l'épaisseur de la chair, nécessairement la mauvaise constitution réside aussi dans la maigreur de la chair et ce qui favorise la bonne constitution est le facteur responsable de l'épaisseur dans la chair.

Ces états sont entendus chacun de plusieurs façons

Il s'ensuit d'ailleurs la plupart du temps que si l'un des deux contraires s'entend de plusieurs manières, [25] l'autre s'entend de plusieurs manières également. Ainsi, dans l'hypothèse où c'est le cas du juste, ce sera aussi le cas de l'injuste.

2. Or, selon toute vraisemblance, il y a plusieurs manières d'entendre la justice et l'injustice. – Cependant, vu que les significations sont rapprochées, l'équivocité dans leur cas nous échappe ; autrement dit, il n'en va pas comme dans le cas où la distance considérable entre les choses rend le fait plus évident. Vu qu'il y a une grande différence dans leur apparence extérieure, on voit par exemple qu'il y a équivoque [30] à désigner par le mot de « clé » [en grec : *kleis*] à la fois l'os [clavicule] placé à la base du cou chez les animaux et l'instrument qui sert à fermer les portes.

Le légal et l'inégal

Prenons donc l'injuste. Combien y a-t-il de façons d'entendre qu'un homme est injuste ? Eh bien, il semble que soient injustes et l'individu qui transgresse la loi et celui qui se montre cupide et inéquitable. Il s'ensuit évidemment aussi que seront justes et l'individu qui respecte la loi et celui qui se montre équitable. Donc, ce qui est juste, c'est ce qui est légal et c'est ce qui est équitable, [1129b] tandis que ce qui est injuste, c'est ce qui est illégal et ce qui est inéquitable.

Remarques sur la cupidité

Les biens qui en sont l'objet

Or dès l'instant où l'injuste est cupide, ce sont alors les biens qui doivent être en jeu, non tous les biens, mais ceux qui sont exposés à la bonne et à la mauvaise fortune ; lesquels, pris simplement, sont toujours certes des biens, mais pas toujours pour un individu donné. Les hommes pourtant en font l'objet de leurs prières et se mettent à leur poursuite, [5] mais ils ne devraient pas ; ils devraient au contraire souhaiter dans leurs prières que les biens pris simplement soient aussi bons pour eux et prendre ceux qui sont bons pour eux.

Les maux qui en sont l'objet

L'homme injuste cependant ne prend pas toujours trop. Il prend au contraire trop peu quand il s'agit des choses qui, prises simplement, sont des maux. Et c'est parce que le moindre mal semble être un bien d'une certaine façon, que du coup, notre homme passe pour [10] être cupide, car c'est le bien qui est l'objet de la cupidité. En fait, il est inéquitable. Cette dernière étiquette est en effet englobante et commune.

La justice légale ou vertu globale

3. Mais, on l'a vu, celui qui transgresse la loi est injuste et celui qui la respecte est juste. Il en ressort à l'évidence que tout ce qui est légal est d'une certaine façon juste. En effet, les prescriptions définies par le législatif sont légales et chacune d'elles est juste, disons-nous.

Est juste ce qui assure le bonheur des citoyens

Or les lois prononcent sur tout [15] en visant l'intérêt commun soit de tous, soit des meilleurs, soit de ceux qui ont la suprématie en raison de leur vertu ou d'une autre raison de ce genre. De sorte que, d'une certaine manière, nous appelons justes les prescriptions susceptibles

de produire et de garder le bonheur et ses parties constituantes au profit de la communauté des citoyens.

Cette justice est la vertu finale

Mais la loi prescrit encore de faire [20] ce qui est à charge de l'homme courageux (par exemple, ne pas abandonner son rang, ne pas fuir ni jeter ses armes), et du tempérant (par exemple, ne pas commettre d'adultère ni de viol), et de l'homme doux (par exemple, ne pas donner de coup ni proférer de calomnie), et il en va encore de même pour ce qui regarde les autres formes de vertu ou de méchanceté ; la loi qui commande ceci, mais interdit cela, fournit ainsi des prescriptions correctes si c'est [25] une loi correctement établie, et des prescriptions mauvaises si elle a été improvisée.

Ainsi donc la justice constitue la vertu finale, et ce, non de manière pure et simple, mais relativement à autrui.

Et c'est la raison pour laquelle, souvent, celle des vertus qui semble avoir la suprématie est la justice. On dit encore : « Ni l'étoile du soir, ni celle du matin, n'est aussi merveilleuse. » Et de manière proverbiale, nous prétendons : « Mais la justice [30] résume en elle la vertu tout entière¹. »

Elle implique un comportement vertueux envers autrui

De plus, elle est vertu finale, principalement parce qu'elle est mise en œuvre de la vertu finale, mais si celle-ci est effectivement finale, c'est parce que celui qui la détient peut même se comporter vertueusement envers autrui et pas seulement par lui-même. Beaucoup de personnes en effet, dans leurs affaires personnelles, savent se comporter avec vertu, alors que dans les affaires qui regardent autrui, ils en sont incapables.

[1130a] Et c'est la raison pour laquelle on trouve excellent le mot de Bias, qui déclarait : « le pouvoir montrera si c'est un homme² ! ». Car celui qui est au pouvoir se trouve d'emblée confronté à autrui et placé en société.

D'ailleurs, c'est pour la même raison que la justice, seule des vertus dans ce cas, passe pour être un bien qui ne nous regarde pas : c'est parce qu'elle regarde autrui. Elle sert en effet [5] les intérêts d'un autre quand elle nous fait agir, que cet autre soit au pouvoir ou membre comme nous de la communauté.

Ainsi donc, le pire individu est celui dont la méchanceté s'exerce autant contre lui-même qu'envers ses proches, mais le meilleur n'est pas celui dont la vertu s'exerce envers lui-même : c'est au contraire celui qui l'exerce envers autrui, car ce comportement représente une

tâche difficile.

Conclusion

Ainsi donc, cette forme de justice n'est pas une partie de la vertu, mais la vertu dans sa totalité, et son contraire, [10] l'injustice, n'est pas une partie du vice mais le vice intégral.

Quant à ce qui distingue la vertu et cette forme de justice, on le voit clairement d'après les exposés qu'on vient de faire. En effet, bien qu'il s'agisse d'un même état, l'essence n'est pas la même, et c'est dans la mesure où il se définit relativement à autrui que cet état est justice, tandis que dans la mesure où il est simplement tel genre d'état, il est vertu.

La justice comme équité ou vertu partielle

4. Mais nous sommes en quête malgré tout de la justice qui est vertu partielle, car [15] elle existe d'une certaine façon, comme nous le prétendons, et l'on peut en dire autant de l'injustice partielle.

Indices d'une forme spécifique d'injustice

D'ailleurs, il y a de quoi montrer que c'est le cas.

En effet, quelqu'un peut commettre pour le reste des actes de méchanceté et commettre ainsi des injustices, mais sans faire preuve de la moindre cupidité : par exemple, s'il jette son bouclier par lâcheté, s'il parle de façon blessante par suite d'un caractère difficile ou s'il refuse le secours de ses richesses par avarice. Quand, en revanche, il [20] se montre cupide, il ne fait preuve bien souvent d'aucun de ces vices en particulier, ni non plus évidemment de tous ces vices à la fois. Et pourtant il fait preuve d'une certaine perversité puisque nous l'en blâmons, et il fait preuve d'injustice. C'est donc qu'il existe bien une autre forme d'injustice, qui constitue une partie de l'injustice globale, ainsi qu'une façon d'être injuste qui constitue une partie du globalement injuste, c'est-à-dire de l'illégal.

De plus, supposons qu'un adultère obéisse à l'appât du gain et [25] tire un profit de sa liaison tandis que l'autre, pour s'y livrer, doit ajouter du sien et payer le prix, parce qu'il cède à la concupiscence. Ce dernier, lui, passera pour être intempérant plutôt que cupide, alors que le premier semblera un homme injuste, mais pas intempérant. C'est donc évidemment parce qu'il est un profiteur.

De plus, dans tous les autres cas d'injustice, le rapport à une forme de méchanceté peut toujours se faire : par exemple, en cas d'adultère,

[30] à l'intempérance, en cas d'abandon d'un compagnon d'armes, à la lâcheté ou en cas de coup, à la colère. Or dans le cas d'un profiteur, le rapport ne peut se faire à aucune forme de méchanceté si ce n'est l'injustice. Il en résulte évidemment qu'existe une certaine forme d'injustice, différente de l'injustice globale, qui est une partie de celle-ci et qui en porte le nom sans équivoque, parce que sa définition [1130b] appartient au même genre.

Toutes deux tirent en effet à conséquences dans les relations avec autrui. Mais l'injustice partielle se borne à un seul domaine (l'honneur, les richesses, le salut ou tout cela ensemble, si nous avons un mot pour saisir cet ensemble) et elle a pour ressort le plaisir qui résulte du gain, alors que l'autre forme d'injustice met en jeu tout ce en quoi se manifeste [5] l'homme vertueux.

La justice partielle est l'équité

5. Ainsi donc, il y a plusieurs formes de justice et il y en a une qui, précisément, se distingue de la vertu entière, c'est évident. Mais quelle est cette forme et quelles sont ses caractéristiques, c'est ce qu'il faut saisir.

Or on a distingué, dans ce qui est injuste, l'illégal et l'inéquitable, tout comme dans ce qui est juste, le légal et l'équitable. Donc, ce qui correspond [10] à l'illégal, c'est l'injustice dont on a parlé en premier lieu. Mais alors, puisque l'inéquitable ne coïncide pas avec l'illégal, mais s'en distingue comme la partie en regard du tout (ce qui est inéquitable en effet est toujours illégal, mais ce qui est illégal n'est pas toujours inéquitable), de ce fait, l'injuste ou l'injustice ne coïncide pas non plus avec l'illégal mais s'en distingue puisque d'un côté, il se présente comme une partie et, de l'autre, comme un tout. [15] L'injustice, dans le premier cas, constitue en effet une partie de l'injustice globale et pareillement la justice, une partie de la justice globale. De sorte qu'il faut aussi parler de la justice partielle et de l'injustice partielle, ainsi que de ce qui est juste ou injuste au même titre.

Ce qu'il faut approfondir

La justice globale : note supplémentaire

Ainsi donc, la justice qui a rang de vertu globale peut être laissée de côté, ainsi que l'injustice correspondante, parce qu'elles sont des manières d'exercer [20] soit la vertu entière, soit le vice relativement à autrui. – Et l'on voit d'ailleurs clairement la manière dont ce qui est

juste ou injuste à ce titre doit être défini, puisqu'en somme la plupart des actes sanctionnés par la loi correspondent à ce que prescrit la vertu globale. La loi prescrit en effet chaque vertu dans la vie et interdit toute manifestation de méchanceté. [25] D'autre part, les facteurs susceptibles de produire la vertu globale se trouvent dans celles des dispositions légales qu'a prises le législateur dans le domaine de l'éducation orientée vers l'intérêt commun. Quant à l'éducation particulière qui fait que l'on est un homme de bien tout simplement, la question de savoir si elle relève de la politique ou d'une autre discipline doit être traitée plus tard, car être un homme de bien n'est peut-être pas la même chose qu'être n'importe quel citoyen.

La justice partielle présente deux formes à examiner

[30] De son côté, la justice partielle et ce qui est juste à titre spécial se présentent sous deux formes.

L'une est celle que l'on trouve dans les actes qui consistent à répartir l'honneur, les richesses ou tous les autres avantages qui se partagent entre les membres de la communauté politique. C'est en effet dans ces matières qu'un citoyen peut avoir une part inégale ou égale comparé à un autre.

[1131a] Quant à la seconde forme, c'est celle qui permet dans les rapports humains d'apporter un correctif, mais elle comporte deux parties, car ces rapports sont contractés tantôt par consentement mutuel, tantôt sans.

Sont consenties les opérations telles que, par exemple, la vente, l'achat, le prêt à intérêt, la garantie, la location, le dépôt ou la prise à gages. Et si on les dit consenties, [5] c'est parce que, au départ de ces transactions, il y a consentement mutuel.

Quant aux affaires non consenties, ce sont tantôt des entreprises effectuées dans la clandestinité comme le vol, l'adultère, l'empoisonnement, la prostitution, la subornation d'esclaves, le piège meurtrier ou le faux témoignage ; tantôt des actes violents comme l'agression, la séquestration, l'assassinat, le brigandage, la mutilation, l'insulte ou l'outrage.

La justice distributive

L'équitable est un milieu

6. [10] Mais dès lors que l'homme injuste est inéquitable ainsi que son acte, c'est évident qu'il existe aussi quelque milieu qui se distingue de l'inéquitable. Or ce milieu, c'est l'équitable car, dans chaque type

d'actions où il y a place pour le trop et le trop peu, il y a place aussi pour l'équitable. Si donc ce qui est injuste est inéquitable, ce qui est juste est équitable (voilà bien une chose qui, même sans argument, rejoint l'opinion de tout le monde), mais dès lors que l'équitable est un milieu, le juste doit être un milieu.

L'équitable implique au moins quatre termes

[15] D'autre part, l'équitable implique au minimum la comparaison de deux choses. Cependant il faut nécessairement que le juste soit encore une moyenne équitable relativement, c'est-à-dire pour certaines personnes. – En d'autres termes, comme milieu, le juste est une moyenne entre certaines choses (c'est-à-dire le trop et le trop peu) et comme équitable, il est un équilibre entre deux quantités, mais en tant que tel, il est juste pour certaines personnes.

Il faut donc nécessairement que le juste implique à tout le moins quatre termes, puisque les personnes pour lesquelles une répartition se trouve juste [20] sont au moins deux et que les choses impliquées forment deux parts.

L'équitable suppose une double égalité

De plus, il faut que l'égalité qu'on observe entre les personnes se retrouve dans les parts impliquées, car le rapport entre celles-ci est le même qu'entre celles-là. En effet, si les personnes ne sont pas égales, elles ne peuvent obtenir des parts égales.

Et c'est de là que viennent les disputes et les plaintes, soit que des parts inégales se trouvent attribuées à des personnes égales, soit que des personnes inégales se trouvent en possession de parts égales lors des distributions.

De plus, la considération du mérite [25] donne à le voir. Ce qui est juste dans les partages doit en effet, tout le monde le reconnaît, refléter un certain mérite. – Le mérite toutefois ne tient pas pour tout le monde à la même chose. Au contraire, pour les partisans de la démocratie, c'est la condition libre ; pour ceux de l'oligarchie, c'est la richesse ou, pour d'autres, la qualité du lignage, alors que pour les partisans de l'aristocratie, c'est la vertu.

L'égalité proportionnelle est la justice distributive

Donc, ce qui est juste, c'est quelque chose de proportionnel [30] (le proportionnel, en effet, constitue une propriété, non seulement du nombre, formé d'unités, mais globalement de la quantité dénombrée) dès lors que la proportion est une égalité de rapports et qu'elle

implique quatre termes au moins.

Les différents types de proportions distingués en mathématiques

Ainsi donc, c'est la proportion discrète qui implique quatre termes, bien évidemment. – Mais la proportion continue aussi, car un seul terme y fait office de deux [1131b] et se trouve exprimé deux fois. Ainsi lorsqu'on dit : « Le rapport du segment A au segment B est aussi celui du segment B au segment C. » On a donc eu deux fois la mention du segment B, en sorte que si le segment B compte pour deux, on aura quatre termes dans la proportion.

La proportion dans le cas du juste

Cependant, le juste implique précisément quatre termes au moins [A, B, C et D] et la raison [des rapports A/B et C/D] est identique, [5] puisque la distinction est la même entre les personnes [A et B] et les parts [C et D]. Par conséquent, le rapport du terme A au terme B est celui du terme C au terme D. Et donc, par permutation, le rapport du terme A au terme C est celui du terme B au terme D, si bien que ce rapport est aussi celui de l'ensemble [A + C] à l'ensemble [B + D].

Or c'est précisément à ces accouplements que procède la distribution et si les ensembles constitués sont ceux qu'on vient de dire, l'opération est juste.

7. L'accouplement du terme A avec le terme C et celui du terme B avec le terme D [10] représentent donc ce qui est juste dans la distribution.

Et ce qui est juste dans ces conditions représente le milieu par comparaison à ce qui est disproportionnel. C'est en effet le proportionnel qui constitue le milieu. Or le juste est un milieu.

On appelle par ailleurs ce genre de proportion une proportion géométrique dans le langage des mathématiciens, car, dans la proportion géométrique, il se fait que le rapport de l'ensemble [A + C] à l'ensemble [B + D] est précisément celui que chacun des deux termes du premier ensemble entretient avec le terme correspondant de l'autre [A avec B et C avec D].

[15] Et cette proportion n'est pas continue, parce qu'il n'existe pas de terme numériquement un qui compte à la fois pour une personne à qui l'on rend justice et pour une part distribuée.

L'injustice correspondante

Ainsi donc, voilà ce qui est juste : le proportionnel. – Ce qui est injuste, en revanche, c'est ce qui est disproportionnel.

Il se produit donc lorsqu'il y a trop d'un côté et de l'autre trop peu, comme il arrive précisément dans les faits. L'auteur de l'injustice

détient en effet une trop grande part et sa victime, [20] une trop petite, s'il s'agit de se partager le bien. Et s'il s'agit de se partager le mal, c'est l'inverse, vu que le moindre mal compte en raison d'un bien relativement au mal plus grand. Le moindre mal est en effet préférable au plus grand ; or le préférable constitue le bien et plus il est préférable, plus ce bien est grand.

Ainsi donc, voilà quelle est la première forme du juste.

La justice corrective

[25] Quant à la forme qui reste, celle qui apporte un correctif, elle se rencontre dans les rapports contractés entre les hommes, qu'ils soient consentis ou qu'ils ne le soient pas.

Le correctif exige une proportion arithmétique

Or ce qui est juste dans cette perspective se présente sous une forme différente de la précédente.

En effet, ce qui est juste dans la distribution des biens communs traduit toujours l'exigence de proportionnalité qu'on a exposée, puisque si l'on envisage le partage de richesses communes, [30] celui-ci doit exprimer le même rapport que celui qu'ont entre elles les contributions de chacun à la communauté. Et ce qui est injuste, à l'opposé du juste ainsi entendu, c'est ce qui déroge à l'exigence du proportionnel.

Dans les rapports contractés entre personnes, en revanche, ce qui est juste, c'est une sorte d'égalité, certes, et ce qui est injuste, [1132a] une sorte d'inégalité, mais l'égalité ne traduit pas la proportionnalité exigée dans le premier cas : elle traduit au contraire la proportion arithmétique.

Le correctif dans la justice

La justice corrective ne considère que le dommage

Peu importe en effet qu'une spoliation soit commise par un honnête homme aux dépens d'un vilain ou l'inverse, ou que l'auteur d'un adultère soit honnête homme ou vilain. Ce qui importe, au contraire, c'est le dommage occasionné, et la seule chose [5] que considère la loi, traitant les personnes sur un pied d'égalité, c'est de savoir si l'une a commis une injustice dont l'autre a été victime, autrement dit, si l'un a causé un dommage dont l'autre a été victime.

Elle rétablit l'égalité

Si bien que, devant ce traitement injuste, qui introduit de l'inégalité, le juge s'efforce de rétablir l'égalité. En effet, lorsqu'une personne a reçu des coups alors que l'autre en a donné ou encore qu'elle a tué et que la première est morte, la distinction entre l'affection subie et l'action entraîne des inégalités, mais le juge s'efforce, par la peine infligée, [10] de rétablir l'égalité, en retranchant quelque chose du profit.

C'est en effet ce qu'on dit à peu près dans pareils cas, même si le mot n'est pas adapté certaines fois. Il y a profit par exemple pour celui qui a donné des coups et il y a perte pour celui qui a subi les coups. Enfin, dès l'instant en tout cas où le tort subi a été mesuré, on parle bien de perte et de profit.

[1132b11] Or les mots employés en l'occurrence, je veux dire celui de perte et celui de profit, viennent de l'échange contracté par consentement. En effet, en avoir plus que ce qui nous revient, c'est, dit-on, en profiter, et en avoir moins qu'au départ, c'est essuyer une perte, [15] comme il arrive lorsqu'on achète et qu'on revend ou dans toutes les autres opérations que la loi autorise sans obligation de prix. Lorsqu'en revanche, on n'obtient ni plus ni moins que cela même qu'on avait pour capital, on prétend conserver ce qui nous revient sans perte ni profit³.

Par conséquent, le moyen terme entre un certain profit et une perte, ce qui est juste dans les rapports qui échappent au consentement, c'est de maintenir l'égalité avant et après.

Le juste correctif est un milieu

[1132a14] Tirons la conséquence. Entre le trop et le trop peu, l'égal constitue le milieu ; [15] or, le profit et la perte constituent chacun ce qui est trop et ce qui est trop peu en des sens contraires (trop de bien et trop peu de mal représentent un profit, alors que trop de mal et trop peu de bien, au contraire, représentent un dommage) ; quant au milieu entre les deux, on l'a vu⁴, c'est l'égal que nous appelons juste. Par conséquent, ce qui est juste à titre de correctif, c'est le milieu entre perte et profit.

C'est précisément la raison pour laquelle, en cas de contestation, [20] les parties s'en remettent au juge. Or, aller devant le juge, c'est se rendre à ce qui est juste, puisque le juge se veut en quelque sorte la justice animée. Et les parties recherchent dans le juge un moyen terme. Elles en appellent aussi, dans certains cas, à des médiateurs, dans l'idée que si elles parviennent à tomber d'accord sur le moyen terme, elles obtiendront justice, si tant est que le juge aussi offre ce moyen terme.

Comment rétablir l'égalité ?

Le juge, de son côté, [25] restaure l'égalité. C'est comme s'il avait affaire à une ligne [AB] segmentée en parties inégales [AC et BC], qu'il prenait le plus grand segment [AC] et en retranchait [DC] ce qui excède la demi-ligne [AD] pour l'ajouter au plus petit segment [CB]. Or une fois que sont distinguées deux parts dans l'ensemble, on prétend avoir sa part si l'on obtient ce qui est égal. [...] [30] – C'est précisément pour cette raison qu'on se sert mot « juste » [en grec : *dikaion*], parce qu'il évoque la division « en deux » [*dicha*] : c'est un peu comme si l'on disait « coupé en deux » [*dikhaion*] et qu'on appelait le juge [*dikastês*] « celui qui coupe la poire en deux » [*dikhastês*].

Or l'égal, c'est le milieu entre le trop grand et [35] le trop petit exprimant la proportion arithmétique.

En effet, lorsque deux grandeurs sont égales et qu'on soustrait de l'une une quantité pour l'ajouter à l'autre, cette autre excède la première de deux fois l'équivalent de la quantité soustraite, car si l'on retranchait sans ajouter, [1132b] l'excès ne serait que d'un fois l'équivalent. Donc, la grandeur augmentée dépasse la moyenne d'une quantité équivalente, et la moyenne dépasse aussi d'une quantité équivalente la grandeur dont on a retranché cette quantité.

Par là nous pouvons donc connaître ce qu'on doit retrancher de la grandeur excessive et ce qu'il faut ajouter à la trop petite. En effet, ce que la moyenne a de plus que la trop petite [5] doit être ajouté à celle-ci et ce qu'elle a de moins que la plus grande doit être retranché de la plus grande. Soit les longueurs AA, BB et CC, égales entre elles. Que l'on retranche de AA le segment AE et que l'on ajoute à CC le segment CD de telle sorte que l'ensemble DCC dépasse EA de CD et de CF. Cet ensemble dépassera donc BB de CD⁵. [...]

La justice dans les transactions

La justice n'est pas simple réciprocité

8. Certains par ailleurs sont d'avis que c'est la réciprocité tout simplement qui constitue la justice. Ainsi prétendaient les pythagoriciens, puisque leur définition identifiait simplement ce qui est juste et ce qui rend à autrui ce qu'on en a reçu.

Or l'idée de réciprocité ne s'accorde avec la définition du juste ni dans le cas de la justice distributive ni dans le cas de la justice corrective, [25] bien qu'on veuille encore faire témoigner en ce sens la conception de la justice selon Rhadamanthe : « Si l'on subit ce qu'on a fait, la justice trouvera son compte⁶. » Dans bien des circonstances en effet ce principe est en désaccord avec la justice : par exemple, si c'est le détenteur d'une magistrature qui a frappé, il ne doit pas être

frappé en retour et, si l'on a frappé un magistrat, on ne doit pas être seulement frappé [30] mais encore châtié. De plus, la différence entre l'acte commis de plein gré et celui qui ne l'est pas importe beaucoup.

La réciprocité proportionnelle : ciment de la Cité

Mais il reste que, dans les associations qui sont faites pour les échanges, la cohésion tient à ce genre de justice, même si la réciprocité veut qu'on rende en proportion et non selon le principe d'égalité.

C'est en effet parce qu'on retourne en proportion de ce qu'on reçoit que la Cité se maintient⁷. Tantôt, en effet, les citoyens cherchent à faire payer le mal, sans quoi [1133a] ils paraissent avoir une attitude d'esclaves ; tantôt, ils cherchent à rétribuer le bien, sans quoi il n'est pas entre eux de transaction possible. Or c'est la transaction qui les fait demeurer ensemble.

C'est précisément pourquoi ils érigent un sanctuaire des Grâces bien en vue de tous, de façon à susciter la rétribution, parce que celle-ci est le propre de la reconnaissance. On doit en effet offrir ses services en retour à celui [5] qui nous a fait une grâce et réciproquement prendre l'initiative de gestes gracieux.

Comment échanger proportionnellement ?

D'autre part, ce qui fait l'échange proportionnel, c'est la conjonction de termes diamétralement opposés : mettons un bâtisseur A, un cordonnier B, une maison C et une chaussure D⁸, il faut donc que le bâtisseur [A] reçoive du cordonnier [B] son travail à lui [D] et qu'il lui donne en retour le sien [C].

[10] Par conséquent, si tout d'abord se constate l'égalité proportionnelle des choses et qu'ensuite la réciprocité se réalise, la justice dont on parle sera accomplie. Sinon, l'égalité disparaît et il n'y a plus de partenaires. Rien n'empêche en effet le travail de l'un des partenaires d'être supérieur à celui de l'autre. Il faut donc les rendre égaux.

La monnaie rend les biens échangés commensurables

Or c'est vrai aussi dans le cas des autres métiers. Ils seraient en effet supprimés depuis longtemps [15] si ce que le producteur produit en quantité et en qualité n'était pas précisément ce dont le bénéficiaire éprouve le besoin en quantité et en qualité. Car ce n'est pas entre deux médecins que se forme une association d'échange, mais entre un médecin et un agriculteur, c'est-à-dire, plus généralement, entre des

personnes différentes et qui ne sont pas égales, mais qu'il faut mettre sur pied d'égalité.

C'est pourquoi il faut que soient en quelque façon commensurables toutes les choses qui s'échangent. Et c'est à cela [20] qu'est venue servir la monnaie, qui devient une sorte de moyen terme, puisqu'elle constitue la mesure de tout. Si bien que, évaluant aussi l'excès et le défaut, elle permet alors d'établir combien de chaussures équivalent à une maison ou à de la nourriture⁹.

Or le rapport du bâtisseur au cordonnier doit être tel nombre de chaussures pour une maison ou de la nourriture, car sinon, il n'y aura pas d'échange ni d'association entre eux. [25] Et il n'y en aura pas si les choses échangées ne sont pas égales d'une certaine façon. Il faut donc qu'un certain étalon permette de tout mesurer, comme on vient de le dire plus haut¹⁰.

Le besoin : véritable étalon des échanges

Mais cet étalon, en vérité, c'est le besoin, lequel assure la cohésion de tout dans la communauté. Car si l'on n'avait pas de besoin ou que celui-ci n'était pas semblablement partagé, ou bien il n'y aurait pas d'échange dans le premier cas ou bien dans le second, il ne serait pas ce qu'il est.

La monnaie d'ailleurs est devenue une sorte de substitut du besoin, à titre conventionnel. [30] Et c'est pour cela qu'elle porte ce nom de « monnaie » [en grec : *nomisma*], parce qu'elle tient, non pas à la nature, mais à la loi [en grec : *nomos*] et qu'il ne tient qu'à nous d'en changer et de la retirer de l'usage.

L'égalisation doit précéder l'échange

Il y aura donc réciprocité dès l'instant où les choses [C et D] auront été rendues égales, de telle sorte que ce qu'est l'agriculteur [A] au cordonnier [B] soit ce qu'est le travail du cordonnier [D] au travail de l'agriculteur [C]. [1133b] Cependant, il ne faut pas mettre les choses sous forme de proportion après que les personnes ont procédé à l'échange, sinon les deux excès se trouveront dans le second extrême ; il faut le faire quand elles sont en possession de leurs biens propres. Ainsi elles sont à égalité et elles entrent en relation parce que cette égalité-là peut leur être appliquée : l'agriculteur est A, la nourriture C, [5] le cordonnier B et son travail égalisé D. Et si, dans ces conditions, la réciprocité n'était pas possible, il n'y aurait pas d'association.

Les besoins, la monnaie et la stabilité des échanges

D'autre part, ce qui montre que le besoin assure la cohésion comme une sorte d'unité, c'est que si les partenaires n'ont pas besoin l'un de l'autre, si tous les deux ou l'un des deux n'éprouvent pas de besoin, il n'y a pas alors d'échanges entre eux comme il y en a quand quelqu'un demande ce qu'on a personnellement, par exemple du vin, en nous accordant une exportation de blé. [10] Il faut donc créer ici une égalité.

D'autre part, pour l'échange futur, dans l'hypothèse où maintenant l'on n'a besoin de rien, l'assurance d'avoir ce dont on aura besoin le cas échéant se trouve dans la monnaie qui est une sorte de garantie à notre disposition, car on doit, si l'on apporte de l'argent, pouvoir en retirer quelque chose.

Certes, la monnaie subit aussi la même fluctuation que les besoins. Elle n'a pas en effet toujours un égal pouvoir d'achat. Mais malgré tout, elle tend à plus de stabilité. C'est pourquoi tout doit avoir [15] un prix établi, car c'est la condition pour qu'il y ait toujours possibilité d'échange et, partant, d'association.

La monnaie donc constitue une sorte d'étalon qui rend les choses commensurables et les met à égalité. Sans échange en effet, il n'y aurait pas d'association, ni d'échange sans égalisation, ni d'égalisation sans mesure commune.

Convention monétaire et troc

À la vérité donc, il est impossible de rendre les choses commensurables vu qu'elles sont tellement différentes, [20] mais en fonction du besoin, on peut y arriver de façon satisfaisante. Aussi doit-on disposer d'une certaine unité qui soit fixée par hypothèse (d'où l'appellation de monnaie), car c'est elle qui rend tout commensurable. Tout peut en effet se mesurer en monnaie : si une maison correspond à A, dix mines à B et un lit à C, A est la moitié de B si la maison est évaluée à cinq mines, autrement dit, il est égal à cinq mines, tandis que le lit, [25] c'est-à-dire C, est la dixième partie de B. On voit pourtant combien il faut de lits pour égaler une maison, c'est-à-dire cinq. Or de toute évidence, c'est ainsi que l'échange s'opérerait avant l'existence de la monnaie car il n'y a aucune différence entre échanger cinq lits contre une maison et offrir pour elle le prix de cinq lits.

La vertu et le vice

La vertu de justice est une moyenne particulière

9. Ainsi donc, on a dit ce qui est injuste et ce qui est juste.

[30] D'autre part, ces distinctions montrent que l'action juste tient le milieu entre l'injustice que l'on inflige et celle que l'on subit, puisque l'une consiste à détenir trop et l'autre trop peu.

Cependant si la justice est une sorte de moyenne, ce n'est pas de la même façon que les autres vertus, mais parce qu'elle est un milieu [1134a] alors que l'injustice vise aux extrêmes.

Autrement dit, la justice est la vertu qui vaut à l'homme d'être dit capable d'exécuter, comme il l'a décidé, ce qui est juste et capable de partager entre lui et quelqu'un d'autre ou entre un autre et ses semblables, non pas de manière à s'attribuer la plus grande part de ce qui est préférable, tout en laissant la plus petite [5] à son voisin, ni en procédant à l'inverse quand il faut s'attribuer une part de ce qui est dommageable, mais de manière à prendre une part égale proportionnellement et en procédant encore de la même façon quand il s'agit de partager entre deux autres seulement.

L'injustice est à la fois excès et défaut

L'injustice, au contraire, porte à exécuter ce qui est injuste, c'est-à-dire excessif et déficient en répartissant ce qui est utile ou nuisible hors de proportion. Aussi bien l'injustice est-elle ensemble excès et défaut, puisqu'elle est portée à ceci et à cela. [10] Pour soi-même, elle cherche à l'excès ce qui est simplement utile, mais trop peu ce qui est nuisible et, dans le cas des autres, elle se présente globalement avec les mêmes travers, mais elle conduit à la disproportion aussi bien dans un sens que dans l'autre, comme ça se présente.

Quant à l'acte injuste, il consiste à subir l'injustice quand on a la plus petite part, et à commettre l'injustice quand on prend la plus grande.

Voilà pour la justice et l'injustice : la nature de chacune d'elles [15] peut être exposée de cette manière et il en va encore ainsi de ce qui est juste ou injuste en général.

Commettre une injustice n'est pas être injuste

10. Mais on peut commettre une injustice sans être quelqu'un d'injuste. Dès lors, quelles sortes d'injustices faut-il commettre pour être du même coup et chaque fois quelqu'un d'injuste en son genre ? Par exemple, pour être un voleur, un adultère ou un brigand ?

En fait, la considération de l'acte n'a peut-être aucune importance. Qu'on suppose en effet [20] quelqu'un qui a eu commerce avec une femme, sachant à qui il avait affaire, mais pas sous l'empire d'une décision, cédant au contraire à l'affection : il commet certes une

injustice, mais il n'est pas un homme injuste. Ainsi, l'on n'est pas voleur, même si l'on a volé, ni adultère, même si l'on a commis un adultère. Et il en va encore de même dans les autres cas.

La justice entre concitoyens

Le droit ou le juste proprement dit

La nature du rapport entre ce qui est réciproque et ce qui est juste a certes été exposée précédemment¹¹. Mais on ne doit pas perdre de vue [25] qu'on est en quête aussi de ce qui est juste tout simplement et de ce qui est juste entre concitoyens.

Or cette dernière chose s'applique aux personnes qui partagent leur existence dans le but d'atteindre à l'autosuffisance, des personnes libres et égales, soit proportionnellement soit numériquement. Par conséquent, tous ceux qui ne remplissent pas ces conditions ne répondent pas, dans leurs rapports mutuels, à ce qui est juste entre concitoyens, mais à ce qui est juste de façon relative et qu'on appelle ainsi par [30] similitude.

Le juste à proprement parler est ce que règle la loi dans les rapports entre concitoyens

Ce qui est juste en effet ne concerne très précisément que ceux dont la loi régit les relations réciproques. Or la loi existe pour les gens chez qui il y a de l'injustice, puisque le rôle des juges consiste à discerner ce qui est juste et ce qui ne l'est pas. D'autre part, là où il y a injustice, il y a aussi actes injustes et ce n'est pas toujours le fait de personnes injustes, que de s'attribuer à soi-même trop de choses simplement bonnes et trop peu de choses simplement mauvaises. [35] C'est pourquoi nous ne laissons pas le pouvoir à l'homme, mais à sa raison, parce que l'être humain [1134b] fait les choses à son propre avantage et devient un tyran, tandis que celui qui gouverne est le gardien du juste et, partant, de l'égalité.

Il n'a d'ailleurs aucun avantage sur les autres, d'après l'opinion, du moins s'il est juste, puisqu'il ne s'attribue pas la plus grande part de ce qui est simplement bon, sauf à lui être proportionné. C'est donc [5] au service d'autrui qu'il peine et c'est ce qui fait dire que la justice est un bien qui nous est étranger, ainsi qu'on l'a noté déjà auparavant¹². Donc il lui faut donner un certain salaire, mais c'est ce en quoi consistent honneurs et récompense, et s'il arrive que ce genre de salaire ne puisse satisfaire, c'est alors que naissent les tyrans.

Ce qui ressemble à la justice

D'autre part, ce qui est juste dans l'exercice de son autorité par le maître de maison ou le père de famille n'est pas la même chose que ce qu'on vient de dire, mais seulement une chose semblable. En effet, il ne peut y avoir [10] proprement d'injustice envers les êtres qui nous appartiennent. Or l'esclave qu'on possède et l'enfant que l'on a, jusqu'à ce qu'il atteigne un certain âge et soit devenu indépendant, constituent comme une partie de nous-mêmes. D'autre part, personne ne décide de se nuire à lui-même. C'est pourquoi il ne peut être question d'injustice dans le rapport à soi-même, ni par conséquent, de chercher là ce qui est injuste ou juste entre concitoyens. Le juste en effet s'entend d'après la loi, on l'a vu, et concerne les personnes pour qui la loi se trouve naturellement instituée. Or ces personnes, on l'a vu¹³, sont [15] celles qui partagent à égalité la faculté de gouverner et d'être gouvernés.

C'est pourquoi dans les rapports avec son épouse, il y a plus de place pour ce qui est juste que dans les rapports avec ses enfants ou les esclaves qu'on possède. C'est en effet ce qui est juste dans la tenue d'une maison. Mais c'est encore différent de ce qui est juste entre concitoyens.

Justice naturelle et justice légale

Par ailleurs, dans ce qui est juste entre concitoyens, il y a, d'un côté, ce qui est naturel et, de l'autre, ce qui est légitime.

Est naturel, ce qui présente partout la même puissance, [20] et ce qui est juste indépendamment du fait que l'opinion l'approuve ou non.

Est, en revanche, légitime, ce qu'il est au départ totalement indifférent d'instituer d'une façon ou d'une autre, mais qui, une fois établi, prend son importance : par exemple, acquitter une mine de rançon, ou bien sacrifier une chèvre mais pas deux moutons, ou encore tout ce que le législateur prescrit dans des cas particuliers, comme de sacrifier en l'honneur de Brasidas¹⁴, ainsi que les arrêtés sous forme de décrets.

Objection

De l'avis de quelques personnes toutefois, tout [25] ce qui est juste possède ce caractère, parce que le naturel est immuable et présente partout la même puissance. Ainsi le feu, aussi bien ici que chez les Perses, provoque des brûlures, alors que les choses justes, on les voit changer.

Réfutation

Mais la réalité ne se présente pas ainsi, sauf d'une certaine façon.

Bien sûr, chez les dieux, les variations sont peut-être totalement exclues, mais chez nous il y a place pour quelque chose qui, même naturellement, est en fait sujet au changement dans sa totalité [30] et pourtant l'on y distingue ce qui est naturel et ce qui ne l'est pas.

D'ailleurs on voit à l'évidence quelle sorte de prescription est naturellement juste, parmi celles qui pourraient aussi se présenter autrement, et quelle sorte ne l'est pas mais dépend d'une loi et d'une convention, sachant que les deux sortes de choses sont pareillement susceptibles de changement.

La même distinction peut aussi s'appliquer aux autres domaines. De nature en effet, la main droite est supérieure ; pourtant, tout le monde peut devenir [35] ambidextre.

Variété des conventions selon les régimes

Par ailleurs, les prescriptions justes qui traduisent une convention et l'intérêt [1135a] ressemblent aux mesures ; celles qui servent à mesurer le vin ou le blé ne sont pas en effet partout égales, mais plus grandes sur les places d'achat et plus petites sur les places de revente. Or il en va ainsi des prescriptions qui ne sont pas justes naturellement, mais varient en fonction des hommes et elles ne sont pas identiques partout dès lors que les régimes politiques ne le sont pas non plus, [5] sauf qu'il n'y a qu'un seul régime partout qui soit d'après nature le meilleur.

Actes justes et actes de justice

Les actes particuliers correspondant à ce qui est juste

Par ailleurs, les prescriptions justes et légales sont chacune dans la situation de l'universel par rapport aux cas particuliers. Les actions qu'on exécute sont en effet multiples, alors que chacun de ces préceptes est unique, puisqu'il est universel.

Or il existe une différence entre l'acte injuste et ce qui est injuste, ou l'acte de justice et ce qui est juste. D'un côté, en effet, il y a ce qui est injuste [10] par nature ou par suite d'une ordonnance, mais de l'autre, il y a cela même qui, une fois exécuté, constitue un acte injuste, alors que, avant de l'être, ce n'en était pas encore un, mais seulement quelque chose d'injuste.

Et il en va de même de l'acte de justice, mais on appelle plutôt « acte juste » ce qui est commun à ce genre d'actions, tandis qu'on appelle « acte de justice » celui qui apporte un correctif à l'acte injuste.

Chacun de ces actes comporte d'ailleurs différentes formes. Quelles sont ces formes ? Combien y en a-t-il ? Quelles sortes de choses [15]

mettent-elles en jeu ? Il faudra plus tard l'examiner.

Conditions de l'acte juste

Le consentement

Or, étant donné que les choses justes ou injustes sont celles qu'on a dites, quelqu'un se montre juste ou injuste dans ses actes chaque fois qu'il les exécute de son plein gré.

Quand il les exécute malgré lui, en revanche, il ne fait preuve ni de justice ni d'injustice, si ce n'est par coïncidence, car c'est ce qu'il accomplit qui coïncide alors avec ce qui est juste ou injuste.

Mais un acte juste ou injuste [20] se définit par le consentement ou le non-consentement. C'est en effet, lorsqu'il est consenti qu'on le blâme et qu'en même temps, il constitue aussi un acte injuste dès cet instant-là. De sorte qu'on peut perpétrer quelque chose d'injuste, sans faire d'injustice dans son acte si le consentement ne s'y ajoute pas.

Conditions particulières

Par ailleurs, j'appelle « consenti », d'après ce qui a été exposé précédemment¹⁵, ce qui fait partie des initiatives à la portée du sujet et qu'il exécute en connaissance de cause, c'est-à-dire sans ignorer [25] ni la personne concernée, ni le moyen utilisé pour agir, ni le but de l'action : par exemple, qui l'on frappe, au moyen de quoi et dans quel but. Encore faut-il qu'en chacun de ces cas, ce ne soit pas par coïncidence, ni le résultat d'une violence.

Ainsi dans le cas où quelqu'un vous saisit le bras et en heurte autrui, votre geste n'est pas consenti, puisqu'il n'est pas de votre initiative. Il peut d'ailleurs se faire que la personne frappée soit votre père, mais que l'autre, tout en voyant qu'il exposait aux coups une personne humaine ou quelqu'un de l'entourage, [30] ignorait que c'était votre père. Et il faut encore faire le même genre de distinction à propos du but poursuivi et en ce qui concerne l'action dans son ensemble.

Donc, ce qu'on ignore ou bien ce qui, sans être ignoré, n'est pas au pouvoir du sujet ou bien ce qui est le résultat d'une violence, tout cela n'est pas objet de consentement. Il y a en effet beaucoup d'actions, même parmi celles qu'on nous attribue naturellement, [1135b] que nous accomplissons et subissons en connaissance de cause, lesquelles ne sont jamais de l'ordre du consentement ni du non-consentement : par exemple le fait de vieillir ou de mourir.

L'acte juste par coïncidence

Or le même constat s'impose dans le cas des actions justes ou injustes pour celles qui le sont par coïncidence.

Si quelqu'un en effet restitue contre son gré, c'est-à-dire par peur, le

dépôt à lui confié, [5] on ne peut prétendre ni qu'il exécute ce qui est juste ni qu'il agit justement, si ce n'est par coïncidence. Et de la même façon encore, celui qui, victime de contrainte et contre son gré, ne restitue pas ce dépôt, il faut bien avouer que c'est par coïncidence qu'il commet une injustice et accomplit ce qui est injuste.

Classifications

En revanche, les actes consentis, nous les exécutons tantôt à la suite d'une décision, tantôt sans décision préalable ; [10] ceux que nous exécutons dans le premier cas sont tous les actes préalablement délibérés, tandis que les actes non décidés sont tous ceux qui n'ont pas été délibérés auparavant.

Les fautes et les malchances imputables à l'ignorance

Étant donné donc qu'il y a trois façons de faire du tort au sein des associations, les torts causés avec ignorance sont des fautes chaque fois que ni la personne affectée, ni ce qu'on fait, ni le moyen utilisé, ni le but supposé ne correspondent à l'idée qu'on avait. On s'était imaginé en effet ou bien ne pas envoyer de coup, ou bien ne pas user de ce projectile-là, ou bien ne pas cibler cette personne, ou encore on n'avait pas ce but-là ; [15] mais il se fait que le résultat atteint n'est pas celui qu'on croyait : par exemple, on ne voulait pas blesser mais piquer, ou bien on ne visait pas cette personne, ou bien ce n'était pas avec cela.

Ainsi donc, chaque fois que le tort produit défie tout calcul, c'est de la malchance, mais s'il était raisonnablement prévisible et qu'il s'est produit sans malice de notre part, c'est une faute. On commet une faute en effet quand, à l'origine, la responsabilité de ce qui arrive se trouve en soi-même, et on a de la malchance quand elle vient de dehors.

Les injustices non délibérées

D'un autre côté, lorsqu'on sait [20] ce qu'on fait, mais sans l'avoir préalablement délibéré, on fait preuve d'injustice ; c'est le cas dans tous les actes imputables à l'ardeur et à l'ensemble des autres affections, nécessaires ou naturelles, qu'il arrive aux hommes d'éprouver. Car ainsi, ils font du tort et commettent des fautes en se montrant injustes ; leurs fautes sont aussi injustes, mais eux, ne sont pas encore des personnes injustes pour la cause, ni des misérables, car ce n'est pas la perversité qui est à l'origine du tort commis.

Les injustices délibérées

[25] En revanche, lorsqu'on fait du tort à la suite d'une décision, on est quelqu'un d'injuste et de méchant.

Différences entre les deux

C'est pourquoi l'on fait bien de juger que les actes qui procèdent de l'ardeur sont exempts de préméditation. Celui qui commande de tels actes en effet n'est pas leur auteur, mais celui qui a provoqué sa colère. Et, de surcroît, l'on ne se demande pas si son acte a eu lieu ou non, mais si ce n'est pas plutôt un acte juste parce que c'est à une injustice manifeste que réagit la colère !

On n'est pas ici en effet comme dans les situations contractuelles [30] où l'on se demande si quelque rupture de contrat a eu lieu ; alors nécessairement, l'un des deux contractants doit être pervers, à moins d'avoir fait ce qui est en litige par inadvertance. Ici au contraire, les parties sont d'accord sur le fait perpétré, mais la question de savoir s'il est juste d'une façon ou d'une autre reste pendante. Or celui qui aurait comploté contre quelqu'un n'ignore pas cela. Par conséquent, notre homme croit, lui, être victime d'une injustice, [1136a] alors que le comploteur n'a pas cette pensée.

Mais si l'on fait du tort à la suite d'une décision, on agit injustement et, dès l'instant où l'on agit en commettant les actes injustes ainsi décidés, l'on est quelqu'un d'injuste dans tous les cas, peu importe que le tort causé consiste à violer une proportion ou l'égalité. Et pareillement encore, l'on est quelqu'un de juste lorsqu'on exécute un acte juste qu'on a décidé, alors que l'acte juste suppose uniquement qu'on agisse [5] de plein gré.

L'injustice pardonnable

Par ailleurs, les actes non consentis sont, pour les uns, susceptibles d'indulgence et, pour les autres, non.

En effet, tous ceux qu'on commet non seulement dans l'ignorance, mais par ignorance, sont des fautes susceptibles d'indulgence.

Tous ceux en revanche qui ne sont pas imputables à l'ignorance et que l'on commet au contraire en connaissance de cause, sous l'emprise d'une affection qui ne serait ni naturelle ni humaine, ne sont pas susceptibles d'indulgence.

Questions embarrassantes

11. [10] Mais on peut se demander s'il faut se contenter de la distinction qu'on a faite à propos de ce qu'est subir et commettre l'injustice.

Peut-on être de son gré victime d'injustice ?

D'abord, est-il possible, comme l'a déclaré Euripide¹⁶, de tenir ces propos étranges :

J'ai tué ma mère, oui, ma propre mère ! Vite dit !

L'ai-je voulu ? L'a-t-elle voulu ?

Ou bien, comme elle, ai-je subi le destin malgré moi ?

[15] Est-ce qu'il est vraiment possible en effet de subir de son plein gré l'injustice ? Ou bien, au contraire, la victime est-elle toujours non consentante, exactement comme l'auteur de l'injustice est toujours consentant ?

Et aussi, faut-il donc que la victime soit toujours non consentante ou toujours consentante ? Ou bien peut-il y avoir de sa part tantôt consentement, tantôt non-consentement ?

La même question se pose d'ailleurs à propos du fait de recevoir justice, puisque rendre justice suppose toujours le consentement ; de sorte qu'en bonne logique, [20] une opposition semblable devrait se rencontrer dans chacun des deux cas : être victime d'injustice et recevoir justice devraient impliquer le consentement ou le non-consentement.

Première difficulté

Cependant, il semblerait déplacé de croire que même lorsqu'on reçoit justice, c'est toujours de son gré, car quelquefois, l'on reçoit justice sans consentir.

Deuxième difficulté

Et puis, on peut encore se poser la question suivante : est-ce que, lorsqu'on se trouve affecté par ce qui est injuste, on est toujours victime d'une injustice ? Ou bien en va-t-il du fait de subir une action [25] comme du fait de l'exécuter ? Il se peut en effet que ce soit par coïncidence que, dans les deux cas, l'on soit partie prenante dans les choses justes. Or il en va de même, évidemment, pour ce qui concerne les choses injustes. En effet, accomplir ce qui est injuste n'est pas la même chose qu'agir injustement, ni non plus subir ce qui est injuste, la même chose qu'être traité injustement. Et il en va encore de même pour ce qui est de rendre ou recevoir justice, puisqu'il est [30] impossible de subir une injustice sans quelqu'un qui la commette ou de recevoir justice sans quelqu'un qui la rende.

Troisième difficulté

Supposons maintenant qu'agir injustement veuille dire simplement faire du tort de plein gré à quelqu'un et que de plein gré veuille dire en sachant à quelle personne on nuit, par quel moyen et de quelle manière : si, de son côté, l'incontinent se fait de plein gré du tort à lui-même, alors c'est de son gré qu'il sera victime d'injustice et l'on pourra personnellement être injuste à l'égard de soi-même ! Or c'est là aussi une question qui se pose¹ : [1136b] peut-on personnellement être injuste à l'égard de soi-même ?

De plus, c'est de son gré que, par incontinence, il subira les dommages que lui cause autrui de plein gré ; si bien qu'il sera victime consentante de l'injustice.

Une définition plus correcte s'impose

Mais la définition n'est peut-être pas correcte, et il faut ajouter quelque chose pour définir ce qu'est agir injustement : ce n'est pas seulement faire du tort sachant à quelle personne on nuit, par quel moyen et de quelle manière ; il faut ajouter que c'est le faire contrairement au souhait de cette personne-là.

[5] Ainsi donc, quelqu'un peut subir un dommage de son gré et endurer ce qui est injuste, mais nul n'est une victime consentante de l'injustice, parce que nul ne souhaite se nuire, pas même l'incontinent, qui, au contraire, agit à l'encontre de son souhait. Alors que nul en effet ne souhaite ce qu'il ne croit pas être vertueux, l'incontinent, lui, accomplit les actions qu'il ne croit pas devoir exécuter.

Quant à celui qui donne ses propres biens à la manière dont Homère le prétend [10] de Glaucon, lequel cède à Diomède « des armes en or contre des armes en bronze, un lot de cent bœufs contre un lot de neuf² », il n'est pas victime d'injustice puisqu'il ne tient qu'à lui de les donner. D'ailleurs, être victime d'une injustice n'est pas possible dans son cas : il faudrait pour cela trouver celui qui la commet.

Voilà donc pour ce qui est de subir l'injustice : la victime n'est pas consentante, c'est évident.

Deux questions subsidiaires

12. [15] Mais il est encore deux questions que nous avons décidé de traiter : est-ce que l'injustice à l'issue d'un partage incombe à celui qui a cédé de façon imméritée la plus grosse part ou à celui qui détient cette part ? Et se peut-il qu'on soit injuste à l'égard de soi-même ?

Difficulté

Si l'on admet en effet la première hypothèse envisagée et que c'est l'auteur du partage qui commet l'injustice, et pas celui qui détient la

trop grosse part, alors, dans le cas où quelqu'un attribue à autrui plus qu'à soi-même en connaissance de cause et de son plein gré, celui-là est personnellement [20] injuste à l'égard de lui-même ! Et c'est précisément ce que les gens mesurés paraissent faire ! L'honnête homme en effet incline à prendre la moindre part.

Solution de la difficulté

À moins que ce cas ne soit pas non plus si simple ! Il existe en effet une autre sorte de bien dont l'honnête homme obtient, en l'occurrence, plus que sa part : la gloire, par exemple, ou la beauté de l'âme tout simplement.

De plus, la solution du problème s'accorde avec la définition de ce qu'est agir justement. Notre homme, en effet, ne souffre rien qui aille à l'encontre de son propre souhait. De sorte qu'il n'est pas victime d'une injustice, du moins de ce fait, [25] mais subit uniquement un dommage le cas échéant.

Le principal responsable de l'injustice est celui qui le produit

D'autre part, il est clair que l'auteur du partage aussi commet une injustice, et pas toujours celui qui détient la trop grosse part.

Ce n'est pas en effet la personne pour laquelle le fait est injuste qui agit injustement, mais celle qui de son gré produit le fait en question, c'est-à-dire celle où se trouve l'origine de l'action. Or celle-ci réside dans la personne qui partage et pas dans la personne qui reçoit.

Précisions

Ajoutons : le fait est qu'il y a plusieurs façons d'entendre ici [30] l'agent et on peut parler d'agents, d'une certaine façon, à propos des objets inanimés, qui donnent la mort, ou du bras ou du serviteur qui exécutent un ordre : ils ne commettent pas d'injustice, mais produisent ce qui est injuste.

De plus, si la personne a exercé son jugement dans l'ignorance, elle ne commet pas d'injustice au terme de la loi et son jugement n'est pas injuste, bien qu'en un sens il le soit, parce qu'il existe une différence entre ce qui est juste au terme de la loi et ce qui est juste au sens premier.

Mais si c'est en pleine connaissance qu'une personne a jugé de manière [1137a] injuste, elle en retire trop, elle aussi, soit en reconnaissance, soit en vengeance. Donc comme quelqu'un qui prendrait une part au forfait, la personne qui a fait preuve, pour ces motifs, d'un jugement injuste se trouve en avoir trop. Si c'est en effet à ce tarif qu'elle a jugé du champ à partager, il n'a pas gagné de la terre sans doute, mais de l'argent.

Réfutations de certaines croyances

La justice et l'injustice ne sont pas faciles

13. Les gens, [5] cependant, s'imaginent qu'il ne tient qu'à eux-mêmes d'être injustes et que de ce fait, il est également facile d'être juste. Mais ce n'est pas le cas. Avoir une liaison avec la femme de son voisin, donner des coups à son prochain, soudoyer de la main à la main, en effet, c'est chose facile et à leur portée. Mais le faire dans tel état particulier n'est ni aisé ni à leur portée.

Connaître ce qui est juste n'est pas simple

Pareillement encore, [10] apprendre à connaître ce qui est juste et ce qui ne l'est pas, cela, croient-ils, n'exige pas une once de sagesse, parce que les choses dont parlent les lois ne sont pas difficiles à comprendre. Mais ce ne sont pas ces choses qui sont justes, sauf par coïncidence. Il faut au contraire savoir comment agir et comment partager justement. Or cela représente un travail ardu, plus considérable que de savoir ce qui est bon pour la santé. Car, là aussi, le miel, le vin, [15] l'ellébore, la cautérisation, l'amputation, sont choses faciles à savoir. Mais comment user de ces moyens pour garantir la santé, à quel malade les appliquer et à quel moment, c'est tout le travail, pas moins, exigé pour être médecin.

L'injustice n'est pas à la portée du juste

La même raison par ailleurs fait encore croire que l'homme juste a tout aussi bien le pouvoir de commettre l'injustice, parce qu'il aurait, non pas moins, [20] mais plus de capacités d'accomplir chacun des forfaits évoqués. Il peut en effet avoir une liaison avec une femme mariée et donner des coups ; même le courageux peut se débarrasser de son bouclier, tourner les talons et courir ci ou là. Mais faire preuve de lâcheté ou d'injustice, ce n'est pas faire ça, sauf par coïncidence ; c'est au contraire le faire dans tel état particulier, tout comme être médecin et soigner ne consistent pas à pratiquer ou non [25] des amputations, d'administrer des drogues ou non, mais à le faire de telle façon précise.

Justice et biens naturels

Cependant, l'expression de la justice est le fait des personnes qui ont accès aux biens purs et simples. Or ces personnes ont là des ressources qui peuvent être excessives ou trop maigres.

Pour certaines personnes en effet il ne peut y avoir excès de ressources : ainsi, sans doute, pour les dieux. Mais pour d'autres, en revanche, les vicioux incurables, il n'y a rien qui soit de la moindre utilité et tout, au contraire, [30] est nuisible.

Mais pour certains, les ressources sont profitables si elles vont jusqu'à un certain point. C'est pourquoi ce qui est juste est humain.

L'honnêteté

14. Mais il faut ensuite dire un mot de l'honnêteté et de ce qui est honnête. Quel est le rapport de l'honnêteté à la justice ? Le rapport de ce qui est honnête à ce qui est juste ? Ce n'est en effet ni tout simplement la même chose, ni une chose d'un autre genre, si l'on y regarde bien.

Difficulté de distinguer l'honnête du juste

Autrement dit, certaines fois, [35] l'habitude de louer ce qui est honnête et l'individu qui possède cette qualité est si forte que même pour [1137b] louer le reste, nous substituons ce terme au mot « bon » et l'on dit « plus honnête » pour indiquer qu'une conduite est « meilleure ».

Certaines fois, en revanche, si l'on suit la raison, il nous paraît étrange que ce qui est honnête, si c'est une chose en dehors de ce qui est juste, puisse faire l'objet de louange. Car alors, ou bien ce qui est juste n'est pas vertueux, ou bien ce qui est honnête n'est pas [5] juste, puisque c'est une autre chose.

L'alternative, si les deux choses sont vertueuses, c'est qu'elles reviennent au même.

Solution et explication de la difficulté

Ainsi donc, nous voilà en somme plongés dans l'embarras du fait de ces considérations pour voir ce qu'est une chose honnête. Mais toutes ces considérations sont d'une certaine façon correctes et ne sont nullement inconciliables entre elles.

Ce qui est honnête en effet vaut mieux qu'une certaine forme de juste tout en étant juste, et en même temps, ce n'est pas parce que ce serait un autre genre de chose que cela vaut mieux que le juste. [10] Donc, juste et honnête reviennent au même et, bien que les deux choses soient vertueuses, la supériorité revient à ce qui est honnête.

Mais ce qui produit l'embarras, c'est que l'honnête, tout en étant juste, n'est pas ce que prescrit la loi, mais un correctif de ce qui est

légalement juste. Et le motif en est que la loi est toujours universelle. Or sur certains points, il n'est pas possible de s'exprimer correctement en termes généraux. Par conséquent, dans les cas où [15] la nécessité impose une formule universelle mais qu'on ne peut la libeller correctement, la loi prend alors en compte ce qui arrive le plus fréquemment, sans ignorer ce qu'elle laisse de côté.

Et elle n'en est pas moins une loi correcte. Car la faute n'est pas inhérente à la loi ni au législateur, mais à la nature des choses dont il traite, car telle est dès l'abord la matière des actions possibles. Chaque fois [20] donc que la loi se prononce en termes généraux et que survient un cas qui, sur ce point, fait exception à la règle générale, il est alors normal, dans les limites du détail que laisse de côté le législateur et que n'a pas touché sa formule trop simple, de corriger le défaut : c'est précisément le correctif que le législateur lui-même aurait apporté explicitement s'il avait été dans cette situation et qu'il aurait précisé, s'il avait su, dans un article de loi.

La nature de l'honnête : un correctif de la loi

Voilà pourquoi ce qui est honnête est juste et vaut mieux qu'une certaine forme du juste. [25] Ce n'est pas mieux toutefois que ce qui est juste tout simplement, mais mieux que la faute entraînée par la formulation trop simple.

Et voilà quelle est la nature de l'honnête : un correctif de la loi dans les limites où elle est en défaut en raison de son universalité.

Car un motif qui fait encore que tout n'est pas régi par la loi, c'est qu'en certains cas, il est impossible de légiférer ; ce qui entraîne le besoin d'un décret. L'indéterminé a en effet pour règle [30] un outil lui aussi indéterminé, tout comme la construction à Lesbos a pour règle le plomb. D'après la forme de la pierre en effet, cette règle de plomb se modifie et ne reste pas identique. De même, le décret s'adapte aux affaires traitées.

Conclusion : profil de l'honnête homme

Ainsi donc, on voit ce qui est honnête : c'est ce qui est juste et vaut mieux qu'une certaine forme du juste.

Or cela permet de voir aussi qui est l'honnête homme : [35] c'est en effet celui qui est porté à décider et à exécuter ce genre de choses. Autrement dit [1138a], l'individu qui n'épluche pas la loi au mauvais sens du terme, mais incline à accepter moins que son droit, bien qu'il ait le secours de la loi, celui-là est un honnête homme.

De même, l'état qui est le sien, l'honnêteté, constitue une forme de justice et pas un état différent.

Peut-on être injuste envers soi-même ?

15. Est-ce que l'on peut par ailleurs être injuste envers soi-même ou non ? On le voit d'après [5] ce qui vient d'être exposé.

La loi interdit cette injustice

Il y a en effet, parmi les choses justes, celles qui traduisent chacune la vertu et font l'objet d'une disposition de loi. Ainsi, la loi commande de ne pas se suicider. Or ce qu'elle commande de ne pas faire, elle l'interdit.

Le suicide est une injustice contre la Cité

De plus, lorsque, contrairement à la loi, on fait de plein gré du tort à quelqu'un qui ne nous en a pas fait, on commet une injustice ; et on le fait de plein gré si l'on sait à la fois qui l'on veut léser et par quel moyen. Or si quelqu'un, sous l'emprise de la colère, [10] vient de lui-même à s'étrangler, il accomplit ce geste contrairement à la raison droite, que ne permet pas la loi, donc, il fait preuve d'injustice, mais envers qui ? Envers la Cité, sans doute, mais pas envers lui-même, car s'il consent à subir un dommage, nul en revanche ne consent à subir l'injustice.

C'est précisément pourquoi la Cité punit le suicide et qu'une forme de déshonneur s'attache en outre à celui qui s'est détruit lui-même, comme au coupable d'une injustice envers sa Cité.

Les formes spéciales d'injustice exigent un tiers

De plus, dans les cas particuliers où celui qui commet une injustice est uniquement injuste en l'occurrence [15] et pas globalement méchant, il lui est impossible d'être injuste envers lui-même. Ces cas, en effet, diffèrent du précédent car il se peut d'une certaine façon que l'homme injuste soit un misérable au même titre que le lâche, mais pas comme un être qui a tous les vices, de sorte que les injustices qu'il commet ne manifestent pas non plus cette perversité totale.

Il ne peut être alors injuste envers lui-même parce que, dans cette hypothèse, la même personne pourrait se voir en même temps retrancher et ajouter le même avantage. Or c'est impossible. Au contraire, il y a toujours nécessairement [20] plusieurs personnes impliquées dans les rapports de justice et d'injustice.

Autres arguments

Et, de plus, l'acte d'injustice est consenti, il procède d'une décision et il constitue un précédent, car celui qui a subi un dommage et, pour cela, rend coup sur coup, ne passe pas pour commettre une injustice. Or celui qui se fait du tort à lui-même subit et produit les mêmes dommages dans le même temps.

De plus, on pourrait de son plein gré être victime d'injustice.

Et il faut ajouter que, sans accomplir les forfaits particuliers, [25] personne ne fait preuve d'injustice. Or personne ne commet l'adultère avec sa propre femme, ne perce le mur de son propre domicile ni ne dérobe ses propres biens.

D'une façon générale d'ailleurs, la solution du problème que soulève la possibilité d'être injuste envers soi-même est conforme aussi à la définition donnée à propos de la possibilité de consentir à subir l'injustice.

Mieux vaut subir que commettre l'injustice

Mais, il est également évident que les deux choses sont fâcheuses, aussi bien subir que commettre l'injustice. Car la première veut dire avoir moins [30] et la seconde, avoir plus que le milieu, qui est comme ce qui favorise la santé en médecine ou la bonne forme en gymnastique.

Mais malgré tout, le pire, c'est de commettre l'injustice. Agir injustement s'accompagne en effet du vice et peut être blâmé, que ce soit le vice complet, c'est-à-dire pur et simple ou quelque chose d'approchant, puisque toute faute consentie n'implique pas l'injustice. Chez la victime de l'injustice, en revanche, on ne trouve ni vice ni [35] injustice.

En soi donc, subir l'injustice est le moindre de deux maux, [1138b] même s'il coïncide, rien n'empêche, avec le plus grand. Mais celui-ci est totalement étranger à la préoccupation de l'art. L'art au contraire déclare qu'une pleurésie est une maladie plus grave qu'une entorse et pourtant, il pourrait bien se faire que ce soit l'inverse par coïncidence, s'il arrive que quelqu'un qui s'est foulé le pied parce qu'il est tombé [5] soit capturé par les ennemis ou bien trouve la mort.

La justice envers soi-même : une métaphore

D'autre part, on peut par métaphore et parce que cela y ressemble, parler de justice pour qualifier les rapports, non d'une personne à l'égard d'elle-même, mais ceux de certaines composantes de soi-même.

Ce n'est pas toutefois n'importe quel rapport de justice qui sert alors, mais celui du maître envers ses domestiques ou ceux qu'on trouve dans la tenue d'une maison. L'argument de ceux qui parlent ainsi suppose en effet la distinction de la partie rationnelle de l'âme par rapport à la partie irrationnelle. Donc, [10] sur la base de ces considérations, il semble aussi qu'il puisse y avoir injustice envers soi-même, parce qu'à l'intérieur de l'âme, l'on peut subir une affection à l'encontre de ses propres désirs et que, par conséquent, comme entre un chef et un subordonné, il peut y avoir aussi quelque forme de justice dans les rapports mutuels des parties.

LIVRE VI

1. Ainsi donc, voilà comment on peut apporter les précisions qui s'imposent au sujet de la justice et des autres vertus morales.

Le milieu et la raison droite

Mais en fait, nous avons préalablement déclaré qu'on doit choisir le milieu, non l'excès ni le défaut. Or [20] le milieu est comme la raison, si elle est droite, le proclame. Nous allons donc préciser ce point.

Nécessité de précisions

Tous les états dont nous avons parlé impliquent en effet, comme les autres, un certain but que vise celui qui a la raison, lorsqu'il se concentre ou se relâche. Ils impliquent aussi une certaine norme pour des moyennes dont nous prétendons qu'elles se situent entre l'excès et le défaut [25] parce qu'elles traduisent la raison droite.

Mais ce langage, quoique vrai, n'est pas clair du tout. Car, dans le cas de toutes les autres préoccupations où il y a place pour une science, il est vrai de dire qu'on ne doit ni trop ni trop peu se donner de peine ou se laisser aller, mais garder le milieu et faire ainsi comme le fait la raison droite. Or si l'on s'en tient uniquement à cette recommandation, [30] on ne saura rien de plus : quel genre de remède, par exemple, doit-on appliquer au corps, si quelqu'un déclare qu'il faut lui apporter tout ce que la médecine ordonne et faire ainsi comme celui qui détient cet art ? C'est pourquoi il faut aussi, quand sont en jeu les états de l'âme, que ce qu'on a déclaré non seulement

exprime la vérité, mais encore précise ce qu'est la raison droite et quelle est sa détermination.

2. Nous avons par ailleurs distingué les vertus de l'âme en affirmant [1139a] qu'elles sont, les unes, vertus du caractère et les autres, vertus de l'intelligence¹. Les vertus morales certes ont fait l'objet d'un examen en long et en large, mais celles qui restent, après un mot préalable sur l'âme, doivent faire l'objet de notre exposé, comme suit.

Préalable : l'âme rationnelle est double

Ainsi donc, on a dit auparavant² qu'il existe deux parties de l'âme, la partie rationnelle et la partie irrationnelle. [5] Mais maintenant, la partie rationnelle doit faire l'objet d'une distinction du même genre.

Autrement dit, il faut supposer deux parties rationnelles : l'une nous permet de considérer le genre de réalités dont les principes ne peuvent être autrement qu'ils ne sont, tandis que l'autre nous fait considérer ce qui peut être autrement. Car, en rapport avec ces réalités de genres différents, on trouve aussi, parmi les parties de l'âme, une différence de genre entre celles [10] qui sont naturellement relatives à l'une et à l'autre, puisque c'est en vertu d'une certaine ressemblance ou d'une affinité avec leurs objets respectifs qu'elles en ont la connaissance.

On peut d'ailleurs appeler l'une, la partie scientifique et l'autre, la partie calculatrice. Délibérer en effet et calculer reviennent au même. Or nul ne délibère des choses qui ne peuvent être autrement. De sorte que la partie calculatrice [15] constitue une certaine partie du rationnel.

Ce qu'il faut saisir par conséquent, c'est, pour chacune des deux, quel est son meilleur état, car celui-ci constitue la vertu de chacune d'elle et la vertu est relative à la fonction qui lui est propre.

La vertu de l'âme calculatrice

Vérité de la raison et rectitude du désir

Or il y a trois choses dans l'âme qui commandent souverainement action et vérité : le sens, l'intelligence et le désir.

Mais parmi elles, le sens n'est nullement principe d'action. On le voit d'ailleurs au fait que [20] les bêtes possèdent le sens, mais n'ont pas l'action en partage.

En revanche, c'est précisément à ce qui, dans la pensée, est affirmation et négation, que correspondent, dans le désir, poursuite et fuite. Conséquence : dès lors que la vertu morale est un état décisionnel, et la décision un désir délibératif, il faut de ce fait que, tout ensemble, la raison soit dans le vrai et le désir correctement orienté [25] pour que la décision soit vertueuse. Il faut, autrement

dit, qu'il y ait identité entre ce qui est déclaré d'un côté et poursuivi de l'autre.

Voilà donc ce que sont la pensée et la vérité exécutives. La pensée méditative, pour sa part, qui n'est pas exécutive ni productive, fonctionne bien ou mal en affirmant le vrai ou le faux, car c'est la fonction de toute partie intellectuelle de l'âme, mais la partie exécutive, [30] qui est aussi intellectuelle, a pour fonction de dire la vérité qui s'accorde avec le désir correct.

Les principes de la décision

Ainsi donc, l'action a pour point de départ la décision, laquelle est à l'origine du mouvement, mais n'est pas son objectif, tandis que la décision a pour point de départ le désir et la raison qui a un objectif. De ce fait, la décision ne peut se passer ni d'intelligence et de pensée, ni d'un état moral, car le succès ou son [35] contraire dans l'action ne vont pas sans la pensée et un caractère.

Cependant, la pensée elle-même ne met rien en mouvement. Ce qui le fait au contraire, c'est la pensée qui a un certain objectif et peut l'exécuter. [1139b] Celle-ci commande en effet aussi à la pensée productive, car c'est toujours en fonction d'un certain objectif qu'un agent produit quelque chose, et la fin pure et simple, ce n'est pas ce qu'il peut produire (et qui n'est qu'une fin relative ayant encore en vue quelque chose), mais c'est l'action qu'il peut exécuter, puisque c'est le succès dans l'action qui constitue la fin. Or c'est cela que vise le désir. C'est pourquoi la décision est soit une intelligence désidérative, [5] soit un désir intellectif. Et tel est le principe constitutif de l'homme.

L'objet de la décision

Par ailleurs, ce qui est objet de décision n'est jamais quelque chose qui s'est déjà produit. Ainsi nul ne décide d'avoir saccagé Troie. Car on ne délibère pas non plus de ce qui s'est produit, mais de ce qui est à venir et tient du possible. Or ce qui s'est produit n'a plus la possibilité de ne pas se produire. D'où le mot juste d'Agathon³ :

[10] Voilà bien en effet l'unique pouvoir dont même un dieu se prive : faire que n'ait pas eu lieu tout ce qu'on a pu accomplir.

Les vertus qui servent l'expression de la vérité

Donc, les deux parties intellectives de l'âme ont la vérité pour fonction. Par conséquent, les états qui favorisent le plus l'énoncé de la vérité par chacune d'elles constituent leurs vertus à l'une et à l'autre.

3. Reprenons donc de plus haut l'exposé à leur sujet.

[15] Soit alors les moyens qui permettent à l'âme d'énoncer la

vérité sous forme d'affirmation ou de négation. Ils sont au nombre de cinq, c'est-à-dire : la technique, la science, la sagacité, la sagesse, l'intelligence. En effet, la croyance et l'opinion admettent l'erreur.

La science

Eh bien ! La science, qu'est-ce que c'est ? On peut le voir par ce qui suit, à condition de s'exprimer en rigueur de terme et non d'après les réalités qui lui ressemblent.

Son objet : le nécessaire

[20] Tous en effet, nous croyons que ce que la science nous permet de savoir ne peut être non plus autrement. Or les choses qui peuvent être autrement, une fois qu'on cesse de les regarder, on ne sait plus si elles sont ou non. C'est donc par nécessité qu'est ce qu'on peut connaître scientifiquement.

Donc, cet objet est éternel. Car les choses qui sont par nécessité pure et simple, sont toutes éternelles. Et celles qui sont éternelles ne peuvent ni naître ni disparaître.

Ses principes indémontrables

[25] De plus, toute science est, semble-t-il, susceptible d'enseignement et ce qu'on sait de science peut être appris. Or tout enseignement procède de connaissances préalables, comme nous le disons dans les *Exposés de résolution*¹, car il procède tantôt par induction, tantôt par déduction. L'induction dès lors est son point de départ, et conduit à l'universel, tandis que la déduction part des universels. Il y a [30] donc des principes qui sont à l'origine de la déduction et ne sont pas eux-mêmes le résultat d'une déduction. Ils sont donc le résultat d'une induction.

Sa différence spécifique

La science est donc un état qui permet de démontrer. Elle présente aussi tous les autres caractères que nous ajoutons à sa définition dans les *Exposés de résolution*². C'est par exemple lorsqu'il acquiert une certaine forme de confiance et de familiarité avec les principes que le sujet connaît de façon scientifique, car, à défaut de les mieux connaître que la conclusion, [35] c'est par coïncidence qu'il aura la science.

À propos donc de la science, une définition de ce genre doit suffire.

Les deux savoir-faire

4. [1140a] Par ailleurs, ce qui peut être autrement comprend notamment une sorte de chose qui peut être produite et exécutée.

Mais il y a une différence entre production et action. Nous pouvons d'ailleurs faire crédit là-dessus, même aux arguments extérieurs. Par conséquent, l'état qui porte rationnellement à l'action est aussi une chose différente de l'état qui porte rationnellement à la production.

[5] Et il n'y a pas non plus inclusion de l'un par l'autre. L'action n'est pas en effet production ni la production, action.

Le savoir-faire technique

Or le fait est que la capacité de bâtir est une technique particulière et par essence un état particulier qui porte rationnellement à la production ; un fait aussi qu'il n'y a pas de technique, quelle qu'elle soit, qui ne soit un état portant rationnellement à la production, ni non plus d'état de ce genre qui ne soit une technique. Il s'ensuit qu'on peut identifier [10] technique et état accompagné de raison vraie qui porte à la production.

Par ailleurs, toute technique met en jeu une création. Autrement dit, exercer une technique, c'est également voir à ce que soit générée l'une des choses qui peuvent être ou n'être pas et dont l'origine se trouve dans le producteur, mais pas dans le produit. Les choses en effet qui sont ou deviennent par nécessité [15] ne relèvent pas de la technique, ni non plus celles qui adviennent naturellement, car elles contiennent en elles-mêmes leur principe. Cependant, dès lors que production et action diffèrent, nécessairement la technique vise la production, mais pas l'action.

De plus, ce sont d'une certaine façon les mêmes choses qui sont matières à la fortune et à la technique, ainsi que le déclare Agathon : « La technique apprécie la fortune et la fortune [20] la technique. »

La technique est donc, comme on l'a dit, un certain état accompagné de raison vraie qui porte à la production, tandis que le manque de technique, au contraire, est un état qui, avec une raison fausse, porte à la production, leur objet étant ce qui peut être autrement.

La sagacité

5. Or qu'en est-il de la sagacité ? Nous pouvons le comprendre en observant [25] de quelles personnes nous disons qu'elles sont sagaces³.

Caractéristique du sage : bien savoir délibérer

Il semble alors que le propre d'un homme sagace soit la capacité de parfaitement délibérer quand est en jeu ce qui est bon pour lui et utile, si l'enjeu n'est pas de trancher une question particulière – par exemple, quelles sortes de choses contribuent à la santé, ou à la vigueur – mais la question générale de savoir ce qui permet de vivre bien. Un indice, au reste, c'est que nous parlons aussi des gens sagaces en un sens limité, lorsque, pour atteindre une fin excellente quelconque, [30] ils ont fait le bon calcul sans qu'existe pour cela de technique. Par conséquent, d'une façon générale aussi, sera sagace l'individu qui sait délibérer.

La sagacité n'est ni science ni technique

Or personne ne délibère des choses qui ne peuvent être autrement ni de celles qu'il lui serait impossible d'exécuter. Dans ces conditions, puisque aussi bien la science s'accompagne de démonstration, mais que les choses dont les principes peuvent être autrement sont impossibles à démontrer, [35] (car elles peuvent toutes être autrement, elles aussi), s'il est également impossible de [1140b] délibérer des choses qui sont par nécessité, alors il n'est pas possible que la sagacité soit une science. Ni d'ailleurs qu'elle soit une technique. Une science, parce que l'exécutable peut être autrement ; et une technique, parce qu'il y a une différence de genre entre action et production.

Définition de la sagacité

Reste donc à dire : c'est [5] un état vrai, accompagné de raison, qui porte à l'action quand sont en jeu les choses bonnes ou mauvaises pour l'homme. La production en effet a sa fin hors d'elle-même, mais l'action ne peut pas en avoir puisque c'est l'action réussie qui constitue elle-même la fin.

Voilà la raison pour laquelle Périclès et ses semblables sont des gens sagaces dans notre esprit ; c'est parce qu'ils sont capables de voir ce qui est bon pour eux-mêmes et ce qui l'est pour les hommes. [10] Et ceux que nous jugeons tels, ce sont les gens qui savent tenir leur maison et les hommes politiques.

La sagacité est liée à la tempérance

De là vient encore que la tempérance se trouve, dans notre langage, porter ce nom-là [en grec : *sôphrosunê*] : c'est que, pense-t-on, elle préserve la sagacité [en grec : *sôizousan tên phronêsin*]⁴.

Et de fait, elle préserve ce genre de croyance. Toute croyance indifféremment n'est pas en effet sujette à disparaître ou à être pervertie sous l'influence de ce qui est agréable ou pénible : la croyance, par exemple, que le triangle [15] contient ou ne contient

pas l'équivalent de deux angles droits n'en est pas pervertie. Mais bien celles que met en jeu l'exécutable. Car les principes de tout ce qui est exécutable constituent l'objectif en vue duquel tout cela peut être exécuté. Or l'individu corrompu pour cause de plaisir ou chagrin, du coup, n'a pas de principe en vue et ne voit pas qu'il faut que tel but et tel motif commandent tous ses choix et toutes ses actions, car le vice entraîne la corruption [20] du principe.

Il s'ensuit nécessairement que la sagacité constitue un état accompagné de raison, qui, étant vrai, porte à l'action quand sont en jeu les biens humains.

Elle est la vertu de l'âme opinative

Mais par ailleurs, il est une excellence de la technique, alors qu'il n'y en a pas de la sagacité. Et dans l'exercice d'une technique, celui qui commet une faute exprès montre sa supériorité sur celui qui ne le fait pas exprès, tandis que, si la sagacité est en jeu, la faute est moins grave si elle n'est pas commise exprès, exactement comme en matière de vertus. Il est donc évident que la sagacité est une sorte de vertu [25] et pas une technique.

Et puisqu'il est deux parties de l'âme qui possèdent la raison, ce sera la vertu de l'une des deux, la partie opinative, puisque l'opinion concerne ce qui peut être autrement au même titre que la sagacité.

Elle n'est pas uniquement vertu de l'âme rationnelle

Mais par ailleurs, ce n'est pas non plus un état accompagné de raison uniquement. Et un indice, c'est que ce genre d'état se laisse oublier, [30] mais non la sagacité.

L'intelligence

Les principes scientifiques indémonstrables

6. D'un autre côté, c'est un fait que la science est une croyance portant sur les universels et les choses qui sont par nécessité, mais aussi qu'il y a des principes pour tout ce qui peut être démontré et pour chaque science, puisque la science s'accompagne de raison.

Ils ne sont pas l'objet des états accompagnés de raison

Il en résulte que le principe de ce qui est connaissable scientifiquement ne peut être objet ni de la science, ni de la technique, ni de la [35] sagacité. Car d'une part, ce qui est connaissable scientifiquement peut être démontré et d'autre part, il se trouve que

[1141a] les deux autres états concernent les choses qui peuvent être autrement.

Ce n'est donc pas non plus le rôle de la sagesse de saisir ces principes, car le rôle du sage est d'administrer une démonstration sur certaines choses.

Ils sont l'objet de l'intelligence

Or les moyens qui nous permettent d'énoncer la vérité sans jamais nous tromper sur les choses (que celles-ci ne puissent pas être autrement ou même qu'elles le puissent) [5] sont la science, la sagacité, la sagesse et l'intelligence. Si donc aucune des trois ne peut jouer ce rôle (je parle de la sagacité, de la science et de la sagesse), reste alors l'intelligence : c'est elle qui saisit les principes.

La sagesse

Expertise partielle et expertise globale

7. Quant à la sagesse, nous l'accordons, dans les techniques, aux experts les plus rigoureux [10] dans leurs métiers respectifs (par exemple, à Phidias comme tailleur de pierre et à Polyclète comme statuaire). Mais alors la « sagesse » ne veut rien dire d'autre que l'excellence de la technique.

Nous croyons cependant qu'il est des personnes sages en général, qui n'ont pas de secteur particulier et ne sont pas par ailleurs des sages dans un domaine quelconque. Comme dit Homère dans son *Margitès*⁵ :

[15] Mais en voilà un que les dieux n'ont pas fait terrassier, ni laboureur, ni expert en quoi que ce soit...

Il est clair par conséquent que la sagesse doit être la plus rigoureuse des sciences.

La sagesse : intelligence et science

Donc, le sage doit non seulement savoir ce qui résulte des principes, mais, quand les principes sont en jeu, atteindre encore à la vérité. Si bien que la sagesse doit être intelligence et science ; une science en quelque sorte pourvue de tête, [20] qui connaîtrait ce qu'il y a de plus honorable.

La sagesse est supérieure à la sagacité

Son objet est supérieur

Il serait, en effet, déplacé d'aller croire que la politique ou la sagacité, serait la plus noble des vertus, dès lors que la réalité suprême dans l'Univers n'est pas l'homme.

L'objet du jugement sage est toujours identique

Alors si l'on appelle saine et bonne une chose différente selon qu'on a affaire à des hommes ou à des poissons, mais que ce qu'on appelle blanc ou rectiligne est toujours la même chose, tout le monde doit aussi parler de la même chose lorsqu'il parle de ce qui est sage [25] mais de choses différentes lorsqu'il parle de ce qui est sagace.

L'objet du jugement sagace est variable

On peut en effet prétendre que ce qui est sagace, c'est de bien voir aux choses particulières qui nous concernent, et si l'on s'en remet à la sagacité, ce sera pour des choses qui nous sont particulières. C'est précisément pourquoi, si l'on dit que, parmi les bêtes, quelques-unes sont sagaces, c'est en parlant de toutes celles qui manifestent dans leur propre genre de vie une capacité de prévoyance.

La politique n'est pas la sagesse

Par ailleurs, il est également évident que la sagesse et la politique ne peuvent être la même chose. Car, si [30] l'on va jusqu'à dire sagesse la préoccupation qu'ont les hommes des intérêts qui leur sont propres, il y aura plusieurs sagesse. Il n'y a pas en effet de science qui, à elle seule, prenne en compte le bien de tous les êtres vivants, mais il y en a une différente selon chaque genre, de même qu'il n'y a pas non plus une seule science médicale portant sur tous les êtres. Et le fait que l'homme dépasse de très loin les autres animaux n'a aucune importance, car, au-dessus de l'homme, il y a d'autres êtres, beaucoup [1141b] plus divins de nature, ne serait-ce que, par exemple, les plus visibles dont l'Univers se compose.

La sagesse ne cherche pas le bien humain

Tout ce qu'on vient de dire montre donc que la sagesse est à la fois science et intelligence des choses les plus honorables par nature. C'est pourquoi l'on dit d'Anaxagore, de Thalès et de leurs semblables qu'ils sont des sages, [5] mais non des hommes sagaces, vu qu'ils sont ignorants de leurs propres intérêts. Ils savent, dit-on, des choses exceptionnelles, stupéfiantes, difficiles, mais sans utilité, parce qu'ils ne cherchent pas les biens humains.

Analyse de la sagacité

8. La sagacité, pour sa part, concerne les biens humains, c'est-à-dire ceux qui font l'objet de délibérations, puisque l'homme sagace [10] a pour principale fonction, disons-nous, de bien délibérer¹. Or nul ne délibère des choses incapables d'être autrement, ni de toutes celles qui n'ont pas une certaine fin, laquelle est aussi un bien exécutable. Quant à l'homme de bon conseil purement et simplement, c'est celui qui est capable d'atteindre ce qu'il y a de mieux pour l'homme parmi tout ce qu'il peut exécuter et ce, au terme d'un raisonnement.

Elle exige avant tout une connaissance du particulier

La sagacité n'est pas non plus [15] seulement connaissance des choses universelles ; au contraire, elle doit aussi avoir connaissance des choses particulières, puisqu'elle est exécutive, et que l'action met en jeu ces choses-là. C'est précisément pourquoi certains ignorants sont mieux doués pour l'action que d'autres qui savent, et c'est notamment le cas des gens d'expérience. Si l'on sait en effet que les viandes légères sont facilement digestes et bonnes pour la santé, mais qu'on ignore quelles sortes de viandes sont légères, on ne peut produire la santé. [20] C'est au contraire plutôt celui qui sait que les volailles sont légères et bonnes pour la santé qui la produira. Or la sagacité est exécutive. Aussi doit-elle impliquer les deux connaissances ou, pour mieux dire, la seconde surtout.

Les formes politiques et l'exécutif

Mais il y en aura une, ici aussi, qui est la connaissance du maître d'œuvre ; la politique, du reste, et la sagacité sont le même état, bien que l'essence, dans les deux cas, ne soit pas la même. Or quand elle concerne la Cité, la sagacité qui joue le rôle de maître d'œuvre est législative, alors que [25] celle qui regarde les choses particulières porte le nom commun de politique ; et cette dernière est exécutive, c'est-à-dire délibérative, car le décret est un exécutable qui joue le rôle de terme ultime de la délibération. Aussi dit-on que l'on fait de la politique à ce niveau seulement, car il n'y a qu'à ce niveau que les politiciens sont des exécutants comme le sont les manœuvres.

Contre l'opinion : la sagacité ne regarde pas que soi-même

L'opinion [30] cependant s'imagine qu'est aussi et par-dessus tout sagacité la préoccupation que l'on a de soi-même et de soi et seul ; celle-ci détient même le nom commun de sagacité, alors que, pour les

autres, on dit que c'est l'art de tenir une maison, c'est celui de légiférer, c'est la politique, et dans ce cas, on dit soit le délibératif soit le judiciaire.

9. Ainsi donc, mettons que savoir ses propres intérêts soit une certaine forme de connaissance, mais elle présente une grande différence par rapport à celles-là ; [1142a] de plus, selon l'opinion, ce serait celui qui sachant ses intérêts ne s'occupe aussi que de lui-même qui serait sagace, tandis que les hommes politiques seraient occupés à de multiples affaires ; d'où les propos d'Euripide : « Comment serais-je sagace ? J'aurais pu être débarrassé des affaires, simple numéro dans la masse de la troupe, [5] partager un sort égal à tous. Les personnes exceptionnelles en effet et qui en font plus²... » Les gens cherchent en effet ce qui est bon pour eux et s'imaginent devoir agir ainsi. De cette opinion est donc venu le jugement que ce sont ceux qui sont sagaces, bien que le bonheur personnel sans doute n'aille pas sans organisation domestique, [10] ni sans organisation politique.

La sagacité diffère des autres formes de savoir

Elle se distingue des mathématiques

Mais aussi, la manière dont on doit administrer ses biens personnels n'est pas évidente et requiert l'examen.

Un indice de ce qu'on vient de dire, au demeurant, se trouve encore dans le fait que des jeunes gens arrivent à maîtriser la géométrie ou les mathématiques et à devenir sages dans les matières de ce genre, alors que, semble-t-il, on n'arrive pas à être sagace à cet âge. Or le motif en est que la sagacité comporte aussi une connaissance des choses particulières, lesquelles deviennent [15] familières avec l'expérience, alors qu'une jeune personne n'est pas expérimentée. Il faut en effet beaucoup de temps pour créer l'expérience.

Elle se distingue aussi de la physique et de la sagesse

On peut encore se demander ceci : pourquoi donc un enfant peut-il devenir un mathématicien, mais pas un sage ou un naturaliste ? N'est-ce pas que les objets mathématiques sont considérés par abstraction, tandis que les objets des autres sciences ont des principes qui se tirent de l'expérience ? De plus, ceux-ci ne font pas l'objet d'intime conviction [20] chez les jeunes gens, mais l'objet de paroles en l'air, tandis qu'en mathématiques, l'essence des choses ne présentent pas la moindre obscurité. De plus, la faute peut se placer au niveau de l'universel, lorsqu'on délibère, ou bien au niveau du particulier. On peut en effet penser soit que toutes les eaux qui pèsent lourd sont mauvaises, soit que telle eau est pesante.

Elle se distingue de la science en général

Par ailleurs, il est clair que la sagacité n'est pas une science. Elle cherche en effet le particulier ultime, comme on l'a dit, [25] puisque l'exécutable est de cet ordre.

Elle s'oppose à l'intelligence

Donc elle est à l'opposé de l'intelligence, puisque l'intelligence saisit les définitions dont on ne peut rendre raison, alors que, de son côté, elle saisit le particulier ultime dont il n'y a pas science, mais perception sensitive : je ne parle pas de la perception des sensibles propres, mais de celle, par exemple, qui nous permet de voir que le particulier ultime qui compte parmi les figures mathématiques est un triangle ; car on doit s'arrêter là aussi. Cette saisie, dira-t-on, est plutôt [30] sensation que sagacité mais c'est une autre forme de perception que celle-là.

Les capacités liées à la sagacité

10. Par ailleurs, entre chercher et délibérer, il y a une différence, puisque délibérer constitue une recherche particulière.

Le bon conseil

Mais on doit encore s'interroger sur le bon conseil. En quoi consiste-t-il ? Est-ce une sorte de science, d'opinion, d'intuition juste ou quelque chose d'un autre genre ?

Sa nature : une rectitude de pensée

D'abord, ce n'est pas une science. Des recherches en effet n'ont pas pour objet [1142b] ce que l'on sait. Le bon conseil, en revanche, est une forme particulière de conseil ; or celui qui tient conseil fait une recherche et calcule.

Mais ce n'est certainement pas non plus l'intuition juste. En effet, l'intuition juste se passe de raisonnement et c'est quelque chose de rapide. Or tenir conseil prend beaucoup de temps et, comme on dit, s'il faut vite exécuter ce qu'on a délibéré, [5] en revanche il faut délibérer lentement. De plus, la vivacité d'esprit diffère aussi du bon conseil. Or la vivacité d'esprit est une sorte d'intuition juste³.

Alors, le bon conseil ne constitue pas non plus une opinion, quelle qu'elle soit. Au contraire, puisque celui qui délibère mal commet une faute et celui qui le fait bien délibère correctement, il est évident que le bon conseil constitue une forme de rectitude qui n'appartient ni à la

science ni à l'opinion ; [10] la science en effet n'a pas de forme correcte, car elle n'a pas non plus de forme fautive ; quant à la forme correcte de l'opinion, c'est la vérité et de plus, tout ce qui est objet d'opinion se trouve en même temps déjà déterminé.

Mais enfin, le bon conseil ne va pas sans raisonnement. Reste donc à conclure que cette rectitude est celle de la pensée, car la pensée, elle, n'est pas encore une assertion. L'opinion en effet n'est pas une recherche mais, d'emblée, une sorte d'assertion, alors que celui qui tient conseil, [15] qu'il délibère bien ou mal, est à la recherche de quelque chose et calcule.

Les conditions de cette rectitude

Néanmoins, la sorte de rectitude qu'est le bon conseil appartient au conseil. Aussi doit-on chercher d'abord ce qu'est le conseil et ce qu'il met en jeu. Or puisque la rectitude s'entend de plusieurs façons, ce n'est évidemment pas n'importe laquelle qui fait le bon conseil.

Le bon raisonnement ne suffit pas

En effet, l'incontinent et le méchant peuvent arriver, au terme du raisonnement, à voir ce qu'ils projettent ; de sorte que voilà des gens qui se trouveront avoir [20] correctement délibéré et en avoir tiré un grand mal. Or il semble bien que s'avérer de bon conseil soit une bonne chose, car si la rectitude du conseil qui fait le bon conseil a une propriété, c'est qu'elle permet d'atteindre un bien.

Le raisonnement lui-même ne suffit pas

Par ailleurs, il est également possible d'atteindre celui-ci par hasard, au moyen d'une fausse inférence, c'est-à-dire d'arriver à faire ce qu'on doit sans passer par où l'on doit et alors que le moyen terme de l'inférence au contraire se trouve faux. Par conséquent, [25] ce n'est pas encore non plus le bon conseil que cette pensée qui permet d'arriver à ce qu'il faut sans pourtant passer par le chemin qu'il faut.

Le temps correct

De plus, il se peut qu'au prix d'une longue délibération, on arrive à la solution, alors qu'un autre y arrive rapidement. On n'aura donc pas encore fait preuve de bon conseil dans ce cas-là.

Au contraire la rectitude, qui se veut utile, permet d'atteindre le but qu'il faut, par le moyen qu'il faut et dans le temps qu'il faut.

Le simple bon conseil et la sagacité

De surcroît, l'on peut être de bon conseil tout simplement et l'être relativement à une fin particulière. Le bon conseil tout simplement [30] est donc celui qui se montre correct dans la perspective de la fin absolue, tandis qu'un bon conseil limité est l'équivalent dans la

perspective d'une fin particulière.

Si donc les gens sagaces ont la propriété de bien tenir conseil, le bon conseil doit être la rectitude de la pensée en quête de ce qui contribue à atteindre cette fin qui est objet de la sagacité à titre de croyance vraie.

La compréhension

11. Par ailleurs, il y a encore la compréhension et la compréhension facile, en vertu de laquelle nous disons [1143a] que des gens sont compréhensifs et facilement compréhensifs.

Sa matière est celle de la sagacité

Ce n'est pas la même chose que la science en général – ou l'opinion, sans quoi tout le monde serait compréhensif – ni que de l'une quelconque des sciences particulières comme la médecine, qui porte sur les choses favorisant la santé, ou la géométrie, qui concerne les grandeurs. En effet, les choses éternelles [5] et immuables ne sont pas l'objet de la compréhension, ni indifféremment toutes celles qui sont produites, mais celles qui peuvent être objets d'interrogation et de délibération.

C'est pourquoi la compréhension met en jeu les mêmes matières que la sagacité.

Différences entre compréhension et sagacité

Mais compréhension et sagacité ne reviennent pas au même, car la sagacité est prescriptive (elle ordonne en effet ce qu'on doit exécuter ou non ; c'est sa fin), tandis que la compréhension [10] est judiciaire seulement. Compréhension et compréhension facile reviennent en effet au même, ainsi qu'être compréhensif ou facilement compréhensif.

Cependant, la compréhension n'est le fait ni de détenir la sagacité, ni de l'apprendre. Elle se compare au contraire au fait de saisir ce qu'on dit (ce qu'on appelle comprendre) lorsqu'on exerce sa science ; on fait preuve en effet de compréhension lorsqu'on exerce son opinion pour juger des matières [15] qui font l'objet de la sagacité lorsqu'un autre en parle, et pour s'en faire le jugement qui convient (un bon jugement revient à dire en effet celui qui convient).

Et de là vient le nom de compréhension pour désigner ce qui fait qu'on est facilement compréhensif : il vient de la capacité dont on fait preuve lorsqu'on apprend, car nous disons alors que l'on comprend, bien souvent.

Le bon sens indulgent

Il y a par ailleurs ce qu'on appelle le bon sens, en vertu duquel nous disons que certains sont indulgents et [20] sont sensés.

C'est le discernement correct de ce qui est honnête. Il en est d'ailleurs un indice. C'est en effet l'honnête homme surtout, disons-nous, qui incline à l'indulgence et c'est de l'honnêteté que d'avoir de l'indulgence en certains cas. Or l'indulgence est du bon sens capable de discerner correctement ce qui est honnête, et ce jugement est correct s'il discerne ce qui l'est vraiment.

Point commun de ces états : connaissance du particulier

12. [25] Mais tous ces états, très logiquement, tendent à revenir au même. En effet, nous assignons bon sens, compréhension, sagacité et intelligence aux mêmes personnes quand nous disons qu'elles sont sensées et du coup intelligentes ou sagaces et compréhensives, parce que tout cela est capacité de discerner les réalités ultimes, c'est-à-dire particulières.

Et le fait [30] de pouvoir poser un jugement sur les matières qui sont les siennes, fait du sagace un homme compréhensif, bienveillant ou indulgent, car les actes honnêtes sont communs à tous les hommes bons dans leurs relations avec autrui.

L'intelligence du particulier

Mais les réalités particulières et ultimes comprennent tout ce qu'on peut exécuter. Le sagace doit en effet apprendre à connaître tout cela. De même, la compréhension et le bon sens ont pour matières les actes [35] à exécuter, c'est-à-dire les réalités ultimes.

Et l'intelligence saisit les réalités ultimes dans les deux directions. Les définitions premières et les réalités dernières, en effet, sont [1143b] l'objet de l'intelligence et pas du raisonnement. Autrement dit, alors que dans le domaine des démonstrations, elle saisit les termes immuables et premiers, dans les opérations exécutives, l'intelligence saisit le terme dernier qui peut changer et elle porte sur la seconde prémisses. C'est là en effet le point de départ du but visé, puisque c'est à partir des particuliers qu'est atteint [5] l'universel. Il faut donc en avoir la perception ; or cette perception est intelligence.

Apparence naturelle de ces vertus

C'est précisément la raison pour laquelle ces qualités semblent naturelles et que, si personne ne semble naturellement sage, en revanche tout le monde paraît avoir naturellement bon sens, compréhension et intelligence. Un indice en est d'ailleurs que nous croyons que cela vient automatiquement avec l'âge ; et que tel âge implique intelligence et bon sens comme si la nature en était

responsable.

C'est aussi pourquoi [10] l'intelligence est principe et fin, vu que les démonstrations partent de ce qu'elle perçoit et portent sur cela.

L'importance de l'expérience

Il faut par conséquent prêter attention à ce que les gens d'expérience et les personnes plus âgées ou sagaces soutiennent sans démonstration, c'est-à-dire à leurs opinions non moins qu'à leurs démonstrations, car leur expérience leur donne l'œil et donc ils voient correctement les choses.

Utilité des vertus intellectuelles

Ainsi donc, on a dit ce que sont [15] la sagacité et la sagesse, ce que chacune des deux a pour domaine et noté que chacune des deux est vertu d'une partie différente de l'âme.

13. Mais on peut se demander à leur sujet : quelle est leur utilité ?

Arguments contre

La sagesse en effet ne peut considérer aucune des choses dont l'homme puisse tirer son bonheur, [20] puisqu'elle est totalement étrangère à la production de quoi que ce soit.

De son côté, la sagacité, elle, implique ces considérations, mais pourquoi en aurait-on besoin ? On admet en effet que la sagacité tourne autour des actes justes, beaux et bons pour l'homme, mais ce sont là les actes qu'il est dans la nature de l'homme bon d'exécuter, et nous ne sommes nullement plus aptes à les exécuter du fait d'en avoir une connaissance, puisque les vertus [25] sont des états. C'est comme les choses saines et les choses bonnes pour le corps, j'entends par là tous les comportements qui sont, non pas facteurs de santé, mais expression de l'état de santé ; en effet, nous ne sommes nullement plus aptes à agir sainement du fait d'avoir la science médicale ou celle du gymnaste.

Et s'il faut dire qu'un homme sagace n'a pas cette ambition, mais celle de devenir bon, alors pour ceux qui sont déjà vertueux, il sera sans aucune utilité d'être sagaces.

[30] Ajoutons d'ailleurs que ce sera également inutile pour ceux qui ne sont pas dans cet état, car avoir soi-même la sagacité ou obéir à ceux qui l'ont, cela ne fera aucune différence, et il nous suffira de faire exactement comme pour la santé, car si nous souhaitons être sains, nous ne nous mettons pas pour autant à apprendre la médecine.

De surcroît, il paraîtra étrange que, le cédant à la sagesse, la

sagacité ait autorité sur elle, plutôt que l'inverse ; or c'est apparemment le cas puisque [35] celle qui produit quelque chose est celle qui a le pouvoir et commande en chaque domaine.

Voilà donc qui mérite discussion, car pour l'instant, on n'a encore que des questions embarrassantes soulevées par ces vertus.

Réfutations

Les vertus de l'âme sont toujours appréciables

[1144a] Ainsi donc, disons d'abord qu'elles sont nécessairement dignes de choix par elles-mêmes, car ce sont les vertus respectives des deux parties de l'âme rationnelle, même si ni l'une ni l'autre ne produisent rien.

La sagesse entraîne le bonheur

Ensuite, ajoutons qu'en réalité, elles produisent quelque chose.

Ce n'est pas cependant à la manière dont la médecine produit la santé, mais à la manière dont la santé elle-même le fait que [5] la sagesse produit le bonheur, car elle fait partie de la vertu dans son ensemble, de sorte que sa simple possession et son exercice rendent l'homme heureux *ipso facto*.

La sagacité comme la vertu morale est nécessaire à l'office de l'homme

De plus, si l'homme remplit son office, c'est en manifestant la sagacité et la vertu morale. La vertu fait en effet que son but est correct et la sagacité, que sont corrects les actes qu'il juge utiles dans la perspective de ce but, alors que la quatrième partie de l'âme, j'entends la partie nutritive, n'a pas de [10] vertu de ce genre, puisqu'elle n'a pas la liberté d'agir ou de ne pas agir.

Comment la sagacité favorise l'action vertueuse

Quant à l'objection qu'on ne serait nullement plus apte à l'action parce qu'on aurait, avec la sagacité, connaissance de ce qui est beau et juste, il faut, pour lui répondre, partir de plus haut sur la base que voici.

Deux genres d'actions

Nous disons en effet de certaines personnes qu'elles exécutent ce qui est juste alors qu'elles ne sont pas encore justes elles-mêmes, par exemple, [15] celles qui font ce que prescrivent les lois, soit à contrecœur, soit par ignorance, soit pour un autre motif, mais non parce que c'est juste. Elles n'ont pas de vertu, pourtant elles exécutent bel et bien ce qu'il faut et tout ce qu'on attend du vertueux. Si c'est

possible, il est alors pareillement possible, semble-t-il, d'exécuter chaque sorte d'actes dans un certain état d'âme qui suppose que l'on est homme de bien, j'entends par là : en raison d'une décision et dans le but d'accomplir ce [20] qu'on accomplit.

Ainsi donc, ce qui rend la décision correcte, c'est la vertu. Cependant, exécuter tout ce qui doit l'être en fonction de cette décision n'est pas à la portée de la vertu, mais d'une capacité différente. Il faut cependant marquer ici un temps d'arrêt pour s'exprimer plus clairement là-dessus.

Sagacité et habileté

La capacité en question est ce qu'on appelle l'habileté. Or elle est de nature telle [25] que tout ce qui contribue au but supposé, elle peut l'exécuter et y atteindre. Ainsi donc, si le but est beau, elle est louable, et s'il est vilain, elle est rouerie. C'est précisément pourquoi nous prétendons que les gens sagaces sont habiles et aussi roués. La sagacité, cependant, n'est pas la capacité en question, elle est au contraire un état qui ne va pas sans cette capacité-là.

Quant à cet état, [30] il n'est pas donné à ce fameux « œil de l'âme » sans vertu, comme on l'a dit et comme on peut le voir⁴. En effet, les raisonnements qui aboutissent aux actes à exécuter sont des inférences qui ont pour point de départ la prémisse : « Puisque ce genre de chose-ci est la fin », c'est-à-dire ce qu'il y a de mieux (quel que soit le genre de chose en question, car aux fins de l'argument, on peut prendre n'importe quoi) ; or ce qu'il y a de mieux n'apparaît qu'à l'homme bon, car la méchanceté pervertit [35] et produit l'erreur concernant tout ce qui sert de point de départ à l'action. Par conséquent, l'on voit clairement l'impossibilité d'être sagace sans être [1144b] bon.

Vertu naturelle et vertu au sens fort

Alors, il faut encore retourner jeter un coup d'œil sur la vertu. La vertu se présente en effet à peu près comme la sagacité, qui entretient avec l'habileté un rapport, non pas d'identité mais de ressemblance : il y a le même rapport entre la vertu naturelle et la vertu au sens fort du terme.

Tout le monde pense en effet que les traits de son caractère lui sont donnés [5] d'une certaine façon par la nature, car nous avons un sens de la justice, une inclination à la tempérance, un fond de courage et les autres vertus dès la naissance. Mais, malgré tout, nous sommes en quête d'autre chose, qui est le bien au sens fort ; et nous cherchons à posséder ces qualités d'une autre façon. Car chez les enfants et les bêtes aussi, les dispositions naturelles se trouvent à titre d'états, mais faute d'intelligence, elles leur sont visiblement nocives. [10] Quoi qu'il en soit, une chose au moins paraît claire : c'est qu'il en va ici

comme dans le cas d'un corps vigoureux qui se déplace à l'aveuglette et à qui il arrive de faire une chute vigoureuse parce qu'il n'a pas la vue. En revanche, s'il acquiert l'intelligence, l'homme se montre dans son action tout différent et son état, bien que semblable, devient à ce moment vertu au sens fort.

Par conséquent, tout comme il y a deux formes de disposition pour la partie opinative de l'âme, [15] l'habileté et la sagacité, de la même façon il y en a deux aussi pour la partie morale : la vertu naturelle d'un côté, la vertu au sens fort de l'autre. Et parmi elles, la vertu au sens fort ne peut naître sans sagacité.

Sagacité et vertu morale au sens fort vont de pair

C'est précisément pourquoi certains prétendent que toutes les vertus sont des formes de sagacité. Et Socrate, en un certain sens, menait correctement ses enquêtes, mais en un autre sens, il était dans l'erreur, car en croyant que [20] toutes les vertus sont des formes de sagacité, il était dans l'erreur, mais en disant qu'elles ne vont pas sans sagacité, il avait bien raison. Et ce qui l'indique, c'est qu'aujourd'hui, chaque fois qu'il s'agit de définir la vertu, tout le monde précise son état et ce à quoi il se rapporte en ajoutant que cet état est conforme à la raison correcte. Or la raison est correcte quand elle exprime la sagacité. Il semble donc bien que tout le monde devine d'une certaine façon [25] que le genre d'état en quoi consiste la vertu est celui qui traduit la sagacité.

On doit cependant changer un peu la formule. En effet, ce n'est pas seulement l'état conforme à la raison correcte, mais l'état accompagné de la raison correcte qui est vertu. Quant à la raison correcte, en l'occurrence, c'est la sagacité.

Ainsi donc Socrate croyait que les vertus sont des expressions de la raison, puisqu'il les prenait toutes pour des sciences, [30] alors que, de notre côté, nous pensons qu'elles s'accompagnent de raison.

De ce qu'on vient de dire, il résulte donc clairement qu'on ne peut être bon, au sens fort, sans sagacité, ni non plus sagace sans la vertu morale.

Les vertus morales au sens fort ne sont pas indépendantes l'une de l'autre

Mais il y a plus : en adoptant ce point de vue, on peut défaire l'argument d'un éventuel interlocuteur selon lequel les vertus seraient séparables les unes des autres.

Un même individu en effet n'est pas, de nature, aussi parfaitement doué pour chacune d'elles, [35] si bien qu'on peut déjà être en possession de l'une, mais pas encore de l'autre.

De fait, s'il s'agit des vertus naturelles, on peut l'admettre. En revanche, pour celles qui permettent [1145a] de dire sans restriction qu'un homme est bon, c'est impossible, parce que la présence de la

sagacité, qui est une, implique en même temps leur présence à toutes.

Conclusion

Il est clair par ailleurs que même si la sagacité n'était pas exécutive, elle serait un besoin, vu qu'elle est vertu de la partie de l'âme, tout comme il est évident que la décision ne peut être correcte sans [5] sagacité pas plus que sans vertu, car celle-ci est la fin, et celle-là fait exécuter les actes en rapport avec cette fin.

La sagacité commande en vue de la sagesse

Et pour autant, elle n'a pas autorité sur la sagesse ni sur la meilleure partie de l'âme, pas plus que la médecine sur la santé, car elle n'a pas celle-ci à son service, mais voit au contraire à son avènement. Elle donne donc des ordres en vue de la sagesse, mais ne l'a pas à ses ordres. [10] Dire le contraire serait en plus comme de prétendre que la politique a pouvoir sur les dieux, parce que son commandement concerne tout ce qu'il y a dans la cité.

LIVRE VII

VII. Les travers moraux

Les formes de travers moraux

1. [15] Mais après cela, il faut bien dire, pour aborder une autre question, que les travers à éviter sur le plan du caractère comprennent trois formes : le vice, l'incontinence et la bestialité. Quant à leurs contraires, ils sont évidents dans deux cas : c'est ce que nous appelons la vertu d'une part, et d'autre part, la continence.

À l'opposé de la bestialité en revanche, le plus pertinent serait de déclarer qu'on trouve cette vertu qui nous dépasse, [20] sorte de perfection héroïque et divine que peignait le poète Homère quand, à propos d'Hector, il fait dire à Priam que c'était quelqu'un d'exceptionnel : « il n'avait même pas l'air d'être né d'un homme mortel, mais l'air d'un dieu¹ ».

*La bestialité : phénomène aussi rare qu'une vertu
« divine »*

Par conséquent, s'il est des hommes, comme on le prétend, qui se font dieux par excès de vertu, c'est un état comme le leur, bien évidemment, qu'on peut placer [25] à l'opposé de l'état bestial. Une bête en effet n'a ni vice ni vertu, et un dieu non plus, tout comme

elle ; l'état du dieu est au contraire quelque chose de plus honorable que la vertu, et celui de la bête, quelque chose qui diffère du vice.

Mais il est rare aussi de trouver un homme divin, comme ont coutume de l'appeler les Lacédémoniens quand ils admirent profondément quelqu'un (« c'est un homme divin », disent-ils). De la même façon, [30] l'état bestial est donc rare aussi parmi les hommes. C'est d'ailleurs surtout chez les Barbares qu'il se trouve, bien qu'il apparaisse également sous certaines formes à cause de maladies ou de déficiences, et que nous flétrissions encore sous ce terme les personnes dont le vice excède la moyenne des hommes.

Mais ce genre de dispositions devra faire plus tard l'objet d'une certaine mention. D'autre part, il a été question du vice [35] auparavant.

L'incontinence

Cependant, il faut ici parler de l'incontinence, de la mollesse et du relâchement, ainsi que de la maîtrise de soi et de la fermeté. En effet, il n'y a pas lieu [1145b] de supposer que ces deux choses impliquent respectivement les mêmes états que la vertu et la méchanceté, ni qu'elles forment des genres de choses différents.

Apparences et difficultés à exposer

Comme sur les autres sujets à examiner cependant, on doit, pour celui-ci, faire état des apparences et d'abord traiter à fond les questions embarrassantes, de manière à montrer, si possible, toutes les [5] opinions recevables touchant ces affections ou, à défaut, la plupart de celles qui le sont et les plus importantes. Car si l'on parvient à résoudre celles qui font difficulté et qu'il ne reste que les opinions recevables, on aura montré suffisamment ce qu'il faut.

Opinions et propos tenus sur l'incontinence

2. Selon l'opinion donc, la maîtrise de soi et la fermeté font partie des dispositions vertueuses et dignes d'éloges, tandis que l'incontinence et la faiblesse [10] appartiennent aux vilaines choses qui sont objets de blâme.

De plus, le sujet maître de lui-même est très exactement celui qui sait s'en tenir à son raisonnement, tandis que l'incontinent est aussi celui qui incline à oublier son raisonnement.

De plus, l'incontinent agit, pour sa part, tout en sachant qu'il exécute de vilaines actions, parce qu'il est poussé par l'affection, tandis

que le sujet maître de soi, sachant que ses appétits sont vils, ne leur obéit pas, parce qu'il est poussé par la raison.

De plus, on dit que l'homme tempérant est maître de soi et [15] fait preuve de fermeté. Toutefois, celui qui fait preuve de ces dernières qualités est-il toujours tempérant ? Oui, selon les uns, non, selon les autres. Pareillement, pour les uns, l'intempérant est incontinent et l'incontinent, intempérant, parce qu'ils se confondent, alors que les autres prétendent que ce sont des personnes différentes.

Par ailleurs, tantôt on exclut que l'homme sagace puisse être incontinent, tantôt l'on prétend que certains hommes sagaces et habiles sont des incontinents.

Enfin, on parle encore d'incontinents [20] en matière d'ardeur, d'honneur et de profit.

Voilà donc ce qu'on dit.

Questions soulevées par l'incontinence

Première aporie : possibilité d'un savoir inopérant ?

3. Mais on peut se demander comment il se fait qu'on ait une vue correcte des choses, lorsqu'on fait preuve d'incontinence ?

Une science inopérante ?

En fait, avec la science, disent certains, il est exclu qu'on puisse être incontinent, car il serait stupéfiant qu'une fois la science en lui, selon la croyance de Socrate, un sujet soit dominé par quelque chose d'autre qui le tiraille de manière indécise comme un être servile. [25] Socrate, en effet, combattait généralement l'argument qu'on lui opposait dans la conviction que l'incontinence, ça n'existe pas ; car personne, jugeait-il, s'il en a une idée, n'agit jamais à l'encontre de ce qu'il y a de mieux : s'il agit ainsi, c'est au contraire par ignorance.

Ainsi donc, son argument à lui conteste les apparences les plus claires.

De plus, il aurait dû, si c'est par ignorance qu'on agit ainsi, chercher du côté de l'affection quel est le mode d'ignorance qu'elle produit. [30] Car il est clair que la victime d'incontinence, à tout le moins, ne s'imagine pas qu'il doit agir ainsi avant d'être sous le coup de l'affection.

Une opinion inopérante ?

Mais il est certaines personnes qui se rallient pour une part à son point de vue, et non pour l'autre part. Car s'ils conviennent du fait que rien n'est supérieur à la science, en revanche ils ne souscrivent pas à l'idée que personne n'agit à l'encontre de ce qui lui semble le mieux. Et c'est pourquoi ils soutiennent que l'intempérant, [35] lorsqu'il est

dominé par ses plaisirs, n'est pas en possession d'une science mais d'une simple opinion.

Mais alors, s'il s'agit d'opinion et pas de science, si ce qui va à l'encontre de ses plaisirs [1146a] n'est pas une conviction vigoureuse, mais une croyance mitigée, comme chez ceux qui hésitent, il y a lieu d'être indulgent pour qui ne s'en tient pas à ses croyances en face d'appétits vigoureux. Or il n'y a pas d'indulgence pour la méchanceté ni pour quelque autre travers blâmable que ce soit.

Une sagacité inopérante ?

Est-ce donc alors la sagacité qui fait opposition, [5] car c'est là quelque chose de très vigoureux ? Non, c'est déplacé, car alors le même individu va être en même temps sagace et incontinent. Or personne n'ira prétendre qu'un homme sagace a pour caractéristique d'exécuter de son plein gré ce qu'il y a de plus vilain. Et de surcroît l'on a montré auparavant que si l'homme sagace possède une qualité, c'est bien d'exécuter ce qu'il pense être le mieux (car il a l'œil sur tout ce qui est ultimement bon) et l'on a vu qu'il possède les autres vertus².

Deuxième aporie : la maîtrise de soi implique-t-elle des appétits mauvais et vigoureux ?

De plus, dans l'hypothèse où la maîtrise de soi [10] implique la possession d'appétits vigoureux et mauvais, l'homme tempérant ne peut être un continent, ni celui-ci un tempérant, car il n'est pas dans le caractère du tempérant d'avoir des appétits excessifs ni mauvais.

Or on doit bel et bien retenir cette hypothèse, car si les appétits du continent sont honorables, alors ce qui devient vil c'est l'état l'empêchant d'y céder, si bien que la maîtrise de soi ne serait pas toujours [15] appréciable ! Si en revanche ses appétits sont faibles sans être mauvais, il n'y a rien de respectable à leur résister. Et s'ils sont mauvais autant que faibles, il n'y a là aucune grandeur !

Troisième aporie : la continence peut-elle être mauvaise et l'incontinence bonne ?

De plus, si la maîtrise de soi fait s'en tenir à n'importe quelle opinion, elle peut alors être mauvaise comme dans le cas où elle fait aussi s'attacher à l'opinion fausse ! Et si l'incontinence fait qu'on incline à oublier n'importe quelle opinion, il peut y avoir une sorte d'incontinence appréciable, comme, par exemple, celle du Néoptolème de Sophocle dans [20] son *Philoctète* : le personnage est en effet louable de ne pas s'en tenir aux résolutions que lui a inspirées Ulysse, parce que cela le peine de tromper³ !

Quatrième aporie : l'insensé incontinent est-il vertueux ?

De plus, l'argument trompeur prêté aux sophistes est embarrassant. Ils veulent en effet établir des paradoxes en réfutant leurs adversaires pour faire preuve d'habileté et lorsqu'ils y arrivent, l'inférence produite devient embarrassante, car la pensée se trouve alors liée : [25] elle souhaite ne pas en rester là, parce que la conclusion ne lui plaît pas, mais n'est pas en mesure de progresser faute de pouvoir résoudre l'argument. Or il résulte d'un de leurs arguments que le défaut de sagacité accompagné d'incontinence est une vertu : l'insensé en effet, s'il est incontinent, agit à l'encontre de ce qu'il croit par incontinence, mais il croit, l'insensé, que ce qui est bon [30] est mauvais et qu'il ne doit pas l'exécuter, de sorte qu'il va exécuter ce qui est bon et pas ce qui est mal !

Cinquième aporie : le vicieux vaut-il mieux que l'incontinent ?

De plus, celui qui par persuasion exécute et poursuit tout ce qui est agréable, c'est-à-dire en décide ainsi, peut sembler meilleur sujet que celui qui le fait, non par raisonnement, mais par incontinence ! Il est en effet plus facilement curable, vu qu'on peut lui faire changer d'avis, tandis qu'à l'incontinent s'applique notre proverbe [35] : « Quand c'est de l'eau qui vous étouffe, à quoi bon boire un coup là-dessus ? » Si c'était en effet [1146b] parce qu'il en a été persuadé qu'il agit comme il le fait, une fois persuadé du contraire, il cesserait de le faire ; mais voilà : persuadé d'une chose, il n'en exécute pas moins une autre !

Sixième aporie : l'incontinence pure et simple existe-t-elle ?

De plus, s'il existe, dans tous les domaines, une forme d'incontinence ainsi qu'une forme de continence, qui sera incontinent purement et simplement ? Personne ne présente en effet toutes les formes d'incontinence. Or nous soutenons que certains sont simplement [5] incontinents.

Conclusion programmatique

4. Voilà donc les sortes de questions embarrassantes qui se présentent. Mais il y a dans tout cela des choses à éliminer et d'autres à conserver. Résoudre l'embarras, c'est en effet les découvrir.

Ainsi donc, il faut d'abord voir si les incontinents agissent en connaissance de cause ou non, et de quelle façon l'on peut dire qu'ils savent ce qu'ils font. Ensuite, il faut établir en quelles sortes de matières se révèlent l'incontinent [10] ou le continent, je veux dire : est-ce que c'est en chaque sorte de plaisir et de peine ou bien en une certaine sorte nettement déterminée. Il faut voir également si l'homme maître de soi et celui qui fait preuve de fermeté sont la même

personne ou bien des personnes différentes. Et il en va de même de tous les autres sujets apparentés à cette étude.

L'attitude de l'incontinent dans le domaine de l'intempérance

Mais il faut commencer par voir si [15] le continent et l'incontinent doivent leur trait distinctif au domaine où ils se rencontrent ou bien à une certaine attitude dans ce domaine ; je veux dire : est-ce que, par exemple, l'incontinent est ce qu'il est du fait seulement qu'il se révèle dans tel domaine ou, au contraire, du fait qu'il présente une certaine attitude ou bien encore de ces deux faits à la fois ? Et ensuite, est-ce que, oui ou non, il existe, dans tous les domaines, une forme d'incontinence, ainsi qu'une forme de continence ? Non, en effet, ce n'est pas dans tous les domaines que se rencontre l'incontinent pur et simple, [20] mais dans celui très précisément où se rencontre l'intempérant ; et ce n'est pas du fait qu'il a simplement rapport à ces matières que l'incontinent est ce qu'il est, sinon son travers serait identique à l'intempérance, mais du fait qu'il présente dans ces matières, telle attitude singulière. En effet, l'intempérant décide de sa conduite, estimant qu'on doit toujours poursuivre ce qui est agréable sur le moment, tandis que l'incontinent, bien qu'il ne partage pas cette croyance, poursuit néanmoins la même chose.

Les connaissances de l'incontinent (cf. première aporie)

La distinction entre science et opinion n'importe pas

5. Ainsi donc, ce serait à une opinion vraie, mais pas à une science, [25] que l'on dérogerait en faisant preuve d'incontinence ! La distinction n'a en réalité aucune importance pour l'argument.

Certaines personnes en effet, parmi celles qui ont des opinions, loin d'être indécises, s'imaginent au contraire posséder un savoir rigoureux. Si donc, à cause de la confiance mitigée qu'elles accordent à leurs connaissances, les personnes nourries d'opinions, plus que les savants, dérogent à leur croyance lorsqu'elles agissent, on ne peut faire aucune différence entre science et opinion, puisque le crédit qu'attribuent certains à leurs [30] opinions n'est pas moindre que le crédit accordé par d'autres à leurs connaissances scientifiques. Héraclite, d'ailleurs, le donne à voir.

L'important, c'est le savoir non exercé

Cependant nous pouvons parler en deux sens du savoir. En effet, celui qui possède la science, mais n'en fait pas usage, et celui qui en fait usage, l'un et l'autre, dit-on, savent.

Il doit donc y avoir une différence entre la situation de quelqu'un qui, ayant connaissance de ce qu'il ne doit pas faire, le fait parce qu'il n'y est pas attentif et la situation de quelqu'un qui le fait alors qu'il y est attentif ; [35] c'est en effet ce dernier cas qui paraîtrait stupéfiant, mais pas le cas de celui qui est inattentif.

La connaissance du particulier n'est pas exercée à l'occasion

De plus, puisqu'il existe deux [1147a] sortes de prémisses, rien n'empêche celui qui a connaissance des deux d'agir à l'encontre de sa science si toutefois il fait usage de la prémisse universelle, mais pas de la prémisse particulière. Ce sont en effet les choses particulières qui sont exécutables. D'ailleurs, il existe encore une différence au niveau de l'universel, car il correspond, d'un côté, au sujet lui-même [5] et de l'autre, à l'objet auquel il a affaire. Ainsi, savoir que tout homme tire avantage des aliments secs et que l'on est soi-même un homme ou que tel genre de chose est un aliment sec est une chose ; mais est-ce que ceci est l'une des choses de ce genre ? Voilà ce que l'agent ou bien ignore, ou bien n'a pas actuellement présent à l'esprit.

Au gré de ces modes de connaissance, la différence est donc énorme ; si bien qu'on peut savoir d'une certaine façon, cela ne paraîtra pas du tout absurde, alors que savoir d'une autre façon paraîtra étonnant.

Ce qui empêche à l'occasion son exercice : phénomènes semblables à l'incontinence

[10] De plus, il y a une autre façon d'avoir la science, différente de celles dont on a parlé à l'instant, mais qu'on trouve chez les hommes. En effet, dans l'état qu'implique le fait d'avoir la science sans en faire usage, nous pouvons voir des différences, si bien qu'on peut aussi d'une certaine façon avoir la science sans l'avoir, par exemple, lorsqu'on dort, que l'on délire ou que l'on est ivre.

En fait, c'est la disposition dans laquelle se trouvent les gens [15] qui sont en proie à leurs affections. Des élans d'ardeur en effet, des appétits sexuels et certaines manifestations de ce genre vont visiblement jusqu'à perturber le corps. Or chez certains, elles vont aussi jusqu'à produire des accès de délire. Il est donc évident qu'on doit dire que les incontinents sont dans un état semblable à celui de ces gens-là.

Quant au fait qu'ils s'expriment dans les formules qu'inspire la science, ce n'est nullement un indice qu'ils sont savants ; car les personnes [20] en proie aux affections qui portent au délire exposent des démonstrations ou débitent des vers d'Empédocle, et celles qui commencent à apprendre enchaînent les arguments alors qu'elles n'ont pas encore le savoir ; celui-ci doit en effet se fondre en leur nature ; or cela demande du temps.

Par conséquent, il faut croire que les victimes d'incontinence récitent elles aussi des formules, à la manière des acteurs de théâtre.

Explication naturelle de l'incontinence

De plus, on peut en voir le motif en observant encore les choses du point de vue naturel que voici. [25] La prémisse universelle en effet exprime une opinion, alors que la seconde porte sur les choses particulières, cela même dont la perception du coup possède la maîtrise. Or quand elles donnent naissance à une seule, il faut nécessairement que ce qui en est conclu soit dans ce cas déclaré par l'âme et exécuté immédiatement dans le cas des prémisses productives. Par exemple, si l'on doit goûter à tout ce qui est doux et que ceci est doux – ceci étant [30] l'une des choses particulières – il faut nécessairement que le sujet qui en est capable et n'est pas empêché exécute en même temps ce à quoi il conclut.

Par conséquent, supposons que l'opinion universelle que possède le sujet lui interdise de goûter, mais qu'il ait par ailleurs l'opinion que tout ce qui est doux est agréable : s'il voit que ceci est doux et que cette dernière opinion se présente effectivement à son esprit alors que justement il est en appétit, certes, il y a la proposition qui lui dit de s'en garder, mais c'est l'appétit qui le conduit, [35] car c'est lui qui a la capacité de mettre en branle chaque partie de nous-mêmes. Par conséquent, ce qui arrive, c'est qu'on est [1147b] victime d'incontinence par l'effet d'un argument en quelque sorte, c'est-à-dire d'une opinion. Celle-ci, cependant, n'est pas en elle-même contraire à la raison correcte ; elle ne s'y oppose qu'accidentellement, car c'est l'appétit qui lui est contraire, mais pas l'opinion.

Et par conséquent, la raison pour laquelle les bêtes ne sont pas incontinentes, c'est aussi qu'elles n'ont pas de croyance universelle, [5] mais la représentation et la mémoire des choses particulières.

À propos de l'ignorance

Mais comment se dissipe l'ignorance de l'incontinent ? Autrement dit, comment redevient-il quelqu'un qui sait ? L'explication est la même que pour un homme ivre ou qui sommeille. En d'autres termes,

il n'y a pas d'explication propre à cette affection : il faut écouter celle que fournissent les spécialistes qui parlent de la nature.

Par ailleurs, étant donné que la dernière prémisse est l'opinion [10] qu'on se fait du sensible et que c'est elle qui est maître des actions, c'est donc elle qu'un individu en proie à l'affection ou bien ne possède pas ou bien possède comme s'il n'en avait pas de connaissance, sinon verbale, à la manière de l'ivrogne qui débite les vers d'Empédocle. Du fait aussi que le terme ultime n'est pas universel et ne semble pas avoir de caractère scientifique comme l'universel, ce qui se passe ressemble à ce que [15] Socrate cherchait à montrer : ce n'est pas en effet ce qui semble être la science au sens fort qui est présente quand se produit l'affection, et ce n'est pas elle non plus qui se trouve tirillée en tous sens à cause de l'affection, c'est au contraire la connaissance sensitive.

Voilà donc ce qu'il faut dire du savoir et de l'ignorance, ainsi que du mode de savoir qu'on peut admettre en cas d'incontinence.

Incontinence et travers analogues

6. [20] Mais il faut dire ensuite s'il existe quelqu'un qui soit incontinent tout simplement ou si l'on est toujours incontinent sous un rapport particulier ; et, dans la première hypothèse, quelle sorte de choses est en jeu.

Agréments nécessaires et non nécessaires

Certes, il est clair que ce sont des plaisirs et des peines qui sont en jeu lorsqu'on fait preuve de continence et de fermeté ou d'incontinence et de mollesse, mais parmi les choses qui produisent du plaisir, il y a d'un côté, les choses nécessaires et de l'autre, les choses par elles-mêmes dignes de choix, [25] mais susceptibles d'excès.

Sont nécessaires, les agréments corporels ; j'entends par là les sortes d'agréments qui concernent la nourriture et les relations sexuelles, c'est-à-dire le genre d'agréments dans le domaine desquels nous avons placé l'intempérance et la tempérance.

Mais il y a les agréments qui ne sont pas nécessaires, bien qu'ils soient par eux-mêmes dignes de choix : je veux dire, [30] par exemple, la victoire, l'honneur, la richesse et les bonnes choses agréables de ce genre.

Agréments non nécessaires : domaine de l'incontinence par analogie

Ainsi donc, prenons ceux qui, relativement à ce dernier genre de plaisir, s'écartent, par leurs excès, de la raison correcte qui leur est

inhérente : nous ne disons pas tout simplement qu'ils sont incontinents, mais nous ajoutons, si on le dit, que c'est en matière d'argent, de gain, d'honneur ou quand il s'agit de maîtriser leur ardeur. Or si nous ne les disons pas incontinents tout simplement, c'est dans l'idée qu'ils sont différents de l'incontinent et c'est qu'on leur donne [35] ce nom par ressemblance. Songeons à celui qu'on appelait L'Homme, le vainqueur aux épreuves olympiques : [1148a] dans son cas en effet, le nom commun et le nom propre correspondaient à des idées pas très différentes certes, mais différentes tout de même⁴. Un indice d'ailleurs, qui montre la différence, c'est que l'incontinence est blâmée non seulement comme une faute, mais aussi comme une sorte de vice, qu'elle soit sans réserve, ou qu'elle soit limitée à quelque plaisir corporel particulier, alors que ce n'est le cas d'aucune des personnes en question.

Agréments nécessaires : domaine de l'incontinence et de l'intempérance

Maintenant, prenons les personnes [5] concernées par les jouissances corporelles dont nous disons qu'elles sont le domaine du tempérant et de l'intempérant : celui qui, sans l'avoir décidé, se montre excessif dans la poursuite des plaisirs, évitant aussi ce qui est pénible (la faim, la soif, le chaud, le froid et tous les désagréments en rapport avec le toucher ou le goût), pour sûr, s'il agit ainsi à l'encontre de sa décision et [10] de sa pensée, on le dit incontinent sans ajouter que c'est en telle matière, comme c'est le cas s'il ne maîtrise pas sa colère ; non, on le dit incontinent sans plus. – Un indice d'ailleurs qui montre la différence, c'est qu'on parle aussi de mollesse dans ces cas-là, alors qu'on ne le fait jamais à propos des autres excès.

Différence entre incontinence et intempérance (cf. cinquième aporie)

C'est aussi la raison pour laquelle nous rangeons dans le même sac l'incontinent et l'intempérant, ainsi que le continent et le tempérant, à l'exclusion de tous les autres : [15] c'est qu'ils ont pour domaine en quelque sorte les mêmes sortes de plaisirs et de peines.

Toutefois, s'ils ont le même domaine, en revanche, ils n'ont pas la même attitude. Au contraire, les uns décident ce qu'ils font, mais les autres non. Aussi devons-nous appeler intempérant quiconque, sans en avoir l'appétit ou très peu, s'adonne aux excès et cherche à éviter des peines modérées, plutôt que celui qui en fait autant parce qu'[20] il souffre d'appétits violents. Que ferait en effet le premier si, de plus, il avait un appétit juvénile et souffrait fort du manque de plaisirs nécessaires ?

Les analogues de l'incontinence ne sont pas des vices

Par ailleurs, les appétits et les plaisirs rentrent, pour une part, dans le genre de ce qui est beau et vertueux. Certains agréments sont en effet naturellement dignes de choix (alors que les autres sont du genre contraire ou se situent [25] entre les deux) ; selon notre distinction antérieure⁵, ce sont des agréments tels que l'argent, le profit, la victoire ou l'honneur. Or si l'attitude qu'on adopte envers tous ces agréments (et ceux qui leur ressemblent, c'est-à-dire envers les agréments intermédiaires) est objet de blâme, ce n'est pas du fait qu'on y est sensible ou s'y porte avec convoitise ou prédilection, mais du fait qu'on éprouve ces passions d'une certaine manière, c'est-à-dire avec excès.

C'est pourquoi l'on blâme tous ceux qui, contrairement à la raison, se laissent dominer ou entraîner par la poursuite d'une chose quelconque naturellement belle [30] et bonne, par exemple ceux qui se préoccupent plus qu'il ne faut de l'honneur ou de leurs enfants et de leurs parents. Ce sont là de bonnes choses et on fait l'éloge des gens qui les prennent au sérieux, mais malgré tout il y a place pour une forme d'excès, même dans ces domaines, par exemple si, comme Niobé, l'on est une mère qui rivalise avec les dieux, ou si l'on est du genre Satyros, surnommé [1148b] « Fou de son père » pour l'amour dont il l'entourait et qui semblait par trop délirant.

Ainsi donc, il n'y a aucune méchanceté dans ces affections, pour la raison qu'on a dite, savoir qu'elles sont chacune naturellement appréciables par elles-mêmes, bien que leurs excès soient mauvais et à éviter. Or pareillement, [5] il n'y a pas là non plus de l'incontinence, car l'incontinence n'est pas seulement une chose à éviter, mais encore l'une des attitudes blâmables. Cependant, vu la ressemblance avec cette dernière affection, on dit que c'est de l'incontinence, mais en ajoutant en quoi dans chaque cas, comme l'on dit de quelqu'un qu'il est mauvais médecin ou mauvais acteur parce qu'on ne pourrait le déclarer mauvais tout simplement. Et on ne le pourrait pas en l'occurrence parce que aucun de ces travers du médecin ou de l'acteur n'est un vice ; [10] chacun n'a au contraire avec le vice qu'une ressemblance d'analogie. De la même façon, il est donc évident que dans notre cas aussi l'on doit croire que, seule, est une forme d'incontinence ou de continence, l'attitude qui a pour domaine les mêmes agréments que la tempérance ou l'intempérance.

À propos de l'ardeur en revanche nous parlons d'incontinence par similitude. C'est précisément pourquoi nous précisons « incapable de maîtriser son ardeur », comme nous le faisons en parlant d'incontinence en matière d'honneur ou de profit.

Les analogues non humains de l'incontinence

[15] Cependant, si certaines choses sont naturellement agréables, soit sans restriction, soit au gré des genres d'animaux ou d'êtres humains auxquels on a affaire, d'autres choses en revanche ne le sont pas naturellement, mais le deviennent, soit à la suite de déficiences, soit par l'effet d'habitudes, soit encore parce qu'on a affaire à de mauvais sujets, dénaturés. On peut donc aussi observer, correspondant à ces différentes sortes de plaisirs, des états qui contreviennent à la nature à peu près de la même façon.

La bestialité

Je veux parler des états qui tiennent de la bête ; je pense [20] notamment à cette femme qui, dit-on, éventre celles qui sont enceintes pour dévorer leurs bébés ; ou à ce genre de plaisir que cultivent, dit-on, certains sauvages de la région du Pont : certains se nourrissent de viandes crues, d'autres mangent la chair humaine et d'autres encore se répartissent entre eux leurs petits enfants pour alimenter leurs festins ; je pense aussi à ce qu'on raconte concernant Phalaris⁶. Ce sont là des états qui tiennent de la bête.

Les travers morbides

[25] Mais d'autres sont l'effet de maladies ou encore de la folie chez certains, comme l'individu qui avait immolé sa mère en sacrifice et l'avait dévorée ou celui qui avait grignoté le foie de son compagnon d'esclavage.

D'autres sont des états maladifs ou le résultat d'une habitude, comme de s'arracher les cheveux, se ronger les ongles ou même avaler des morceaux de charbon ou de la terre. Ajoutons les relations sexuelles entre mâles. Chez certains en effet, ce phénomène tient de leur nature, [30] mais chez d'autres, c'est le résultat d'une habitude, comme chez ceux qui subissent des violences sexuelles depuis l'enfance.

Aucun de ces travers n'est proprement de l'incontinence

Ainsi donc, si la nature en est responsable, personne n'ira dire que ces gens sont incontinents, pas plus qu'on ne taxe ainsi les femmes sous prétexte que, dans l'union conjugale, elles n'imposent rien à leur mari, mais se laissent faire. Et pareillement, le reproche ne s'adresse pas non plus à ceux – et ils sont nombreux – dont l'état morbide résulte d'une habitude.

Ainsi donc, chacun de ces états se situe en dehors des [1149a] frontières du vice, exactement comme la bestialité. Et lorsqu'on est dans l'un de ces états, qu'on se contienne ou non, peu importe, ce n'est

pas la simple incontinence qui est en cause, mais ce qu'on appelle ainsi par similitude, exactement comme lorsqu'il s'agit de l'individu en proie aux accès d'ardeur : c'est quelqu'un qui pareillement ne domine pas cette affection, mais il faut s'interdire de l'appeler incontinent.

Excès bestial ou morbide

[5] En effet, tous les excès d'étourderie, de couardise, d'intempérance et d'irritabilité sont des états qui tiennent ou de la bête ou bien de la maladie. Par exemple, l'individu de nature telle que tout l'effraie, même le bruit d'une souris, présente une lâcheté qui tient de la bête, tandis que celui qui avait la phobie des belettes souffrait d'une maladie. De même, parmi les insensés, il en est que la nature a privés du raisonnement [10] et qui vivent uniquement au gré de leurs sens : leur état tient de la bête, comme certaines races de lointains barbares ; mais il y a des gens qui en arrivent là par suite de maladies telles que les troubles épileptiques ou les accès de folie : leur état est alors morbide. D'ailleurs, il est possible parfois d'être seulement affligé d'un de ces états, sans être dominé par lui ; je pense, par exemple, au cas de Phalaris, qui bridait son appétit de manger un petit enfant ou résistait [15] à un plaisir sexuel déplacé. Mais on peut aussi être dominé par son état et pas simplement en être affligé.

Conclusions

Si donc on distingue de la méchanceté qui constitue le travers humain et qu'on appelle simplement méchanceté, celle qui constitue quelque chose de plus et qu'on appelle pour cela bestiale ou morbide, mais qui n'est pas simplement de la méchanceté, exactement de la même façon, il est évident qu'on distingue de l'incontinence qui est soit bestiale soit morbide, celle qui est simplement [20] incontinence, la seule qui corresponde à l'intempérance humaine.

7. Ainsi donc il est clair qu'il n'y a incontinence ou continence que dans le domaine de l'intempérance ou de la tempérance, et que dans les autres domaines, on a affaire à une autre forme d'incontinence, ainsi appelée par extension et pas de façon pure et simple.

Comparaisons

Ne pas maîtriser ses appétits est plus grave que ne pas maîtriser son ardeur

Par ailleurs, il nous faut observer aussi que l'incontinence est moins

laide [25] lorsqu'elle laisse cours à l'ardeur que lorsqu'elle laisse cours aux appétits.

L'ardeur est plus raisonnable

L'ardeur en effet a l'air d'entendre un peu la raison, mais de travers, comme les serviteurs pressés qui, avant d'avoir entendu tout ce qu'on leur dit, sortent au pas de course puis exécutent fautivement ce qu'on leur prescrit, ou comme les chiens qui, avant de voir s'ils n'ont pas affaire à un ami, se mettent à aboyer au seul bruit perceptible. De la même façon, [30] l'ardeur, que l'on doit à la chaleur et à la vivacité de sa nature, entend bel et bien une voix, mais n'entend pas un commandement et se précipite pour tirer vengeance. La raison en effet ou la représentation ont-elles fait voir qu'il y avait outrage ou dédain, l'ardeur de son côté, comme si elle en avait inféré qu'il faut partir en guerre contre ce genre de choses, prend alors feu sur-le-champ. Avec l'appétit, en revanche, [35] la raison ou la sensation n'ont qu'à dire qu'une chose est agréable pour qu'il se précipite pour en jouir. [1149b] Par conséquent, l'ardeur obéit à la raison d'une certaine façon, tandis que l'appétit y reste sourd. Celui-ci est donc plus laid que celle-là, puisque l'homme qui ne maîtrise pas son ardeur se trouve vaincu par la raison en quelque sorte, alors que celui qui ne maîtrise pas son appétit se trouve vaincu par lui et non par la raison.

L'ardeur est plus naturelle et congénitale que l'excès d'appétit

De plus, quand ils sont naturels, on pardonne assez volontiers de suivre des désirs, [5] puisque même s'il s'agit d'appétits, on est volontiers indulgent pour ceux du genre qui est commun à tous et dans la mesure où ils sont communs. Or l'ardeur ainsi que l'irritabilité sont choses plus naturelles que les appétits qui visent à l'excès et au non-nécessaire. On songe à celui qui s'excusait de frapper son père : « C'est que lui aussi, disait-il, frappait le sien et ce dernier déjà le sien la génération plus haut » ; [10] puis, montrant son petit garçon : « Lui aussi me battra, disait-il, quand il sera devenu un homme, car c'est congénital chez nous. » Je songe aussi à celui que son fils traînait dehors et qui lui donnait l'ordre d'arrêter devant la porte parce que lui-même n'avait traîné son propre père que jusque-là !

L'ardeur est plus franche

De plus, l'injustice s'aggrave à mesure qu'elle implique plus de complots. Mais l'homme impulsif ne trame pas de complots et l'ardeur non plus. [15] Au contraire, elle éclate au grand jour, tandis que l'appétit, il est comme Aphrodite ; ne dit-on pas : « elle trame des ruses, la fille de Chypre⁷ » ? Et parlant de son écharpe brodée, Homère affirme : « Perfidie qui a ôté l'esprit même du plus sensé⁸... »

Par conséquent, si elle aggrave l'injustice, cette forme d'incontinence est aussi plus vilaine que celle qui se manifeste dans l'ardeur. Autrement dit, elle est purement et simplement incontinence [20] et malice en quelque sorte.

L'ardeur est moins irritante

De plus, personne ne commet d'outrage parce qu'il éprouve de la peine. Or ce qu'on fait par colère, on le fait toujours parce que quelque chose nous peine, tandis que l'auteur de l'outrage, lui, agit avec plaisir. Si donc ce qui suscite la plus juste colère est ce qu'il y a de plus injuste, l'incontinence due à l'appétit est aussi plus injuste, car dans l'ardeur, il n'y a pas d'outrage.

Le vice est en un sens plus grave que la bestialité

Rappel

On voit certes comment l'incontinence qui concerne les appétits est plus laide que celle qui concerne l'ardeur [25] et il est clair que la maîtrise de soi et l'incontinence ont pour domaine les appétits et les plaisirs corporels ; mais ceux-ci présentent eux-mêmes des différences qu'il faut saisir.

Comme on l'a dit dans les observations de départ⁹, il y a d'un côté les plaisirs humains et naturels en raison tant de leur genre que de leur intensité ; de l'autre, il y a les plaisirs bestiaux et aussi ceux qui sont dus à des déficiences ou des maladies. [30] Mais ce sont les premiers d'entre eux uniquement qui constituent le domaine de la tempérance et de l'intempérance.

La bestialité n'est pas délibérée

C'est précisément pourquoi nous ne disons pas des bêtes qu'elles sont tempérantes ou intempérantes, sauf par métaphore et au cas où quelque trait, si l'on compare globalement un genre à un autre, permet de distinguer parmi les animaux une race qui se signale par sa violence lubrique, son exubérance ou sa tendance à tout dévorer. Ces animaux en effet ne prennent aucune décision [35] et ne raisonnent pas ; ils sont au contraire dénaturés comme [1150a] les fous parmi les hommes.

Cependant, la bestialité est un état moins grave que le vice, bien qu'elle effraie davantage. Car chez les bêtes, la faculté supérieure n'est pas corrompue, comme chez l'homme vicieux ; tout simplement, elle n'existe pas. C'est donc comme de comparer, en fait de vilaines choses, un objet inanimé avec un être animé, pour savoir lequel des deux est le pire. La vilenie la plus inoffensive [5] est en effet toujours celle de l'être dépourvu de principe qui le pousse ; or l'intelligence est un

principe. Donc, cela revient à peu près à mettre l'injustice en comparaison avec l'homme injuste, puisque, en un sens, chacune de ces choses est pire que l'autre. Un homme vicieux peut en effet faire mille fois plus de maux qu'une bête.

Intempérance, incontinence et mollesse

8. D'autre part, ce sont les phénomènes liés au toucher et au goût – plaisirs et peines, [10] appétits et répugnances – qui constituent le domaine de l'intempérance et de la tempérance, comme on l'a précisé auparavant¹⁰. Or dans ce domaine, il est possible, au gré de son état, d'être faible jusqu'à succomber aux tentations que parvient à dominer le grand nombre, tout comme il est possible d'être fort jusqu'à dominer celles auxquelles le grand nombre succombe. Ces comportements, quand il s'agit de plaisirs, sont respectivement ceux de l'incontinent et du continent, mais s'il s'agit de résister aux choses pénibles, le premier est de la mollesse et le second de la fermeté. [15] C'est toutefois entre les deux que se situe l'état de la grande majorité des hommes, même si, de façon subreptice, ils penchent plutôt vers le plus mauvais.

L'intempérance et ses caractéristiques

Mais certains plaisirs sont nécessaires, alors que d'autres ne le sont pas, et leur nécessité va jusqu'à un certain point, excluant les formes d'excès et de défaut. La même chose est vraie par ailleurs des appétits et des chagrins.

Dans ces conditions, celui qui poursuit les plaisirs excessifs ou à l'excès les plaisirs nécessaires [20] et cela, en vertu d'une résolution, parce que ce sont des plaisirs et non pour un autre résultat, cet homme-là est un intempérant. Il est en effet nécessairement inaccessible au repentir, donc incurable, puisque sans repentir, on est incurable. L'homme trop peu enclin au plaisir, en revanche, a le défaut opposé et c'est au milieu que se trouve le tempérant.

Pareillement intempérant est d'ailleurs celui qui évite les désagréments corporels, non parce qu'ils sont insupportables, mais en vertu de sa résolution.

L'intempérance est pire que l'incontinence

[25] Quand en revanche, les intéressés n'agissent pas ainsi en vertu d'une résolution, la conduite du premier est dictée par le plaisir, tandis que celle du second vient de ce qu'il fuit le désagrément qui vient de l'appétit, si bien que leurs travers sont différents l'un de l'autre.

Chacun cependant peut se rendre compte que lorsqu'on commet une vilaine action, on est plus mauvais sujet si on le fait froidement sans appétit ou presque que si l'on y est poussé par un violent appétit : par

exemple, si l'on frappe sans colère que [30] si l'on donne un coup dans un accès de colère. Car enfin, que ferait en proie à l'affection celui qui frappe sans elle ? C'est pourquoi l'intempérant est pire que l'incontinent.

La mollesse et la fermeté

Dès lors, pour reprendre les cas évoqués ci-dessus¹¹, ne pas supporter le pénible est plutôt une forme de mollesse tandis que céder au plaisir est le fait de l'incontinent. Mais à l'incontinent s'oppose le continent et à qui fait preuve de mollesse, celui qui fait preuve de fermeté. L'acte de fermeté en effet consiste à opposer une résistance, tandis que la continence [35] implique l'acte de dominer. Or résister et dominer sont deux actes différents, tout comme éviter la défaite diffère de remporter la victoire. C'est précisément pourquoi la continence est une chose plus appréciable [1150b] que la fermeté.

Quant à celui qui manque de résistance devant les peines auxquelles le grand nombre fait face et peut opposer sa force, cet homme-là est un mou et fait preuve de relâchement. Car le relâchement est une forme de mollesse : il n'est qu'à voir celui qui laisse traîner son manteau pour s'éviter la peine de le soulever ou celui qui joue au [5] malade et, sachant bien qu'il n'est pas dans la misère, prend des airs misérables.

L'incontinence

Il en va d'ailleurs de même en ce qui concerne la continence et l'incontinence. En effet, que l'on succombe à des affections intenses et excessives, plaisirs ou peines, ce n'est pas étonnant ; c'est au contraire pardonnable si l'on tente de faire face : songeons au Philoctète de Théodecte, mordu par la vipère¹², ou à [10] Cercyon dans l'*Alopè* de Carcinos¹³, ou pensons à ceux qui tentent de contenir leur rire et d'un seul coup éclatent, comme il est arrivé à Xénophane¹⁴.

Mais l'étonnant, c'est que devant les tentations auxquelles le grand nombre est capable de résister, l'on succombe et soit incapable d'opposer une défense sans que la cause puisse en être une tare naturelle, congénitale, ou bien la maladie, comme chez les Scythes, [15] où la mollesse de la dynastie royale est congénitale et présente les traits distinctifs de la femelle par rapport au mâle.

Mollesse et goût des distractions

De son côté, l'individu porté aux enfantillages paraît être un intempérant, mais c'est en réalité un mou. Car le jeu est une détente, puisque aussi bien il marque une pause. Or c'est parmi les gens portés aux excès à cet égard que se range l'individu porté aux enfantillages.

Incontinence, précipitation ou faiblesse

Par ailleurs, l'incontinence est tantôt de la précipitation, tantôt de la faiblesse. Certaines personnes [20] en effet, lorsqu'elles ont délibéré, ne se tiennent pas aux conclusions de leur délibération par suite de leur affection, tandis que d'autres, c'est parce qu'elles n'ont pas délibéré qu'elles se laissent conduire par leur affection. Il y a en effet des gens qui ne sont pas sensibles au chatouillement parce qu'ils l'ont anticipé ! Exactement de la même façon, parce qu'ils ont pressenti et prévu l'affection, qu'ils se sont mis préalablement en alerte et ont placé leur raisonnement en éveil, ils ne se laissent pas vaincre par l'affection, [25] qu'elle soit agréable ou pénible.

Au reste, ce sont surtout les personnes vives et celles d'humeur sombre qui perdent leur contrôle et font preuve d'incontinence par précipitation. Elles ont en effet une réaction, les unes si rapide et les autres si forte, qu'elles ne restent pas à attendre la raison, parce qu'elles inclinent à suivre leur représentation.

L'incontinence est guérissable (cf. cinquième aporie)

L'incontinence fait place au repentir

9. D'autre part, l'intempérant, comme on l'a dit¹⁵, est inaccessible au repentir, [30] puisqu'il s'en tient à sa décision, tandis que l'incontinent est toujours prêt à regretter.

C'est pourquoi il n'en va pas du tout comme nous supposons en soulevant les questions embarrassantes¹⁶ : au contraire, c'est le premier qui est incurable, tandis que le second est curable. En effet, comparées aux maladies, la perversité ressemble à quelque chose comme l'hydropisie ou la consommation, tandis que l'incontinence ressemble aux accès d'épilepsie, car l'une est un mal continu et l'autre un mal qui ne l'est pas.

L'incontinence est consciente

[35] Et globalement d'ailleurs, l'incontinence et le vice sont de genres différents, car le vice est inconscient, tandis que l'incontinence ne l'est pas. [1151a] Et parmi les incontinents eux-mêmes, les excités qui sont vite hors d'eux-mêmes valent mieux que ceux qui ont la raison mais ne s'y tiennent pas, car ces derniers succombent à une moindre affection et n'ont pas l'excuse de n'avoir pas préalablement délibéré comme les autres. L'incontinent ressemble en effet à ceux qui s'enivrent rapidement et avec peu [5] de vin, c'est-à-dire moins qu'il n'en faut au grand nombre.

L'incontinence ne présuppose pas de décision

Ainsi donc il est clair que l'incontinence n'est pas un vice, sinon peut-être sous un certain angle. Elle met en effet de côté la décision du sujet, alors que le vice traduit sa décision, mais enfin une ressemblance ne s'observe pas moins sur le plan des actions. Suivant le mot de Démodocos¹⁷ adressé aux Milésiens : « Les gens de Milet ne sont pas stupides, mais ils se comportent exactement comme ceux [10] qui le sont », ainsi les incontinents ne sont pas des gens injustes, mais ils commettent des actes injustes.

L'incontinence exclut la conviction

Or l'incontinent est le genre de personne qui n'a pas du tout la conviction qu'il doit poursuivre, comme il le fait, les plaisirs corporels excessifs et contraires à la raison correcte, tandis que le vicieux, lui, est convaincu qu'il le doit, parce qu'il est le genre de personne à poursuivre ces plaisirs. Par conséquent, c'est le premier qui peut être facilement persuadé de changer de conduite, et pas le second.

L'incontinence préserve ce qu'il y a de mieux

[15] La vertu et la perversité sont en effet décisives pour le point de départ, car l'une le préserve et l'autre le corrompt. Or dans les actions, c'est le but visé qui constitue le point de départ, comme le sont en mathématiques les présupposés. Ce n'est donc pas la raison, ni là ni ici, qui est en mesure d'enseigner le point de départ, c'est au contraire la vertu, naturelle ou inculquée par l'habitude, qui permet de se faire une opinion correcte en ce qui concerne ce point de départ.

Ainsi donc, celui qui possède ce genre d'opinion est tempérant [20] et son contraire intempérant. Mais il se peut que quelqu'un, égaré par l'affection qui tend à le mettre hors de lui-même, s'écarte de la raison correcte et celui-là, que l'affection domine au point qu'il ne peut agir selon la raison correcte, mais pas au point d'en faire un homme convaincu que son devoir est de poursuivre sans restriction de tels plaisirs, celui-là c'est l'incontinent ; il vaut mieux que l'intempérant [25] et n'est pas vicieux purement et simplement, puisque chez lui se conserve ce qu'il y a de mieux, le point de départ.

Un autre en revanche, son contraire, c'est celui qui sait s'en tenir à la raison correcte et ne se laisse pas mettre hors de lui-même, du moins par l'affection.

Tout cela montre donc clairement que la continence est un état qui tient de la vertu, tandis que l'incontinence est un état mauvais.

À quelle résolution reste fidèle le continent ? (cf. troisième aporie)

La résolution correcte

10. Par conséquent, est-ce que continent veut dire attaché à n'importe quelle raison [30] et à n'importe quelle décision ou bien seulement attaché à la décision correcte ? Et doit-on dire intempérant celui qui ne s'en tient pas à une décision quelle qu'elle soit et indifféremment à une raison, peu importe laquelle, ou bien celui qui abandonne la raison qu'il sait n'être pas fausse et la décision qu'il sait correcte ? C'est la question embarrassante que nous soulevions auparavant¹⁸.

Probablement est-il par accident infidèle à n'importe quelle raison ou décision, mais en soi c'est à la raison vraie [35] et à la décision correcte, car si quelqu'un choisit et poursuit [1151b] telle chose en raison de telle autre, il choisit et poursuit en soi la seconde, et par accident la première. Or quand nous parlons d'un choix sans préciser, nous visons ce qui est choisi en soi. Par conséquent, si d'une certaine façon, c'est à n'importe quelle opinion que l'un reste attaché et l'autre non, dans l'absolu c'est à l'opinion vraie.

La fidélité à n'importe quelle résolution tient plutôt de l'incontinence

Il est par ailleurs des gens portés [5] à s'attacher à leur opinion et qu'on appelle obstinés : ce sont les gens difficiles à persuader et qu'il est malaisé de faire changer de conviction. Ils présentent une certaine ressemblance avec le continent, comme le prodigue avec le généreux ou le téméraire avec l'homme sûr de lui, mais ce sont des gens différents à plusieurs égards.

Le continent est en effet celui que, seuls, l'affection et l'appétit ne font pas changer, car [10] il est notoire qu'on peut facilement le convaincre à l'occasion, tandis que les autres, c'est à la raison qu'ils sont incapables de se rendre car, pour ce qui est des appétits, il est notoire qu'ils y sont ouverts et beaucoup se laissent guider par leurs plaisirs. Parmi les obstinés du reste, il y a les gens bornés, les incultes et les rustres. Or les gens bornés sont travaillés par le plaisir et le chagrin. Leur joie, c'est en effet de triompher d'un interlocuteur qui ne réussit pas [15] à les faire changer d'avis ; et leur chagrin, c'est de ne pas voir leurs propres avis ratifiés comme des décrets. Par conséquent, ils ont l'allure de l'incontinent plutôt que du continent.

L'infidélité qu'entraîne le plaisir n'est pas toujours de l'incontinence

Il est par ailleurs des gens qui ne s'en tiennent pas à ce qui leur a semblé bon pour une autre raison que l'incontinence. C'est le cas de Néoptolème dans le *Philoctète* de Sophocle. Certes, c'est le plaisir qui l'a fait abandonner sa résolution, mais un bien beau plaisir : le plaisir de dire la vérité ! [20] Voilà en effet ce qui lui a paru beau, alors qu'il avait été persuadé par Ulysse de mentir. Lorsqu'on exécute quelque chose par plaisir, on n'est pas en effet toujours intempérant, mauvais ou incontinent ; on ne l'est que si l'on succombe à un plaisir malsain.

La continence est un milieu entre deux extrêmes

11. D'autre part, puisqu'il est possible encore que quelqu'un soit du genre à goûter moins qu'il ne faut les plaisirs corporels, et qu'il est incapable de s'en tenir à la raison, [25] c'est le milieu entre celui-ci et l'incontinent qu'occupe le genre d'homme qu'on appelle continent. En effet si l'incontinent ne s'en tient pas à la raison, c'est parce qu'il est trop jouisseur dans ce domaine, alors que l'autre, c'est parce qu'il l'est trop peu, tandis que le continent, lui, s'y tient et ne change pas non plus de conduite pour un autre motif.

Or s'il est vrai que la continence tient de la vertu, les deux états contraires doivent être mauvais ; ce qui est exactement conforme aux apparences. [30] Mais vu que l'un des deux n'apparaît que chez de rares individus, c'est-à-dire peu souvent, la continence semble n'avoir pour contraire que la seule incontinence, tout comme la tempérance avec l'intempérance.

La tempérance est un semblant d'incontinence (cf. deuxième aporie)

Par ailleurs, vu qu'on s'exprime souvent par approximation, la continence, elle aussi, est donnée pour l'état du tempérant, en conséquence de leur ressemblance. Car le continent [35] n'est pas homme à s'écarter de la raison pour faire quoi que ce soit sous la pression des plaisirs corporels, [1152a] exactement comme le tempérant.

Néanmoins, le premier nourrit des appétits mauvais, alors que ce n'est pas le cas du second, et ce dernier est parfaitement incapable d'un plaisir qui s'écarte de la raison, tandis que le premier en est

capable, mais en mesure de ne pas se laisser guider par lui.

De leur côté, l'incontinent et l'intempérant, eux aussi, se ressemblent. Certes, ils sont différents, [5] mais tous deux sont en quête des agréments corporels. Néanmoins, ce faisant, l'un s' imagine que c'est son devoir, tandis que l'autre ne l'imagine pas.

L'incontinence exclut la sagacité (cf. première aporie)

On ne peut non plus admettre que le même individu soit ensemble sagace et incontinent, car l'homme sagace est en même temps d'un caractère vertueux, on l'a montré. De plus, on n'est pas sagace uniquement du fait de son savoir, mais encore du fait de sa capacité à exécuter une action ; or l'incontinent n'a pas cette capacité.

[10] Rien n'empêche cependant l'homme habile d'être incontinent. C'est précisément pourquoi certains semblent être quelquefois sagaces d'un côté, mais incontinents de l'autre, vu que l'habileté se distingue seulement de la sagacité de la façon qu'on a dite dans nos premiers arguments¹⁹, et qu'elle en est voisine pour ce qui regarde la raison et n'en diffère que pour ce qui regarde la décision.

Conclusions comparatives

L'incontinent ne se compare donc pas non plus à celui [15] qui sait et est effectivement attentif à ce qu'il sait, mais à celui qui sommeille ou est ivre.

De plus, il est consentant, puisque d'une certaine façon il sait ce qu'il fait et ce pourquoi il le fait, mais ce n'est pas un misérable, puisque sa résolution est honnête. Par conséquent, c'est un demi-misérable.

De plus, il n'est pas un homme injuste, puisqu'il n'ourdit pas ses forfaits. Ou bien, en effet, il est incapable de s'en tenir à ce qu'il a pu délibérer, ou bien, si c'est quelqu'un d'humeur noire, il est même incapable en général de délibérer.

[20] L'incontinent ressemble donc à une Cité qui décrète tout ce qu'il faut et possède de bonnes lois, mais n'en fait aucun usage, comme celle qu'a moquée Anaxandride : « La Cité le voulait, mais n'a cure de ses lois²⁰. » Le misérable en revanche ressemble à celle qui fait usage de ses lois, mais ne dispose que de lois misérables.

[25] D'autre part, l'incontinence et la continence sortent des limites que suppose l'état du grand nombre. En effet, le continent se montre plus fort et l'incontinent moins fort que le très grand nombre n'en est

capable.

Enfin, parmi les formes d'incontinence, celle dont souffrent les gens d'humeur noire est plus aisément curable que celle des gens qui délibèrent, mais ne s'en tiennent pas à leur résolution ; et les incontinents victimes de l'habitude se soignent plus facilement que ceux qui le sont de nature, car il est plus facile [30] de transformer une habitude que la nature. C'est en effet pour cette raison que l'habitude elle-même est difficile à changer, car elle ressemble à la nature, comme le déclare précisément Événos : « Je te le dis, mon ami : l'entraînement exige beaucoup de temps et dès lors pour les hommes, il finit par être leur nature²¹. »

Ainsi donc voilà ce que sont la continence, l'incontinence, la fermeté [35] et la mollesse. Et voilà comment ces états sont en rapport les uns avec les autres.

VIII. Le plaisir (I)

Le plaisir. Nécessité de son étude

12. [1152b] D'autre part, une étude du plaisir et de la peine revient à celui qui aborde la politique en philosophe, car c'est lui le maître artisan de la fin par référence à laquelle nous disons chaque chose ou mauvaise ou bonne tout simplement. Et d'ailleurs cet examen est aussi l'un de ceux qui s'imposent nécessairement, car [5] nous avons posé que la vertu morale et le vice concernent les peines et les plaisirs, et la très grande majorité des gens soutiennent que le bonheur s'accompagne de plaisir. C'est très précisément pourquoi le nom de « bienheureux » qu'on applique à certains exprime au départ l'idée de joie²².

Trois opinions réfractaires au plaisir

Ainsi donc, les uns sont d'avis qu'aucun plaisir n'est un bien, ni par soi, ni par coïncidence, car, pensent-ils, le bien et le plaisir ne reviennent pas au même. [10] Pour d'autres, en revanche, certains plaisirs sont bons, quoique la plupart soient mauvais et en plus de ces opinions, une troisième veut que si même tous les plaisirs sont un bien, on ne pourrait malgré tout admettre que le bien suprême soit le plaisir.

Arguments supposés par ces opinions

Ainsi donc, en général, le plaisir ne serait pas un bien, parce que tout plaisir est un processus sensible qui reconduit à la nature ; or aucun processus en cours n'entre dans le genre de choses qui sont les fins qu'il vise : ainsi, aucun acte de construction n'est un genre [15] de maison. De plus, le tempérant fuit les plaisirs. De plus, le sage cherche à éviter ce qui est pénible, pas à trouver l'agrément. De plus, les plaisirs sont un obstacle à penser ; et plus la joie est intense, plus ils le sont. Songeons au plaisir sexuel : personne en effet n'est capable d'avoir la moindre pensée lorsqu'il l'éprouve. De plus, aucune technique n'a pour fonction le plaisir ; pourtant chaque bien est l'œuvre d'une technique. De plus, les petits enfants [20] et les bêtes poursuivent les plaisirs.

Par ailleurs, si l'on pense que tous les plaisirs ne sont pas appréciables, c'est qu'il en est qu'on trouve laids et que l'on blâme, et aussi, parce qu'il en est de nuisibles : certains agréments sont en effet morbides.

Enfin, si l'on exclut que le bien suprême puisse être le plaisir, c'est que celui-ci n'est pas une fin, mais un processus en cours.

Voilà donc à peu près ce qu'on dit.

Réponses aux arguments

13. [25] Mais il ne s'ensuit pas que le plaisir ne serait pas un bien, ni même qu'il ne serait pas le bien suprême. Voici comment on peut le faire voir.

Bien dans l'absolu et bien relatif à quelqu'un

Tout d'abord, le bien s'entend de deux façons : il y a, en effet, ce qui est bon de façon pure et simple, et ce qui est bon pour quelqu'un. Donc cela implique qu'il y a aussi deux façons d'entendre les natures ou les états et, par conséquent, les mouvements ou les processus en cours. Ainsi, parmi ceux qui passent pour être mauvais, il faut distinguer. Il y a ceux qui sont mauvais dans l'absolu, mais pas [30] pour tel individu, et sont au contraire, pour celui-ci, dignes de choix. Certains, en revanche, ne sont même pas dignes de choix pour celui-ci, si ce n'est à l'occasion et pour un court moment, mais pas toujours ; ces derniers mouvements, cependant, ne sont pas non plus des plaisirs, ils n'en ont, au contraire, que l'apparence : c'est le cas de tous ceux qui s'accompagnent de peine et qu'on accomplit dans un but de guérison,

comme les mouvements que font les personnes malades.

Plaisir par accident et activité plaisante

De plus, puisque le bien peut être tantôt une activité, tantôt un état, c'est par accident que les mouvements visant à restaurer l'état naturel sont agréables, [35] tandis que l'activité qu'impliquent les appétits est celle de l'état ou de la nature qui reste.

Car il existe aussi des plaisirs sans peine ni appétit : [1153a] il n'est qu'à voir les activités de méditation, quand la nature ne manque de rien. L'indice en est qu'on ne prend pas plaisir au même agrément selon que la nature est en cours de pleine restauration ou se trouve déjà reconstituée, mais que, dans ce dernier cas, on aime ce qui est tout simplement agréable, alors que, si la pleine restauration est en cours, on prend même plaisir à ce qui est tout le contraire ; [5] on a même du goût en effet pour les choses piquantes et amères, qui ne sont jamais ni naturellement plaisantes ni tout simplement agréables. De sorte qu'on ne peut même plus parler sans réserve de plaisirs à ce propos, car les mêmes différences qui distinguent entre elles les choses agréables permettent aussi de distinguer les plaisirs qu'on en tire.

Le plaisir est une activité, donc éventuellement la forme supérieure du bien

De plus, il n'y a pas nécessairement autre chose de meilleur que le plaisir, comme certains le prétendent²³, en invoquant que la fin d'un processus vaut mieux que ce processus. En effet, les plaisirs ne sont pas des processus en cours et tous ne s'accompagnent même pas d'un tel processus ; [10] ce sont au contraire des activités et chacun est une fin. Autrement dit, ils n'arrivent pas du fait que nous devenons quelque chose, mais du fait que nous exerçons nos capacités. Et la fin n'est pas toujours autre chose que le plaisir ; elle ne s'en distingue que si le plaisir conduit à l'achèvement de notre nature.

Réfutation des objections

C'est précisément pourquoi l'on a bien tort de prétendre que le plaisir est un processus sensible. Au contraire, il faut plutôt dire que c'est une activité de l'état naturel ; [15] et au lieu de « sensible », il vaut mieux dire : « sans entrave ». D'ailleurs l'opinion qui en fait un processus aux yeux de certains, vient de ce qu'il constitue, pour eux, un bien au sens propre, car ils s'imaginent que l'activité est un processus, alors que c'est une chose différente.

Dire par ailleurs que des plaisirs sont mauvais parce que certaines choses agréables sont morbides, revient à prétendre que certaines choses saines sont mauvaises pour gagner de l'argent ! De ce point de vue-là, ce sont donc des choses mauvaises dans les deux cas, mais elles ne sont pas mauvaises pour autant, [20] car même l'activité méditative nuit parfois à la santé.

Par ailleurs, ni la sagacité ni quelque état que ce soit ne sont entravés par le plaisir qu'on en tire, mais par ceux qui lui sont étrangers. Car c'est un fait que ceux qu'on tire de la méditation et de l'étude vont faire qu'on médite et qu'on étudie davantage.

Que d'autre part, aucun plaisir ne soit la fonction d'une technique, c'est un fait parfaitement rationnel, car la technique ne relève pas [25] non plus d'un acte quelconque, mais de la capacité, bien que la parfumerie et la cuisine passent pour être des techniques vouées au plaisir !

Dire par ailleurs que le tempérant fuit les plaisirs, que le sage recherche seulement une existence qui n'est pas pénible et que les petits enfants comme les bêtes sont en quête des plaisirs, toutes ces objections se résolvent par le même argument.

On a indiqué, en effet²⁴, en quel sens les plaisirs sont tout simplement bons et en quel sens tous ne sont pas bons. C'est donc seulement un genre de plaisirs particuliers [30] que recherchent les bêtes et les petits enfants et c'est à se débarrasser de la peine de ces plaisirs-là que vise l'homme sage : j'entends les plaisirs associés à l'appétit et au désagrément (autrement dit, les plaisirs corporels, puisqu'ils ont ces caractéristiques), ainsi que leur excès qui font de l'intempérant ce qu'il est. C'est pourquoi le tempérant les fuit. [35] Car en fait, il existe aussi des plaisirs de tempérant.

Le plaisir est un bien, car la peine est un mal

14. [1153b] N'empêche que la peine est un mal, tout le monde en convient, et c'est une chose à éviter. En effet, tantôt elle est un mal tout simplement, tantôt elle l'est du fait que, par certains côtés, elle tend à constituer une entrave. Or le contraire de ce qu'il faut éviter, dans la mesure où une chose à éviter est aussi un mal, c'est un bien. Nécessairement donc, le plaisir est un bien.

[5] La solution de Speusippe pour ruiner cet argument ne marche pas en effet comme il l'entend : on ne peut comparer la peine au majeur, qui est à la fois le contraire du mineur et de l'égal, car on ne peut soutenir que le plaisir est essentiellement un mal.

Le plaisir peut être le bien suprême

La thèse rationnelle

Et l'on n'exclut nullement qu'un certain plaisir puisse être le bien suprême, en posant qu'il y a des plaisirs mauvais, pas plus qu'on n'exclut qu'une certaine science puisse l'être en admettant qu'il y en a de mauvaises.

Et peut-être même faut-il nécessairement raisonner comme suit. Dès lors que chaque [10] état se traduit par des activités sans entraves, peu importe l'activité en quoi consiste le bonheur (que ce soit l'activité qui traduit tous ces états ou celle qui traduit l'un d'entre eux) pourvu qu'elle soit sans entraves, c'est la plus digne de choix. Or cette condition est remplie par le plaisir. Par conséquent, un certain plaisir peut être le bien suprême, quand même la plupart des plaisirs seraient mauvais, et cela, le cas échéant, de façon pure et simple.

L'opinion commune confirme cette thèse

Et c'est pour cela que tout le monde croit que l'existence heureuse est une existence agréable [15] et rattache de façon inextricable le plaisir au bonheur. C'est parfaitement rationnel, car aucune activité n'est achevée lorsqu'elle est entravée. Or le bonheur fait partie des réalités achevées.

C'est pourquoi l'homme heureux a besoin, par surcroît, des biens corporels, des biens extérieurs et de la fortune, afin de ne pas avoir d'entraves venant de là. Et ceux qui prétendent que le supplicié sur sa roue ou la victime de grandes infortunes [20] sont heureux pourvu qu'ils soient hommes de bien, ces gens-là, bon gré mal gré, parlent pour ne rien dire.

Du reste, c'est parce que le bonheur a besoin, par surcroît, de la fortune que certains sont d'avis que la bonne fortune s'identifie au bonheur, alors qu'il n'en est rien. Car en fait, elle aussi, quand elle est excessive, constitue un obstacle et sans doute n'est-il plus légitime de l'appeler alors « bonne fortune », puisque c'est en fonction du bonheur [25] que se fixe sa limite.

La tendance universelle au plaisir la confirme aussi

Par ailleurs, le fait que tous les êtres, bêtes ou hommes, recherchent le plaisir constitue aussi un indice qu'il est d'une certaine façon ce qu'il y a de mieux. – « Nulle rumeur en tout cas ne s'éteint tout à fait, que colportent beaucoup de gens²⁵. »

Mais du fait que la même chose, nature ou état, n'est pas et ne

semble pas être ce qu'il y a de mieux pour tous, [30] tout le monde ne poursuit pas non plus le même plaisir. Néanmoins, c'est le plaisir que tout le monde poursuit. Et peut-être même poursuivent-ils, non le plaisir qu'ils croient, ni celui qu'ils peuvent prétendre rechercher, mais un plaisir au fond identique, car tous les êtres ont naturellement en eux quelque chose de divin

Ce qui paraît l'exclure

Mais voilà, ce sont les plaisirs corporels qui ont accaparé le nom comme un héritage, parce que le plus souvent, c'est vers eux qu'on se porte et [35] qu'ils sont partagés par tout le monde. Du fait donc qu'ils sont les seuls plaisirs familiers, [1154a] l'on croit qu'ils sont les seuls à exister.

Nouvelle confirmation

Du reste, il est encore évident que si le plaisir n'est pas un bien, ni l'activité plaisante, il faut exclure que l'homme heureux mène une vie de plaisir. Dans quel but en effet aurait-il besoin du plaisir dès lors que ce n'est pas un bien et qu'au contraire, il peut vivre même dans la peine ? Car la peine n'est ni un mal ni un bien [5] si le plaisir non plus n'est ni l'un ni l'autre. Par conséquent, pourquoi la fuirait-on ? Et dès lors, l'existence qui est celle du vertueux ne sera pas plus agréable qu'une autre si ses activités ne le sont pas.

Les plaisirs corporels

L'argument que les plaisirs corporels sont mauvais est à revoir

Mais il y a les plaisirs corporels. Alors ils doivent être examinés compte tenu de l'argument de ceux qui disent : certes, il y a quelques plaisirs tout à fait dignes de choix, comme ceux qui sont beaux, [10] mais ce n'est pas le cas des plaisirs corporels, c'est-à-dire ceux que poursuit l'intempérant.

Ces plaisirs sont bons jusqu'à un certain point

Pourquoi, dans ces conditions, les peines qui leur sont contraires sont-elles mauvaises ? Car si ces plaisirs sont un mal, leur contraire doit être un bien !

Ne serait-ce pas que, d'une certaine façon, les plaisirs nécessaires

sont bons, dans le sens où ce qui n'est pas un mal est un bien ? Ou plutôt n'est-ce pas qu'ils sont bons jusqu'à un certain point ? En effet, les états et les mouvements où il ne peut y avoir d'excès dans la recherche de la perfection, ne laissent pas non plus de place pour un excès de plaisir ; mais là où [15] c'est possible, l'excès de plaisir l'est aussi. Or il peut y avoir excès de biens corporels. Et ce qui fait l'homme vil, c'est la recherche de cet excès, pas du tout la poursuite des plaisirs nécessaires. Tout le monde en effet prend d'une certaine façon plaisir aux mets cuisinés, aux vins et aux relations sexuelles, mais pas toujours comme il le doit. C'est en revanche le contraire dans le cas de la peine. Ce n'est pas en effet l'excès de peine que fuit le vilain, mais la peine en général, [20] car la peine n'est pas contraire à son excès si ce n'est pour celui qui poursuit cet excès.

D'où vient l'opinion fausse à leur sujet

15. Mais le fait est qu'on doit dire, non seulement le vrai, mais encore le motif du faux, car cela contribue au crédit. En effet, lorsqu'on donne à voir de façon rationnelle pourquoi paraît vrai ce qui ne l'est pas, [25] on fait mieux croire à la vérité. Il faut par conséquent dire pourquoi les plaisirs corporels paraissent plus dignes de choix que d'autres.

Ainsi donc, la première chose à constater, c'est que le plaisir expulse la peine. Aussi, les excès de peine font que, en guise de médecine, on poursuit le plaisir qui est excessif, c'est-à-dire, généralement, le plaisir corporel. Et la force de ces remèdes, [30] qui explique pourquoi ils sont recherchés, s'explique elle-même du fait qu'ils apparaissent par comparaison avec le contraire.

Le plaisir dès lors semble aussi une chose non recommandable pour les deux raisons suivantes. Ainsi qu'on l'a dit, certains plaisirs sont des actes à mettre au compte d'une nature mauvaise, soit dès la naissance comme ceux des bêtes, soit par suite de l'habitude comme ceux des hommes dépravés. D'autres en revanche sont des remèdes, parce qu'ils sont le fait d'une nature déficiente, et mieux vaut être en état que [1154b] d'être en train d'y revenir ; or ces plaisirs coïncident avec la remise en état parfait et ne sont donc recommandables que par accident.

De plus, ils sont recherchés en raison de leur force par les gens incapables d'en goûter d'autres. Eux-mêmes en tout cas se donnent à eux-mêmes certaines soifs qu'ils entretiennent !

Raison naturelle des excès

Ainsi donc, lorsque ces jouissances ne sont pas nuisibles, il n'y a pas

lieu de les dénoncer. [5] C'est seulement lorsqu'elles le sont que c'est vil. Car beaucoup n'ont pas à leur portée d'autres sources de jouissances, et dans le même temps, ce qui n'est ni agréable ni désagréable est pour eux pénible, étant donné leur nature. L'être vivant est en effet toujours à la peine, comme en témoignent ceux qui nous parlent de la nature : voir, écouter, disent-ils, est quelque chose de pénible (mais nous y sommes d'emblée accoutumés, à ce qu'ils prétendent). Et pareillement, au cours de la [10] jeunesse, c'est la croissance qui fait que notre disposition ressemble à l'ivresse, et la jeunesse est un charme. Et les personnes d'humeur noire, c'est la nature qui fait qu'elles ont constamment besoin d'être soignées, car leur corps éprouve continuellement la morsure que leur vaut leur complexion et ils sont continuellement en proie à un désir violent. Or le plaisir chasse la peine – le plaisir contraire aussi bien que le premier venu, pourvu qu'il soit violent. Et c'est pour [15] ces raisons qu'ils deviennent intempérants et vils.

Plaisirs accidentels et plaisirs naturels

Les plaisirs qui ne sont pas associés à des peines, quant à eux, ne comportent pas d'excès. D'autre part, ils rentrent, eux, dans la catégorie des agréments naturels et ce de façon non accidentelle. J'entends par agréments accidentels les choses qui servent de remèdes ; c'est en effet parce qu'il coïncide avec une certaine action de la partie demeurée saine que le fait d'être soigné semble être une chose agréable. [20] Les agréments naturels, en revanche, sont les choses qui produisent l'action de la nature saine en question.

L'imperfection de la nature humaine pousse à varier les plaisirs

Et si rien n'est en mesure de toujours nous plaire, si notre plaisir n'est pas toujours le même, c'est du fait que notre nature à nous n'est pas simple, mais comporte par ailleurs un autre constituant qui fait que nous sommes corruptibles. Par conséquent, si l'un quelconque des deux constituants donne lieu à une action, son exercice, pour la nature de l'autre, va contre-nature, et si les deux sont sollicités avec la même intensité, ce qu'on exécute ne semble ni pénible ni agréable. Car en fait, [25] si l'on suppose un être dont la nature est simple, ce sera toujours la même action qui lui plaira au plus haut point.

C'est pourquoi le dieu jouit toujours d'un seul et simple plaisir. Car l'activité ne fait pas seulement partie du mouvement, mais fait partie

aussi de l'immobilité, et le plaisir trouve plutôt sa place dans le calme que dans le mouvement. Et si « le changement est si agréable », comme dit le poète²⁶, c'est qu'il remédie à notre misère d'une certaine façon ; car s'il est un [30] homme volontiers versatile, c'est le misérable ; misérable est donc aussi, de la même façon, notre nature si elle a besoin de changement, car elle n'est ni simple, ni honnête.

Ainsi donc, la continence et l'incontinence, le plaisir et la peine ont fait l'objet d'un exposé où l'on a dit ce qu'était chacune de ces choses et en quel sens les unes sont des biens et les autres des maux. Mais il nous reste à parler de l'amitié.

LIVRE VIII

IX. L'amitié

Introduction

1. [1155a3] Et après cela, on peut poursuivre par une discussion sur l'amitié. Car c'est une vertu particulière ou du moins elle va de pair avec la vertu.

Importance du sujet

Nécessité de l'amitié dans toutes les conditions

Mais en plus, c'est la chose la plus nécessaire à l' [5] existence.

Sans amis en effet nul ne choisirait de vivre, aurait-il tous les biens qui restent ; car c'est lorsqu'ils sont riches et en possession des formes du pouvoir et de la puissance que les gens éprouvent surtout le besoin d'amis. À quoi sert, en effet, une condition aussi privilégiée une fois soustraite la capacité de faire du bien, laquelle s'exerce surtout envers les amis et s'attire alors les plus vifs éloges ? Ou bien comment maintenir ces privilèges [10] et les préserver sans amis, puisque plus ils sont importants, plus ils sont fragiles ?

Dans la pauvreté aussi et les autres revers de fortune, le seul refuge, croit-on, ce sont les amis.

Son utilité à tous les âges

Par ailleurs, ils permettent aux jeunes d'éviter la faute ; ils permettent aux vieux de compter sur un service et d'avoir ce qui leur manque pour agir, en raison d'une faiblesse de ressource ; et ils permettent à ceux qui sont à la fleur de l'âge [15] d'exécuter leurs belles actions. « À deux, allant de pair », on est en effet plus capable de penser et d'agir.

Son caractère naturel

Et l'amitié s'instaure de façon apparemment naturelle chez les parents envers leur progéniture et chez les enfants envers ceux qui les ont engendrés, non seulement parmi les hommes, mais encore parmi les oiseaux et la grosse majorité des animaux. Elle existe même entre représentants d'une même race, où elle est réciproque, [20] et surtout entre les hommes ; d'où l'éloge que nous faisons de ceux qui aiment leurs congénères. Du reste, on peut encore voir, au gré des voyages, comme tout homme a de l'affinité pour son semblable et lui est cher.

Son importance politique

D'autre part, selon toute apparence, même les Cités doivent leur cohésion à l'amitié et les législateurs s'en préoccupent, semble-t-il, plus sérieusement que de la justice. La concorde est en effet quelque chose qui ressemble à l'[25] amitié, selon toute apparence ; or c'est à elle qu'ils visent par-dessus tout et l'insurrection, qui est son ennemie, est ce qu'ils cherchent le plus à bannir. De plus, entre amis, pas besoin de justice ; mais des gens justes éprouvent encore un besoin d'amitié et la justice à son plus haut degré de perfection passe pour être inspirée par l'amitié.

Sa beauté

Toutefois, ce n'est pas seulement une chose nécessaire. Au contraire, c'est aussi une belle chose. Nous faisons en effet l'éloge de ceux qui aiment s'entourer d'amis. [30] En même temps, avoir beaucoup d'amis passe pour être une belle chose entre toutes et, de plus, les mêmes personnes, croit-on, qui sont hommes de bien sont aussi celles qui méritent le titre d'amis.

Controverses et méthode

Question générale

2. Cependant les controverses à son sujet ne sont pas peu nombreuses.

Certains posent en effet qu'elle est une sorte de ressemblance et que

ce sont les personnes semblables qui sont amies. D'où les dictons : « Qui se ressemble s'assemble¹ », « Le choucas fréquente [35] le choucas² », et ceux du même genre. D'autres, au contraire, prétendent que les personnes semblables sont toutes [1155b] « des potiers » qui s'affrontent les uns les autres³.

Et ces données elles-mêmes font l'objet de recherches à un niveau plus élevé, c'est-à-dire celui plutôt du naturaliste. Euripide soutient que « l'amour de la pluie travaille la terre desséchée », et d'autre part, que « l'amour qui travaille le noble ciel gonflé de pluie le porte à tomber sur la terre »⁴. Héraclite aussi déclare que « c'est l' [5] opposé qui est intéressant », que « ce sont les notes différentes qui donnent la plus belle harmonie » et que « toute génération traduit la querelle des sexes »⁵. Mais au contraire de ceux-ci, il y a notamment Empédocle, pour qui, en effet, le semblable tend au semblable.

Questions humaines

Cela dit, celles des interrogations qui portent sur la nature sont à laisser de côté, car elles ne sont pas appropriées au présent examen. Mais toutes celles qui touchent à l'homme, c'est-à-dire [10] se rapportent aux traits du caractère et aux affections, celles-là, nous avons à les soumettre à l'examen.

Par exemple, est-ce que tout le monde inspire de l'amitié ou bien est-il impossible, lorsqu'on est méchant, d'être l'ami de quelqu'un ? Et est-ce que l'amitié a une seule forme ou plusieurs ? – Ceux qui croient en effet qu'il n'y en a qu'une du fait qu'elle admet le plus ou moins ne se fient pas à un indice suffisant, car il peut [15] y avoir du plus ou moins même dans les choses qui diffèrent formellement ; d'ailleurs, on a parlé de cela auparavant.

Les formes d'amitiés

Conditions communes à toute amitié

L'aimable sous ses différentes formes

Mais on peut vite voir clair là-dessus une fois connu ce qui est aimable. Car, semble-t-il, on n'aime pas tout, mais ce qui est aimable, c'est-à-dire bon, plaisant ou utile. Or l'on peut croire [20] que l'utile, c'est le moyen de faire du bien ou de faire plaisir. De sorte que les choses aimables peuvent se ramener à ce qui est bon et à ce qui est plaisant, envisagés comme des fins.

L'aimable et le bon

Dans ces conditions, est-ce qu'on aime ce qui est bon ou ce qui est bon pour soi-même ? Car les deux choses divergent quelquefois. Et l'on peut d'ailleurs se poser la même question pour ce qui est plaisant. Mais chacun a le sentiment d'aimer ce qui est bon pour lui ; il semble aussi que dans l'absolu, c'est le bien qui est aimable, [25] mais chacun trouve aimable ce qui est bon pour lui. – Il aime pourtant, non ce qui est réellement bon pour lui, mais ce qui lui apparaît tel ! Mais peu importe, car l'aimable sera dès lors apparent.

La bienveillance réciproque

Mais s'il y a bien trois choses qui suscitent l'amour, dans le cas de l'amour qui a pour objet les êtres inanimés, on ne parle pas d'amitié, parce que cet objet ne paye pas d'amour en retour, et qu'on ne lui souhaite pas du bien. Ridicules, en effet, seraient sans doute de bons vœux adressés au vin, [30] sauf, le cas échéant, à souhaiter sa conservation pour son avantage personnel. Mais à son ami, dit-on, on doit adresser de bons vœux dans le souci qu'on a de lui. Or ceux qui forment de bons vœux dans le souci de quelqu'un, on dit qu'ils sont bienveillants envers cette personne, mais pas qu'ils sont ses amis si le même souhait n'existe pas aussi de la part de la personne en question ; c'est que, pense-t-on, la bienveillance doit être réciproque pour faire une amitié.

La bienveillance réciproque doit être connue

Et ne faut-il pas ajouter que la bienveillance doit ne pas rester secrète ? Beaucoup ont en effet [35] de la bienveillance pour des gens qu'ils n'ont jamais vus, mais supposent être honnêtes [1156a] ou utiles ; et la même affection, le cas échéant, peut être éprouvée par l'une de ces personnes à l'égard de l'intéressé. Voilà donc, visiblement, des gens bienveillants l'un à l'égard de l'autre, mais comment pourrait-on parler d'amis, alors qu'ils ignorent leurs dispositions mutuelles ?

Conclusion

Donc, les amis doivent avoir de la bienveillance l'un pour l'autre et se souhaiter du bien sans s'ignorer, pour l'une quelconque des raisons qu'on a dites.

Les différences spécifiques

3. [5] Or ces raisons diffèrent les unes des autres de façon formelle. Les manières d'aimer aussi, par conséquent, ainsi que les amitiés. Donc, les formes de l'amitié sont au nombre de trois, exactement comme celles de l'aimable. En chaque forme, en effet, il y a de l'amour en retour ; celui-ci n'est pas secret et ceux qui s'aiment mutuellement

se souhaitent mutuellement du bien [10] dans la perspective où se place leur amour.

Les amitiés accidentelles que fondent l'intérêt ou le plaisir

Ainsi donc, ceux que motive l'intérêt dans leur amour mutuel ne s'aiment pas en raison de leurs propres personnes, mais ne s'apprécient que dans les limites où, chacun à son profit, ils peuvent recevoir l'un de l'autre quelque bien. Et il en va encore de même de ceux que motive le plaisir. Ce n'est pas en effet parce qu'ils sont des personnes de qualité qu'ils affectionnent les personnes de joyeuse compagnie, mais du fait qu'elles leur sont agréables à eux-mêmes.

Donc, ceux qui s'aiment par intérêt sont inspirés dans leur prédilection [15] par ce qui est bon pour eux-mêmes et ceux qui s'aiment par plaisir sont inspirés par ce qui leur plaît à eux-mêmes. Et ce n'est pas en tant que telle que la personne aimée inspire cette prédilection, mais en tant qu'utile ou agréable.

Donc, il s'agit là d'amitiés accidentelles, puisque la personne aimée n'est pas aimée pour ce qu'elle est, mais en tant qu'elle procure soit un bien, soit du plaisir.

Donc, les amitiés de ce genre se dissolvent facilement, [20] les personnes en cause ne restant pas toujours semblables. Si elles ne sont plus agréables ou utiles, elles cessent en effet d'être amies.

L'amitié par intérêt

Or l'intérêt n'est pas quelque chose de permanent ; il varie au contraire selon les moments. Quand donc a disparu le motif pour lequel on était des amis, l'amitié se dissipe aussi, vu qu'elle était fonction de ces motifs-là.

C'est d'ailleurs surtout chez les personnes âgées, semble-t-il, [25] que ce genre d'amitié se développe, car ce n'est pas son agrément qu'on recherche à cet âge, mais son avantage ; elle se rencontre aussi parmi les gens d'âge mûr et parmi les jeunes, chez tous ceux qui sont en quête de profit.

D'autre part, il est exclu que les amis de cette sorte partagent aussi l'existence les uns des autres. Parfois, en effet, ils ne se plaisent même pas ; donc ils n'éprouvent pas non plus, en sus, le besoin d'une fréquentation assidue, à moins d'y trouver un avantage, car le plaisir qu'ils [30] trouvent l'un à l'autre est exactement à la mesure des espérances qu'ils ont de retirer un bien du partenaire.

C'est d'ailleurs aussi du côté de ces amitiés-là qu'on place celle qui relève de l'hospitalité.

L'amitié qu'inspire le plaisir

En revanche, l'amitié entre jeunes semble être motivée par le plaisir,

car leur vie suit le chemin de l'affection et ils poursuivent surtout ce qui leur plaît à eux-mêmes et sur le moment. Or avec les changements que cet âge entraîne, les agréments varient eux aussi. C'est pourquoi ils sont prompts à devenir [35] amis et à cesser de l'être, car l'amitié évolue en même temps que l'agrément [1156b] et dans le plaisir de cet âge, le changement est rapide.

Par ailleurs, les jeunes sont aussi portés à la sensualité. C'est que l'amitié sensuelle, en grande partie, est portée par l'affection et motivée par le plaisir. C'est précisément pourquoi ils sont prompts à aimer et à rompre, changeant plusieurs fois de sentiment la même journée.

En revanche, ils souhaitent [5] également passer du temps ensemble et partager leur existence, parce que c'est ainsi qu'ils obtiennent ce qu'ils attendent de leur amitié.

L'amitié achevée est fondée sur la vertu des partenaires

4. De son côté, l'amitié achevée est celle des personnes de bien, c'est-à-dire de celles qui se ressemblent sur le plan de la vertu. Ce sont elles en effet qui se souhaitent pareillement du bien les unes aux autres en tant que personnes de bien et qui sont telles en elles-mêmes. Or ceux qui souhaitent du bien [10] à ceux qui leur sont chers dans le souci de ces derniers sont par excellence des amis, car ce sont les personnes mêmes qui motivent ces dispositions réciproques et ils ne s'aiment pas par accident.

Par conséquent, leur amitié persiste aussi longtemps qu'ils restent hommes de bien. Or la vertu est chose stable.

De plus, chacun des deux est bon à la fois tout simplement et pour son ami, car les hommes de bien sont à la fois bons tout simplement et avantageux l'un pour l'autre. Du reste, ils sont aussi agréables dans le même double sens. [15] Les hommes de bien sont en effet agréables à la fois tout simplement et l'un à l'autre, car chacun trouve plaisir à ses propres actions et à celles qui leur ressemblent ; or celles des hommes de bien sont identiques ou se ressemblent.

Sa stabilité et son excellence

Du reste, si ce genre d'amitié est stable, c'est parfaitement rationnel, car elle réunit en elle tous les attributs qui doivent appartenir aux amis. Toute amitié, en effet, est motivée par ce qui est bon [20] ou par le plaisir, soit tout simplement, soit aux yeux de celui qui aime, et elle traduit une certaine similitude. Or cette amitié possède tous les attributs qu'on vient de dire. Les partenaires en effet sont en eux-mêmes semblables et les autres attributs sont là : à la fois ce qui est bon tout simplement et ce qui est agréable tout simplement. Or voilà surtout ce qui suscite l'amour. Donc, l'amour et l'amitié existent

surtout dans ces cas-là et sous la forme la plus excellente.

Sa rareté et sa lenteur à advenir

Mais rares [25] sont vraisemblablement de telles amitiés, car de tels partenaires sont peu nombreux. Et de plus, il leur faut encore du temps et des habitudes contractées en commun. Comme dit le proverbe en effet, « on ne peut arriver à se connaître mutuellement avant d'avoir consommé ensemble les quantités de sel requises ». On ne peut donc non plus s'accepter, ni être amis avant que chacun n'apparaisse à l'autre digne d'être aimé et n'ait gagné sa confiance. Quant à ceux qui sont prompts [30] à se prodiguer les marques d'amitié l'un à l'autre, ils ont certes le souhait d'être des amis, mais ce n'en sont pas, sauf à être encore dignes d'être aimés et à le savoir. Un souhait d'amitié naît en effet rapidement, mais pas une amitié.

L'amitié achevée comparée aux amitiés accidentelles

Ressemblance

5. Ainsi donc, voilà ce qu'est l'amitié achevée sous le rapport du temps et sous les autres rapports. De plus, elle vaut des avantages à tous égards identiques et semblables à chaque partenaire [35] de la part de l'autre, ce qui doit précisément être le cas entre les amis. Mais l'amitié [1157a] que motive l'agrément comporte une ressemblance avec elle, car les personnes de bien se plaisent l'une à l'autre. Et il en va encore de même de l'amitié que motive l'intérêt, car les personnes de bien sont utiles l'une à l'autre. Or dans ces cas aussi, les amitiés durent surtout lorsque les partenaires reçoivent l'un de l'autre quelque chose d'identique, par exemple [5] du plaisir, et que non seulement cette chose est identique, mais que l'est aussi la source dont elle est tirée, comme c'est le cas pour les personnes de joyeuse compagnie.

Différence

Et ce n'est pas le cas pour un amant et la personne qu'il aime, car ceux-ci n'ont pas les mêmes motifs de jouissance. L'un, au contraire, tire son plaisir de la vue de la personne aimée, tandis que celle-ci le tire des soins prodigués par son amant. Or le bel âge venant à se faner, parfois l'amitié se fane aussi, parce que, pour l'un, il n'y a plus d'agrément à voir l'autre [10] et que pour ce dernier, il n'y a plus ces soins prodigués.

Beaucoup néanmoins persistent dans leur liaison si leur commerce habituel finit par leur faire aimer leurs caractères, quand ils sont semblables.

Ceux, en revanche, qui n'obtiennent pas en retour du plaisir mais du profit dans les relations d'amour, sont à la fois moins amis et moins

constants.

Quant à ceux qui sont amis par intérêt, ils rompent en même temps [15] que disparaît leur profit, car ils n'étaient pas amis l'un de l'autre, mais n'aimaient que ce qui leur était utile.

Tout le monde inspire-t-il de l'amitié ?

Ainsi donc, par plaisir ou par intérêt, il peut aussi bien se faire que de vilaines gens soient amis entre eux, que d'honnêtes gens soient aimés de vilains et que celui qui n'est ni l'un ni l'autre soit aimé indifféremment du vilain ou de l'honnête.

Mais quand elle se fonde sur les personnes elles-mêmes, l'amitié n'est évidemment possible qu'entre les hommes de bien, car les gens mauvais ne tirent pas de joie de leurs personnes [20] à moins de quelque avantage qui en résulte.

Traits propres de l'amitié véritable

Et seule, par ailleurs, l'amitié entre personnes de bien est hors de portée de la diffamation. Pas facile en effet de croire quiconque médissant sur le compte d'une personne qui se trouve avoir été longtemps éprouvée par soi-même. Autrement dit, la confiance existe chez ces personnes-là et l'incapacité de jamais se montrer injustes et tous les autres traits qu'on tient pour dignes de l'amitié au sens véritable du terme, alors que dans les amitiés différentes, [25] rien n'empêche pareilles défaillances de se produire.

Conclusions : l'amitié au sens premier et ses semblants

Mais voilà ! Les hommes appellent amis même les associés que motive l'intérêt, exactement comme le font les Cités (il semble bien en effet que les alliances militaires conclues entre les Cités ont un but intéressé), et ils parlent ainsi de ceux qui, par plaisir, préfèrent se retrouver entre eux, selon le langage que tiennent les enfants. Peut-être donc devons-nous dire, nous aussi, que de [30] tels individus sont des amis, mais admettre alors qu'il y a plusieurs formes d'amitié et que l'amitié, au sens premier et principal, est celle qui unit les personnes de bien en tant que telles, alors que celles qui restent ne doivent ce nom qu'à une ressemblance. C'est en effet dans la mesure où l'on représente quelque chose de bon pour lui ou quelque chose qui ressemble au bien, que l'on est alors l'ami de quelqu'un, car l'agrément est un bien pour les amateurs de plaisirs.

Ces amitiés-là cependant ne se recourent pratiquement jamais et ce ne sont pas les mêmes personnes qui deviennent amies par intérêt [35] et par agrément, car les couples ne réunissent pratiquement jamais des êtres dont le rapport est accidentel.

6. [1157b] Cela dit et telles étant les formes de l'amitié dans notre

répartition, les vilains peuvent être amis ou par plaisir ou par intérêt, puisqu'ils se ressemblent de ce point de vue-là, alors que les hommes de bien s'aiment en raison de leurs propres personnes, puisqu'ils ne s'aiment que dans la mesure où ils sont bons. Ainsi donc ces derniers sont tout simplement amis, alors que les premiers le sont par accident [5] et ne s'appellent ainsi que du fait qu'ils leur ressemblent.

Exigences de l'amitié véritable

L'amitié exige des actes amicaux et donc une existence partagée

Mais dans le cas où l'on parle des vertus, on dit que certains sont bons par référence à leur état et d'autres par référence à leur activité. Or il en va exactement de même dans le cas de l'amitié. Certains en effet, qui vivent ensemble, tirent leur joie l'un de l'autre et s'enrichissent de bienfaits mutuels tandis que d'autres, qui dorment ou que séparent leurs lieux de séjour, n'ont pas ces activités amicales, mais sont dans l'état de les avoir. [10] Les lieux séparés en effet n'abolissent pas l'amitié purement et simplement, mais font cesser l'activité où elle s'exprime et si l'absence se prolonge, elle semble faire oublier l'amitié aussi. De là viennent ces propos : « Bien des amitiés, faute qu'on s'adresse la parole, se sont alors rompues⁶. »

Une vie partagée exige des partenaires agréables

On ne voit pas d'autre part que ni les vieillards ni les gens acariâtres soient portés à l'amitié, parce que [15] chez eux, les moments de plaisir sont courts. Or nul ne peut tenir à longueur de journée auprès de celui qui est chagrin ou n'est pas agréable, car la pente la plus manifeste de la nature est de fuir ce qui chagrine et de viser l'agréable.

Quant à ceux qui s'agrément mutuellement, mais sans partager leur vie, ils ont plutôt l'air de gens bienveillants que d'amis. Rien en effet ne caractérise des amis comme le fait de vivre ensemble. [20] Car les gens dans le besoin aspirent à recevoir de l'aide, mais même les bienheureux tiennent à couler leurs jours ensemble ; la solitude est en effet ce qui leur sied le moins. Or passer le temps l'un avec l'autre est impossible quand on n'est pas agréable et qu'on ne tire pas sa joie des mêmes choses comme, semble-t-il, cela se fait dans l'amitié entre compagnons.

Les partenaires bons sont en même temps agréables

7. [25] Ainsi donc l'amitié principale est celle des hommes de bien, ainsi qu'on l'a dit plusieurs fois. Ce qu'on semble aimer, en effet, et trouver digne de choix, c'est ce qui est simplement bon ou agréable ; et chacun aime ce qui est tel à ses yeux. Or l'homme bon paraît aimable à son semblable pour les deux raisons à la fois.

L'amitié implique un état si elle est réciproque

Cependant, si l'amour a l'air d'une affection et l'amitié d'un état, c'est que l'amour ne se porte pas moins [30] sur les objets inanimés, tandis que la réciprocité dans l'amour implique une décision ; or la décision procède d'un état. De plus, souhaiter du bien à ceux qu'on aime dans le souci de ces derniers ne traduit pas une affection, mais un état.

Retour égal de bienfaits et de plaisirs

De plus, en aimant son ami, on aime ce qui est bon pour soi-même, car l'homme bon qui devient cher à quelqu'un devient quelque chose de bon pour celui auquel il est cher ; chacun des deux partenaires [35] aime donc ce qui est bon pour lui-même et en même temps retourne dans une égale mesure souhait et agrément. On dit en effet : « amitié vaut égalité⁷ ». [1158a] Dès lors, c'est surtout à l'amitié des hommes bons que la formule s'applique.

La principale caractéristique de l'amitié

D'autre part, chez les gens acariâtres et proches de la vieillesse l'amitié trouve d'autant moins de place qu'ils sont d'humeur plus difficile et prennent moins de joie aux fréquentations. C'est en effet surtout la joie d'être en compagnie qui, semble-t-il, trahit un tempérament amical et peut susciter l'amitié. C'est pourquoi les jeunes [5] deviennent vite amis, mais pas les vieux, car on ne devient pas l'ami de quelqu'un quand on n'a pas de joie à le fréquenter. Et c'est pareil avec les personnes acariâtres. Mais ça n'empêche pas les personnes de ce genre d'avoir de la bienveillance les unes pour les autres. Elles se souhaitent en effet du bien et se rencontrent pour faire face à leurs besoins. Mais elles ne sont pas vraiment amies car il est hors de question qu'elles passent un jour ensemble et elles n'ont pas de joie à se fréquenter les unes les autres. [10] Voilà donc, semble-t-il, les principales caractéristiques de l'amitié.

L'amitié achevée exige un seul partenaire

Par ailleurs, être l'ami de beaucoup de monde ne se conçoit pas dans le cadre de l'amitié achevée, tout comme on ne peut non plus désirer

de façon sensuelle beaucoup de personnes en même temps, car l'amour tient de l'excès ; or une telle surabondance ne peut naturellement s'adresser qu'à une seule personne. Du reste, beaucoup de monde peut-il plaire en même temps au même individu, de façon profonde ? Pas facile ! Et sans doute n'est-il pas possible non plus de trouver beaucoup d'hommes bons. Mais, pour être amis, ils doivent encore [15] acquérir l'expérience les uns des autres et des habitudes en commun ; ce qui est très malaisé.

L'amitié qu'inspire le plaisir ressemble le plus à l'amitié achevée

En revanche, si le motif est l'intérêt ou l'agrément, il est possible de plaire à beaucoup de monde, car nombreux sont ceux qui ont les mêmes dispositions, et en peu de temps, on peut compter sur leurs services.

Mais dans ce cas, la relation qui a le plus l'allure de l'amitié est celle que motive l'agrément, à condition que les deux parties dispensent les mêmes plaisirs et tirent leur joie l'une de l'autre ou [20] des mêmes choses, comme c'est le cas des amitiés entre les jeunes. C'est plutôt dans celles-ci qu'on trouve la générosité de l'homme libre, alors que celle que motive l'intérêt est une amitié de marchands.

D'ailleurs, prenons encore les bienheureux. Ils n'ont nul besoin d'amis utiles, mais d'amis agréables. Ils souhaitent en effet partager leur vie avec certaines personnes, mais s'ils tolèrent un peu de temps ce qui chagrine, il n'en est pas un seul en revanche qui puisse le supporter continuellement ; il ne supporterait même pas [25] le bien lui-même s'il lui causait du chagrin ! C'est pourquoi les amis qu'ils recherchent sont des personnes agréables, quoiqu'elles doivent sans doute être aussi de bonnes personnes en plus d'être agréables, et de surcroît, bonnes pour eux-mêmes, car c'est à ces conditions qu'on leur reconnaîtra toutes les qualités que les amis doivent avoir.

Distinction évidente de l'amitié par plaisir et de l'amitié par intérêt

De leur côté, les hommes en position éminente font visiblement une distinction entre leurs amis. Certains ont, en effet, pour eux, un rôle d'utilité et d'autres, un rôle d'agrément, mais ce ne sont pas véritablement les mêmes personnes qui assument les deux rôles, [30] car ils ne cherchent ni des gens agréables qui soient doublés de vertu, ni des gens utiles qui soient en mesure de servir leurs belles entreprises, mais bien d'un côté, la compagnie de personnes amusantes quand ils visent à l'agrément, et de l'autre, celle des hommes habiles

quand il s'agit d'exécuter les ordres. Or ces qualités ne se rencontrent guère chez le même individu.

Bien sûr, un homme agréable et utile à la fois, ça existe, on l'a dit, en la personne du vertueux⁸ ; mais, si l'on est en position de supériorité, on n'a pas ce genre d'homme pour ami, à moins [35] de le dépasser aussi par la vertu ; sinon, ce dernier ne peut rétablir proportionnellement l'égalité, étant l'inférieur. Or il n'est guère habituel chez les puissants d'avoir ce genre d'élévation vertueuse.

Conclusion

8. [1158b] D'autre part, on peut conclure que les amitiés dont on a parlé impliquent une égalité⁹. Les mêmes profits se tirent en effet des deux parties et elles se souhaitent la même chose l'une à l'autre. À défaut, elles échangent une chose contre une autre, par exemple plaisir contre profit, mais le fait est que les amitiés, dans ces cas-là, sont moindres et durent moins longtemps, on l'a dit¹⁰.

[5] On peut croire cependant d'après la ressemblance ou la dissemblance qu'elles présentent avec un même troisième que deux d'entre elles sont et ne sont pas de l'amitié. D'après leur ressemblance avec l'amitié vertueuse en effet, elles paraissent bien des formes d'amitié, puisque l'une implique l'agrément et l'autre l'utilité et que ces avantages appartiennent aussi à l'amitié vertueuse. Mais vu que cette dernière est hors de portée de la diffamation et forme quelque chose de stable, alors qu'elles sont promptes [10] à tomber dans l'oubli – sans compter beaucoup d'autres différences – elles ne paraissent pas des amitiés, car elles ne ressemblent pas à celle qu'on prend pour référence.

Égalité et inégalité dans l'amitié

L'amitié entre inégaux et ses différences

Mais il est une seconde forme d'amitié : celle qui suppose la supériorité d'un partenaire. Ainsi, l'amitié d'un père à l'égard de son fils et généralement celle d'une personne plus âgée à l'égard d'une plus jeune ou encore celle d'un homme à l'égard de sa femme et celle d'un gouvernant à l'égard d'un gouverné.

Ces amitiés, au demeurant, diffèrent aussi les unes des autres. [15] Ce n'est pas la même en effet que l'on trouve chez des parents à l'égard de leurs enfants et chez des gouvernants à l'égard de gouvernés. Mieux : ce n'est pas non plus la même chez un père à l'égard de son fils et chez un fils à l'égard de son père, ni chez un homme à l'égard de

sa femme et chez une femme à l'égard de son mari. Car chacune de ces personnes possède une vertu différente, à l'instar de leur fonction, et aussi des motifs différents d'aimer. Différentes sont donc également leurs formes d'amour et d'amitié.

Implication de ces différences : avantages et sentiments proportionnés

[20] Donc ce n'est pas la même chose qu'un partenaire retire de l'autre, ni qu'il doit rechercher. Néanmoins, quand des enfants accordent à leurs parents ce qu'ils doivent aux auteurs de leurs jours et que des parents donnent à leur fils ce qu'ils doivent à leurs enfants, l'amitié entre eux dans ces conditions sera durable et honnête.

Mais dans toutes les amitiés qui supposent une supériorité, il faut encore que l'amour soit proportionnel. [25] Ainsi, le meilleur des partenaires doit recevoir plus d'amour qu'il n'en donne ; de même, le partenaire le plus utile et quiconque est supérieur dans chacun des autres cas. Quand en effet l'amour correspond aux mérites, à ce moment-là s'établit en quelque sorte l'égalité, ce qui constitue bel et bien la marque de l'amitié, semble-t-il.

L'égalité de proportion en amitié : elle est secondaire

9. Mais l'exigence de l'égalité ne se présente visiblement pas de la même façon dans les affaires de justice [30] et dans l'amitié. Dans les affaires de justice en effet l'égalité qui paraît fondamentale est celle qui correspond aux mérites, alors que l'égal en quantité paraît secondaire, tandis que dans l'amitié, l'égal en quantité paraît primordial et ce qui correspond aux mérites secondaires.

C'est d'ailleurs évident dans les cas où se creuse considérablement l'écart entre personnes sous le rapport de la vertu, du vice, des ressources ou de quoi que ce soit d'autre. Car ces personnes ne sont plus des amis. [35] Que dis-je ? Elles n'estiment même pas devoir l'être. Le cas le plus manifeste au demeurant est celui des dieux, vu que leur supériorité est énorme sur tous les plans des biens, mais on le voit [1159a] aussi dans le cas des rois, car on ne pense même pas à gagner leur amitié si l'on est d'humble condition, pas plus qu'on ne prétend à celle des hommes les meilleurs ou les plus sages s'il l'on n'a aucun mérite.

À propos des limites de l'amitié : une aporie

Ainsi donc, il n'y a pas moyen, dans ce genre d'affaires, de déterminer rigoureusement jusqu'où l'amitié est possible, car on peut supprimer bien des conditions et elle subsiste encore.

[5] Mais si l'écart est devenu trop grand, comme avec le dieu, ce n'est plus possible. D'où précisément la question : est-ce qu'entre amis, les uns peuvent vraiment souhaiter aux autres les plus grands biens qui soient, comme celui d'être des dieux ? Car les uns ne seront plus alors des amis pour les autres, ni par conséquent des biens ; or les amis sont des biens !

Si donc l'on a bien eu raison de dire qu'un ami souhaite du bien à l'être qui lui est cher [10] avec le souci de cet être-là, il s'agira que cet être-là demeure tel qu'il peut bien être. C'est donc sous réserve qu'il reste un homme qu'on lui souhaitera les plus grands biens. Et peut-être pas tous, car c'est à soi principalement que chacun souhaite du bien.

Aimer compte plus qu'être aimé

La conduite du grand nombre porte à confusion

Mais le grand nombre, par goût des honneurs, semble souhaiter recevoir des marques d'amitié plutôt que d'en donner. C'est pourquoi le grand nombre aime les flatteurs. Le flatteur est en effet un ami [15] en position d'infériorité ou bien il feint de l'être et d'aimer plus qu'il n'est aimé. Or être aimé se rapproche, semble-t-il, d'être honoré. C'est donc à ceci que vise le grand nombre.

Il n'a pas l'air toutefois de chercher l'honneur pour lui-même, mais par accident. Si le grand nombre, en effet, se réjouit d'être honoré par les gens qui occupent les positions éminentes, [20] c'est qu'il est travaillé par l'espérance, croyant pouvoir obtenir d'eux quelque chose dont il aurait besoin. C'est donc comme d'un signe avant-coureur du bienfait qu'il se réjouit de l'honneur.

Quant à ceux qui aspirent à être honorés par les gens honnêtes et bien au courant de leur situation, ils visent à confirmer l'opinion intime qu'ils ont d'eux-mêmes. Ils se réjouissent donc de constater qu'ils sont hommes de bien sur la foi du jugement de ceux qui le déclarent.

[25] Par ailleurs, le fait d'être aimé est, en soi, source de joie. C'est pourquoi l'on peut penser que cela vaut mieux que d'être honoré et que l'amitié est, en elle-même, digne d'être recherchée. Mais elle semble consister dans le fait d'aimer plutôt que dans le fait d'être aimé.

Indice en faveur de la thèse

Et l'indice, c'est la joie que les mères ont d'aimer. Quelques-unes en effet donnent leurs propres enfants en nourrice et les aiment en les sachant en bonnes mains, [30] mais sans chercher à être aimées en retour si les deux ne sont pas possibles. Au contraire, il leur suffit,

selon toute apparence, de les voir prospérer ; et personnellement, elles leur donnent leur amour même si eux ne leur rendent aucune des marques qui conviennent à une mère, en raison de leur ignorance.

Conséquence : l'amour donné est gage de l'amitié solide

10. Or si l'amitié réside plutôt dans le fait d'aimer et qu'on loue ceux qui aiment leurs amis de préférence à ceux qui ont des amis, c'est le fait d'aimer qui, selon toute apparence, [35] constitue la vertu de ceux qui sont amis, si bien que les personnes dont l'amour se donne au mérite [1159b] sont les personnes qui font les amis solides et chez qui l'amitié est durable.

C'est d'ailleurs surtout dans ces conditions que les personnes inégales précisément peuvent être amies, parce qu'elles peuvent être mises sur pied d'égalité. Or c'est l'égalité et la ressemblance qui font l'amitié.

Importance relative des ressemblances entre partenaires à cet égard

Et c'est surtout la ressemblance des personnes vertueuses qui la produit. Car, étant stables en elles-mêmes, elles le sont aussi dans leurs rapports mutuels [5] et n'inclinent ni à demander de vilaines choses, ni à rendre de mauvais services. Au contraire, elles sont pour ainsi dire un constant obstacle à cette inclination, car la caractéristique des hommes de bien, c'est qu'ils se gardent et de fauter eux-mêmes et d'être pour leurs amis un incitatif à la faute.

Les méchants en revanche ne présentent pas ce rempart solide, vu qu'ils ne restent même pas toujours semblables à eux-mêmes. Et s'ils deviennent amis, c'est pour une brève période, [10] le temps pour l'un de jouir de la méchanceté de l'autre et réciproquement.

Quant aux gens utiles et agréables, ils restent davantage fidèles, aussi longtemps, en fait, qu'ils peuvent se procurer plaisirs et profits mutuellement.

Importance relative des dissemblances

D'autre part, ce qui naît entre personnes contraires, c'est surtout, semble-t-il, l'amitié fondée sur l'intérêt : celle, par exemple, qui rapproche le pauvre du riche, ou l'individu qui n'a pas appris du savant qui est un connaisseur. Car si quelqu'un, le cas échéant, a besoin de quelque chose, il y prétend en échange [15] d'autre chose dont il peut faire présent.

On peut d'ailleurs encore inclure ici l'exemple de l'amant et de la personne dont il est épris, c'est-à-dire celui d'une belle personne et

d'une laide. C'est pourquoi, manifestement, les amants sont ridicules quelquefois, lorsqu'ils pensent devoir être aimés de la même façon qu'ils aiment. S'ils inspirent pareillement l'amour, peut-être alors leur revendication est-elle fondée ; mais s'il n'en est rien, elle est ridicule.

Il se peut néanmoins qu'entre contraires, l'un ne tende pas vers l'autre [20] en lui-même, mais s'en rapproche par accident, et que sa tendance soit d'aller vers le moyen terme, puisque c'est celui-ci qui est bon. Par exemple, pour le sec, ce n'est pas de devenir humide qui est bon, mais de se rapprocher du milieu entre les deux ; et pour le chaud et les autres qualités, c'est pareil. Mais il faut laisser ces considérations de côté, car elles sont trop étrangères à notre propos.

L'amitié au sein des communautés

Toute association implique une forme d'amitié

11. [25] Mais il semble bien, comme on l'a dit au début¹¹, que les mêmes matières et les mêmes personnes qui impliquent l'amitié, impliquent aussi ce qui est juste. Toute association semble en effet impliquer quelque chose de juste, mais aussi de l'amitié. En tout cas, l'on traite expressément comme amis ses compagnons d'équipage ou ses compagnons d'armes, et il en va encore ainsi de ceux qui nous sont unis dans les autres formes d'associations.

Le degré d'amitié est fonction de l'association

[30] D'ailleurs, plus complète est l'association, plus profonde est l'amitié, car ce qui est juste a d'autant moins de limites. Et le proverbe « Entre amis, les biens sont communs¹² » exprime correctement les choses, puisque l'amitié implique communauté.

Cependant, si entre frères ou compagnons, tout est commun, pour les autres personnes ce sont des choses déterminées, beaucoup dans certains cas, peu dans d'autres, car les amitiés sont plus ou moins profondes selon les cas.

Degrés d'amitié, de justice et d'injustice comparés

Mais il y a aussi des différences à faire pour tout ce qui est juste, car [1160a] la justice n'attend pas la même chose des parents envers leurs enfants que des frères dans leurs rapports entre eux, ni de compagnons ni de concitoyens. Et c'est exactement pareil pour les autres formes d'amitié.

Différentes sont donc aussi, selon les cas, les injustices commises

envers chacune de ces catégories d'individus. Elles sont, autrement dit, de gravité croissante à mesure que le préjudice atteint davantage des personnes chères. Ainsi, dépouiller [5] de son argent un compagnon est plus terrible que dépouiller un concitoyen ; ne pas secourir un frère, plus grave que s'il s'agit d'un étranger et frapper son père plus criminel que frapper n'importe qui d'autre.

Il est d'ailleurs naturel qu'augmentent concomitamment l'importance de l'amitié et les exigences de la justice dès lors que les deux vertus impliquent les mêmes personnes et que leurs matières ont égale extension.

La communauté politique inclut toutes les autres

D'autre part, toutes les associations se présentent comme des parcelles de l'association entre concitoyens. [10] Si les gens font route ensemble en effet, c'est qu'ils y ont quelque intérêt et peuvent se procurer quelque chose d'utile à l'existence. Or la communauté politique a, semble-t-il, elle aussi, pour motif l'intérêt, tant au départ lorsqu'elle se constitue, que plus tard lorsqu'elle se perpétue. C'est lui en effet que les législateurs ont en point de mire et ce qu'ils prétendent juste, c'est l'intérêt commun.

Ainsi donc, les autres associations, chacune pour sa part, ont en vue l'intérêt. Par exemple, les compagnies maritimes cherchent à tirer parti de [15] la navigation, pour produire des richesses ou quelque chose de ce genre ; les compagnies militaires, de leur côté, cherchent à tirer parti de la guerre, pour obtenir ce qu'ils visent : les richesses, la victoire ou la possession d'une cité ; et il en va encore de même des membres d'une tribu et d'un dème.

[...] ¹³ Mais toutes ces associations ont bien l'air d'être subordonnées à la communauté politique. Car ce n'est pas l'intérêt du moment que vise la communauté politique ; au contraire, elle prend en considération toute l'existence.

Par ailleurs, quelques-unes des associations semblent être motivées par le plaisir ; on pense aux confréries religieuses [20] et aux sociétés de cotisants ; elles ont en effet pour but l'organisation de sacrifices et la tenue de rencontres ¹⁴. Leurs membres organisent des sacrifices et des rassemblements à l'occasion de ceux-ci ; ils rendent hommage aux dieux tout en se ménageant à eux-mêmes [25] des moments de détente agréables. Les sacrifices anciens en effet, avec leurs rassemblements, prennent place visiblement après les récoltes des fruits, comme offrandes de prémices, parce que c'est surtout à ces occasions-là qu'on avait du loisir.

Donc manifestement, toutes ces associations forment des parcelles de l'association entre concitoyens et les différentes sortes d'amitiés

qu'elles supposent correspondent par conséquent à ces [30] différences.

Les formes de régimes politiques

12. Le régime politique, pour sa part, comporte trois formes et aussi un nombre égal de déviations, sortes de corruptions de ces formes.

De leur côté, les formes de régimes politiques sont d'abord la royauté et l'aristocratie ; quant à la troisième, basée sur les évaluations foncières, il serait visiblement approprié de dire que c'est une « timocratie », mais l'habitude de loin la plus répandue est de l'appeler « république ». Et parmi ces régimes, le meilleur est la [35] royauté, tandis que le pire est la timocratie.

D'autre part, la déviation de la royauté, [1160b] c'est la tyrannie. Les deux régimes sont en effet des monarchies, mais ils présentent une différence énorme, puisque le tyran n'a en vue que son intérêt personnel, alors que le roi ne considère que celui des sujets qu'il gouverne. N'est pas un roi, en effet, celui qui ne se suffit pas à lui-même et n'est pas supérieur sur tous les plans du bien ; or un homme [5] de cette qualité n'a besoin de rien en plus ; donc, les intérêts qu'il a en vue ne sont pas les siens à lui, mais ceux des sujets qu'il gouverne. Sans cette qualité en effet, on ne peut être qu'un roi tiré au sort !

La tyrannie, au demeurant, prend le contre-pied de ce régime, puisqu'elle poursuit le bien personnel du tyran, et il est assez clair dans son cas qu'elle est le pire régime. Or si elle est la plus mauvaise chose, elle est le contraire de la meilleure.

[10] Une royauté cependant peut se changer en tyrannie. La perversion de la monarchie en effet, c'est la tyrannie, et le méchant roi devient un tyran.

De son côté, l'aristocratie se change en oligarchie, à cause du vice des gouvernants, dès lors que ceux-ci distribuent les faveurs de la Cité en dépit du mérite, c'est-à-dire se réservent à eux-mêmes tous les biens ou la très grande part et attribuent toujours les pouvoirs [15] aux mêmes personnes avec le souci presque exclusif de s'enrichir. C'est alors un petit nombre qui dirige et des méchants, au lieu des plus honnêtes.

La timocratie, quant à elle, se mue en démocratie, car ces régimes confinent. Être un gouvernement de la majorité est en effet aussi le vœu de la timocratie et tous y sont égaux lorsqu'ils justifient de l'impôt foncier. Pour sa part, la démocratie est la déviation la moins mauvaise, [20] car elle s'écarte peu de la forme que présente la république.

Voilà donc les principaux changements qui affectent ces régimes

politiques, car ce sont les moindres et les plus faciles.

Les six formes similaires de communautés familiales

Mais on peut encore saisir des choses qui ressemblent à ces régimes et leur servent en quelque sorte de modèles à l'intérieur des relations familiales.

Ainsi, la relation d'un père avec ses fils présente [25] la figure d'une royauté. Ses enfants sont en effet pour un père l'objet de ses préoccupations. Et de là vient précisément qu'Homère donne à Zeus le nom de père, parce que le vœu de la royauté, c'est d'être un gouvernement paternel¹⁵.

Chez les Perses en revanche, l'autorité du père est tyrannique, car il use de ses fils comme d'esclaves. Tyrannique est aussi par ailleurs l'association d'un maître avec ses esclaves, puisque [30] c'est l'intérêt du maître qu'elle exécute. – Ainsi donc, visiblement, cette dernière est correcte, tandis que celle des Perses fautive, parce que sur des sujets différents, les formes d'autorité sont différentes.

De son côté, l'association d'un mari et de sa femme paraît évidemment aristocratique, parce que c'est sur le mérite que repose l'autorité du mari et elle s'exerce dans les matières où il est besoin de l'homme, tandis que tout ce qui convient à une femme [35] est laissé de son ressort à elle.

En revanche, s'il décide en souverain de tout, le mari transforme la communauté en oligarchie, parce que c'est contrairement au mérite qu'il fait cela et [1161a] non en vertu d'une supériorité. Parfois d'ailleurs, ce sont les femmes qui gouvernent, lorsqu'elles sont héritières d'une fortune à transmettre. Leur autorité ne traduit pas alors une vertu, mais repose sur la richesse et la puissance, exactement comme dans les oligarchies.

D'autre part, c'est à un régime timocratique que ressemble la communauté des frères, parce qu'ils sont égaux. La réserve, [5] c'est que l'âge, dans une certaine mesure, les rend différents. C'est précisément pourquoi s'ils ont une grande différence d'âge, l'amitié entre eux n'est plus fraternelle.

Quant à la démocratie, elle se voit surtout dans les maisons sans maître, car tout le monde s'y trouve sur un pied d'égalité, ainsi que dans celles où le chef est faible et où chacun a toute licence.

Les formes d'amitiés et de justice correspondantes

13. [10] Or sous chacun des régimes politiques se fait jour une forme particulière d'amitié, à la mesure de la justice qu'il manifeste.

Les formes correspondant aux régimes corrects

Celle du roi à l'égard des sujets de la royauté se traduit par une bienfaisance qui dépasse celle de ses sujets. Le roi est en effet le bienfaiteur de ses sujets, puisque, dans sa bonté, sa préoccupation à leur égard est d'assurer leur prospérité, exactement comme un pasteur à l'égard de ses ouailles. De là vient précisément que, chez Homère, [15] Agamemnon a été appelé un « berger des troupes ».

Or ce genre de préoccupation se trouve dans l'amitié paternelle. Celle-ci se distingue toutefois par la grandeur de ses bienfaits. Un père est en effet responsable de l'existence de ses enfants – ce qui passe pour le plus grand bienfait – ainsi que de leur nourriture et de leur éducation. Les générations précédentes se voient d'ailleurs aussi attribuer ces mérites.

De plus, c'est la nature qui donne autorité au père sur ses fils, aux générations précédentes sur celles qui suivent et au roi sur les sujets de la royauté.

[20] Or si ces amitiés-là impliquent une supériorité, on comprend bien l'hommage rendu aux parents. Et dès lors, ce qui est juste dans ces relations entre inégaux, ce n'est pas de se traiter sur le même pied, mais d'après les mérites. C'est ainsi en effet que l'amitié se donne également.

Par ailleurs, l'amitié d'un mari à l'égard de sa femme est la même que dans une aristocratie. Elle tient compte en effet de la vertu des partenaires ; c'est-à-dire qu'elle réserve à celui qui l'emporte à cet égard un bien plus considérable, et attribue ce qui lui convient à chacun. [25] Ainsi d'ailleurs l'exige aussi la justice.

Quant à l'amitié entre frères, elle fait penser à celle qui existe entre compagnons, car elle réunit des gens égaux et du même âge, c'est-à-dire des personnes qui ont les mêmes affections et le même caractère dans la plupart des cas. Mais à cette amitié ressemble aussi celle qui se développe sous un régime timocratique, car les citoyens s'y veulent égaux et honnêtes. Le pouvoir y est dès lors partagé et ce, d'après un principe d'égalité. C'est donc ainsi que se partage également [30] l'amitié.

Les formes correspondant aux régimes déviés

Dans les cas de déviations en revanche, ce qui est juste se réduit à peu de chose et il en va exactement de même de l'amitié.

On en trouve encore moins que partout ailleurs dans le pire régime. Sous une tyrannie en effet, il n'y a pas ou peu d'amitié, car les personnes qui n'ont rien en commun – c'est ici le cas du gouvernant et du gouverné – n'ont pas non plus entre elles d'amitié. Elles n'ont pas non plus en effet de rapports de justice.

C'est comme dans les rapports d'un artisan avec son outil, [35] ceux de l'âme avec le corps et ceux du maître avec l'esclave. On prend soin

en effet [1161b] de tout cela dès lors qu'on s'en sert, mais il ne peut y avoir d'amitié envers les objets inanimés, ni de rapport de justice, et il n'y en a pas non plus envers un cheval ou un bœuf, ni envers un esclave en tant qu'esclave, parce qu'il n'a rien en commun avec son utilisateur. L'esclave est en effet un outil animé et l'outil, un esclave sans âme.

[5] Ainsi donc, en tant qu'esclave, il n'est pas en mesure de susciter l'amitié, mais seulement en tant qu'homme. Il semble en effet que chaque homme puisse avoir un rapport de justice avec quiconque a la capacité de s'engager comme lui sous la même loi et la même convention. Une amitié aussi est dès lors possible avec lui, dans la mesure où il est un homme.

Donc, c'est à peu de chose que se réduisent, sous les tyrannies, l'amitié des parties et l'expression de la justice. Et c'est dans les démocraties, [10] qu'elles ont la place la plus grande, parce qu'il y a là beaucoup d'intérêts communs à des personnes qui sont égales.

L'amitié entre les membres d'une famille et entre compagnons

14. Ainsi donc, toute amitié implique communauté, comme on l'a dit¹⁶. On peut néanmoins définir à part celle qui unit les membres d'une famille et celle qui unit des compagnons. Celles qui, par ailleurs, lient des concitoyens, les membres d'une tribu, d'un même équipage et toutes celles du même genre ont, elles, plutôt l'air de tenir à l'association, car [15] elles correspondent en quelque sorte à un accord, c'est très visible. – Dans le groupe, on peut d'ailleurs encore ranger l'amitié entre des hôtes.

L'amitié paternelle est à la base des autres dans la famille

Pour sa part, l'amitié entre les membres d'une famille se présente encore, manifestement, sous plusieurs formes, mais chacune se rattache, tout aussi manifestement, à l'amitié paternelle.

Les parents chérissent en effet leurs enfants parce qu'ils sont, dans leur esprit, quelque chose d'eux-mêmes, et les enfants leurs parents parce qu'ils sont à l'origine de leur propre existence. Toutefois, [20] les parents connaissent mieux leur progéniture que celle-ci ne connaît ses origines. Et le sentiment d'intime affinité qui unit l'être d'origine à celui qu'il a engendré est plus fort que le sentiment qui unit celui-ci à son auteur. Car ce qui sort d'un être appartient proprement à l'être d'origine (par exemple, une dent, un cheveu, la moindre de ces choses est, pour son possesseur, quelque chose qui lui appartient), tandis que pour cette chose, l'être d'origine n'est pas du tout quelque chose qui lui est attaché ou, en tout cas, il l'est moins. D'autre part, la différence

tient aussi à la longueur du temps passé à aimer, car les parents [25] choient leurs enfants aussitôt nés, alors que ceux-ci chérissent leurs parents plus tard, le temps d'avoir conscience ou de pouvoir se rendre compte. Ces considérations font d'ailleurs voir aussi pourquoi ce sont les mères qui aiment le plus.

Ainsi donc, les parents aiment leurs enfants comme eux-mêmes parce que, issus d'eux-mêmes, ils sont comme d'autres soi-même, à l'état séparé. Tandis que les enfants aiment leurs parents dans le sentiment qu'ils viennent naturellement d'eux.

L'amitié fraternelle et celle des autres parents

[30] Les frères, pour leur part, s'aiment mutuellement parce qu'ils sont naturellement issus des mêmes personnes. En effet, l'identité de leurs relations à ces personnes fait qu'ils sont interchangeables. De là vient qu'on dit : « c'est le même sang, la même souche » et les choses semblables. Ils sont donc en quelque sorte les mêmes êtres, bien qu'incarnés dans des individus distincts. Ce qui a cependant grande importance pour leur amitié, c'est le fait d'être élevés ensemble et d'avoir à peu près le même âge. « Chacun aime en effet quelqu'un de son âge¹⁷ », [35] et c'est l'habitude d'être ensemble qui fait les compagnons. C'est précisément pourquoi l'amitié fraternelle ressemble à celle qui unit des compagnons.

[1162a] Quant aux cousins et aux autres membres de la famille, ils ont, par les frères, un lien de parenté qui les unit entre eux, parce que, en fait, ils tirent leur origine des mêmes personnes. D'ailleurs, ils sont les uns plutôt intimes, les autres plutôt étrangers selon la proximité ou l'éloignement du premier ancêtre commun en ligne directe.

La piété filiale

D'autre part, l'amitié vouée aux parents par les enfants [5] comme par les hommes aux dieux est de celles qui s'adressent à un être bon et supérieur, car ceux qu'on aime ainsi sont les auteurs des plus grands bienfaits. Ils sont en effet responsables de l'existence, de la nourriture et de l'éducation dès la naissance. Toutefois, ce genre d'amitié a aussi son côté agréable et son côté utile, plus que celle qu'on voue aux gens extérieurs à la famille, dans la mesure où l'on partage plus étroitement son existence avec les parents.

Amitié fraternelle

Mais ce qu'on trouve en plus dans l'amitié [10] fraternelle, ce sont précisément les faits que présente l'amitié entre compagnons, et plus encore entre personnes honnêtes, mais généralement entre personnes semblables. D'autant que les frères sont liés plus intimement que personne et se vouent dès la naissance une affection mutuelle ;

d'autant aussi qu'il n'y a pas de gens aux mœurs plus semblables que ceux qui sont issus des mêmes personnes et ont été élevés et éduqués de façon pareille. Ajoutons que l'épreuve du temps à laquelle ils soumettent leur amitié est on ne peut plus considérable et [15] tout à fait sûre.

Les marques de l'amitié se retrouvent cependant aussi dans le reste de la parenté, mais proportionnellement au degré de parenté.

L'amitié conjugale

Par ailleurs, entre le mari et la femme, l'amitié constitue aussi, semble-t-il, une donnée naturelle. Car l'être humain, par nature, est un être fait pour le couple, plutôt que pour la communauté politique. On peut le dire dans la mesure où la famille vient avant la Cité, et constitue une chose plus nécessaire, dans la mesure aussi où se reproduire est plus commun chez les animaux que faire société.

Ainsi donc, tandis que chez les autres animaux, [20] la vie en commun se limite à cette exigence, les hommes, eux, constituent des familles, non seulement pour se reproduire, mais aussi pour se ménager tout ce qui est utile à l'existence. D'emblée, en effet, les fonctions sont chez eux séparées et celles du mari sont différentes de celles de la femme. Les partenaires suppléent donc aux besoins l'un de l'autre, en mettant en commun les ressources qui sont propres à chacun. C'est d'ailleurs pour cela qu'à l'utile se trouve joint, semble-t-il, l'agréable [25] dans cette amitié-là.

Mais elle peut aussi reposer sur la vertu, si les époux sont d'honnêtes personnes, car chacun des deux a sa vertu et peut tirer sa joie de l'autre s'il a les qualités qu'on attend de lui. Par ailleurs, les enfants sont, semble-t-il, un lien qui les unit. C'est pourquoi les couples sans enfants se séparent plus vite. Les enfants constituent en effet un bien commun à tous les deux. Or la cohésion vient de ce qui est commun.

Quant à la question de savoir comment doivent se comporter dans l'existence un mari [30] à l'égard de sa femme et, généralement, quiconque à l'égard d'un être cher, elle ne comporte aucune difficulté et revient, visiblement, à demander comment faire ce qui est juste. Car on voit dans ces conditions qu'on n'attend pas de quelqu'un le même comportement envers la personne qui lui est chère, l'étranger à sa famille, son compagnon et son condisciple.

Question disputées

La question de l'égalité

Règle générale

15. Mais il y a trois formes d'amitiés, comme on l'a dit au début¹⁸, [35] et en chacune d'elles, les amis sont soit en situation d'égalité, soit dans une situation qui implique la supériorité de l'un d'eux. On peut, en effet, tout aussi bien voir des hommes bon devenir des amis [1162b] qu'un homme meilleur devenir l'ami d'un moins bon et pareillement, quand les personnes sont agréables ou motivées par l'intérêt, voire des amis dont les avantages sont égaux et d'autres dont les avantages sont différents.

Dès lors, les personnes égales doivent respecter l'égalité en se traitant, dans leur amour et dans tout le reste, de façon strictement égalitaire, tandis que les personnes inégales doivent répondre aux formes de supériorités par ce qui leur est proportionné.

Les plus fréquentes entorses à la règle s'observent dans l'amitié utilitaire

[5] Du reste, les plaintes et les récriminations qui se produisent se rencontrent, sinon exclusivement, du moins principalement, dans le cas de l'amitié utilitaire ; et c'est pour une bonne raison.

En effet, les amis qui le sont par vertu n'ont pas de désir plus pressant que celui de se faire du bien mutuellement ; ce qui est en effet le propre de la vertu et de l'amitié. Or si l'on rivalise de bienfaisance, il n'y a pas sujet de plaintes ni des conflits ; car nul n'est fâché de celui qui l'aime et [10] le traite en bienfaiteur. Au contraire, une personne distinguée ne se défend que par des bontés. Et le bienfaiteur à l'excès, puisqu'il atteint son but, ne peut se plaindre de son ami qui est en reste, car chacun de son côté aspire à ce qui est bien.

Et il n'y a pas vraiment de plaintes non plus entre amis que motive le plaisir. Car les deux partenaires trouvent ensemble ce à quoi ils aspirent s'ils ont de la joie à passer du temps l'un avec l'autre. Et il serait même ridicule, [15] de toute évidence, que l'un se plaigne de ce que l'autre ne l'amuse pas, puisqu'il lui est loisible de ne pas passer ses journées avec lui.

Mais l'amitié que motive l'intérêt est une amitié plaintive, car, lorsque le profit justifie des relations mutuelles, on demande toujours avantage, l'on croit toujours avoir moins que ce qui convient et l'on murmure de ne pas obtenir tout ce dont on a besoin alors qu'on le mérite. [20] Quant aux bienfaiteurs, ils ne peuvent suppléer à tous les besoins de leurs obligés.

Explication

Or il semble bien que, tout comme ce qui est juste s'entend de deux façons (ce qui n'est pas écrit d'une part, et ce que dit la loi d'autre part), l'amitié utilitaire, elle aussi, se comprenne de deux façons : elle

est soit morale, soit légale. Les plaintes se produisent donc surtout quand l'amitié dont on s'est réclamé au moment où l'on a passé contrat [25] n'est plus celle dont on se réclame au moment où l'on s'en acquitte.

L'amitié légale, pour sa part, est celle qui repose sur des clauses explicites. Soit elle est d'un bout à l'autre un de ces marchés conclus de près, qu'on met en main. Soit elle est plus libérale et laisse le temps de s'acquitter, mais précise par convention ce qui est exigé en échange de chaque chose. Dans ce cas cependant, la dette est claire et ne prête pas à discussion, mais elle tient pour une entente amicale la question de l'acquiescement. C'est très précisément pourquoi, dans quelques endroits, ces conventions ne sont pas matières [30] à procès ; on croit au contraire que doivent se contenter de leur sort ceux qui ont traité à crédit.

L'amitié morale, quant à elle, ne repose pas sur des clauses explicites, mais laisse supposer que c'est à un ami qu'on fait un don ou rend n'importe quel autre service. Cependant, estime-t-on, le geste doit rapporter un avantage de valeur égale ou supérieure comme si l'on avait fait, non pas un don, mais un prêt.

Or si les sentiments où l'on était lorsqu'on a passé contrat ne sont plus ceux que l'on a au moment où il doit être acquitté, on va se plaindre. Et ce changement d'attitude se produit [35] parce que tout le monde ou la grande majorité des gens souhaitent ce qui est beau, mais décident ce qui est profitable. Or il est beau d'accomplir un bienfait sans [1163a] vouloir être gratifié en retour, mais il est profitable de recevoir un bénéfice.

L'application de la règle à l'amitié utilitaire

Donc, lorsqu'on en a la possibilité, il faut rétribuer à sa valeur tout ce qu'on a reçu ; et cela, de bon cœur. Car il ne faut pas, contre son cœur à lui, faire de son partenaire un ami. Il faut donc faire comme si l'on s'était mépris au départ et qu'on avait été obligé par quelqu'un qui n'aurait pas dû, puisqu'on ne l'a pas été par un ami ni [5] quelqu'un qui rendrait service pour la beauté du geste. Il faut donc s'acquitter comme si l'on avait été obligé au départ sur la base de clauses explicites. D'ailleurs, on aurait même pu en convenir si l'on était capable de rétribuer, et si l'on en était incapable, le donateur lui-même ne l'aurait pas jugé bon¹⁹. Par conséquent, si l'on en a la possibilité, il faut rétribuer. Mais au départ, il faut bien regarder quelle personne veut nous bien traiter et à quelle condition, de manière à voir si, dans ces conditions, l'on peut accepter ou non.

Question subsidiaire

Est toutefois matière à discussion la question de savoir [10] si l'on

doit prendre pour mesure d'un bienfait l'avantage qu'en retire l'obligé (et s'y référer pour faire la rétribution), ou bien s'il faut se régler sur la bienfaisance de son auteur. Les obligés prétendent en effet que les avantages tirés de leurs bienfaiteurs étaient, pour ces derniers, peu de chose et qu'ils auraient pu les retirer d'autres personnes, parce qu'ils ont tendance à les minimiser. Mais les bienfaiteurs, à l'inverse, soutiennent [15] que c'étaient là les plus grands avantages qu'ils pouvaient offrir et qu'on n'aurait pu les retirer d'autres personnes, même en situation de périls ou de besoins urgents.

Soit ! Mais si l'amitié se fonde sur l'utilité, est-ce que l'avantage retiré par l'obligé n'est pas effectivement la mesure ? C'est lui, en effet, qui est demandeur et si l'on satisfait à sa demande, c'est dans l'idée que cela nous vaudra son amitié dans une mesure égale. Le secours fourni l'a donc été à la grandeur des avantages retirés par le bénéficiaire [20] et en retour, celui-ci doit alors donner autant qu'il a pu obtenir, voire davantage, parce que c'est plus beau. Dans les amitiés vertueuses, en revanche, il n'y a pas sans doute de récriminations, mais ce qui ressemble à une mesure, c'est la décision du bienfaiteur, car la vertu et le caractère trouvent dans la décision ce qui les détermine souverainement.

Problèmes liés à l'inégalité des partenaires

16. Cependant, il y a aussi des différends dans les amitiés qui impliquent la supériorité d'un partenaire, [25] car chacun des deux peut croire qu'il mérite davantage que l'autre, et quand naît cet esprit de revendications, l'amitié se dissout.

Revendications opposées des inégaux

En effet, la personne la meilleure croit qu'il lui revient, à elle, d'avoir plus, car, dans son esprit, l'homme bon reçoit la plus grande part. Et il en va encore ainsi de la personne qui est la plus avantageuse. Quelqu'un d'inutile en effet ne doit pas, dit-on, avoir une part égale ; car ce serait une charge imposée, et plus de l'amitié, si [30] ce qu'on retire de l'amitié n'était pas proportionnel au mérite de ses propres œuvres. On croit en effet qu'il doit en aller en amitié exactement comme dans une association financière où les plus grands bénéfices vont à ceux qui contribuent le plus en capital.

Cependant, l'indigent et le partenaire le moins bon raisonnent à l'inverse. Ils pensent en effet qu'il revient à un ami, s'il est bon, de secourir ses amis indigents. Que sert en effet, disent-ils, d'être l'ami d'une personne vertueuse [35] ou d'un puissant, si c'est pour n'en tirer finalement aucune jouissance ?

Solution du problème

[1163b] Or il semble bien que, des deux côtés, les prétentions soient correctes et que chacun doive retirer de l'amitié une part plus grande que l'autre, mais pas une part de la même chose ! Au contraire, le supérieur a droit à plus d'honneur et l'indigent à plus de bénéfices. La vertu en effet, ainsi que la bienfaisance, ont l'honneur pour récompense, alors que l'indigence a pour secours [5] les bénéfices.

C'est d'ailleurs ainsi que les choses se présentent aussi à l'échelle des régimes politiques très manifestement. L'honneur en effet, ne va pas à celui qui ne procure aucun bien à la communauté, car les faveurs publiques se donnent à qui favorise la communauté de ses bienfaits, et l'honneur est de celles-là. On ne peut en effet dans le même temps s'enrichir en profitant des ressources publiques et prétendre aux honneurs, car nul ne supporte d'avoir en tout la plus petite part. [10] À celui donc qui retire la plus petite part des richesses, on attribue l'honneur et c'est à qui les mendie que vont les richesses, car cet échange conforme aux mérites permet d'établir l'égalité et de conserver, entre eux, l'amitié, comme on l'a dit²⁰.

C'est donc ainsi également que doivent se comporter entre elles les personnes inégales et celle qui profite de l'autre pour s'enrichir ou gagner en vertu doit rétribuer l'autre en hommages, lui rendant tous les honneurs qu'elle peut.

Conclusion et remarque finale

[15] L'amitié, en effet, réclame ce qui est possible, pas ce qu'exigerait le mérite ; car cette exigence ne peut elle-même être satisfaite dans tous les cas, comme par exemple dans le cas des honneurs qu'on rend aux dieux ou à ses parents. Nul ne pourrait en effet leur rendre jamais ce qu'ils méritent. Cependant, celui qui fait son possible pour les servir passe pour être honnête homme.

C'est précisément pourquoi, semblerait-il, un fils n'a pas la permission de renier son père, alors qu'un père peut renier son fils. [20] Un débiteur en effet doit acquitter sa dette ; or un fils n'a rien à son actif qui vaille les bienfaits reçus de son père, de sorte qu'il reste toujours son débiteur. Mais ceux à qui l'on doit ont liberté de remettre une dette ; donc le père aussi.

Mais dans le même temps sans doute, nul ne semble jamais vouloir se tenir loin d'un fils qui ne serait pas d'une méchanceté excessive, car, indépendamment de l'amitié naturelle qu'on éprouve pour lui, il est humain de ne pas repousser l'aide dont un fils peut être. [25] Mais c'est celui-ci qui peut vouloir éviter de porter assistance à son père ou ne pas s'y empresser, si c'est un mauvais fils ; le grand nombre en effet souhaite être bien traité, mais il évite de faire du bien à autrui, convaincu que c'est sans intérêt.

Ainsi donc, ces sujets n'exigent pas de plus amples développements.

LIVRE IX

Quand les partenaires ont des buts différents

Rappel de la règle générale

1. Par ailleurs, dans toutes les amitiés de formes dissemblables, c'est l'échange proportionnel qui permet l'égalité et conserve l'amitié ; comme on l'a dit, c'est ainsi que fonctionne l'amitié même entre concitoyens : le cordonnier, en échange de ses chaussures, [35] reçoit ce qu'il mérite, de même que le tisserand et tous les autres artisans.

[1164a] Ainsi donc, dans ce cas-ci, pour fournir une commune mesure, on a établi la monnaie, et c'est à elle alors qu'on rapporte tout et c'est par elle que tout est mesuré. Mais dans l'amitié amoureuse, c'est différent.

Le problème : exemple des relations amoureuses

Il arrive en effet parfois que l'amant se plaigne d'aimer à l'excès sans être aimé en retour (alors qu'il n'a rien d'aimable le cas échéant), [5] et souvent c'est la personne aimée qui se plaint, parce que, dans un premier temps, on lui a tout laissé attendre et que maintenant, on ne s'acquitte d'aucune promesse. Or ces genres de récriminations se produisent dès lors que c'est le plaisir qui dicte l'attitude de l'amant envers celle qu'il aime, alors que c'est l'intérêt qui dicte l'attitude de celle-ci envers son amant, et que les deux personnes n'ont pas ce qu'elles désirent. Si l'amitié repose en effet sur ces motifs, une rupture se produit dès lors que [10] les partenaires n'obtiennent pas ce pourquoi ils s'aimaient ; car ce n'est pas à leurs propres personnes qu'ils étaient mutuellement attachés, mais aux choses qu'ils se

donnaient et qui sont des choses instables. C'est pourquoi les amitiés également sont alors instables, alors que celle qui, en elle-même, s'attache au caractère des personnes est une amitié durable, comme on l'a dit¹.

Généralisation

Or les dissensions se produisent chaque fois que les partenaires retirent des avantages qui sont différents et ne sont pas ceux auxquels ils aspirent. Car c'est comme si l'on ne retirait aucun avantage du tout, lorsqu' [15] on n'arrive pas à obtenir ce qu'on vise. C'est précisément l'histoire du citharède à qui on laissait comprendre que mieux il chanterait, plus il serait payé et qui, le matin, quand il réclamait l'exécution des promesses, s'entendait dire que, applaudi, il avait déjà reçu plaisir pour plaisir. Soit ! Si l'un et l'autre avaient admis ce principe, on aurait pu s'en tenir là, mais si l'un s'attend à trouver de l'agrément et l'autre à gagner de l'argent, et que le premier obtient ce qu'il souhaite [20] mais pas le second, il y a dans ces affaires que suppose leur association, quelque chose d'inacceptable. Car c'est très précisément ce dont on a besoin en l'occurrence qui fait l'objet de notre attention et c'est dans ce but-là seulement qu'on est disposé à donner de soi-même.

Et comment fixer les conventions ?

À qui d'ailleurs revient-il de fixer le prix ? À celui qui propose ses services ou à celui qui les a d'abord acceptés ?

Le proposeur a l'air en effet de s'en remettre à ce dernier et c'est précisément, dit-on, ce que faisait aussi Protagoras : [25] lorsqu'il proposait en effet d'enseigner quoi que ce fût, il enjoignait son élève d'évaluer à combien monte, à son avis, le prix de la science en ces matières et il acceptait de prendre ce montant. C'est toutefois le genre de cas où certains préfèrent l'adage : « Qu'un salaire soit fixé pour l'individu²... » Mais il y en a parmi eux qui prennent d'abord l'argent, puis ne font rien de ce qu'ils avaient prétendu faire, vu les excès de leurs annonces publicitaires ; et ils se retrouvent bien entendu [30] l'objet de plaintes, puisqu'ils n'accomplissent pas ce qui était convenu. Mais c'est peut-être ce que les sophistes sont contraints de faire, vu que personne ne débourserait de l'argent pour ce qu'ils savent !

La situation idéale sans convention

Voilà donc des gens qui ne font pas ce pourquoi ils ont reçu salaire et c'est pour cela bien entendu qu'ils sont l'objet de plaintes. Mais dans les cas où l'on ne passe pas de convention expresse pour le service envisagé, ceux qui le proposent parce qu'ils se veulent du bien à titre personnel [35] ne sont pas, on l'a dit³, l'objet de plaintes, puisque

l'amitié vertueuse ne se plaint pas ; [1164b] et la rétribution entre eux doit être conforme à la décision de faire du bien, puisque c'est elle qui caractérise l'amitié et la vertu. Or c'est précisément l'obligation qui s'impose aussi à ceux qui ont pu partager une activité philosophique. Le prix de son enseignement en effet ne se mesure pas en argent comptant. Quant à l'honneur qu'il mérite, il n'y en a pas d'un poids égal qui puisse s'échanger contre lui et [5] sans doute faut-il se contenter, exactement comme à l'égard des dieux ou des parents, de faire son possible.

Les meilleures conventions

Si, en revanche, l'offre de service n'est pas faite dans cet esprit de bienfaisance personnelle, mais sous condition d'un profit en retour, le mieux est peut-être que la rétribution soit, aux yeux des deux parties, estimée en proportion du service. Mais si ce n'est pas le cas, il paraîtra non seulement nécessaire, mais aussi conforme à la justice que ce soit le premier bénéficiaire [10] qui la fixe ; car si l'autre, en retour, reçoit l'équivalent des avantages retirés par ce bénéficiaire ou du montant que celui-ci est prêt à donner pour avoir ce plaisir, il aura obtenu de sa part ce qui lui est dû.

En effet, c'est exactement de la sorte qu'on procède, de toute évidence, dans les échanges commerciaux et en certains endroits, il y a des lois qui interdisent les procès en cas de transactions de gré à gré, au motif que si l'on a fait crédit à quelqu'un l'on doit lui faire quittance dans l'esprit où l'on était [15] lorsqu'on a contracté avec lui. Celui à qui l'on s'est confié possède en effet, croit-on, plus de droit à fixer le prix d'un service que celui qui a fait confiance. C'est que la plupart des choses ne sont pas estimées à un prix égal selon qu'on les possède ou qu'on souhaite les acquérir. Les biens qui nous sont personnels et qu'on est prêt à donner valent en effet beaucoup aux yeux de chaque sorte de propriétaires ; mais malgré tout, leur commerce se fait aux montants fixés [20] par les acquéreurs. Peut-être cependant doit-on les évaluer, non au prix qu'ils paraissent valoir quand on les possède, mais à celui qu'on les estimait avant de les avoir.

Les amitiés conflictuelles

2. Mais ce qui est embarrassant, en plus, c'est le genre de questions suivantes. Doit-on, par exemple, tout céder à son père et toujours lui obéir ou bien, si l'on est malade, faut-il faire confiance au médecin et, si l'on doit élire un stratège, voter plutôt pour celui qui a l'expérience de la guerre ? [25] Pareillement du reste, faut-il rendre service à un ami plutôt qu'à un homme vertueux, et témoigner sa reconnaissance à

un bienfaiteur, plutôt que faire un présent à un compagnon, si l'on n'a pas les moyens de faire les deux ?

N'est-ce pas que toutes les situations de ce genre font malaisément l'objet de définitions rigoureuses ? Elles présentent en effet des différences multiples et de toutes sortes : importance ou insignifiance des matières en cause, beauté ou nécessité du geste aussi...

Les évidences générales

[30] Néanmoins, le fait est qu'il ne faut pas tout céder à la même personne, ça ne manque pas d'évidence. Il faut aussi rétribuer les bienfaits reçus dans la plupart des cas, plutôt que vouloir obliger gracieusement des compagnons, tout comme il faut restituer un prêt à son créancier plutôt qu'en donner la somme à un compagnon.

Quand un remboursement n'est pas prioritaire

Mais peut-être ceci même n'est-il pas toujours une obligation. Ainsi, l'individu racheté aux brigands qui l'avaient rançonné, doit-il en retour payer la rançon de celui qui l'a délivré quand bien même il serait n'importe qui ? Ou si l'autre n'est pas captif, [1165a] mais exige remboursement, doit-il s'acquitter ou bien doit-il payer la rançon de son père ? Il semblera, en effet, qu'il doit faire passer son père même avant sa propre personne. Donc, on l'a dit⁴, il faut en général rembourser sa dette ; mais si la dépense s'impose davantage à une autre fin parce que la beauté l'exige ou la nécessité, il faut incliner dans ce sens-là.

[5] Parfois, en effet, il n'y a même pas à viser l'égalité quand on retourne la gratification reçue, dès lors qu'elle vient de quelqu'un qui a voulu obliger sciemment un homme vertueux et que la rétribution avantage ainsi quelqu'un qu'on soupçonne être un méchant. Il n'est pas même en effet obligatoire, dans certaines circonstances, de prêter en retour à quelqu'un qui a consenti un prêt, car il peut s'être imaginé tirer profit en prêtant à un honnête homme, alors que celui-ci n'a pas l'espoir de tirer profit d'un [10] misérable. Bien sûr, l'alternative existe : ou bien l'état d'âme du prêteur est vraiment celui-là et il ne peut réclamer l'égalité, ou bien ce n'est pas le cas, mais on le croit et celui qui le croit ne peut se résoudre à faire des choses déplacées.

Il faut donc ici répéter ce qu'on a dit plusieurs fois⁵ : en ces matières d'affections et d'actions, les arguments sont aussi indéterminés que les matières elles-mêmes.

Différentes formes de reconnaissance selon les bienfaiteurs

Ainsi donc, il ne faut pas rendre à tout le monde les mêmes devoirs, [15] ni tout accorder à son père, pas plus qu'on n'offre à Zeus tous les sacrifices ; c'est un fait qui ne manque pas d'évidence. Et dès lors qu'on

fait à cet égard une différence entre parents, frères, compagnons et bienfaiteurs, il faut faire à chaque catégorie la part qui lui revient en propre et lui est adaptée. Mais c'est exactement ainsi qu'on procède visiblement.

Pour des noces, en effet, on invite les personnes de la parenté, parce qu'elles ont en commun le lignage [20] et donc les activités qu'il implique. Aux funérailles aussi d'ailleurs, il est tout à fait impératif, croit-on, que les gens de la parenté se rencontrent, pour la même raison.

Mais on peut penser que l'assistance en nourriture est, envers ses parents, le principal devoir, parce que nous sommes leurs débiteurs et qu'assister ainsi les responsables de son existence est plus beau que pourvoir à soi-même.

Par ailleurs, l'hommage aussi est dû aux parents, comme aux dieux, mais [25] pas n'importe lequel. On n'honore pas en effet de la même façon un père et une mère. Et ce qu'on leur doit n'est pas non plus d'ailleurs l'hommage rendu au sage ou celui que mérite le stratège, mais celui qui est digne d'un père ou, suivant les cas, d'une mère.

Tout vieillard aussi du reste mérite l'honneur réservé à son âge : on se lève à son approche, on le fait asseoir et l'honore par des moyens de ce genre.

En revanche, vis-à-vis de compagnons et de frères, on croit devoir adopter une liberté de langage et [30] accepter de tout mettre en commun.

Cependant, qu'il s'agisse de membres de la parenté, de membres de sa tribu, de ses concitoyens ou toute autre catégorie de personnes, il faut toujours s'efforcer d'accorder la part qui leur revient en propre et tâcher de discerner par comparaison les attributions qui sont celles de chaque sorte d'individus d'après l'intimité que nous avons avec eux et d'après leur vertu ou le service qu'ils nous rendent.

Les individus de même genre, certes, se prêtent facilement à pareil jugement, alors qu'avec les personnes différentes, le travail est plus ardu, mais ce n'est pas un motif suffisant [35] pour renoncer ; il faut au contraire opérer toutes les distinctions possibles.

La dissolution des amitiés et leurs motifs

3. Par ailleurs, ce qui est embarrassant, c'est encore la question de savoir si les amitiés disparaissent ou non [1165b] à l'égard de partenaires qui ne restent pas ce qu'ils étaient.

L'utilité et le plaisir disparaissent

Sans doute, à l'égard de personnes que l'on aime par intérêt ou par agrément, dès lors qu'elles ne présentent plus ces avantages, il n'est

nullement étrange que l'amitié disparaisse. C'est en effet de ces avantages qu'on était amateur et s'ils sont mis de côté, il est parfaitement rationnel de ne plus aimer.

Les malentendus et l'hypocrisie

Mais ce dont quelqu'un peut se plaindre [5] c'est qu'on l'aime pour son utilité ou son agrément, tout en faisant semblant que c'est pour son caractère, car, nous l'avons dit au début, de très nombreux différends surgissent entre amis dès lors qu'ils ne se font pas la même idée de l'amitié et ne sont pas des amis au même titre.

Ainsi donc, lorsque quelqu'un s'est illusionné d'un bout à l'autre et suppose être aimé pour son caractère alors que l'autre n'agit nullement pour lui en donner l'impression, [10] il ne peut s'en prendre qu'à lui-même. Mais quand il a été dupé par l'hypocrisie de l'autre, il est juste qu'il tienne grief à celui qui l'a dupé, plus encore qu'aux faux-monnayeurs, dans la mesure où l'objet du forfait est plus précieux.

La dépravation d'un partenaire

Par ailleurs, si l'on accepte quelqu'un pour ami parce qu'il est bon, mais qu'il devient méchant et le laisse paraître, est-ce qu'il faut encore lui garder son amitié ?

N'est-ce pas plutôt impossible, puisque tout indifféremment n'est pas aimable, [15] mais seulement le bien ? Du reste, on ne peut ni ne doit aimer ce qui est vilain, car il ne faut pas s'encanailler ni se faire le semblable d'un vicieux. Or on l'a dit : le semblable est ami du semblable⁶.

Est-ce alors qu'il faut rompre d'emblée ? Sans doute pas dans tous les cas, mais avec ceux qui manifestent une incurable méchanceté. Des personnes susceptibles de redressement en revanche réclament de l'aide. Elles doivent être davantage aidées à restaurer leur caractère [20] qu'à reconstituer leur patrimoine, dans la mesure où cette tâche est plus appréciable et plus conforme à l'amitié.

On peut cependant penser que celui qui rompt ne fait rien de déplacé, car ce n'est pas à ce genre de dépravé qu'il avait donné son amitié. Donc, si cette personne a perdu ses qualités et qu'il ne peut les lui rendre par une action salutaire, il s'en sépare.

L'élévation d'un partenaire

Dans l'hypothèse maintenant où l'un des partenaires reste inchangé, alors que l'autre devient plus honnête que lui et s'en distingue beaucoup par la vertu, est-ce que celui-ci doit encore maintenir avec celui-là ses relations amicales ? C'est sans doute en dehors des possibilités. [25] D'ailleurs quand la distance entre eux est grande, l'impossibilité devient on ne peut plus manifeste. Par exemple, dans le

cas des amitiés d'enfance. Si l'un en effet en est resté à penser comme un enfant et que l'autre est un homme dans toute la force du terme, comment seraient-ils encore amis, alors qu'ils n'ont plus ni les mêmes goûts, ni les mêmes motifs de joie et de peine ? Ce n'est plus en effet, l'un en présence de l'autre, qu'ils éprouveront ces sentiments. [30] Or sans cela, ils ne pouvaient antérieurement être des amis, puisqu'il leur eût été impossible, sinon, de vivre ensemble. On a d'ailleurs déjà parlé de cela⁷.

Est-ce alors que son attitude envers l'autre doit être exactement la même que s'il n'avait jamais été son ami ? Non, il doit plutôt garder souvenir de leur intimité passée et, tout comme nous croyons devoir montrer aux amis plus de gentillesse qu'aux étrangers, ainsi doit-on également [35] faire une part aux amis d'autrefois en raison de l'amitié qu'ils ont inspirée précédemment, dès lors que la rupture n'a pas pour cause un excès de méchanceté.

Les attitudes amicales

De l'attitude amicale de l'homme envers lui-même, vient l'amitié pour autrui

4. [1166a] Les marques amicales qui s'adressent aux autres et qui permettent de définir les formes d'amitié proviennent apparemment des attitudes que l'on a pour soi-même.

Démonstration positive de la thèse

On pose en effet qu'un ami est celui qui souhaite du bien à son partenaire et accomplit ce qui est bon ou lui paraît tel dans le souci de ce partenaire ou du moins celui qui souhaite qu'existe et vive [5] la personne qui lui est chère, par gentillesse pour elle. C'est exactement, dans le premier cas, l'attitude des mères envers leurs enfants et, dans le second, celle des amis qui sont en froid pour s'être heurtés. D'autres soutiennent encore qu'un ami est celui qui passe son temps en compagnie de l'être cher et fait les mêmes choix, ou bien celui qui partage les peines et les joies de son ami. Et c'est encore chez les mères principalement que cela se produit. Or c'est par l'un ou l'autre de ces traits qu'on définit aussi l'amitié.

[10] Mais chacun de ces traits peut être attribué à l'honnête homme dans son attitude envers lui-même – ainsi du reste qu'à tous les hommes en autant qu'ils supposent avoir cette qualité, mais selon toute apparence, comme on l'a dit⁸, ce qui sert à mesurer chacune de

ces conduites, c'est la vertu et le vertueux.

En effet, celui-ci est en parfait accord avec lui-même ; autrement dit les mêmes aspirations se retrouvent en chaque partie de son âme.

Donc, il se souhaite aussi [15] à lui-même du bien ; et ce qui lui paraît bon, il l'accomplit également, puisque la caractéristique de l'homme bon est de toujours travailler au bien ; de plus, il y travaille dans le souci de sa propre personne, puisque la faculté de penser qu'il veut favoriser par tous les moyens est précisément ce en quoi consiste chaque individu, semble-t-il.

D'autre part, il se souhaite aussi de vivre, de rester sain et sauf et surtout de conserver la faculté qui lui permet de penser. Car c'est un bien pour le vertueux que l'existence, et chacun [20] se souhaite du bien à lui-même. Du reste, personne ne veut devenir un autre pour que cet autre qu'il serait devenu possède tout (car maintenant déjà le dieu est en possession de ces biens), mais l'homme souhaite tout à condition de rester ce qu'il est. Or on peut croire que chaque individu est, du moins principalement, cette chose qui pense.

De plus, l'homme vertueux souhaite passer du temps à s'entretenir avec lui-même, car il a du plaisir ce faisant. En effet, les actions accomplies [25] lui laissent des souvenirs ravissants et celles qu'il s'apprête à faire suscitent en lui de bons espoirs ; or ce genre de choses est agréable ; et de plus, sa pensée abonde en vues de toutes sortes.

Enfin, s'il partage ses peines et ses joies, c'est bien avant tout avec lui-même, puisque, à chaque instant, c'est toujours la même chose qui l'afflige et lui plaît, et pas tantôt une chose, tantôt l'autre. Il est en effet inaccessible au remords pour ainsi dire.

C'est donc [30] parce que chacun de ces traits appartient à l'honnête homme dans son attitude envers lui-même et que d'autre part, on a, envers son ami, la même attitude qu'envers soi-même (vu que l'ami est un autre soi-même), que l'amitié, elle aussi, semble être quelque chose qui se définit ainsi et que semblent amies les personnes auxquelles ces caractéristiques sont attribuables.

La question, par ailleurs, de savoir s'il y a place ou non pour de l'amitié envers soi-même, doit être laissée de côté pour l'instant. Mais on peut penser qu'[35] il y a place pour de l'amitié en autant que l'homme soit deux ou plusieurs (on le voit d'après ce qu'on vient de dire), [1166b] et parce que l'excès dans l'amitié ressemble à l'amour de soi.

Démonstration négative

Mais apparemment, les traits dont on a parlé sont aussi attribuables à la plupart des gens, malgré leurs vilenies. Est-ce à dire alors qu'ils partagent ces caractéristiques en autant qu'ils sont satisfaits d'eux-mêmes et supposent être d'honnêtes gens ? [5] Car à tout le moins,

parmi les gens radicalement mauvais et coupables d'infamies, personne n'a ces caractéristiques et personne non plus n'en donne l'impression.

Or à bien y regarder, les personnes viles non plus ne donnent pas cette impression. En effet, ces gens sont en conflit avec eux-mêmes ; autrement dit, leurs appétits vont dans un sens et leurs souhaits dans un autre sens ; voyez les incontinents.

En effet, au lieu de prendre ce qui leur semble bon pour eux, ils préfèrent ce qui leur est agréable bien que nuisible. [10] Et d'autres, c'est par lâcheté et paresse qu'ils renoncent aux actes qu'ils croient les meilleurs pour eux-mêmes.

Par ailleurs, les auteurs de nombreux et terribles forfaits, que leur méchanceté voue à la haine, cherchent aussi à échapper à la vie et se suppriment eux-mêmes.

Les méchants sont également en quête de comparses avec qui passer leurs journées, mais parce qu'ils cherchent à se fuir eux-mêmes, [15] car ils ressassent un tas de choses fâcheuses et voient qu'ils ne peuvent espérer que d'autres vicissitudes semblables lorsqu'ils sont laissés à eux-mêmes, tandis que, lorsqu'ils sont avec d'autres, ils réussissent à oublier.

Et, comme ils n'ont rien d'aimable, ils n'éprouvent aucun sentiment amical pour eux-mêmes. Ces sortes d'individus ne partagent donc pas non plus totalement avec eux-mêmes la joie ou la peine qu'ils ressentent. C'est en effet la révolte dans leur âme [20] où une partie souffre par méchanceté, quand on la tient à l'écart de certaines choses, tandis que l'autre en a du plaisir ; autrement dit, une partie tire dans cette direction-ci tandis que l'autre tire dans cette direction-là, mettant l'âme pour ainsi dire au supplice de l'écartèlement. Et s'il est impossible d'éprouver dans le même temps chagrin et plaisir, qu'importe ? Sous peu du moins l'individu se chagrine d'un instant de plaisir et souhaiterait n'avoir pas éprouvé ce qui vient de lui faire plaisir, car le remords [25] emplît les vilaines gens.

On n'a donc pas l'impression que le vilain soit dans des dispositions amicales même à son propre endroit, vu qu'il n'a rien d'aimable. Si donc cet état est tellement déplorable, il faut fuir la méchanceté sans relâche et tâcher d'être honnête, car c'est ainsi qu'on peut à la fois entretenir envers soi-même des dispositions amicales et devenir pour autrui un ami.

Des autres attitudes amicales

La bienveillance, point de départ de l'amitié vertueuse

Sa nature

5. [30] Pour sa part, la bienveillance a quelque chose d'une attitude amicale, mais à coup sûr, elle n'est pas de l'amitié, car on peut concevoir de la bienveillance même envers des personnes qui vous sont inconnues et qui n'ont pas conscience de notre sentiment, mais de l'amitié, c'est impossible. Du reste, on l'a déjà dit auparavant⁹.

Précisons : ce n'est même pas de l'amour, car la bienveillance n'implique pas d'effort ni de désir ; or l'amour s'accompagne de ces caractéristiques. De plus, l'amour ne va pas sans fréquentation assidue, tandis que [35] la bienveillance peut surgir aussi tout d'un coup, exactement comme il arrive au spectacle des athlètes en compétition. [1167a] On prend en effet leur parti de tout cœur et on s'associe à leur volonté de vaincre, mais sans vouloir collaborer le moins du monde à leurs actions, car, ainsi que nous disions, c'est sur le coup qu'ils inspirent notre faveur et cette prédilection est superficielle.

La bienveillance est donc apparemment le point de départ de l'amitié, tout comme le début de l'amour sensuel est le plaisir qu'on éprouve à la vue de quelqu'un. En effet, sans [5] avoir d'abord pris plaisir à la beauté de quelqu'un, nul n'est travaillé par l'amour sensuel. Toutefois, le charme de cette beauté n'est pas pour autant l'amour en question ; celui-ci surgit au contraire lorsqu'on va jusqu'à regretter l'absence de quelqu'un et qu'on désire sa présence avec convoitise. De la même façon donc, des personnes ne peuvent être non plus vos amies sans vous avoir été bienveillantes. Mais celles qui vous sont bienveillantes ne vous aiment pas pour autant, car elles se bornent à souhaiter du bien à ceux pour qui elles ont de la bienveillance, mais sans vouloir le moins du monde collaborer [10] à leurs actions, ni se tracasser à leur propos.

Son lien avec l'amitié vertueuse

C'est pourquoi, par extension, on peut dire que c'est une amitié fainéante, mais qui, avec le temps et lorsqu'elle arrive à entraîner une fréquentation assidue, devient de l'amitié véritable. Elle ne conduit pas à l'amitié que motive l'utilité, ni à celle que motive l'agrément, car la bienveillance n'a pas non plus pour base ces motifs-là.

En effet, celui à qui l'on a fait du bien, c'est en échange de ce qu'il a reçu [15] qu'il accorde sa bienveillance, exécutant ainsi ce que commande la justice. Mais celui qui souhaite le succès de quelqu'un avec l'espoir de s'enrichir grâce à lui, ce n'est pas, selon toute apparence, à ce dernier qu'il veut du bien, mais plutôt à lui-même, pas plus qu'il n'est son ami, s'il le sert parce que ce pourrait être d'une certaine utilité. Or généralement, la bienveillance est inspirée par une certaine vertu ou une forme d'honnêteté ; elle se fait jour quand on voit [20] quelqu'un de beau, de courageux ou quelque chose de ce genre, exactement comme nous l'avons dit dans le cas des athlètes en

La concorde, amitié politique, inhérente aux gens honnêtes

Sa nature

6. La concorde, elle aussi, est une autre attitude amicale visiblement.

C'est précisément pourquoi elle n'est pas simple accord des opinions, car cela peut aussi se trouver chez des personnes qui s'ignorent mutuellement. Et ce n'est pas indifféremment n'importe quel avis partagé qui fait dire qu'il y a concorde entre ces personnes. [25] Par exemple, l'accord constaté entre ceux qui expriment une même opinion sur les phénomènes célestes ne fait pas dire que ces savants vivent en concorde, car la concorde à ce sujet est étrangère à l'amitié. Mais on dit des Cités que la concorde y règne lorsque, touchant leurs intérêts, les concitoyens sont du même avis, prennent les mêmes décisions et exécutent les résolutions communes.

C'est donc quand sont en cause les affaires à exécuter qu'il y a concorde et plus précisément les affaires de grande importance et susceptibles [30] d'arranger les deux partis ou tous les partis. Ainsi, la concorde règne dans les Cités quand l'opinion unanime veut que les pouvoirs soient électifs ou qu'une alliance militaire soit conclue avec les Lacédémoniens ou que Pittacos détienne le pouvoir le temps exact qu'il y consent lui-même. Lorsqu'en revanche, deux rivaux souhaitent chacun l'hégémonie, comme ceux que met en scène *Les Phéniciennes*, il y a soulèvement, parce que la concorde ne veut pas dire que chacun des deux partis envisage la même chose [35] quelle qu'elle soit, mais qu'ils tombent d'accord sur la même chose, comme lorsque le peuple aussi bien [1167b] que l'élite s'accordent pour placer les meilleurs au pouvoir, car ainsi tout le monde obtient ce qu'il vise.

Son lien avec l'honnêteté

Donc, la concorde, c'est visiblement l'amitié politique, ainsi qu'on l'appelle, car elle suppose en jeu les intérêts et les biens qui contribuent à l'existence.

Or la concorde ainsi comprise [5] trouve sa place chez les gens honnêtes, car ce sont eux qui sont en accord à la fois avec eux-mêmes et entre eux, du fait qu'ils ont les mêmes ancrages pour ainsi dire. C'est que les souhaits qui émanent de pareilles personnes sont invariables et ne fluctuent pas comme les courants d'un détroit ; de plus, elles souhaitent tout ce qui est juste et profitable et ces objectifs, pour elles, sont aussi des objectifs communs.

Par contre, les vilaines gens sont incapables de concorde, [10] sinon dans une faible mesure, exactement comme ils sont incapables d'amitié, parce qu'ils cherchent à obtenir plus que leur dû quand il

s'agit d'avantages, alors que s'il s'agit d'assumer les charges et les services publics, ils sont toujours en reste. D'autre part, chaque individu dont c'est là le souhait n'a en vue que son intérêt personnel et donc épie le voisin et lui fait obstruction. Car, faute qu'on s'y applique, l'intérêt commun disparaît. Le résultat est donc qu'entre eux l'on assiste à des soulèvements, chacun [15] cherchant à contraindre l'autre, mais n'acceptant pas de faire lui-même ce qui est juste.

L'action bienfaisante, marque essentielle de l'amitié

L'amour apparemment étrange des bienfaiteurs

7. D'autre part, les bienfaiteurs ont la réputation d'aimer davantage leurs obligés que les bénéficiaires ceux qui leur ont fait du bien. Et, comme si le phénomène était contraire à la raison, on cherche à l'expliquer.

Explication courante

Ainsi donc, pour la grande majorité, c'est visiblement [20] parce que les uns sont des débiteurs et les autres des créanciers. Par conséquent, tout comme, en cas de prêts, les débiteurs souhaitent la disparition de leurs créanciers, tandis que les prêteurs vont jusqu'à s'assurer de la santé de leurs débiteurs, exactement de la même façon, les bienfaiteurs, croit-on, souhaitent la conservation de leurs obligés pour qu'ils leur apportent les marques de reconnaissance, [25] tandis que ceux-ci n'ont cure de les rétribuer.

– Épicharme, certes, va s'empresse de soutenir que l'argument vient de personnes « qui voient les choses du mauvais côté¹¹ », mais il semble bien faire appel à quelque chose d'humain, car la mémoire fait défaut au grand nombre et son aspiration est d'être bien traité soi-même, plutôt que de bien traiter les autres.

Explication véritable

L'analogie invoquée par l'explication courante est inappropriée

Néanmoins, l'on peut penser que le motif est plus naturel et même ne se compare pas à ce qui peut être invoqué dans le cas des prêteurs.

[30] Il n'y a pas en effet, chez ces derniers, de l'amour à l'endroit de leurs débiteurs, mais le souhait qu'ils se conservent en vie dans le but de récupérer leur crédit, alors que les bienfaiteurs aiment leurs obligés et ont pour eux de la prédilection, quand bien même ceux-ci ne leur seraient d'aucune utilité, ni ne pourraient l'être ultérieurement.

L'analogie pertinente

Et c'est précisément ce qui s'observe aussi dans le cas des hommes

de métiers. Chacun d'eux manifeste en effet, pour son œuvre personnelle, plus d'inclination [35] que ne pourrait lui en manifester cette œuvre si elle venait à s'animer. [1168a] Mais c'est surtout peut-être le cas des poètes. Ces derniers en effet tiennent excessivement à leurs productions personnelles, qu'ils chérissent comme des enfants. C'est donc à ce genre d'amour très précisément que fait penser celui des bienfaiteurs, car le sujet bien traité constitue leur œuvre. Donc, ils ont pour lui plus d'inclination que [5] l'œuvre n'en a pour celui qui l'a produite.

Le motif ultime

Et le motif en est que le simple fait d'exister constitue, pour tout le monde, une chose appréciable et digne d'amour ; or si nous existons, c'est par un acte, c'est du fait que nous vivons et agissons ; mais par son acte, celui qui a produit une œuvre s'identifie à cette œuvre d'une certaine façon ; donc, il chérit son œuvre très précisément parce qu'il aime l'existence. Et l'assimilation est naturelle, car l'artiste en puissance est manifeste en acte par cette œuvre.

Raisons subsidiaires

Et en même temps, [10] le bienfaiteur voit ce qu'il y a de beau dans son action, de sorte qu'il peut placer sa joie en celui qui en bénéficie, tandis que l'obligé ne voit pas du tout un beau geste dans l'acte du bienfaiteur, mais tout au plus, un geste intéressé, c'est-à-dire quelque chose de moins agréable et moins aimable.

Du reste, qu'est-ce qui est agréable ? L'activité du présent, l'espoir du futur et le souvenir du passé, bien que le plus agréable soit ce qui correspond [15] à l'activité (c'est aussi ce qu'on aime le plus). Ainsi donc, le bienfaiteur voit son œuvre perdurer, car ce qui est beau dure longtemps, alors que pour l'obligé, l'utile est passager. De plus, le souvenir des belles actions est agréable, tandis que celui des actes utiles ne l'est pas vraiment ou l'est moins. Quant à leur anticipation, c'est la situation inverse selon toute apparence.

En plus, aimer, c'est comme faire quelque chose, alors qu'être aimé, [20] c'est un peu comme pâtir. À ceux qui excellent à l'action reviennent donc l'amour et les attitudes amicales.

Ajoutons d'autre part que ce sont les biens obtenus avec peine qui font toujours l'objet du plus grand attachement, comme c'est précisément le cas des richesses chez ceux qui les ont acquises, comparés à ceux qui en ont hérité. Or, semble-t-il, être bien traité n'implique pas d'effort pénible, tandis que faire du bien, c'est de la besogne. Les motifs d'ailleurs, pour lesquels [25] ce sont les mères qui aiment le plus les enfants, c'est que leur rôle est plus pénible dans la génération, et qu'elles savent mieux que les enfants sont à elles. Or on peut penser que cet attachement est également personnel aux

bienfaiteurs.

L'amour de soi, exigence de la vertu

8. On se demande par ailleurs encore si l'on doit placer l'amour de soi en tout premier lieu, plutôt que l'amour d'une autre personne.

Arguments contre

On fait honte en effet ceux-là qui sont attachés en tout premier lieu à leurs propres personnes [30] et l'on prend en mauvaise part l'amour de soi pour les dénoncer. L'opinion aussi va dans le même sens. Le vilain, d'après elle, n'agit que pour soi et plus il est méchant, plus c'est évident ; donc on lui reproche en quelque sorte de ne jamais se départir de lui-même lorsqu'il agit, alors que l'honnête homme est motivé par ce qui est beau et plus il est vertueux, plus il se laisse guider par ce mobile, qui le fait agir dans le souci de son ami [35] et il laisse de côté son avantage personnel.

Arguments pour

Mais ce sont là des arguments avec lesquels les faits sont en désaccord. [1168b] Et ce n'est pas sans raison. On prétend en effet qu'on doit aimer avant tout la personne qui est notre meilleur ami. Et le meilleur ami de quelqu'un, c'est celui qui lui souhaite du bien en se souciant de cette personne-là, même si nul ne doit le savoir. Or ce sont les dispositions qu'on a avant tout envers soi-même.

Et c'est vrai par conséquent aussi de toutes les autres dispositions, [5] qui permettent de définir l'ami puisque, on l'a dit¹², c'est de là que toutes les attitudes amicales en arrivent à concerner les autres personnes. D'ailleurs, même les proverbes sont de notre avis dans leur ensemble. On dit par exemple de deux amis : « C'est une seule âme¹³ », ou bien « Tout est commun entre amis », ou bien « L'égalité fait l'amitié », ou encore « Le genou est plus proche que la jambe »... Tout cela est en effet susceptible de s'appliquer avant tout à quelqu'un dans sa relation avec lui-même, [10] car on est avant tout cher à soi-même. Donc, il faut aussi s'aimer soi-même par-dessus tout.

Distinctions nécessaires

Néanmoins, on se demande vraisemblablement laquelle suivre de ces deux argumentations, parce que les deux présentent la même crédibilité. Peut-être donc, en présence de ce genre d'arguments, doit-on procéder à des distinctions pour déterminer jusqu'à quel point et sous quel rapport chacune des deux positions est dans le vrai. Si alors nous pouvons saisir comment l'amour de soi s'entend de chaque côté, on verra vite [15] clair.

L'amour de soi vulgaire cède aux appétits irrationnels

D'un côté donc, il y a ceux qui veulent faire de l'amour de soi un objet de réprobation. Ils appellent ainsi l'attitude des personnes qui se font à elles-mêmes la part trop belle en richesses, honneurs et plaisirs corporels. C'est à cela en effet que le grand nombre aspire et son empressement en la matière tient à l'idée que c'est là ce qu'il y a de mieux. C'est précisément pourquoi on se dispute autant ces choses-là. Donc, les personnes portées à en vouloir trop dans ce domaine cèdent de bonne grâce [20] à leurs appétits et généralement leurs affections, c'est-à-dire, à la partie irrationnelle de leur l'âme. Or telle est l'image que donne le grand nombre. C'est précisément pourquoi l'usage qui consiste à dénigrer l'amour de soi se trouve venir de l'image qu'en donne le représentant du grand nombre, qui est un homme vil. C'est donc à juste titre que l'amour de soi, dans ces conditions, constitue un objet de réprobation.

La véritable amour de soi, chez le vertueux, cède aux exigences de la raison

Il ne fait d'ailleurs pas de doute que les personnes qui se réservent à elles-mêmes la part trop belle qu'on a dite soient bien celles que vise habituellement le grand nombre lorsqu'il parle d'amour de soi. [25] Car supposons quelqu'un qui s'empresse toujours de passer lui-même avant tout le monde pour exécuter ce qui est juste ou ce qui est tempérant ou n'importe quoi pourvu que cela traduise la vertu ; et, supposons quelqu'un qui, en somme, revendique toujours pour lui-même la beauté du geste : personne n'ira dire de l'intéressé qu'il cultive l'amour de soi et personne n'ira le blâmer.

Pourtant, on peut penser que c'est plutôt chez ce genre d'individu que se trouve l'amour de soi. En tout cas, il se réserve à lui-même la plus belle part [30] c'est-à-dire ce qui est bon au suprême degré. Il cède aussi de bonne grâce à la partie de lui-même qu'est la plus souveraine et il lui accorde obéissance en tout. Or, exactement comme une Cité est avant tout constituée, semble-t-il, par son instance la plus souveraine, ainsi que chaque autre organisme, de la même façon l'être humain, lui aussi, est constitué par ce qu'il y a en lui de plus souverain. Donc, on trouve également l'amour de soi avant tout chez l'homme qui s'attache à cette partie supérieure de lui-même et lui cède de bonne grâce. D'ailleurs, on dit aussi qu'on est maître de soi ou qu'on ne l'est pas, [35] selon que l'intelligence exerce en lui l'autorité ou non, dans l'idée que c'est elle qui constitue chacun de nous. Et les [1169a] actes qu'on passe pour avoir exécutés soi-même, c'est-à-dire de son plein gré, sont principalement ceux qui s'accompagnent de raison.

Voilà donc ce qui constitue chacun de nous, du moins principalement, ça ne fait pas l'ombre d'un doute et il est clair que

c'est ce à quoi l'honnête homme accorde le plus d'attachement.

L'écart entre vice et vertu à cet égard

De ce fait, l'amour de soi avant tout doit exister chez lui, sous une forme différente de celle qui est objet de réprobation. Et la différence [5] est à la mesure de la distance qui sépare la vie rationnelle de la vie affective et dans l'objet du désir, ce qui est beau de ce qui paraît offrir de l'intérêt.

Ainsi donc les gens qui se distinguent par leur empressement à exécuter les belles actions sont toujours approuvés. Ils font même l'objet d'éloges. Or supposons que tout le monde rivalise de zèle pour ce qui est beau et s'efforce constamment d'agir le mieux possible, alors, sur le plan public, [10] tous les besoins seront satisfaits et en même temps, sur le plan privé, chacun bénéficiera des plus grands biens, puisque précisément la vertu est un bien de ce genre.

Par conséquent, l'homme bon, pour sa part, doit avoir l'amour de soi parce qu'il peut en tirer personnellement profit, vu ses belles actions, et rendre service aux autres, tandis que l'homme méchant ne le doit pas, parce qu'il sera une nuisance pour lui-même et les autres en suivant ses affections mauvaises.

[15] Ainsi donc, chez le méchant, il y a désaccord entre ce qu'il doit exécuter et ce qu'il exécute, tandis que l'honnête homme exécute exactement ce qu'il doit. L'intelligence en effet choisit toujours ce qu'il y a de mieux pour elle ; or l'honnête homme est aux ordres de l'intelligence.

L'amour de soi véritable va jusqu'au sacrifice

La vérité d'ailleurs oblige à dire aussi, dans le cas du vertueux, qu'il a souvent ses amis en vue lorsqu'il agit, ainsi que sa patrie, [20] dût-il mourir pour cela. Car il est prêt à sacrifier richesses, honneurs et en général tous les avantages qu'on se dispute, pourvu qu'il puisse revendiquer pour lui-même la beauté du sacrifice. Un court moment de joie intense lui sera en effet préférable à un long plaisir tranquille, une existence en beauté l'espace d'un an, à plusieurs années hasardeuses et un seul acte empreint de beauté et de grandeur, à quantité [25] de piètres actions. Or ceux qui donnent leur vie se trouvent sans doute confrontés à ces choix. Ils optent donc pour la grandeur du geste et sa beauté, qu'ils se réservent à eux-mêmes et ils peuvent bien aussi sacrifier des richesses dès lors qu'elles vont grossir celles de personnes qui leur sont chères. Car c'est ainsi que vont les choses : à l'ami les richesses, et à soi-même ce qui est beau. Donc, le plus grand bien, c'est à soi-même qu'on le réserve.

S'il s'agit par ailleurs de renoncer aux honneurs et aux formes de

pouvoirs, [30] c'est encore de la même façon que les choses se passent. Tout cela, en effet, l'on peut en faire le sacrifice pour son ami, parce qu'un tel sacrifice est pour soi-même quelque chose de beau et qu'il mérite l'éloge. Il est donc vraisemblable qu'on passe alors pour vertueux, puisqu'en échange de tous ses biens, l'on opte pour la beauté morale.

L'on peut même d'ailleurs laisser le soin d'agir à son ami et il se peut que cela soit plus beau : au lieu que d'agir soi-même, on a été responsable de l'action faite par son ami.

Quelles que soient donc les [35] circonstances où il suscite l'éloge, on voit le vertueux s'octroyer la plus grande [1169b] part de ce qui est beau.

Ainsi donc, l'amour de soi en ce sens est un devoir, comme on l'a dit ; mais si c'est comme l'entend le grand nombre, il faut s'en garder.

Nécessité de l'amitié pour le bonheur

9. Par ailleurs, on hésite à trancher une autre question qui concerne l'homme heureux : aura-t-il besoin d'amis ou non ?

Arguments contre

On prétend en effet que non : nul besoin d'amis chez ceux qui atteignent à la félicité [5] et à l'autosuffisance ! C'est qu'on leur attribue la plénitude des biens. Par conséquent, étant donné leur autosuffisance, ils n'ont plus besoin, dit-on, de personne, alors que l'ami, étant un autre soi-même, est là pour procurer ce qu'on est incapable d'avoir par ses propres moyens. De là vient l'adage : « Quand le sort vous est favorable, à quoi bon des amis¹⁴ ? »

Arguments pour

Il y a cependant comme une absurdité à concéder tous les biens à l'homme heureux sans lui attribuer des amis, alors que c'est cela [10] qui passe pour être le plus grand des biens extérieurs.

Et si la caractéristique d'un ami est de bien traiter autrui, plutôt que d'en être bien traité, si celle de l'homme bon et de la vertu est l'exercice de bienfaisance et que, d'autre part, il est plus beau de faire du bien à des amis qu'à des étrangers, alors les personnes à qui faire du bien deviennent un besoin pour le vertueux. C'est précisément pourquoi l'on se demande si ce n'est pas aux moments de bonne fortune qu'on a besoin d'amis, plutôt qu'aux moments d'infortune, [15] car, pense-t-on, autant l'infortuné éprouve le besoin de ceux qui

peuvent lui faire du bien, autant ceux qui jouissent d'une bonne fortune réclament des gens à qui en faire.

D'ailleurs, il est déplacé sans doute d'aller jusqu'à faire un solitaire du bienheureux, car personne ne choisirait d'être laissé à lui-même avec tous les biens. L'homme en effet est un être fait pour la Cité et pour la vie en commun, de par sa nature même. Celui qui est heureux a donc aussi cette caractéristique, puisqu'il est pourvu [20] des avantages qu'offre la nature. Or il est évidemment mieux de partager son temps avec des amis et des gens honnêtes, plutôt qu'avec des étrangers ou le tout-venant. Donc, l'homme heureux a besoin d'amis.

Explications : nature des besoins

L'amitié utile et l'amitié d'agrément

Mais alors quel est le sens des premiers arguments ? Et sous quel rapport disent-ils vrai ?

C'est probablement que, dans l'esprit du grand nombre, les amis, ce sont les gens utiles. Les amis de ce genre, par conséquent, ne peuvent être du tout un besoin pour le bienheureux, [25] puisqu'il est pourvu de la plénitude des biens.

Ni donc les amis qu'on se fait par agrément ! Sinon dans une faible mesure, car l'existence du bienfaiteur, qui est agréable, ne réclame aucun des plaisirs surajoutés. Or s'il n'a pas besoin d'amis de ce genre, il ne semble pas avoir besoin d'amis.

L'amitié vertueuse : un spectacle agréable et nécessaire

Cette conclusion toutefois n'est peut-être pas vraie. Car on a dit au départ que le bonheur est une sorte d'activité¹⁵ ; et l'activité, évidemment, [30] s'inscrit dans le devenir ; autrement dit, elle n'est pas donnée comme un objet de possession. Or, si être heureux consiste à vivre et être actif, si l'activité de l'homme bon est vertueuse et agréable par elle-même, comme il a été dit au départ, même si ce qui nous est personnel entre aussi dans les choses agréables, nous sommes malgré tout mieux en mesure d'observer les autres que nous-mêmes et leurs actions plutôt que [35] nos actions personnelles. Dans ces conditions, les actions des gens vertueux qu'ils comptent pour amis [1170a] sont donc agréables aux hommes de bien, puisqu'elles possèdent ce double agrément naturel. Le bienheureux par conséquent aura besoin d'amis de cette espèce, si tant est qu'il veuille avoir de préférence le spectacle d'actions honnêtes et qui lui sont propres et que tels sont les actes de l'homme bon, s'il l'a pour ami.

On croit aussi que l'homme heureux doit avoir une vie agréable. [5] Bien ! Pour un solitaire, cependant, l'existence est difficile, car il est malaisé, livré à soi-même, d'avoir une activité continue. Mais en

compagnie des autres et en relation avec d'autres, c'est plus facile. Donc il y aura, dans ces conditions, plus de continuité dans l'activité par elle-même agréable que l'on doit supposer dans le cas du bienheureux. Car le vertueux, en tant que tel, se réjouit des actions vertueuses, mais s'incommode de celles qu'inspire le vice, [10] exactement comme le musicien se plaît aux belles chansons, mais s'afflige des mauvaises.

Par ailleurs, on peut encore retirer quelque entraînement à la vertu de la vie en compagnie des hommes de bien, comme le soutient Théognis.

L'indifférence du vertueux pour son semblable est naturellement impossible

Mais si l'on observe plus à fond la nature des choses, on a l'impression que l'ami vertueux s'impose à l'homme vertueux parce que la nature ne lui en laisse pas le choix.

En effet, ce qui est naturellement bon, [15] on l'a dit, c'est ce qui, pour le vertueux, est bon et agréable par soi.

D'autre part, on définit la vie animale par une capacité sensitive et la vie humaine, par une capacité sensitive ou intellectuelle ; or la capacité reconduit à l'activité et le plus important se trouve dans l'activité. Donc, il semble bien que vivre, c'est fondamentalement sentir ou penser.

Mais vivre fait partie des choses qui sont [20] par soi bonnes et agréables, parce que c'est une chose définie et que le défini entre dans la nature du bien. Or ce qui est naturellement bon l'est aussi pour l'honnête homme ; c'est précisément pourquoi tout le monde semble trouver cela agréable. – (On ne doit pas prendre par ailleurs en compte une mauvaise vie, c'est-à-dire une vie corrompue, ni une vie d'afflictions, parce qu'une vie semblable est indéfinie, comme le sont ses attributs. Dans [25] la suite, au demeurant, la question de l'affliction sera clarifiée). Donc nous soutenons que le fait même de vivre est bon et agréable. C'est d'ailleurs ce que paraît aussi montrer le fait que tout le monde y aspire et principalement les gens honnêtes et bienheureux, car ce sont eux qui trouvent l'existence le plus appréciable et c'est leur vie à eux qui atteint le comble de la félicité.

D'autre part, celui qui voit s'aperçoit qu'il voit, celui qui entend qu'il entend, [30] celui qui marche qu'il marche et toutes les autres activités supposent pareillement quelque chose qui nous dit que nous sommes en activité ; de sorte que nous pouvons sentir que nous sentons et penser que nous pensons. Or nous apercevoir que nous sentons ou pensons, c'est nous apercevoir que nous sommes, puisque être, on l'a vu, c'est sentir ou [1170b] penser.

Et le sentiment qu'on vit pour sa part fait partie des choses

agréables par soi, puisque la vie est par nature un bien et que le sentiment d'avoir ce bien en soi-même est agréable.

Or si vivre est appréciable, et surtout pour les hommes de bien, vu que le fait d'être est bon pour eux ; et s'il est aussi agréable, vu que la conscience [5] du bien par soi est agréable, mais que d'autre part, l'attitude qu'adopte le vertueux envers lui-même est aussi celle qu'il adopte envers son ami, puisque son ami est un autre lui-même, il s'ensuit que, tout comme sa propre existence est appréciable au regard d'un chacun, de la même façon celle de son ami l'est aussi ou à peu de chose près.

Mais l'existence, on l'a vu, est appréciable à cause du sentiment qu'on est soi-même homme de bien, et c'est ce genre de [10] sentiment qui est agréable en lui-même. Donc on doit, dans le même temps, avoir aussi le sentiment que son ami existe. Et c'est ce qui arrive quand on vit à ses côtés et que l'on partage ses raisons et sa pensée – car c'est ainsi, semble-t-il, qu'on doit entendre la vie en commun dans le cas des hommes : ce n'est pas, autrement dit, comme dans le cas du bétail, le fait de paître au même endroit.

Si donc le bienheureux trouve l'existence appréciable [15] par elle-même, parce que c'est une chose naturellement bonne et agréable, et qu'à peu de chose près, il accorde le même prix à l'existence de son ami, alors cet ami fera partie lui aussi des biens appréciables. Or ce qu'il trouve appréciable, il doit l'avoir sous peine de déficience de ce point de vue. Il lui faudra donc, s'il veut être heureux, des amis vertueux.

L'amitié est nécessairement limitée

10. [20] Alors, est-ce qu'il faut se faire le plus d'amis possible ?

Il faudrait plutôt suivre la recommandation proposée dans le cas de l'hospitalité, où l'on a trouvé une formule de bon ton, semble-t-il : « Tu ne dois ni multiplier ni exclure les liens de l'hospitalité¹⁶. » Dans le cas de l'amitié aussi, ce sera la bonne formule : il ne faut ni être dépourvu d'amis, ni cependant les multiplier à l'excès.

Les amitiés qu'inspirent l'utilité et le plaisir

Si l'on pense alors aux amis qu'on veut avoir pour s'en servir utilement, le précepte qu'on vient de dire conviendra même parfaitement, parce que payer [25] en retour les services de beaucoup de gens est extrêmement onéreux et l'existence ne suffit pas à l'exécution de la tâche. D'ailleurs, quand ils sont trop nombreux et dépassent la quantité qui nous suffit pour remplir notre existence

personnelle, ils deviennent superflus et un obstacle pour vivre bien. Par conséquent, leur besoin ne se fait nullement sentir.

Quant à ceux qu'on veut avoir pour son plaisir, là aussi c'est assez d'en avoir en petit nombre, comme dans la nourriture le piment.

L'amitié qu'inspire la vertu

Mais s'il s'agit des amis vertueux, est-ce qu'il faut s'en faire un plus grand nombre possible [30] ou bien y a-t-il une mesure qui règle encore la quantité des amis, comme il en est une qui détermine la quantité de citoyens dans la Cité ? Car d'un côté, ce n'est pas avec dix hommes qu'on peut faire une Cité et, de l'autre, avec dix myriades, il n'y a plus de Cité, bien que la quantité ne soit sans doute pas déterminable à l'unité près, mais puisse indifféremment correspondre à n'importe quel nombre situé entre certaines limites. Donc, les amis aussi [1171a] sont en quantité limitée.

Principe régulateur et arguments

Et sans doute le maximum possible est-il le nombre de ceux avec qui l'on puisse partager sa vie, puisque cela, on l'a vu, paraît être la meilleure marque d'amitié.

Or il est impossible de partager sa vie avec beaucoup de gens, c'est-à-dire de se répartir entre eux, c'est tout à fait évident.

De plus, eux aussi, de leur côté, doivent nourrir une amitié réciproque s'ils veulent tous [5] passer leurs journées en compagnie les uns des autres, ce qui est une exigence ardue quand on est nombreux.

Il devient d'autre part malaisé de partager intimement et les joies et les souffrances de beaucoup car, selon toute vraisemblance, l'occasion se présente d'avoir en même temps à se réjouir avec l'un et à s'attrister avec l'autre.

Peut-être donc est-il bon de ne pas chercher à posséder le plus d'amis possible, mais d'en avoir le nombre qui [10] permet une vie en commun, parce qu'il n'est pas non plus, semblerait-il, à notre portée de nourrir pour beaucoup une amitié profonde. C'est précisément pourquoi l'amour sensuel non plus ne peut s'adresser à plusieurs, car il se veut une amitié en quelque sorte poussée à l'excès, c'est-à-dire vouée à une seule personne. Dès lors, l'amitié, quand elle est profonde, s'adresse au petit nombre.

Confirmation

C'est d'ailleurs, semble-t-il, ce qu'on peut voir aussi dans les faits. Car l'amitié ne réunit pas beaucoup de monde quand elle s'observe entre compagnons [15] et celles qu'on célèbre dans les hymnes

impliquent deux personnes. Quant à ceux qui ont beaucoup d'amis et se rencontrent dans l'intimité de tous, ils passent pour n'avoir l'amitié de personne (sauf à considérer celle que partagent des concitoyens). Ils sont précisément ceux qu'on appelle complaisants.

Si l'on considère l'amitié que partagent des concitoyens, certes, on peut avoir en ce sens-là beaucoup d'amis, même sans être complaisant et rester, au contraire, un véritable honnête homme. Mais quand la vertu et les personnes elles-mêmes motivent l'amitié, celle-ci ne peut s'adresser à [20] beaucoup de monde. Heureux, d'ailleurs, si même en petit nombre, on trouve ce genre d'amis.

Le besoin d'amis en toutes circonstances

11. D'autre part, est-ce que ce sont plutôt les situations de bonne fortune qui font éprouver le besoin d'amis ou les situations d'infortune ? Dans les deux cas en effet, ils sont recherchés, car les infortunés ont besoin d'un secours et les favorisés du sort, de personnes avec qui partager leur existence et à qui faire du bien, puisqu'ils souhaitent tenir le rôle de bienfaiteurs.

Deux besoins différents

C'est plutôt la nécessité dès lors qui pousse à l'amitié [25] dans les cas d'infortune. Aussi bien est-ce de personnes utiles qu'on éprouve alors le besoin. En revanche, c'est plutôt la beauté qui conduit à l'amitié dans les cas de bonne fortune. Aussi bien alors recherche-t-on les gens honnêtes, parce que ce sont eux préférablement qui doivent être l'objet de notre bienfaisance et former notre compagnie au fil des jours.

Le plaisir d'une présence

C'est que la présence même des amis est agréable dans toutes les situations, dans la bonne comme dans la mauvaise fortune.

La présence auprès des défavorisés

Les affligés sont en effet soulagés [30] quand leurs souffrances sont partagées par leurs amis. Aussi peut-on même se demander si c'est qu'ils prennent en quelque sorte une part du fardeau ou si, tout au contraire, c'est que leur présence, parce qu'elle est agréable, et la pensée de leur compassion font diminuer le chagrin. Que ce soient en définitive ces raisons ou une autre qui entraînent le soulagement, laissons cela ; mais le fait est bel et bien manifestement celui qu'on a

dit.

Pourtant, selon toute apparence, [35] cette présence a quelque chose de trouble. En effet, d'un côté, le fait même de voir [1171b] ses amis est agréable, en particulier pour des infortunés et il est comme une aide à ne pas céder au chagrin. Car l'ami est un être susceptible de nous consoler autant par sa vue que par son raisonnement s'il est adroit, puisqu'il sait notre caractère et les choses qui nous font plaisir ou de la peine. Mais, d'un autre côté, le sentir affligé [5] de nos propres infortunes est une chose pénible. Car chacun veut éviter d'être une cause de chagrin pour ses amis.

C'est précisément pourquoi les natures viriles se gardent bien d'associer leurs amis à leurs propres peines. Et sauf à être plus que d'autres insensible à la peine, on ne supporte pas celle qu'on fait à ses amis et généralement, on ne laisse pas des gens pleurer à ses côtés, parce qu'on n'est pas non plus soi-même [10] enclin aux larmes. Ce sont au contraire les femmelettes – et les hommes qui leur ressemblent – qui se plaisent à entendre ceux qui partagent leurs lamentations et elles les aiment comme des êtres chers et des gens qui partagent leurs souffrances. Mais ce qu'il faut imiter en tout, c'est évidemment le meilleur exemple.

La présence auprès des favorisés

Dans les cas de bonne fortune en revanche, la présence des amis rend le temps qui passe agréable et induit à penser qu'ils ont plaisir aux biens qui nous échoient.

Conclusions pratiques

[15] Aussi peut-on juger qu'il faut appeler avec empressement les amis à partager notre sort s'il est favorable, car c'est beau de pouvoir exercer sa bienfaisance, mais qu'il faut hésiter à le faire si le sort est contraire, parce qu'on doit partager le moins possible ses maux ; d'où le dicton : « C'est bien assez que moi, je sois malchanceux¹⁷. » Il faut d'ailleurs surtout réclamer leur présence lorsqu'ils peuvent, sans guère d'inconvénients pour eux, rendre de grands services.

[20] Mais à l'inverse, il convient sans doute d'aller au-devant des infortunés sans qu'ils nous réclament et avec empressement. Un ami en effet se doit de faire du bien, et cela principalement aux nécessiteux, même s'ils ne le requièrent pas, car les deux parties verront là plus de beauté et d'agrément. Et les moments où ils jouissent d'une bonne fortune, il convient d'aller partager leurs activités avec empressement, puisque dans cette perspective aussi, ils ont besoin d'amis ; mais si c'est pour bénéficier de leur chance, il faut y aller délicatement, [25] car il n'est pas beau de manifester un

empressement intéressé, bien qu'il faille sans doute éviter une réputation de rabat-joie en repoussant systématiquement les sourires de la fortune, comme il arrive en effet parfois.

Donc, la présence des amis est manifestement appréciable en toutes circonstances.

Conclusion générale : la vie en commun

12. Est-ce qu'on peut se référer ici à l'exemple des amants ? Pour eux, se voir est ce à quoi ils tiennent le plus ; [30] et ils préfèrent cette sensation-là à toutes les autres parce que c'est elle principalement, ils en ont conscience, qui donne lieu à l'amour sensuel et continue de l'attiser. Est-ce que de la même façon, ce que les amis apprécient le plus n'est pas de vivre ensemble ? L'amitié est en effet communauté.

La vie en commun est une aspiration entre amis

De plus, c'est l'attitude qu'on a envers soi-même qu'on adopte envers son ami ; or, en ce qui nous concerne, le sentiment d'exister est appréciable ; donc, [35] en ce qui concerne notre ami, le sentiment de son existence l'est aussi et ce sentiment s'éprouve effectivement dans la vie en commun, [1172a] de sorte que celle-ci constitue selon toute apparence ce à quoi visent les amis.

Les formes de vie en commun traduisent les formes d'amitié

De plus, quel que soit le mode d'existence que préfèrent les individus selon leur tempérament ou, si l'on veut, l'activité qui constitue leur raison de vivre, ils souhaitent s'y consacrer avec leurs amis à longueur de jour. C'est pourquoi les uns se réunissent pour boire ensemble, les autres pour jouer aux dés, d'autres encore pour s'exercer au gymnase, aller à la chasse [5] ou... s'adonner à la philosophie, chaque groupe passant ainsi la journée à faire ce qu'ils aiment le plus dans la vie.

C'est en effet parce qu'ils souhaitent partager leur vie avec leurs amis, qu'ils font cela et mettent en commun avec eux ce qu'ils s'imaginent un moyen de partager sa vie. Par conséquent, l'amitié qui réunit les vilains devient mauvaise, car ils partagent des actions viles, tout en étant des amis instables, et ces personnes elles-mêmes [10] deviennent mauvaises en cherchant à se ressembler les unes les autres. L'amitié qui réunit les gens honnêtes en revanche devient honnête,

tout en grandissant au gré de leurs fréquentations, et les personnes honnêtes paraissent même s'améliorer au gré de leurs activités, grâce aussi aux corrections qu'ils s'apportent mutuellement, car ils se modèlent les uns sur les autres, prenant exemple sur les traits qui leur agréent. D'où le proverbe : « Des gens de bien s'apprennent les bonnes manières¹⁸. »

Ainsi donc, l'exposé sur l'amitié peut s'arrêter là. **[15]** Quant à la suite, elle sera consacrée au plaisir.

LIVRE X

X. Le plaisir (II)

Introduction : nécessité d'un examen

L'importance reconnue du plaisir pour l'éducation et la formation

1. Et après cela, c'est au plaisir sans doute que la suite doit être consacrée. [20] Car il passe pour être lié de manière on ne peut plus intime au genre d'animal que nous sommes. C'est pourquoi l'éducation des jeunes est comme le pilotage d'un navire qu'on orienterait par le plaisir et la peine. Il semble même d'ailleurs que le plus important pour l'acquisition de la vertu du caractère soit d'éprouver de la joie pour ce qu'on doit aimer et du dégoût pour ce qu'on doit détester, car ce sont là les affections qui, durant toute l'existence, sont d'un poids et d'une puissance décisive pour la vertu et l'existence heureuse. [25] On décide en effet ce qui est agréable, mais on fuit ce qui est pénible.

La mise en cause du plaisir

Or ces genres de choses sont moins que tout autre, semblerait-il, des sujets à laisser de côté, du fait surtout qu'elles sont bien souvent matière à controverse.

Les uns déclarent en effet que le bien, c'est précisément le plaisir,

alors que les autres au contraire en font quelque chose de parfaitement vil, persuadés peut-être, pour certains, qu'il en est ainsi ou s'imaginant, pour d'autres, [30] qu'il vaut mieux, dans l'intérêt de notre existence, proclamer le plaisir au rang des choses viles, même s'il n'a pas ce rang ; c'est que, pensent-ils, le grand nombre se laisse glisser sur la pente du plaisir et devient l'esclave de ses attraits ; aussi doit-on le conduire dans la direction contraire, parce que c'est la façon pour lui d'arriver au milieu.

La vérité en péril

Mais il est à craindre que ce dernier raisonnement soit un mauvais calcul. En effet, les arguments que l'on tient en matière d'affections [35] et d'actions sont moins dignes de foi que les faits eux-mêmes. Quand donc ils sont en désaccord avec ce qu'on peut percevoir de nos conduites, ils deviennent objet de mépris [1172b] et contribuent à faire disparaître la vérité qu'ils contiennent. Car si celui qui blâme le plaisir a laissé voir qu'à l'occasion il y aspire, son inclination pour ce plaisir-là donne à penser que chaque plaisir est à mettre sur le même pied. La distinction n'est pas en effet à la portée des personnes du grand nombre.

Il semble donc bien que, s'ils sont sincères, les arguments sur le sujet soient très utiles, non seulement pour savoir ce qu'il en est, [5] mais encore pour se conduire dans l'existence puisque c'est lorsqu'ils s'accordent aux conduites affectives qu'ils ont du crédit et dès lors engagent ceux qui les comprennent à vivre d'après leurs exigences.

Opinions sur le plaisir

2. Mais assez de ces sortes de considérations et passons aux propos qui ont été tenus sur le plaisir.

L'hédonisme d'Eudoxe

Arguments positifs

Ainsi donc, Eudoxe croyait que le plaisir, c'est le bien. Ses raisons étaient les suivantes. [10] L'on peut voir que tous les êtres vivants y aspirent, aussi bien ceux qui ont la raison que ceux qui ne l'ont pas. Or, chez tous, ce qui est appréciable, c'est ce qui est honnête et la chose qu'on apprécie le plus l'est souverainement. Le fait donc que tous soient portés au même but indique que tous le considèrent comme ce qu'il y a de mieux, car chacun découvre ce qui est bon pour

lui-même, exactement comme il découvre sa nourriture. Donc ce qui est bon pour tous et ce à quoi tous aspirent, c'est le bien.

Arguments extrinsèques

[15] Et ses arguments inspiraient confiance en raison de la vertu de son caractère, plus que par eux-mêmes. Il avait en effet la réputation d'une exceptionnelle tempérance. Ce n'est donc point par amour du plaisir, pensait-on, qu'il tient ce langage et l'on pensait au contraire qu'il en va de la sorte en vérité.

Autres arguments : le plaisir est le bien par soi

Lui, par ailleurs, croyait pouvoir tirer l'évidence de sa thèse d'un argument *a contrario*. En effet, disait-il, le chagrin est par soi quelque chose que tous cherchent à fuir. [20] Donc, de la même façon, c'est par soi que son contraire est appréciable. Or ce qu'on apprécie le plus est ce qu'on ne cherche pas en raison d'autre chose, ni en vue d'une autre chose, et ce genre de bien, nous en convenons, c'est le plaisir. Nul en effet ne demande encore dans quel but on a du plaisir, car on estime que c'est par lui-même que le plaisir est appréciable. Et on voit qu'ajouté à n'importe quel bien, il le rend plus appréciable, par exemple quand il s'ajoute à [25] l'acte juste ou tempérant ; or, si le bien s'accroît, c'est par l'ajout de lui-même.

L'antihédonisme

Faiblesse du dernier argument d'Eudoxe : le plaisir n'est pas le bien

Il semble donc prouvé, en tout cas d'après ce dernier argument, que le plaisir se range parmi les biens, même si ce n'est pas du tout un bien préférable à un autre. N'importe quel bien en effet, s'il est joint à un autre, est plus appréciable que tout seul. Aussi est-ce là le type d'argument qui permet précisément à Platon de réfuter la thèse en montrant que le bien, ce n'est pas le plaisir : en effet, soutient-il, [30] la vie d'agrément est plus appréciable avec la sagacité que sans elle ; or si le mélange a plus de prix, le bien, ce n'est pas le plaisir, parce que rien ne peut être ajouté au bien qui le rende plus appréciable.

Et il est évident que rien, par ailleurs, ne peut non plus prétendre être le bien s'il devient plus appréciable avec l'un quelconque des biens par soi. Qu'est-ce alors qui peut prétendre à ce statut et que [35] nous-mêmes partageons ? Car c'est ce genre de choses qu'on recherche.

Faiblesses de ses opposants : le plaisir est un bien

L'argument positif d'Eudoxe a du sens

Quant à ceux qui s'objectent à la thèse qui consiste à reconnaître bon ce que visent tous les êtres, j'ai bien peur qu'ils ne parlent pour ne rien dire, car [1173a] c'est l'opinion universelle que nous soutenons ainsi et celui qui s'en prend à cette croyance n'a guère de chances d'avancer des propos plus crédibles. S'il n'y avait en effet que les êtres privés d'intelligence à manifester cette aspiration, l'objection aurait de quoi être considérée, mais dès lors que les êtres sensés le font aussi, comment pourrait-elle l'être ? Peut-être même au demeurant les êtres vils ont-ils en eux quelque chose de naturel et de bon [5] qui dépasse ce qu'ils sont par eux-mêmes et tend à son bien propre.

L'argument a contrario d'Eudoxe a du sens

D'autre part, il ne semble pas non plus que les objections portant sur l'argument tiré du contraire soient des objections sérieuses. On prétend en effet que ce n'est pas parce que le chagrin est un mal que le plaisir est un bien, car on peut aussi opposer un mal à un mal et les deux à ce qui n'est ni mal ni bien. Ces arguments ne sont pas vicieux, mais en l'occurrence, ils ne s'appliquent pas en vérité aux cas en question. [10] En effet, si l'on avait affaire dans les deux cas à des maux, on devrait aussi les éviter tous les deux et si l'on avait affaire à ce genre de choses qui ne sont ni un bien ni un mal, on ne devrait éviter ni l'un ni l'autre ou bien ils devraient l'être pareillement. Mais voilà : il est manifeste qu'on cherche à éviter l'un comme un mal, tandis qu'on choisit l'autre comme un bien. C'est donc aussi à ce titre qu'ils s'opposent.

Arguments irrecevables

Premier argument

Par ailleurs, on ne peut certainement pas non plus tirer argument du fait que le plaisir ne fait pas partie des qualités pour conclure que, de ce fait, il ne fait pas non plus partie des biens, car [15] les actes vertueux ne sont pas, eux non plus, des qualités, ni le bonheur.

Deuxième argument

On affirme d'autre part que le bien, lui, est défini, tandis que le plaisir est quelque chose d'indéfini du fait qu'il est susceptible de plus et de moins.

Mais si c'est l'intensité avec laquelle on éprouve du plaisir qui inspire ce jugement, dans ce cas il faudra dire la même chose de la justice et des autres vertus qui visiblement permettent d'attribuer expressément des qualités plus ou moins grandes à certaines personnes [20] d'après leurs vertus précisément ; car il y a des justes qui le sont plus ou moins que d'autres, ainsi que des courageux, et l'on peut pratiquer la justice et la tempérance plus ou moins.

Si, en revanche, le jugement s'autorise de la diversité des plaisirs pour déclarer que certains sont plus ou moins grands que d'autres, on peut craindre que l'argument passe sous silence le motif, si tant est que certains plaisirs sont sans mélange et d'autres mélangés.

Qu'est-ce qui d'ailleurs empêche qu'il en aille du plaisir exactement comme de la santé qui, [25] bien qu'elle soit définie, est susceptible de plus ou de moins ? Ce n'est pas, en effet, le même équilibre qui assure la santé chez tout le monde et, chez le même individu, un certain équilibre n'est pas toujours identique, mais tout en se relâchant, elle reste un équilibre jusqu'à un certain point et présente des différences de plus et de moins. Tel peut donc être aussi le cas du plaisir.

Troisième argument

En posant que le bien est chose achevée, alors que les formes de mouvement et de devenir [30] ne sont pas des choses achevées, on tâche aussi de démontrer que le plaisir est mouvement et génération.

Mais ce n'est pas, semble-t-il, un bon argument, et le plaisir, à ce qu'il semble, n'est pas un mouvement. En effet, tout mouvement a pour caractères propres, semble-t-il, vitesse et lenteur (sinon par lui-même, du moins, comme le mouvement de l'Univers, relativement à un autre). Or le plaisir n'a aucun de ces deux caractères. Le plaisir en effet peut venir vite, comme [1173b] la colère, mais non être rapide, même relativement, alors que la marche et la croissance le peuvent, ainsi que tous les mouvements semblables. Ainsi donc, le changement par lequel on passe pour arriver au plaisir peut être rapide ou lent, mais l'acte qui correspond au plaisir ne peut avoir de vitesse, je veux parler de l'acte de jouir.

Et comment serait-il une forme de génération ? [5] Il paraît en effet exclu que n'importe quoi vienne de n'importe quoi. Au contraire, ce qui naît de quelque chose y retourne au moment de sa dissolution. De plus, comment ce dont le plaisir est génération serait-il cela dont le chagrin est corruption ?

Quatrième argument

On dit cependant encore que le chagrin est indigence, le manque de ce qui existe quand on est dans son état naturel, tandis que le plaisir consisterait à combler ce vide.

Mais ces choses-là, ce sont les affections corporelles. Si donc le plaisir consiste à combler un vide pour retourner à l'état naturel, [10] le sujet dans lequel le vide est en train de se combler doit être celui qui éprouve aussi du plaisir ; donc, c'est le corps qui jouirait. Mais ce n'est pas, semble-t-il, le cas. Par conséquent, ce n'est pas non plus la restauration du corps par remplissage qui est plaisir ; au contraire, lorsque cette restauration a lieu, c'est la personne qui peut avoir du

plaisir, comme elle peut avoir de la peine en se coupant.

Par ailleurs, l'opinion contestable dont on parle semble tirer son origine des peines et des plaisirs en rapport avec la nourriture, car si l'on en a manqué [15] et d'abord éprouvé de la peine, on éprouve du plaisir à s'en rassasier. Mais ce n'est pas le cas de tous les plaisirs. Il n'y a pas en effet de peine liée aux plaisirs d'apprendre ni, parmi les plaisirs des sens, à ceux qu'on éprouve par l'odorat, ni d'ailleurs à plusieurs choses qu'on entend ou qu'on voit, ni à des souvenirs ou à des espérances qu'on cultive. De quoi donc ces plaisirs seraient-ils la régénération, [20] puisque là aucun manque de quoi que ce soit ne s'est installé dont il y aurait ensuite à combler le vide ?

Cinquième argument

Mais il y a ceux qui mettent de l'avant les plaisirs répréhensibles.

On pourrait leur rétorquer qu'il n'y a pas là de quoi tirer un vrai plaisir. Ce n'est pas en effet parce que les sujets mal disposés les trouvent agréables qu'il faut croire que ces choses le sont aussi dans la réalité quand on fait exception de ces sujets. Il en va ici comme ailleurs : on ne s'en remettra pas non plus aux malades pour juger de ce qui est sain, doux ou amer et, de leur côté, [25] les objets blancs ne sont pas ceux qui apparaissent ainsi aux personnes souffrant des yeux.

Ou bien on peut leur rétorquer ceci, que les plaisirs sont toujours appréciables, mais certainement pas quand ils s'obtiennent à partir d'actions répréhensibles, tout comme être riche est appréciable, mais pas au prix d'une trahison, et comme l'est la santé, mais pas s'il faut manger n'importe quoi.

Ou plutôt, il faut dire qu'il y a différentes formes de plaisirs. Ceux que procurent les belles actions sont en effet d'une tout autre nature que ceux que procurent de laides actions. Autrement dit, il est impossible d'éprouver [30] le plaisir du juste sans être juste, ni celui du musicien sans être musicien et c'est pareil dans les autres cas.

Indices que le plaisir n'est pas le bien

Cependant, l'ami, qui diffère du flatteur, semble lui aussi mettre en lumière que le plaisir n'est pas quelque chose de bon, à moins justement de supposer différentes formes de plaisirs, car il semble chercher le bien de ceux qu'il fréquente, alors que le flatteur semble chercher leur plaisir et fait l'objet de reproches, tandis que l'autre [1174a] fait l'objet d'éloges parce qu'on estime qu'il poursuit des objectifs différents dans ses fréquentations.

Ajoutons que personne ne voudrait d'une vie où, gardant une intelligence de petit enfant toute son existence, il trouverait dans les plaisirs de l'enfance toute la joie possible ; ni de la joie qu'il aurait à faire l'une des pires choses qui soient sans jamais risquer d'en être

peiné.

Ajoutons enfin qu'il y a beaucoup de choses que nous pouvons prendre au sérieux [5] quand même elles n'apporteraient aucun plaisir : par exemple, voir, nous souvenir, savoir, posséder les vertus... Le fait par ailleurs que ces choses entraînent nécessairement des formes de plaisir n'a aucune importance, car nous pouvons les apprécier quand même ne s'ensuivrait pas de plaisir.

Conclusions

Ainsi donc, le plaisir n'est ni le bien, ni une chose toujours appréciable, c'est un fait semble-t-il évident. Et [10] c'est aussi un fait évident que certains plaisirs sont appréciables par eux-mêmes : ils se distinguent par leur forme ou les sources dont ils viennent.

Voilà donc les propos tenus sur le plaisir et le chagrin ; ils ont été suffisamment exposés.

Nature du plaisir

3. Mais qu'est-ce que le plaisir ? Ou, si l'on veut, de quel genre de chose s'agit-il ? On le verra plus clairement après avoir repris le sujet depuis le début.

Récapitulatif : le plaisir n'a rien d'un mouvement ou d'un devenir

La forme achevée (ou l'acte)

Il semble en effet que l'acte de voir, considéré à quelque moment que ce soit de sa durée, [15] est un acte achevé, car il ne lui manque rien qui viendrait plus tard achever sa forme. Or c'est à ce genre de chose que ressemble le plaisir. C'est en effet une sorte de tout ; et à aucun moment, l'on ne peut concevoir un plaisir qui devrait durer plus longtemps pour atteindre sa forme achevée.

La forme inachevée (ou le mouvement)

C'est précisément pourquoi ce n'est pas non plus un mouvement. Tout mouvement se déroule en effet dans le temps, [20] et se propose une certaine fin, comme le fait l'art de la construction, et il est achevé lorsqu'il a produit la fin qu'il a en vue. Donc, son achèvement exige soit la totalité du temps, soit ce moment-là. En revanche, les mouvements qui se déroulent dans chaque portion du temps sont tous inachevés et sont formellement différents à la fois du mouvement

global et les uns des autres.

L'assemblage des pierres est en effet une opération différente de celle qui consiste à canneler la colonne et ces opérations diffèrent de la création du sanctuaire. De plus, [25] la création du sanctuaire est une opération achevée, car il n'en faut aucune autre pour réaliser le projet, tandis que la pose de la semelle et celle du triglyphe sont des opérations inachevées, puisque chacune des deux correspond à une partie du projet. Ce sont donc des opérations de formes différentes et l'on ne peut concevoir à quelque étape que ce soit un mouvement de construction qui soit de forme achevée ; celui-ci, si tant est qu'il existe, exige au contraire la totalité du temps.

Et il en va encore de même pour la marche et les autres mouvements, car si [30] le transport est le mouvement d'un point à un autre, il en existe encore différentes formes : le vol, la marche, le saut et les autres modes de déplacement. Mais ce n'est pas tout ; au contraire, il y a encore des différences au sein de la marche elle-même. En effet, les points de départ et d'arrivée ne sont pas les mêmes selon qu'on parcourt la longueur du stade, l'une de ses parties ou telle partie plutôt qu'une autre ; et franchir cette ligne-ci n'est pas non plus franchir cette ligne-là, [1174b] puisqu'on traverse non seulement une ligne, mais encore celle qui est tracée à un endroit et que les deux lignes sont tracées à des endroits différents.

Conclusions

Un exposé détaillé consacré au mouvement a bien sûr sa place ailleurs, mais selon toute apparence, même considéré dans la totalité du temps où il se déroule, le mouvement n'est pas une opération achevée. Au contraire, la plupart sont des opérations inachevées. Et celles-ci diffèrent [5] formellement, puisque aussi bien ce sont leurs points de départ et d'arrivée qui les distinguent formellement. – Or le plaisir, lui, à chaque moment de sa durée, est une chose dont la forme est achevée. On voit donc bien comme ces deux choses peuvent être différentes l'une de l'autre ; et le plaisir évidemment fait partie des choses qui sont une sorte de tout et qui sont achevées.

C'est d'ailleurs l'opinion que peut aussi suggérer le fait que se mouvoir est impossible sans que se déroule un certain temps, alors qu'avoir du plaisir est possible sans cela. Le plaisir qu'on éprouve dans l'instant est en effet une sorte de tout.

Et ces considérations montrent une nouvelle fois [10] qu'on a tort de dire que le plaisir est mouvement ou bien génération. Ce langage en effet n'est pas vrai de toutes choses ; il ne s'applique au contraire qu'à celles qui se divisent en parties et ne sont pas des tous. Ni la vision en effet, ni le point, ni l'unité n'ont de génération et aucune d'elles n'est non plus mouvement ou génération. Donc, le plaisir non

plus ne peut être dit mouvement ou génération, car il est une sorte de tout.

Le plaisir est un complément de l'acte parfait

L'acte cognitif parfait

4. Or chaque sens en présence du sensible exerce une activité, [15] et cela, de manière achevée si, étant lui-même une des bonnes dispositions, il est en présence du plus beau des objets accessibles à sa perception. Voilà en effet comment se présente avant tout, semble-t-il, l'activité achevée. Qu'on dise que c'est le sens qui est actif ou que c'est la personne ayant ce sens, n'a ici aucune importance. Dans chaque cas par conséquent, l'activité la plus parfaite est celle du sujet le mieux disposé en présence du meilleur des objets qui lui soient accessibles.

L'activité achevée par le plaisir

Or cette activité [20] qui est la plus achevée doit être aussi la plus agréable. À chaque sens en effet correspond un plaisir, ainsi d'ailleurs qu'à la pensée et la méditation. Cependant l'activité la plus agréable, c'est la plus achevée, c'est-à-dire celle du sujet dans le meilleur état, en présence de l'objet le plus excellent de ceux qui lui soient accessibles. Et si l'activité est achevée, c'est par le plaisir.

Nature de l'achèvement

Cependant, le plaisir ne contribue pas à l'achèvement de l'activité de la même façon que le sensible [25] et le sens quand ils sont tous deux excellents, tout comme la santé et le médecin ne sont pas non plus de la même façon responsables du fait que nous soyons sains.

Que chaque sens, pour sa part, donne lieu à un plaisir, c'est évident, puisque nous soutenons qu'il y a des visions et des sons agréables ; et c'est encore évident que le plaisir apparaît surtout lorsque le sens est à son mieux et que son activité se rapporte à un objet lui aussi à son mieux. Or quand ces conditions [30] sont remplies à la fois dans l'objet sensible et dans le sujet sentant, il doit toujours y avoir plaisir, du moins lorsque sont en présence l'objet qui doit produire la sensation et le sujet qui doit être affecté par lui. Si donc le plaisir contribue à l'achèvement de l'activité, ce n'est pas à la façon de l'état que celle-ci suppose dans le sujet, mais à la façon d'une fin qui vient s'ajouter, comme la beauté qui s'ajoute à la force de l'âge.

Conséquences

Le plaisir dure aussi longtemps que l'acte parfait

Ainsi donc, aussi longtemps que l'objet intelligible ou sensible

conserve les qualités nécessaires, et que le sujet qui en juge ou le contemple en fait autant, il doit y avoir place dans son activité pour le plaisir, car lorsque [1175a] le sujet susceptible d'être affecté et que l'objet susceptible de produire l'affection restent semblables et dans la même relation réciproque, le même phénomène se produit naturellement.

Le plaisir s'émousse comme l'acte parfait

Comment alors se fait-il que personne n'a continuellement du plaisir ? Probablement l'effet de l'épuisement, car tout ce qui est humain se trouve dans l'incapacité [5] d'être continuellement en activité ; donc, il n'est pas possible non plus de goûter un plaisir en continu, puisqu'il est la conséquence de l'activité.

Du reste, certaines choses plaisent parce que inédites, mais n'ont plus ultérieurement un charme semblable ; c'est pour la même raison. Au départ en effet, la pensée se trouve sollicitée et son activité se manifeste par l'extrême attention dont elle entoure ces choses comme le font, quand il s'agit d'y voir, ceux qui fixent les yeux sur un objet tandis que dans la suite, l'activité ne manifeste plus ce genre de zèle, mais [10] présente une allure un peu désinvolte. C'est précisément pourquoi le plaisir s'émousse.

Le plaisir est une aspiration aussi universelle que la vie

Par ailleurs, on peut croire que l'aspiration au plaisir se rencontre chez tous, vu que précisément tout le monde est porté à vivre. Or la vie est une forme d'activité et l'activité de chacun a pour domaine et pour expression ce à quoi il tient le plus : ainsi, celle du musicien s'exprime par l'ouïe dans le domaine des mélodies, tandis que chez celui qui aime apprendre, elle s'exprime par la pensée dans le domaine des [15] études, et il en va encore de même en chacun des autres cas. Quant au plaisir, il vient parachever leurs activités et donc aussi la vie à laquelle ils aspirent. Il est donc parfaitement rationnel qu'ils tendent aussi au plaisir, puisque celui-ci vient parachever ce qu'est la vie aux yeux de chacun, c'est-à-dire ce qu'il apprécie.

Les différentes sortes de plaisir

5. Quant à savoir si nous apprécions la vie à cause du plaisir ou le plaisir à cause de la vie, il faut laisser cette question pour l'instant, parce que ce sont des choses manifestement conjointes [20] et qu'on ne peut séparer : sans activité en effet, il n'y a pas de plaisir et en même temps, chaque activité est achevée par son plaisir. Or on peut bien croire que de là viennent précisément les différentes formes de plaisir.

Des activités différentes produisent des plaisirs différents

En effet, les réalités de formes différentes sont conduites à l'achèvement, croyons-nous, par des choses différentes. C'est en effet ce que donnent à voir tant les réalités naturelles que les produits de l'art : par exemple, les animaux et les arbres d'un côté, un dessin, une statue, [25] une maison ou un meuble, de l'autre. Et pareillement, nous croyons que les activités qui se distinguent formellement, elles aussi sont conduites à l'achèvement par des choses qui se distinguent formellement. Or les activités de la pensée se distinguent des activités correspondant aux sens, et celles-ci se distinguent les unes des autres d'après leurs formes respectives. Donc les plaisirs qui les parachèvent se distinguent aussi formellement.

Indice : le plaisir favorise l'activité qu'il accompagne

C'est d'ailleurs aussi ce que permet de voir le lien intime qui unit chacun des plaisirs [30] à l'activité qu'il parachève, car le plaisir qui lui est intimement lié permet d'accroître l'activité. En effet, l'on juge mieux de chaque sorte de choses et avec plus de rigueur lorsqu'on se livre à cette activité avec plaisir. Ainsi deviennent géomètres ceux qui ont de la joie à pratiquer la géométrie, et leur intelligence saisit avec plus de profondeur chaque sorte de problèmes. Mais c'est pareil pour les amateurs de musique ou d'architecture et pour tous les autres passionnés [35] dans leurs disciplines respectives : ils font des progrès dans l'accomplissement de leur propre travail, s'ils y trouvent de la joie, et ce qui contribue à accroître leurs progrès, ce sont les plaisirs qu'ils y prennent. Or les facteurs qui accroissent une chose lui sont intimement liés ; d'autre part, si les choses sont [1175b] de formes différentes, les facteurs qui leur sont intimement liés sont aussi de formes différentes.

Autre indice : le plaisir tiré d'une activité empêche d'autres activités

Mais ce qui permet encore mieux de le voir, c'est le fait que les plaisirs tirés d'activités qui ne sont pas celles qui nous occupent font obstacle aux activités qui nous occupent. En effet, les amateurs de flûte sont incapables de prêter attention aux arguments qu'on leur présente s'ils entendent, serait-ce faiblement, un joueur de flûte, parce qu'ils ont plus de joie [5] à cet art qu'à la présente activité. Le plaisir correspondant au jeu de flûte détruit donc l'activité que suppose l'argumentation. Et une chose pareille arrive encore, quelles que soient les circonstances, chaque fois qu'on exerce en même temps deux activités. La plus agréable, en effet, tend à chasser l'autre et si son plaisir l'emporte de beaucoup, c'est d'autant plus vrai, au point qu'il n'est plus possible de maintenir l'autre [10] activité. C'est pourquoi si une chose, quelle qu'elle soit, nous plaît fort, nous ne pouvons pas

vraiment faire une autre et si nous en faisons d'autres, c'est que la première nous séduit médiocrement, exactement comme sont dans les théâtres ceux qui mangent des friandises : c'est quand les compétiteurs sont mauvais qu'ils se livrent surtout à cette occupation.

Or le plaisir qui leur est intimement lié aiguise les activités, il les prolonge dans le temps et [15] les améliore. Si donc les plaisirs étrangers les mettent à mal, il est évident qu'entre les deux la distance est grande. En effet, les plaisirs étrangers à une activité produisent sur elle presque exactement le même résultat que les peines qui lui sont liées. Les peines qui s'attachent en propre à une activité ont en effet pour résultat de la détruire, comme on le voit si quelqu'un trouve sans agrément et fastidieux d'écrire ou bien de calculer : dans le premier cas, en effet, il n'écrit pas et, dans le second, il ne calcule pas, puisque l'activité lui est pénible. [20] Sur l'activité, ce sont donc des résultats contraires que produisent les plaisirs et les peines qui lui sont propres, c'est-à-dire ceux que s'attache cette activité par elle-même, tandis que les plaisirs étrangers, on l'a dit, produisent à peu près le même résultat que la peine, puisqu'ils sont destructeurs, sauf qu'ils ne le sont pas de la même façon.

Plaisir honnête et plaisir mauvais

Par ailleurs, ce qui distingue les activités, c'est que les unes sont honnêtes [25] et les autres vilaines ; c'est aussi que les unes sont dignes de choix, les autres repoussantes et d'autres ni ceci ni cela. De semblables distinctions valent donc aussi pour les plaisirs, puisque à chaque activité correspond un plaisir propre. Ainsi donc, le plaisir propre à une activité vertueuse est honnête et le plaisir lié à une vilaine activité est mauvais.

Les appétits, en effet, lorsqu'ils portent sur les belles choses, sont objets de louanges, mais s'ils portent sur les choses laides, ils font l'objet de blâmes. [30] Or ce qui est le plus intimement lié aux activités, ce sont les plaisirs qu'elles impliquent, non les désirs qu'on en a. Car ces derniers en sont séparés, à la fois par les moments où ils se situent et par leur nature, alors que les plaisirs sont très proches des activités ; ils en sont même si peu distincts qu'on peut hésiter quant à savoir si l'activité ne s'identifie pas au plaisir.

Plaisirs purs

Bien entendu, selon toute apparence, le plaisir n'est ni pensée ni sensation, l'assimilation serait absurde, [35] mais vu qu'on ne peut les séparer, il semble à certains que cela revient au même. Par conséquent, la différence qu'on fait entre les activités noétiques et sensibles se retrouve entre les plaisirs. [1176a] Or ce qui distingue la vue du toucher, c'est la pureté ; c'est aussi ce qui distingue l'ouïe et

l'odorat du goût. Donc, une même différence de pureté se retrouve à la fois entre les plaisirs des sens et ceux de l'intelligence et, au sein des deux catégories, entre les plaisirs qu'elles comprennent, comparés les uns aux autres.

Plaisirs humains

Il semble par ailleurs que chaque sorte d'animal ait aussi un plaisir qui lui soit intimement lié, tout comme il a son office propre. C'est en effet le plaisir correspondant à son activité. [5] Et d'ailleurs, il n'est qu'à considérer chaque cas particulier, pour s'en apercevoir. Il existe en effet une différence entre le plaisir du cheval, le plaisir du chien et le plaisir de l'homme : comme Héraclite le soutient, « des ânes vont préférer la paille à l'or¹ », car la nourriture a plus d'agrément que l'or pour des ânes. Ainsi donc les plaisirs des espèces différentes se distinguent formellement.

Les différences individuelles

Ceux des animaux identiques, en revanche, ne présentent pas logiquement de différence. [10] Pourtant, ils sont variables et pas si peu, du moins dans le cas des hommes.

Les mêmes choses, en effet, font la joie des uns et la désolation des autres ; autrement dit, elles sont pénibles et détestables pour les uns, mais agréables et aimables pour les autres. Et c'est aussi le cas des choses douces, puisqu'on ne s'en fait pas la même opinion selon qu'on est fiévreux ou qu'on a la santé. L'on n'a pas non plus le même sentiment de chaleur selon qu'on est affaibli [15] ou que l'on est en parfait état de santé. Et c'est encore le cas de bien des choses différentes.

Il semble toutefois que dans toutes les situations de ce genre, l'agréable soit ce qui paraît tel à celui qui se trouve en de bonnes dispositions. Or si l'on a raison, comme il semble, d'affirmer cela, si la mesure de chaque chose est la vertu, autrement dit l'homme bon en tant que tel, les vrais plaisirs seront aussi ceux qui lui paraissent des plaisirs et les choses vraiment agréables celles qui font sa joie à lui. Il n'est d'ailleurs nullement étrange que ce [20] qu'il trouve répugnant paraisse plaisant à quelqu'un, vu les multiples formes de corruptions et de délabrements dont les hommes viennent à souffrir ; en réalité, ce n'est plaisant que pour ceux-ci et parce qu'ils ont des dispositions corrompues.

Conclusion : le plaisir proprement humain

Ainsi donc, si l'on a affaire à des plaisirs unanimement reconnus pour mauvais, on ne doit évidemment pas prétendre que ce sont des plaisirs, sauf pour les gens corrompus.

Mais si l'on a affaire à ceux qui passent pour honnêtes, quelle est la sorte de plaisir ou [25] quel est le plaisir précis qu'on doit tenir pour le propre de l'homme ? Ce sont probablement les activités qui permettent de le voir, puisque les plaisirs en sont la conséquence. Que l'on prête donc une ou plusieurs activités à l'homme achevé, c'est-à-dire bienheureux, ce sont les plaisirs qui parachèvent ces activités qu'il faut appeler, au sens fondamental du terme, les plaisirs de l'homme. Quant aux autres, ce sont des plaisirs de l'homme à titre secondaire ou à un titre plus éloigné encore, comme le sont les activités correspondantes.

6. [30] Voilà terminés nos exposés consacrés aux formes de vertus, d'amitiés et de plaisirs. Reste cependant à brosser une esquisse du bonheur, puisque aussi bien nous le posons comme fin des préoccupations humaines. Mais on peut reprendre ce qui a été dit précédemment pour abréger l'exposé.

Récapitulatif : le bonheur est l'une des activités recherchées en elles-mêmes

Nous avons donc déclaré² que ce n'est pas un état, car il faudrait sinon l'attribuer à qui passe son existence à dormir, [35] menant la vie des végétaux, et à celui dont l'infortune est la plus grande.

Or si l'on ne peut [1176b] s'y résoudre et qu'au contraire, il faille plutôt placer le bonheur dans une certaine activité, comme on l'a dit dans les exposés précédents³ ; si, d'autre part, les activités sont, ou bien nécessaires, c'est-à-dire appréciables en raison d'autres choses, ou bien appréciables par elles-mêmes, il est évident qu'il faut ranger le bonheur parmi les activités appréciables par elles-mêmes et [5] non parmi celles qu'on recherche en raison d'une autre chose, car le bonheur ne manque de rien, mais se suffit à lui-même.

Le jeu est une activité de ce genre pour le grand nombre

Mais sont appréciables par elles-mêmes, les activités dont on n'attend rien en dehors de l'activité elle-même. Or telles sont, semble-t-il, les actions vertueuses, puisque le fait d'exécuter ce qui est beau et vertueux compte parmi les choses appréciables par elles-mêmes ; mais telles sont aussi, dans le nombre, des activités ludiques, celles qui sont amusantes, puisqu'on [10] ne les apprécie pas en raison d'autres choses. Elles sont en effet nuisibles, plutôt qu'utiles, nous faisant

négliger notre corps et ce qu'on possède, mais c'est bien sur ce genre de passe-temps que se rabattent la plupart de ceux dont on vante le bonheur. C'est pour cela qu'auprès des tyrans, les personnes en faveur sont celles qui, à ce genre de passe-temps, font preuve d'enjouement, car elles se montrent [15] agréables dans les loisirs auxquels aspirent les tyrans et ceux-ci ont besoin de pareilles personnes.

Mais le jeu ne peut être le bonheur pour plusieurs raisons

Ainsi donc, d'après l'opinion, ce sont ces occupations qui ont les traits du bonheur, vu que les gens en position de pouvoir absolu y consacrent leurs loisirs. Mais l'attitude de ces gens n'a probablement aucune signification.

Ce n'est pas en effet dans l'exercice de ce pouvoir que l'on trouve la vertu et l'intelligence dont procèdent les activités dignes de zèle.

Et si ces gens, incapables de goûter [20] un plaisir raffiné ou digne d'une personne libre, se rabattent sur les plaisirs corporels, ce n'est pas non plus une raison de croire que ceux-ci sont les plus appréciables, car les enfants aussi s'imaginent que ce qui a du prix à leurs yeux est ce qu'il y a de plus important. Il est donc parfaitement rationnel de penser que si les enfants et les adultes ont un sentiment différent des valeurs, on doit aussi faire la différence entre le sentiment des vilains et celui des honnêtes gens. Par conséquent, comme [25] on l'a dit souvent⁴, ce qui est honorable et plaisant, c'est ce qui est tel aux yeux du vertueux. Or l'activité que chacun apprécie le plus, c'est celle qui correspond à son état personnel. Donc, il faut admettre aussi que l'activité qu'apprécie le plus le vertueux est celle qui correspond à sa vertu. Ce n'est donc pas dans une activité ludique que réside le bonheur.

Il est en effet déplacé de considérer que la fin de la vie est un jeu et de croire qu'on se donne du tracas et du mal toute son existence [30] pour pouvoir se livrer au jeu. Car nous choisissons pour ainsi dire tout en vue d'autre chose, sauf le bonheur, puisqu'il est la fin. Or mettre tout son sérieux et sa peine à trouver les moyens de jouer paraît stupide et par trop puéril. Au contraire « jouer en vue d'une activité sérieuse », selon le mot d'Anacharsis⁵, voilà, semble-t-il l'attitude correcte. Car le jeu ressemble à une détente, et c'est par impossibilité [35] d'être à la peine continuellement que l'on a besoin de détente. Donc la détente n'est pas une fin, [1177a] puisqu'elle a en vue l'activité.

D'ailleurs, l'existence heureuse, semble-t-il, est l'expression de la vertu. Or cette existence se prend avec sérieux et ne se déroule certainement pas dans le jeu.

Et nous affirmons la supériorité des choses sérieuses sur celles qu'on

fait pour rire et par jeu.

De plus, c'est toujours à la meilleure partie de nous-mêmes [5] ou à l'homme le meilleur que nous attribuons l'activité la plus sérieuse. Or l'activité du sujet le meilleur est supérieure aux autres et, du coup, la plus susceptible de produire le bonheur.

Et s'il s'agit de jouir des plaisirs corporels, le premier venu, même un être servile, n'est pas moins apte à le faire que l'homme le meilleur. Or personne n'accordera qu'un être servile ait part au bonheur, à moins de partager aussi l'existence la plus parfaite. Ce n'est pas en effet dans ce genre de passe-temps que consiste [10] le bonheur, mais dans les activités vertueuses, comme on l'a déjà dit auparavant⁶.

Le bonheur achevé

L'activité heureuse qui traduit la vertu suprême

7. Mais si le bonheur est une activité traduisant la vertu, il est parfaitement rationnel qu'il traduise la vertu suprême ; laquelle doit être vertu de ce qu'il y a de meilleur. Alors, que cela soit l'intelligence ou autre chose (ce qui semble alors naturellement gouverner et diriger, [15] en ayant une idée de ce qui est beau et divin) ; que cela soit quelque chose de divin en lui-même ou ce qu'il y a de plus divin en nous : c'est son activité, lorsqu'elle exprime la vertu qui lui est propre, qui doit constituer le bonheur achevé.

Confirmation

Or que cette activité soit méditative, on l'a dit. Mais il y a accord sur ce point, peut-on penser, entre les données précédentes et la vérité.

C'est en effet l'activité la plus haute, [20] puisque l'intelligence est la plus élevée des choses qui sont en nous et que, parmi les objets connaissables, ceux qui sont assignés à l'intelligence sont également les plus élevés.

De plus, c'est par ailleurs l'activité la plus continue, puisque nous sommes capables de penser en continu plus que d'agir continûment d'une quelconque façon.

Nous croyons aussi qu'un plaisir doit être inextricablement mêlé au bonheur. Or la plus agréable des activités qui traduisent une vertu est, de l'avis unanime, celle qui traduit la sagesse. [25] Il semble en tout cas que la poursuite de la sagesse implique d'étonnants plaisirs par leur pureté et leur stabilité ; or, très logiquement, les savants doivent avoir plus de plaisir dans la vie que ceux qui cherchent à l'être.

De plus, ce qu'on appelle l'autosuffisance doit caractériser avant tout

l'activité méditative. Les biens nécessaires à la vie constituent en effet un besoin pour le sage comme pour le juste et les autres personnes vertueuses ; [30] mais une fois suffisamment doté de ce genre de biens, le juste, lui, a besoin d'autres personnes envers qui ou avec lesquelles il puisse exercer la justice et c'est pareil d'ailleurs pour le tempérant, le courageux et chacun des autres, tandis que le sage, même livré à lui-même, est en mesure de méditer. Et plus il est sage, plus il en est capable. Mieux vaut sans doute exercer cette activité avec des collaborateurs, mais malgré tout, [1177b] c'est lui qui se suffit le plus à lui-même.

On peut encore penser qu'elle est la seule activité à laquelle on tiennent pour elle-même. On n'en tire en effet rien, hors le bénéfice de méditer, tandis que des activités liées à l'action, nous tirons avantage, tantôt plus, tantôt moins, en dehors de l'action.

De plus, le bonheur semble impliquer le loisir. Si nous renonçons au loisir, [5] en effet, c'est qu'il nous faut peiner pour en avoir et si nous faisons la guerre, c'est pour gagner la paix. – Ainsi donc, aux vertus liées à l'action correspond l'activité qu'on déploie dans les affaires politiques ou les opérations de guerre. Or les actions alors en cause semblent exclure le loisir. Les actions guerrières semblent même l'exclure tout à fait ; personne en effet ne choisit de faire la guerre pour faire la guerre et nul [10] ne la prépare dans cette intention-là, car on passerait pour être un parfait meurtrier à vouloir transformer ses amis en ennemis dans le simple but de susciter des batailles et des massacres. Mais l'activité de l'homme politique aussi exclut le loisir et en dehors de l'action politique elle-même, elle cherche à obtenir des formes de pouvoir et d'honneur ou, du moins, le bonheur pour soi-même et ses concitoyens, qui est une chose [15] différente de l'activité politique et que précisément nous recherchons de toute évidence parce qu'il est une chose différente.

Conclusions

Donc : parmi les actions vertueuses, celles qui se manifestent dans la politique ou la guerre ont l'avantage de la beauté et de la grandeur, mais elles excluent le loisir et poursuivent une certaine fin, c'est-à-dire ne sont pas appréciables par elles-mêmes. L'activité de l'intelligence en revanche se distingue, semble-t-il, par son sérieux, puisqu'elle est méditative, [20] elle ne vise, en dehors d'elle-même, à aucune fin et elle a son plaisir propre ; celui-ci contribue d'ailleurs à accroître l'activité. Elle semble par ailleurs avoir aussi pour caractères d'être autosuffisante, d'être un loisir et d'être inusable à la mesure humaine. C'est-à-dire que tous les autres traits qu'on attribue au bienheureux sont visiblement les traits que comporte cette activité-là. Dans ces

conditions, voilà donc l'activité qui devrait être le bonheur achevé de l'homme, [25] si elle a duré suffisamment longtemps pour faire une existence achevée. Rien d'inachevé n'entre en effet dans les composantes du bonheur.

Bonheur humain et bonheur divin

Bonheur divin

Mais pareille existence dépasse peut-être ce qui est humain. Ce n'est pas en effet en sa qualité d'homme que quelqu'un peut vivre ainsi, mais comme détenteur d'un élément divin qui réside en lui. Or autant cet élément se distingue du composé⁷, autant son activité se distingue aussi de celle qui traduit la vertu par ailleurs. [30] Si donc l'intelligence, comparée à l'homme, est chose divine, la vie intellectuelle est également divine comparée à l'existence humaine.

Il ne faut pas cependant suivre ceux qui conseillent de « penser humain », puisqu'on est homme et de « penser mortel », puisqu'on est mortel ; il faut au contraire, dans toute la mesure du possible, se comporter en immortel et tout faire pour vivre de la vie supérieure que possède ce qu'il y a de plus élevé en soi, car, bien que [1178a] peu imposante, cette chose l'emporte de beaucoup en puissance et en valeur sur toutes les autres.

On peut même penser au demeurant que chaque individu s'identifie à elle, si tant est qu'elle est la chose principale et la meilleure. Il serait donc déplacé de ne pas choisir l'existence qui est la nôtre, mais celle d'un autre.

Et ce qu'on a dit auparavant⁸ [5] va encore s'appliquer maintenant. En effet, ce qui est intimement lié à chaque être est naturellement ce qu'il y a de plus important et de plus agréable pour lui. Donc, pour l'homme, c'est la vie intellectuelle, si tant est que c'est principalement l'intelligence qui constitue l'homme. Par conséquent, cette vie est aussi la plus heureuse.

Bonheur humain

8. Cependant, à titre secondaire, la vie la plus heureuse est celle qui traduit la vertu qui reste. C'est que les activités [10] correspondant à cette vertu sont humaines.

En effet, quand nous exécutons des actes justes ou courageux ou tous les autres actes vertueux, c'est en relation les uns avec les autres et que ce soit lors de contrats, de services et d'actions de toutes sortes ou que ce soit dans la vie affective, nous veillons constamment à ce

qui convient à chacun. Or ces actes paraissent être, sans exception, des actes humains.

Dans certains cas, d'ailleurs, [15] la vertu du caractère semble venir du corps, et dans beaucoup de cas, elle semble intimement liée aux affections.

Du reste, la sagacité elle aussi est en conjonction avec la vertu du caractère, comme celle-ci est en conjonction avec la sagacité, puisque aussi bien les principes de la sagacité traduisent les vertus morales, tandis que la rectitude de celles-ci traduit la sagacité. Et comme elles sont également rattachées [20] aux affections, ces vertus doivent mettre en jeu le composé. Or les vertus du composé sont humaines. Donc, c'est aussi le cas de l'existence qui les exprime, ainsi que du bonheur qui leur correspond.

Supériorité du bonheur divin

Un bonheur plus indépendant

Le bonheur de l'intelligence en revanche est indépendant. On n'en dira en effet pas plus à son sujet, car un exposé rigoureux outrepassa notre propos, mais on peut penser que même le besoin des services extérieurs est modeste dans le cas de la vertu intellectuelle, ou certainement moindre [25] que dans le cas de la vertu morale.

En effet, les biens nécessaires sont requis dans les deux cas et même à titre égal, admettons-le, quoique l'homme politique se tracasse en permanence de son corps et de toutes les choses du même ordre ; mais laissons, car cela ne peut faire qu'une petite différence. En revanche, si l'on considère leurs activités respectives, la différence sera considérable. L'homme libéral en effet aura besoin d'argent pour exercer la libéralité ainsi que l'homme [30] juste par conséquent, pour acquitter ce qu'il doit. Les souhaits de justice en effet ne sont pas évidents et même les gens qui ne sont pas justes font mine de souhaiter agir justement. De son côté, l'homme courageux aura besoin de puissance si tant est qu'il veuille mener jusqu'au bout une entreprise qui traduise sa vertu, et l'homme tempérant, de la liberté qu'on lui laisse d'agir à son gré. Comment en effet, lui ou un autre pourrait-il, sinon, manifester sa vertu, alors qu'on balance sur la question de savoir [35] ce qui, de la décision ou des actions, détermine le mieux la vertu ? On se le demande dans l'idée qu'elle réside dans les deux à la fois ; [1178b] par conséquent, la perfection complète implique évidemment les deux, mais en fonction des actions, elle demande beaucoup d'appuis extérieurs et d'autant plus que ces actions sont meilleures et plus belles.

Celui qui médite, en revanche, ne requiert aucun appui de ce genre, du moins pour son activité. Au contraire, les choses extérieures sont

pour ainsi dire des obstacles, [5] du moins à sa méditation. Mais en tant qu'homme et en tant qu'il partage la vie d'un assez grand nombre, il choisit d'exécuter les actes qui traduisent la vertu. Il aura donc besoin de ces sortes d'appuis pour vivre en homme.

Un bonheur à l'instar de la félicité divine

Que pour sa part le bonheur achevé soit une forme d'activité méditative, on peut encore le voir à partir des considérations suivantes.

Nous avons en effet la conviction que ce sont avant tout les dieux qui possèdent la félicité et sont heureux. [10] Or quels genres d'actions faut-il leur attribuer ? Sont-ce les actions justes ? On les rend plutôt ridicules si on les fait passer entre eux des contrats, restituer des dépôts et accomplir tous les actes de ce genre. Mais alors, sont-ce les actions courageuses ? Pense-t-on qu'ils affrontent la peur et prennent des risques parce que c'est beau ? Ou bien sont-ce les actions libérales ? Mais auquel d'entre eux iront les libéralités ? Il serait d'ailleurs absurde d'aller jusqu'à croire qu'ils ont [15] à leur disposition de la monnaie ou quelque moyen semblable. Et qu'en serait-il des actions tempérantes ? On fait plutôt des dieux un éloge grossier en les félicitant de n'avoir pas de vils appétits. Or on a beau les passer en revue, toutes les actions qu'on leur prêterait supposent des choses qui vont paraître mesquines et indignes des dieux.

Et pourtant, tout le monde a la conviction qu'ils vivent et donc qu'ils exercent une activité, car on n'imagine pas bien sûr qu'ils passent leur vie à dormir comme [20] Eudymion⁹. Or, le vivant dont on exclut qu'il agisse et à plus forte raison qu'il produise, que lui reste-t-il en dehors de la méditation ? Par conséquent, l'activité du dieu, qui est d'une félicité incomparable, doit être de nature méditative. Donc, parmi les activités humaines, celle qui lui est le plus apparentée doit aussi être celle qui ressemble le plus au bonheur.

Indice supplémentaire

Et un indice, c'est encore le fait que si les autres animaux n'ont pas de part au bonheur, [25] c'est qu'ils sont totalement privés de ce genre d'activité. Chez les dieux en effet, l'existence entière est bienheureuse et chez les hommes, elle l'est dans la mesure où ils ont quelque chose qui ressemble à ce genre d'activité ; mais chez les autres animaux, aucun n'atteint au bonheur, puisque aucun, de quelque côté que ce soit, n'a de part à la méditation.

Jusqu'où peut aller le bonheur ?

Le principe

Donc, plus loin s'étend la méditation, plus loin s'étend le bonheur et plus les êtres [30] sont à méditer, plus ils ont de bonheur. Ce n'est pas une coïncidence, c'est au contraire que le bonheur marche au pas de la méditation. Celle-ci en effet a du prix par elle-même. Par conséquent, le bonheur doit être une forme de méditation.

Difficultés

9. Mais il faudra aussi le confort extérieur à celui qui est un homme. À elle seule en effet, la nature humaine ne suffit pas pour méditer. Au contraire, il faut encore avoir un corps [35] sain, disposer de nourriture et de tous les autres moyens d'entretien.

Solution

[1179a] Mais pour autant, il ne faut pas croire que beaucoup de choses et de grandes ressources vont être nécessaires pour atteindre au bonheur, à moins d'admettre que, sans les biens extérieurs, il n'y a pas de félicité ; on n'en a pas en effet besoin à l'excès pour atteindre l'autosuffisance, ni pour avoir du jugement, ni pour passer à l'action, et l'on peut, même sans l'empire de la terre et de la mer, exécuter [5] tout ce qui est beau, car des ressources mesurées peuvent permettre à quelqu'un d'agir vertueusement. Le fait est d'ailleurs clairement observable, puisque les particuliers, comparés aux potentats, ont une réputation d'agir honnêtement qui n'est pas inférieure, mais supérieure. Et des ressources limitées suffisent, car l'existence promet d'être heureuse quand l'activité de l'homme traduit sa vertu.

Confirmation : l'opinion des sages

Solon, [10] de son côté, parlant des gens heureux, avait peut-être une belle formule en disant que c'étaient ceux qui, modérément nantis des biens extérieurs, avaient cependant exécuté ce qu'il y avait de plus beau (à son estime) et s'étaient conduits dans la vie avec bon sens. On peut en effet posséder des biens en quantité mesurée et exécuter ce qu'on doit. Et il semble bien qu'Anaxagore également pensait que l'homme heureux n'est ni le riche ni le puissant, car il affirme qu'[15] il ne serait pas autrement surpris que cet homme paraisse un excentrique aux yeux du grand nombre. En effet, le grand nombre a pour critères les biens extérieurs, n'étant sensible qu'à cela. Il y a donc accord, semble-t-il, entre nos arguments et les opinions des sages.

Ainsi donc, les convictions sur lesquelles on trouve ce genre d'accord méritent quelque crédit.

Conclusion

La vérité cependant, dans les domaines qui regardent l'action, se juge d'après les faits, c'est-à-dire sur le mode d'existence en question, car c'est là [20] que se trouve le critère déterminant. Il faut donc considérer les propos tenus antérieurement en les rapportant aux faits, c'est-à-dire au mode d'existence en question. Et s'ils sont en harmonie avec les faits, il faut les accepter, mais en cas de désaccord, il faut penser que ce sont des arguties.

Toutefois, celui qui a une activité intellectuelle et cultive son intelligence tout en étant parfaitement disposé semble bien être aussi le plus cher aux dieux. En effet, si l'on se préoccupe un peu des affaires [25] humaines du côté des dieux, comme le veut l'opinion, on peut aussi raisonnablement penser que ces derniers mettent leur joie dans ce qu'il y a de meilleur et leur est le plus apparenté – c'est-à-dire l'intelligence – et qu'en retour, ils comblent de bienfaits ceux qui s'attachent surtout à l'intelligence et l'honorent plus que tout, car ceux-ci, au regard des dieux, se préoccupent de ce qui leur est cher à eux et agissent ainsi de façon correcte et belle. Or cette attitude, en tous points, [30] est celle du sage avant tout, ça ne fait pas l'ombre d'un doute. Donc, c'est lui le plus cher aux dieux. Or le plus cher au dieu, selon toute vraisemblance, est aussi le plus heureux. Par conséquent, même à considérer les choses ainsi, on voit que le sage, plus que tout autre, doit être l'homme heureux.

Appendice : l'éducation au bien et le politique

Rappel du but final : devenir bon

10. Est-ce que donc, pour avoir traité de ces questions et des vertus et pour avoir en plus parlé aussi de l'amitié et du plaisir à suffisance dans les esquisses qui leur sont consacrées, on doit s'imaginer avoir atteint la fin [35] qu'on se propose ? Je penserais plutôt que non. Comme on le dit, il n'est pas question dans le domaine qui regarde [1179b] l'action, de voir une fin dans l'étude de chaque sorte de biens et dans leur connaissance. La fin, au contraire, est plutôt d'exécuter ce qui est bon. Donc, s'agissant de la vertu, il ne suffit pas non plus de savoir ce qu'elle est ; il faut au contraire tâcher d'avoir la vertu et de l'exercer, à moins qu'il n'existe pour nous une autre façon de devenir bons.

L'insuffisance des arguments dans la plupart des cas

Ainsi donc, si les arguments à eux seuls suffisaient [5] à rendre les gens honnêtes, ils rapporteraient en toute justice bien des émoluments et des gros, selon le mot de Théognis¹⁰, et il faudrait en faire provision. Mais voilà : on peut voir qu'ils ont la force, certes, d'inciter et de stimuler parmi les jeunes ceux qui sont généreux, ils peuvent faire aussi qu'un caractère bien né et véritablement épris de ce qui est beau se laisse envoûter par la vertu ; [10] mais ils sont incapables d'inciter le grand nombre à ce qui est bien et beau.

Le grand nombre en effet, de par sa nature, n'obéit pas à la honte, mais à la peur ; il ne se garde pas non plus des vilaines choses parce qu'elles sont laides, mais parce qu'elles entraînent des punitions. C'est que, vivant au gré de son affection, il poursuit les plaisirs qui lui conviennent personnellement et cherche les moyens d'avoir ces plaisirs-là, tout en fuyant les peines opposées ; [15] quant à ce qui est beau et vraiment agréable, il n'en a même pas idée, puisqu'il n'y a jamais goûté.

Dans ces conditions, quel argument peut donc le faire changer de cadence ? Impossible en effet ou du moins pas facile, quand elles sont attachées de longue date aux traits du caractère de transformer des conduites par un argument. Et l'on peut être bien content si, avec tous les moyens de, semble-t-il, devenir honnêtes, nous pouvons [20] nous convertir à la vertu.

Nécessité de bonnes habitudes préalables

Mais on devient bon, croient certains, tout naturellement ; d'autres pensent, par habitude et d'autres, par l'effet de l'enseignement.

Certes, la part de la nature évidemment ne dépend pas de nous quand elle nous échoit ; elle échoit, au contraire, en conséquence de certaines causes divines, à ceux que favorise vraiment la bonne fortune. Mais l'argument raisonné et l'enseignement n'ont pas, je le crains, de force chez tout le monde. Il faut au contraire préalablement travailler, par les [25] habitudes, l'âme de celui qui écoute, pour bien l'orienter dans ce qu'elle aime et déteste, comme une terre qui doit nourrir la semence. En effet, un sujet ne peut entendre l'argument qui l'en détourne, ni d'ailleurs le comprendre, s'il vit au gré de ses affections. Or dans cet état, comment pouvoir le persuader de changer ? Et de façon générale, ce n'est pas, semble-t-il, à un argument que cède l'affection, mais à la violence qu'on lui fait.

Donc, le caractère doit [30] préalablement présenter une certaine

affinité avec la vertu, en aimant ce qui est beau et en répugnant à ce qui est laid.

Nécessité des lois pour créer de bonnes habitudes

Mais bénéficier dès la jeunesse d'un entraînement correct à la vertu est difficile sans avoir été élevé sous des lois qui entraînent dans le même sens. En effet, vivre avec tempérance et fermeté ne plaît pas au grand nombre, surtout quand on est jeune. C'est la raison pour laquelle des lois doivent avoir établi la manière d'être élevé et [35] dont il faut se conduire, car les jeunes alors ne trouveront pas pénible ce qui est devenu une habitude familière.

[1180a] Au demeurant, il ne suffit peut-être pas de bénéficier quand on est jeune d'une discipline alimentaire et d'une attention correctes, mais puisqu'il faut encore, une fois adultes, adopter certaines conduites et en prendre l'habitude, nous avons sans doute aussi besoin de lois les concernant et donc, en général, concernant toute l'existence. Le grand nombre en effet se rend à la contrainte [5] plutôt qu'à un argument et aux châtiments plutôt qu'à l'attrait de ce qui est beau.

Cette nécessité est reconnue

C'est précisément pourquoi certains croient que les législateurs ont le devoir d'appeler à la vertu et d'inciter à prendre en vue ce qui est beau, sachant qu'ils seront écoutés de ceux qui ont reçu au préalable, par leurs habitudes, une éducation honnête, mais qu'ils ont l'obligation d'établir pour les récalcitrants et les natures trop défaillantes, des punitions et des amendes et, s'ils sont incorrigibles, [10] de les expulser totalement du territoire. L'honnête homme en effet, pense-t-on, puisqu'il a en vue ce qui est beau dans la vie, va se rendre à cet argument, tandis que le vilain, puisqu'il aspire au plaisir, est châtié par une peine comme la bête sous le joug. C'est encore pourquoi nos gens soutiennent qu'il faut inventer pour lui les sortes de peines qui sont diamétralement contraires aux plaisirs qu'il affectionne.

Les lois possèdent une force contraignante que n'a pas l'autorité paternelle

Donc, comme on l'a dit, [15] pour être bon, il faut d'abord être bien élevé, acquérir de bonnes habitudes et vivre ensuite de cette façon, en adoptant des conduites honnêtes sans accepter de faire contre son gré ni d'entreprendre de plein gré de vilaines actions. Or ces conditions sont remplies par ceux dont l'existence manifeste une certaine intelligence et respecte un ordre correctement établi avec la force nécessaire. Aussi bien, l'autorité paternelle qui prescrit cet ordre ne possède pas la force ni les moyens de contrainte requis. [20] Et, d'une façon générale, l'autorité d'un seul homme ne les possède donc pas non plus, à moins d'être roi ou quelqu'un de semblable. Mais la loi, elle, détient un pouvoir coercitif, tout en étant une raison dictée par une certaine sagacité et une certaine intelligence. De plus, alors que les hommes provoquent l'inimitié lorsqu'ils contrarient nos tendances, même s'ils font ainsi ce qui est correct, la loi, elle, ne suscite pas d'inimitié lorsqu'elle prescrit ce qui est honnête.

Le défaut de lois appropriées

Mais il n'y a que dans [25] la Cité de Lacédémone ou peu s'en faut que le législateur semble s'être préoccupé de la manière d'élever les enfants et de régler leurs conduites. Dans la grande majorité des Cités, en revanche, ce genre de choses ne fait l'objet d'aucune préoccupation et chaque particulier y vit comme il le souhaite, « dictant, selon l'usage des Cyclopes, ses propres lois à ses enfants et son épouse¹¹ ».

L'obligation faite à chacun d'avoir la capacité du législateur

Ainsi donc, le mieux est que voit le jour une préoccupation commune de l'éducation et qu'elle soit [30] correcte. Mais quand l'autorité publique s'en désintéresse, on peut penser qu'il revient à chaque particulier d'aider ses propres enfants et ses amis à devenir vertueux et d'avoir la capacité de le faire ou du moins d'en prendre la résolution.

Or pour mieux avoir cette capacité, semblerait-il, d'après ce qu'on vient de dire, il faut avoir acquis celle d'un législateur. Quand les préoccupations sont communes en effet, elles s'exercent évidemment par le moyen de lois, [35] et quand ce sont des préoccupations honnêtes, par des lois vertueuses. Mais que celles-ci soient écrites [1180b] ou non écrites, cela, semblerait-il, n'a aucune importance, ni qu'elles servent à éduquer une seule ou plusieurs personnes, pas plus

que cela n'a d'importance en musique ou en gymnastique, ainsi que dans les autres disciplines.

Avantages de cette obligation

En effet, la force contraignante que possèdent dans les Cités les dispositions légales et les coutumes est exactement celle que possèdent dans [5] les familles les arguments paternels et les habitudes du foyer. On peut même dire que celle-ci est encore plus grande, vu les liens de parenté et les marques de bienfaisance, car on peut compter au préalable sur l'affection des enfants et leur inclination naturelle à obéir à leurs parents.

Par ailleurs, les formes d'éducation particulière ont encore un autre avantage sur les formes d'éducation commune. C'est comme en médecine. En règle générale en effet, le fiévreux tire bénéfice du repos et du jeûne, [10] mais un patient particulier n'est peut-être pas dans ce cas. Et le maître pugiliste n'impose sans doute pas à tous ses élèves la même technique de combat. Par conséquent, l'on peut penser qu'on tient un compte plus exact des particularités lorsque l'instruction est privée, car chacun peut mieux avoir le traitement adéquat.

Son implication : une connaissance générale de niveau scientifique

Toutefois, le meilleur traitement individuel, que ce soit en médecine ou en gymnastique ou en n'importe quel autre domaine, sera administré par celui qui possède une connaissance générale et sait ce qui [15] convient à tous ou à tel genre de personnes. C'est en effet ce qui est commun qui fait l'objet des sciences ; on le dit et c'est le cas.

Bien entendu, s'agit-il d'un individu isolé, rien n'empêche sans doute de le traiter parfaitement même si l'on n'a aucune science mais qu'on observe exactement ce qui se produit à chaque intervention grâce à l'expérience, exactement comme font quelques personnes qui se soignent et passent pour être leur meilleur médecin, alors qu'elles sont incapables d'apporter le moindre secours à autrui. [20] Néanmoins, pour peu que l'on souhaite devenir homme de l'art et être capable d'y voir, il faut bien, semblerait-il, progresser jusqu'à l'universel et s'efforcer d'en avoir connaissance comme on peut, puisque c'est à ce niveau, on l'a dit, que se situent les sciences.

Or il est vraisemblable que, de la même façon, celui qui souhaite par ses soins améliorer les autres en grand ou petit nombre doive

s'efforcer d'acquérir une capacité de législateur, [25] puisque c'est par le moyen de lois que nous pouvons devenir bons. En effet, prendre un sujet quel qu'il soit, c'est-à-dire celui qu'on vous propose, et lui inculquer de belles dispositions, n'est pas à la portée du premier venu ; si c'est à la portée de quelqu'un, c'est au contraire du savant, comme dans le cas de la médecine et de toutes les autres disciplines où l'on trouve attention et sagacité.

Comment devenir législateur ?

Alors, est-ce qu'après cela, il ne faut pas examiner d'où peut venir et comment peut s'acquérir la capacité de législateur ?

Comme dans le cas [30] des autres disciplines, va-t-on la chercher auprès des hommes politiques, puisque celle-ci fait partie de la politique ?

Les hommes politiques ne l'enseignent pas et ne sont forts que d'une expérience

La politique paraît plutôt un cas qu'on ne peut assimiler à celui des autres sciences ou capacités. Ailleurs en effet, ce sont les mêmes personnes visiblement qui transmettent à d'autres leurs capacités et qui tirent d'elles leurs activités ; pensons aux médecins ou aux peintres. [35] Les affaires politiques en revanche, ce sont les sophistes, [1181a] qui se vantent de les enseigner, alors qu'aucun d'eux n'y est actif, mais elles sont aux mains de ceux qui font de la politique, lesquels, semblerait-il, exécutent cette tâche en vertu d'une certaine capacité, c'est-à-dire empiriquement, plutôt qu'en se servant de l'intelligence !

On ne les voit en effet ni écrire ni tenir des discours sur ce genre de sujet, alors que ce serait bien plus beau sans doute que de pérorer devant les tribunaux [5] et les assemblées populaires ; et on ne voit pas non plus, d'autre part, qu'ils aient réussi à faire des hommes politiques de leurs propres fils ou de certains de leurs amis par ailleurs. Or c'eût été bien logique s'ils en étaient capables car ils n'auraient légué à leurs Cités rien de meilleur et ils ne pourraient rien décider de mieux que de se donner à eux-mêmes pareille capacité et donc aussi à ceux qui leur étaient les plus chers.

Les sophistes qui prétendent l'enseigner n'en ont même pas l'expérience

Bien entendu, l'expérience n'est pas, selon toute vraisemblance, [10] d'une maigre contribution en la matière. Car sinon ils ne seraient pas devenus des hommes politiques en fréquentant la scène politique. C'est pourquoi ceux qui ambitionnent un savoir portant sur la politique ont très probablement besoin aussi de l'expérience. Or ceux des sophistes qui s'en vantent paraissent très loin d'enseigner la politique.

D'une façon générale en effet, ils ne savent même pas quelle sorte de chose elle est ou quelles sont ses préoccupations. Car sans cela, [15] ils ne l'auraient pas identifiée à la rhétorique, ou placée à un moindre rang.

Ils ne se seraient pas imaginé non plus qu'il est facile de légiférer une fois qu'on a recueilli les lois les plus célèbres. Ils croient en effet qu'il suffit de sélectionner les meilleures, comme si leur sélection ne dépendait pas aussi de la compréhension des lois et qu'en juger correctement n'était pas une très grande affaire, ainsi qu'on le voit dans les œuvres musicales.

Car ce sont les gens expérimentés qui, en chaque sorte de choses, [20] jugent correctement des œuvres, qui comprennent par quels moyens ou de quelle manière elles sont menées à bien, et savent voir quel genre de composition s'harmonise avec quel public, tandis qu'avec des gens sans expérience, bien content s'il ne leur échappe pas qu'une œuvre est bien faite ou ratée, comme en peinture.

Sans expérience, l'étude des lois est sans profit

Or les lois sont comme les œuvres de la politique. [1181b] Comment, par conséquent, tirer d'elles de quoi devenir capable de légiférer ou discerner les meilleures lois ?

Car, visiblement, on ne tire pas non plus sa capacité de médecin des écrits qui consignent des prescriptions. Pourtant, les auteurs s'efforcent bien d'y exposer non seulement les moyens de traitements, mais encore la façon de s'y prendre pour soigner et les manières dont il faut traiter [5] chaque catégorie de malades, en distinguant leurs états respectifs. Mais alors que ces indications, pour les gens expérimentés, semblent utiles, pour les personnes étrangères à cette science, en revanche, elles ne sont d'aucun service.

Peut-être donc aussi que les recueils de lois et de constitutions politiques sont très intéressants pour ceux qui ont la capacité de les étudier, de discerner ce qui s'y trouve de bien ou, au contraire, de mal et de voir quels genres de dispositions s'harmonisent avec quelle sorte de sujets ; mais pour ceux [10] qui parcourent de tels recueils sans être dans cet état, en bien juger ne peut être à leur portée, sauf évidemment circonstance fortuite, alors qu'ils peuvent

vraisemblablement gagner en perspicacité pour les comprendre.

Introduction à l'étude des questions politiques

Par conséquent, dès lors que ceux qui précèdent ont négligé d'explorer à fond le problème de la législation, il vaut plutôt mieux sans doute l'examiner personnellement et donc, en général, traiter du régime politique, afin que, dans la mesure du possible, [15] soit achevée la philosophie qui concerne les affaires humaines.

Ainsi donc, tâchons d'abord de voir si quelque propos partiel qui aurait du bon se trouve chez nos prédécesseurs ; puis, de tirer des Constitutions dont on a le recueil, de quoi voir les sortes de facteurs qui conservent ou détruisent les Cités ainsi que ceux qui jouent selon chaque genre de Constitutions, et les motifs pour lesquels certaines Cités ont un bon régime, [20] tandis que d'autres, au contraire, ont un mauvais. Car une fois faites ces observations, nous serons probablement mieux à même de comprendre à la fois quelle sorte de Constitution est parfaite et comment chacune doit avoir été établie pour l'être, c'est-à-dire de quelles lois et coutumes elle doit faire usage.

Commençons donc par dire...

Éthique à Eudème

LIVRE I

Chapitre 1

Le bonheur

[1214a] L'homme qui dans l'enceinte du dieu à Délos a exprimé sa propre pensée par une inscription à l'entrée du temple de Léo¹ distinguait entre Bon, Beau et Plaisant, considérant que tous ces attributs ne pouvaient appartenir à un seul et même être :

[5] Le comble du beau, c'est la plus haute justice, le comble du bien, c'est la santé

et le comble du plaisir, c'est obtenir ce qu'on désire².

Pour nous, gardons-nous de lui donner notre accord ! Le bonheur qui est la plus belle et la meilleure des choses est aussi le comble du plaisir.

Concernant la nature de chaque chose, [10] beaucoup de questions se posent qui présentent une difficulté et nécessitent un examen : dans certains cas, on vise seulement à connaître ce qu'on étudie, dans d'autres cas on vise aussi à l'acquérir et à le mettre en pratique. Par conséquent, pour toutes les questions qui relèvent uniquement de la philosophie théorique, il faut, lorsque l'occasion s'en présente, préciser chaque fois ce qu'on a jugé approprié à l'étude. Mais ici, [15] après avoir dans un premier temps examiné en quoi consiste le bien-vivre, nous devons aussi examiner comment on peut l'acquérir : tous les gens qui obtiennent l'appellation « heureux » le deviennent-ils par nature (comme on est grand, petit, ou de teint différent) ou bien le deviennent-ils par une étude – dans la mesure où il y aurait une science du bonheur en quelque sorte – ou par une espèce d'entraînement ? [20] En effet, de nombreux attributs humains ne s'obtiennent ni par nature ni pour avoir étudié, mais par habitude (les mauvais par de mauvaises habitudes, les bons par de bonnes habitudes). Si l'on ne retient aucun de ces moyens il n'en reste que

deux : ou bien, comme dans les cas des gens saisis par des nymphes ou des dieux, l'on accède au bonheur par l'inspiration de quelque chose de divin (on serait [25] comme *en état de possession divine*) ou bien ce n'est que l'effet du hasard (de fait, bien des gens disent que bonheur et bonne fortune sont identiques).

À ce point, il n'est pas douteux que lorsqu'il y a bonheur, c'est par tous ces moyens, à moins que ce ne soit par certains ou par l'un d'entre eux. J'irai jusqu'à dire en effet que tout ce qui se produit se rattache à ces principes (et de fait tous les actes issus de la pensée discursive [30] peuvent être ramenés à l'ensemble des actes issus d'un savoir).

D'autre part, le bonheur, la félicité, la beauté d'une vie pourraient consister en trois choses qu'on croit désirables entre toutes : pour certains, c'est la sagesse³ qui est le plus grand bien, pour d'autres, c'est l'excellence, pour d'autres enfin, c'est le plaisir. Il en est qui discutent de leur importance respective par rapport au bonheur [1214b] : ils soutiennent qu'on y accède mieux par l'un que par l'autre ; pour les uns, la sagesse est un bien supérieur à l'excellence, pour d'autres, c'est l'inverse, pour d'autres encore, le plaisir l'emporte sur les deux autres. Et certains croient que tout cela contribue à une vie heureuse, alors que pour d'autres [5] deux ou même un seul de ces biens suffisent.

Chapitre 2

Préalable méthodique : distinguer les conditions nécessaires au bonheur lui-même

À ce propos, si l'on attribue à tout être capable de vivre selon son choix la charge de définir quel est le but (honneur, gloire, richesse, culture) d'une belle vie, but en considération duquel il conduira toutes ses actions – [10] n'est-ce pas le signe d'une grande folie que ne pas ordonner sa vie à une fin ? –, il nous faut d'abord distinguer en nous-même, sans précipitation et sans négligence, en quoi, parmi ce qui nous appartient, réside le vivre bien et ce sans quoi les hommes ne peuvent y accéder. En effet, ce sans quoi [15] on ne peut être en bonne santé et le fait d'être en bonne santé, ce n'est pas la même chose et il en va de même dans beaucoup d'autres cas ; par conséquent, vivre bien et ce sans quoi on ne peut vivre bien, ce n'est pas non plus la même chose. D'autre part, parmi ces conditions (qu'il s'agisse de la santé ou de la vie), certaines ne sont pas particulières, mais communes à tout le monde pour ainsi dire, et cela aussi bien pour les dispositions que pour les actes. Ainsi, faute de respirer, [20] d'être éveillés et de participer au mouvement il n'y aurait pour nous ni mal ni bien ; en revanche d'autres conditions sont plus spécifiques à une nature individuelle : ainsi manger de la viande et les promenades postprandiales ne sont pas des conditions propres à une bonne constitution au même titre que les conditions susdites : cela ne doit pas nous échapper. Et de fait, voici les causes de l'incertitude [25] sur la nature du bonheur et les moyens d'y parvenir : certains considèrent comme parties du bonheur ce sans quoi on ne saurait être heureux.

Chapitre 3

Examen sélectif des opinions

Il est bien sûr superflu de considérer toutes les opinions émises par tout un chacun sur le bonheur. Souvent, en effet, [30] les jeunes enfants, les malades et les déments ont des avis qui ne font difficulté pour aucun homme sensé. Point n'est besoin d'argumenter : ils ont seulement besoin, pour les premiers de grandir pour changer d'avis, pour les autres d'une correction médicale ou politique (le recours aux médicaments est une correction au même titre que le recours aux verges). Et il est tout aussi inutile [1215a] de considérer les opinions de la foule, car presque toujours elle n'émet ses opinions qu'au hasard – et tout particulièrement sur ce sujet¹. Il n'y a pas lieu en effet d'employer l'argumentation pour des gens qui n'en ont cure et se contentent de l'émotion². Mais puisqu'il y a des difficultés propres à chaque objet d'étude, il en existe évidemment aussi [5] concernant le meilleur genre de vie et l'excellence de l'existence. Ce sont là des opinions qu'il est bon d'examiner (mettre à l'épreuve ses adversaires dans une controverse, c'est démontrer les thèses opposées aux leurs).

Mais notre tâche est aussi de ne pas oublier certains points (surtout ceux auxquels se rattache nécessairement toute recherche). Ainsi : quelles conditions rendent possibles la participation [10] à une vie bonne et belle (on peut se voir reprocher l'usage du terme « félicité »), conformément aux espoirs des gens de qualité exprimés sur chaque condition. En effet, si la beauté d'une vie réside dans des choses obtenues par hasard ou par nature, beaucoup de gens ne pourraient l'espérer : leur effort ne permettrait pas de l'obtenir, elle ne dépendrait pas d'eux [15] et ne pourrait être leur objet d'étude. En revanche, s'il consiste en une certaine qualité qu'ont une personne et ses actes, le bien <de la vie> pourrait être plus commun et plus divin : plus

commun parce qu'un plus grand nombre pourrait y avoir accès ; plus divin, parce qu'il serait à la disposition de qui se doterait soi-même et ses actions de certaines qualités.

Chapitre 4

Le bonheur et les genres de vie

[20] La plupart des points douteux qui font problème seront éclaircis si l'on définit bien l'idée qu'on doit avoir du bonheur : réside-t-il seulement dans une certaine qualité de l'âme comme l'ont pensé certains parmi les sages vénérables ou bien, outre le fait d'avoir soi-même une certaine qualité, est-il encore plus [25] nécessaire que les actions aient une certaine qualité ?

On a distingué différents genres de vie. Certaines personnes ne se posent même pas de questions sur le bonheur et peinent pour ce qu'ils croient indispensable : ainsi ceux qui s'adonnent aux arts vulgaires et ceux qui s'occupent de commerce et d'arts serviles (par arts vulgaires, j'entends ceux qu'on exerce seulement [30] en vue d'une réputation, par arts serviles ceux qui sont sédentaires et mercenaires, par arts d'enrichissement ceux qui ont pour but les achats et les ventes du petit négoce). Mais nous posons trois voies d'accès au bonheur, dont nous avons dit plus haut qu'il s'agit des trois plus grands biens pour l'homme : excellence, sagesse et [35] plaisir et nous constatons qu'il y a aussi trois genres de vies que choisissent tous ceux qui en ont le pouvoir : vie politique, vie philosophique [1215b] et vie voluptueuse. La vie philosophique vise à la sagesse et à la contemplation de la vérité ; la vie politique vise aux belles actions, c'est-à-dire à celles qui découlent de l'excellence, et la vie voluptueuse est centrée sur les plaisirs [5] du corps. D'où, comme on l'a dit précédemment, les valeurs différentes de l'appellation « heureux ». Ainsi, Anaxagore de Clazomènes à qui l'on demandait quel était le plus heureux des hommes, répondit : « Aucun de ceux à qui tu penses, mais quelqu'un qui te paraîtrait étrange. » Si Anaxagore a répondu ainsi, c'est qu'il voyait bien que celui qui l'interrogeait [10] excluait la possibilité

d'appeler « heureux » quelqu'un qui ne fût grand, beau et riche ; sans doute pensait-il pour sa part que celui qui vit sans chagrin, d'une façon pure conforme à la justice ou en participant à une sorte de contemplation divine, celui-là est bienheureux, autant qu'un homme peut l'être.

Chapitre 5

Différentes opinions sur les biens préférables

[15] Parmi tous les sujets sur lesquels il est difficile de juger correctement, il en est un qui l'est tout particulièrement, quoique tout le monde s'imagine qu'il est très facile et à la portée de tout un chacun d'en juger : parmi tout ce qui constitue la vie, que faut-il préférer, avec quoi peut-on combler nos désirs ?

Il y a certes beaucoup d'événements qui font rejeter la vie : [20] maladies, souffrances extrêmes, calamités ; il est clair qu'au moins pour ces raisons, d'emblée, il eût été préférable de ne pas naître, si l'on nous avait donné le choix. Ajoutons à cela la vie qu'on vit lorsqu'on est encore enfant : aucune personne sensée ne supporterait de retourner à ce stade. De plus, la multitude des événements qui ne comportent ni plaisir [25] ni peine, et même tous ceux qui comportent un plaisir qui n'est pas noble, font en sorte qu'il eût mieux valu ne pas être plutôt que de vivre. En somme, si l'on rassemblait tout ce qui font et subissent tous les hommes malgré eux puisque aucune de ces expériences ne vaut même pas pour elle-même, quand bien même on leur ajouterait une durée temporelle infinie, personne [30] ne préférerait pour autant vivre plutôt que de ne pas vivre. En tout cas, abstraction faite des autres plaisirs que la connaissance, la vue ou l'un des autres sens procure à l'homme, si l'on ne retenait que le plaisir de la nourriture ou du sexe, il n'est personne qui préférerait la vie, à moins d'être complètement [35] esclave. Évidemment en effet, celui qui ferait ce choix ne verrait pas de différence entre être né homme ou animal (le [1216a] bœuf qu'en Égypte on vénère sous le nom d'Apis ne dispose-t-il pas de ces biens en plus grande abondance que beaucoup de monarques ?). De la même façon, on ne préférerait pas vivre pour le plaisir de dormir : quelle différence y a-t-il entre dormir

sans interruption depuis le premier jour jusqu'au dernier, [5] pendant mille ans ou tout le temps qu'on voudra, et vivre comme une plante ? En tout cas c'est à cela que ressemble la vie végétative, tout comme celle des bébés : dès le moment même où ils sont conçus dans la mère, ils croissent sans cesse mais dorment tout le temps. Il est manifeste d'après cela [10] qu'on peine à saisir ce qu'est le « bien » – c'est-à-dire le « bon » – dans le fait de vivre.

Quelqu'un, dit-on, posait ce genre de questions embarrassantes à Anaxagore et lui demandait pour quelle raison on pourrait préférer de naître plutôt que de ne pas naître ; Anaxagore aurait répondu : « Pour contempler le ciel et l'ordre de tout l'univers¹. » [15] Donc, pour lui, c'est en vue d'une sorte de science que vivre a de la valeur. De leur côté, tous ceux qui croient au bonheur de Sardanapale, de Smindyride le Sybarite², de tout homme qui mène une vie voluptueuse, semblent placer le bonheur dans la jouissance ; pour d'autres encore, il n'est pas question de préférer une sagesse [20] d'aucune sorte, non plus que les plaisirs corporels aux actions d'excellence. En tout cas, quelques-uns ne choisissent pas ces actions seulement pour la gloire : ils le font même s'ils ne doivent en tirer aucun renom ; au rebours, la majorité des hommes politiques ne méritent pas cette appellation car ils ne sont pas véritablement politiques. Le [25] <vrai> politique, c'est celui qui préfère les belles actions pour elles-mêmes, alors que la plupart des hommes s'adonnent à cette vie pour l'amour du gain.

Manifestement d'après ce qui précède, il y a trois genres de vies auxquels tout le monde attribue le bonheur : vie politique, vie philosophique, vie voluptueuse [30]. Le plaisir qu'on retire des jouissances physiques, sa qualité et ses sources étant évidents, point n'est besoin de s'interroger sur ces jouissances ; il faut seulement chercher si elles concourent en quoi que ce soit au bonheur et de quelle façon. En outre, à supposer que certains plaisirs soient liés au bien-vivre, demandons-nous s'il s'agit des plaisirs physiques ou bien [35] si ceux-ci ne sont pas indispensables d'une autre façon ? N'aurait-on pas raison de croire que ce sont de tout autres plaisirs qui font que l'homme heureux ne vit pas seulement sans peine, mais avec plaisir ?

Mais nous examinerons cela plus tard. Considérons d'abord l'excellence et la sagesse : quelle est la nature de chacune d'elles ? Sont-elles des parties [40] de la vie bonne, elles-mêmes ou les actions qui en découlent, puisqu'elles [1216b] sont rattachées au bonheur – je ne dis pas par tous les hommes – mais par tous ceux qui comptent ?

Avancé en âge, Socrate pensait que la Fin est de chercher à connaître l'excellence et il enquêtait : qu'est-ce que la Justice, qu'est-ce que [5] le Courage, qu'est-ce que chacune des parties de l'excellence ? Il avait raison de le faire puisqu'il pensait que les excellences sont

toutes des sciences de sorte qu'il faisait coïncider la justice et être juste (de fait, dès que nous avons mené à terme l'apprentissage de la géométrie ou de l'architecture, nous sommes architectes ou géomètres). Voilà pourquoi [10] il se demandait « qu'est-ce que l'excellence ? » et non « comment vient-elle ? », « de quoi vient-elle ? ». Mais cela ne vaut que pour les sciences théorétiques : l'astronomie, la science de la nature, la géométrie n'ont aucune autre fin que de connaître et de contempler la nature des objets de ces sciences [15] (rien n'empêche malgré tout que ces sciences puissent par accident nous aider souvent à satisfaire aux nécessités). En revanche, les sciences productrices ont une autre fin que le savoir et la connaissance : par exemple, la santé est une fin, différente de la science médicale elle-même, la bonne législation est différente de la science politique. Il est beau, certes, d'avoir aussi connaissance de chacune [20] des belles choses mais dans le cas de l'excellence, ce n'est pas savoir ce qu'elle est qui vaut le plus, mais savoir de quoi elle vient. Ce que nous voulons, ce n'est pas savoir ce qu'est le courage mais être courageux, ce n'est pas savoir ce qu'est la justice mais être justes, tout comme nous voulons être en bonne santé plutôt que connaître ce qu'est la santé et [25] nous voulons nous trouver en bon état plutôt que de savoir ce qu'est un bon état.

Chapitre 6

La méthode à adopter pour les questions éthiques

Il faut sur toutes ces questions tenter de chercher des arguments persuasifs, en usant de témoignages et d'exemples pris dans le cadre de notre expérience. Le mieux serait que les gens tombent tous clairement d'accord sur ce que nous dirons et, à défaut, que tous soient d'accord [30] d'une certaine façon, ce qu'ils feront si on les y amène. En effet, chaque individu a une relation propre avec la vérité : nous devons nécessairement partir de ces positions individuelles pour, en quelque sorte, prouver nos dires. Partant en effet d'énoncés vrais mais sans clarté, on arrivera progressivement à la clarté en substituant à chaque fois des formules plus intelligibles aux formules confuses habituelles.

[35] D'autre part, dans chaque domaine de recherche, il y a une différence entre les raisonnements philosophiques et ceux qui ne le sont pas. C'est pourquoi, dans la recherche politique aussi, il ne faut pas croire superflu le genre d'étude qui met en évidence, outre la question du « qu'est-ce que c'est ? », la question du « pourquoi ? » : car dans chaque domaine ce genre d'étude est l'étude menée par le philosophe. [40] Néanmoins il faut user de grandes précautions : [1217a] comme on croit que la marque du philosophe est de ne rien dire au hasard et de toujours rendre compte de ce qu'il dit, souvent certaines personnes usent d'arguments étrangers au sujet traité, arguments vides de sens sans qu'on s'en aperçoive (ils le font tantôt par ignorance, tantôt par imposture). Aussi arrive-t-il même à des gens d'expérience, habiles dans leur pratique, [5] d'être victimes de ces gens qui n'ont et ne peuvent avoir une pensée organisatrice ou pratique, et c'est leur inculture qui en est cause. En effet, dans tous les cas, c'est de l'inculture que n'être pas capable de distinguer entre les

arguments propres à un sujet et ceux qui lui sont étrangers.

[10] Par ailleurs, il est bon de juger séparément l'argumentation sur la cause et ce qui est montré, d'abord pour la raison qu'on a donnée tout à l'heure, à savoir qu'il n'est pas besoin de traiter de tout au moyen d'argumentations et qu'il vaut mieux souvent emprunter au champ de l'expérience (en réalité, quand on ne peut réfuter une argumentation, on est forcé d'y croire) ; l'autre raison, c'est que souvent [15] ce qui semble avoir été prouvé par argumentation logique est bien vrai, mais pas pour la raison donnée dans l'argumentation : il est possible en effet de prouver le vrai par le faux, ce que les *Analytiques* mettent en évidence.

Chapitre 7

L'objet de la recherche : le bonheur humain

Après cette introduction, commençons par les affirmations premières qui, comme nous l'avons dit, manquent de clarté [20] et cherchons jusqu'à ce que ce soit clair à trouver ce qu'est le bonheur.

On s'accorde donc pour reconnaître que le bonheur est le plus grand et le meilleur des biens humains. Si nous parlons de « bien humain », c'est qu'un bonheur pourrait aussi appartenir à un être meilleur, comme le serait celui d'un dieu. Quant au reste des êtres vivants qui eux sont inférieurs [25] par nature aux hommes, aucun ne peut comme eux être dit « heureux ». Un cheval n'est pas « heureux », non plus qu'un oiseau, un poisson, ni aucun être dont l'*éponymie* n'indique pas qu'il participe dans sa nature à quelque chose de divin¹. C'est en vertu d'une participation différente aux biens que ces êtres vivants vivent plus ou moins bien.

[30] Nous examinerons plus tard s'il en est bien ainsi. Pour le moment, nous affirmons que parmi les biens, les uns relèvent de l'action humaine, les autres n'en relèvent pas. Si nous faisons cette distinction, c'est que certains êtres ne participent pas du tout au changement, si bien que certains biens n'y participent pas non plus (d'ailleurs ce sont sans doute les biens les meilleurs par nature) ; d'un autre côté, certaines choses relèvent d'une action, mais [35] de l'action d'êtres qui nous sont supérieurs. D'autre part, nous entendons « relever de l'action » en deux sens : les fins pour lesquelles nous agissons aussi bien que les actes en vue de ces fins participent à l'action ; ainsi nous posons la santé et la richesse comme relevant de l'action tout comme les actes qu'on fait pour y parvenir (ceux qui procurent la santé et ceux qui procurent de l'argent). Aussi est-il clair qu'il faut poser le bonheur [40] comme le meilleur de ce qui relève

de l'action humaine.

Chapitre 8

Le souverain bien

[1217b] Il faut dès lors examiner ce qu'est le *souverain bien* et en combien de sens on l'entend. La réponse se résume apparemment en trois opinions. On dit en effet que le meilleur entre tous les biens c'est *le bien lui-même* et que le bien lui-même, c'est ce qui a pour attribut à la fois d'être le premier des biens et [5] d'être par sa présence la cause qui fait des autres biens des biens. Or l'un et l'autre attribut appartiennent ensemble à l'*Idée* du bien ; et je dis qu'« être le premier des biens » et « être par sa présence la cause qui fait des autres biens des biens » sont attribués « l'un et l'autre ensemble » : <on dit> en effet que c'est avant tout de l'*Idée* du bien qu'il est vrai de prédiquer « bien » (puisque les autres biens ne sont biens que par participation [10] et similitude à elle) ; et l'<on dit> aussi qu'elle est le *premier des biens* parce que, une fois détruit ce dont il y a participation, est détruit aussi ce qui participe à l'*Idée* et qui reçoit son nom de la participation à l'*Idée* ; et ce qui est premier est dans cette relation avec ce qui est postérieur. En conséquence, l'*Idée* du bien serait le bien lui-même car elle serait séparée [15] de ce qui participe à elle, comme c'est le cas des autres *Idées*.

Sans doute l'examen complet de cette opinion appartient-il à une autre étude – étude qui par nécessité relèverait pour beaucoup de la dialectique (aucune autre science en effet n'offre des procédés de réfutation qui soient en même temps universels). Mais, pour parler bref [20], nous affirmons tout d'abord que parler de l'existence d'une *Idée* du Bien – ou de l'*Idée* de quoi que ce soit d'autre –, c'est user d'une vaine dialectique (cela a été examiné de nombreuses manières aussi bien dans les arguments exotériques que dans les arguments philosophiques).

Ensuite, en admettant même l'existence des Idées et celle d'une Idée du Bien, celle-ci n'aurait même pas [25] d'utilité pour <définir> une vie bonne ni les actions bonnes.

En effet « bien » se dit en plusieurs sens, en autant de sens qu'« étant ». « Étant », selon les distinctions qu'on a faites ailleurs, outre qu'il signifie tantôt la substance, tantôt la qualité, tantôt la quantité, tantôt le temps, renvoie au fait d'être mû ou de mouvoir. Et [30] « bien » se retrouve dans chacune de ces catégories : dans la catégorie de la substance, c'est l'intellect et le dieu ; dans celle de la qualité c'est le « juste » ; dans celle de la quantité c'est « ce qui est mesuré » ; dans la catégorie du temps, c'est le « moment opportun » ; s'agissant de mouvement, c'est « enseignant » et « enseigné ». Par conséquent, tout comme il n'y a pas un « étant » unique englobant ce qu'on a mentionné, il n'y a pas non plus un bien unique, et il n'y a pas de science [35] unique ni de l'étant ni du bien. D'ailleurs il n'appartient pas non plus à une science unique de considérer ce qui est dit « bien » d'une façon apparemment semblable, par exemple le « moment opportun » ou « ce qui est mesuré ». Ce sont des sciences différentes qui considèrent différents moments opportuns, différentes choses mesurées : s'agissant d'alimentation, c'est la science médicale et la gymnastique qui considèrent le moment opportun et la bonne mesure, mais s'agissant [40] d'actions guerrières, c'est la stratégie, et ainsi de suite pour d'autres applications. [1218a] On peinerait donc à faire du bien – en tout cas du bien lui-même – l'objet d'une science unique.

En outre, dans tous les cas où il y a un antérieur et un postérieur il n'y a pas quelque chose de commun qui existe à côté d'eux et qui soit séparé. Car il y aurait quelque chose d'antérieur au premier (ce qui est commun et séparé serait antérieur puisque [5] le premier est annulé par l'annulation du commun). Par exemple, si le double est le premier des multiples, il est impossible que « multiple », le prédicat commun, soit séparé : car on aurait quelque chose d'antérieur au double (si l'on fait du « commun » « l'Idée », c'est comme si l'on considérait le « commun » comme séparé). De fait, puisque la [10] justice est un bien, et que le courage en est un aussi, selon eux, il existe un bien « lui-même » (on ajoute « lui-même » au terme définitoire commun). Et ce « bien lui-même », que pourrait-il être sinon quelque chose d'éternel et séparé ? Mais ce qui est blanc pendant plusieurs jours n'est en rien plus blanc que ce qui l'est pendant un seul jour ; en conséquence [15], le bien « commun » n'est pas non plus identique à l'Idée (en effet ce qui est « commun » appartient à toute chose).

Mais il faut aussi inverser la démonstration actuelle du « bien lui-même ». Actuellement en effet, on montre que les biens communément reconnus comme tels partent de principes dont on ne

reconnaît pas communément qu'ils possèdent le bien : par exemple c'est à partir des nombres que la justice et la santé seraient des biens ; <on dit> en effet que justice et santé seraient des mises en ordre, c'est-à-dire des nombres, [20] nombres et unités ayant le bien pour attribut puisque l'Un c'est le bien lui-même. Ce qu'il faudrait, c'est partir de ce qui est reconnu comme bien (santé, force, sagesse par exemple) pour montrer que le beau existe encore plus dans les êtres immuables : santé, force, sagesse sont toutes des ordonnancements stables ; si c'est le cas pour elles, ce l'est encore davantage pour les êtres immuables puisque ordre et stabilité leur appartiennent plus encore.

D'autre part [25] on ne manque pas d'audace à vouloir démontrer que le Bien lui-même c'est l'un en disant que les nombres « tendent » <vers l'un>. On ne voit pas bien ce qu'on entend par « tendre vers », l'expression manque de précision ; et puis, qui pourrait comprendre que le « désir » puisse se trouver chez des êtres auxquels la vie n'appartient pas ? Il faut donc bien étudier la question et ne pas ajouter foi sans raison à ce [30] qu'il est difficile de croire même lorsque cela s'appuie sur un raisonnement.

Quant à dire que tous les êtres tendent vers un unique Bien, ce n'est pas vrai. Chaque chose désire son bien propre, l'œil désire la vue, le corps désire la santé et ainsi de suite.

Outre toutes ces difficultés qu'on élève contre l'existence d'une certaine chose qui serait le « bien lui-même », en voici une autre : ce n'est pas le « bien lui-même » qui est utile à la science politique, mais un certain bien [35] propre, comme pour les autres sciences (ainsi la bonne condition physique est le bien de la gymnastique). Ajoutons ce qui a déjà été écrit dans l'étude <sur le Bien> : ou bien la forme du Bien n'est en soi utile à aucune science, ou bien elle est utile de la même façon à toutes les sciences.

De plus la forme du Bien n'est pas objet d'action.

D'ailleurs, de la même façon, le « bien commun » n'est pas le bien lui-même [1218b] (il peut être attribut d'un bien mineur) et n'est pas non plus lié à l'action. En effet, la science médicale ne recherche pas un bien qui puisse appartenir à n'importe quoi, mais elle recherche la santé ; et il en va de même pour chacune des autres sciences. Et « bien » se dit de plusieurs façons : il y a un certain « beau » qui lui appartient, [5] et tantôt il est lié à l'action, tantôt il ne l'est pas. Est lié à l'action le bien « en vue de quoi » <on agit>, tandis que le « bien » des êtres immobiles n'est pas lié à l'action.

Il est donc manifeste que ce « bien lui-même » que nous recherchons n'est ni l'Idée du bien ni le bien commun : l'Idée est immobile et n'est pas liée à l'action, le bien commun est certes mobile mais n'est pas lié à l'action. En revanche, [10] ce *en vue de quoi* (la fin) pour laquelle on

agit est le meilleur des biens et la cause des biens qui lui sont subordonnés, le premier de tous les biens. En sorte que le bien lui-même serait la fin de ce qui relève de l'action humaine. Or cette fin dépend de la science suprême, la science politique qui est à la fois économie et sagesse. En effet, ces *états* se distinguent [15] des autres par leur suprématie (il faudra par la suite se demander en quoi ils diffèrent les uns des autres). Que la fin soit une cause pour ce qui en dépend, l'enseignement le montre, car c'est après avoir défini la fin qu'on prouve pour tout le reste que chaque chose est bonne, puisque le *ce en vue de quoi* est une cause. Par exemple, puisque être en bonne santé c'est ceci, [20] nécessairement ce qui y contribue, c'est cela ; c'est ce qui est sain qui est cause motrice de la santé – et dans ce cas, cause du fait qu'elle existe et non du fait qu'elle est un bien. De plus, il n'est personne pour démontrer que la santé est un bien – à moins d'être un sophiste et non pas un médecin (car ces gens-là construisent leurs sophismes avec des arguments étrangers au sujet) ; de même qu'aucun autre *principe* ne se démontre.

[25] (Mais le bien entendu comme fin pour l'homme, c'est aussi l'excellence de ce qui relève des actions ; il faut examiner en combien de sens se dit *excellent*.)

LIVRE II

Chapitre 1

Biens extérieurs et biens de l'âme

Après cela, prenant un nouveau point de départ, il faut parler de ce qui suit.

Les biens sont tous soit extérieurs soit intérieurs à l'âme, ceux qui sont préférables étant les biens intérieurs selon la distinction que nous faisons aussi dans les discours *exotériques*. En effet, la sagesse, l'excellence et le plaisir sont intérieurs à l'âme et [35] ils sont, pour certains d'entre eux ou tous ensemble, reconnus comme fin par tout le monde. Et dans l'âme il y a d'une part les états ou les facultés, d'autre part les actes et les mouvements.

Dans ces conditions, admettons aussi que l'excellence est l'optimum d'une disposition, d'un état ou d'une faculté, appartenant à tout ce qui a un certain [1219a] usage ou *effet*¹. C'est clair par induction. En effet, nous posons cette définition dans tous les domaines. Ainsi un manteau a une excellence car il a un effet et un usage, et son état optimal est son excellence. Et il en va de même pour l'excellence d'une embarcation et d'une maison entre [5] autres choses, en sorte que cela vaut aussi pour l'excellence d'une âme puisque l'âme a un certain effet. Posons aussi que le meilleur effet est celui de l'état le meilleur et que les états ont entre eux les mêmes relations que les effets qui en découlent. De plus, l'effet de chaque chose c'est la fin : dès lors, il s'ensuit manifestement que l'effet est meilleur que l'état [10] puisque la fin, en tant que fin, est ce qui est le meilleur (on a en effet posé que la fin est le meilleur et le terme ultime, ce en vue de quoi est tout le reste).

À présent, que l'effet soit meilleur que l'état et la disposition, c'est clair ; mais *effet* a deux acceptions. Dans certains cas, l'effet est autre chose que l'usage. Par exemple, l'effet de l'architecture est la maison

[15] et non l'action de construire, l'effet de la médecine est la santé et non l'action de soigner ou de guérir ; dans d'autre cas, c'est l'usage qui est l'effet : voir est l'effet de la vue et la contemplation théorique est l'effet de la science mathématique. Si bien que dans les cas où l'usage est l'effet, c'est nécessairement l'usage qui est meilleur que l'état.

Une fois faites ces distinctions, nous parlons de [20] l'effet d'une chose et de son excellence, d'une façon qui n'est pas la même. Ainsi la chaussure est l'effet de l'art et de l'action du cordonnier ; donc, s'il existe une excellence de cet art, une excellence du cordonnier qualifié, l'effet en est la chaussure de qualité. Et il en va de même pour les autres cas.

En outre, admettons que produire le vivre est l'effet de l'âme et que c'est aussi son usage et son éveil [25] (le sommeil, en effet, est une sorte d'inaction et un repos). Donc, puisque l'effet de l'âme et celui de son excellence sont nécessairement une seule et même chose, l'effet de son excellence serait une vie de qualité. C'est donc cela le bien supérieur dont on a dit qu'il était le bonheur.

Cela découle clairement des prémisses : le bonheur est, disions-nous, ce qui est excellent, et les [30] fins intérieures de l'âme sont les biens excellents ; d'autre part, c'est un état ou un acte. Puisque l'acte est meilleur que la disposition et que l'acte le meilleur est celui qui appartient au meilleur état, que par ailleurs l'excellence est le meilleur état, <nous affirmons> que l'acte de l'excellence de l'âme est excellent. Or le bonheur, on l'a vu, est le bien excellent. [35] Donc le bonheur, c'est l'acte d'une âme bonne. Et puisqu'on a dit que le bonheur est quelque chose de parfait et qu'il y a vie parfaite et vie imparfaite, puisque aussi il en va de même pour l'excellence (il y a excellence totale et excellence partielle) et que l'acte de ce qui est imparfait est lui-même imparfait, le bonheur serait l'acte d'une vie parfaite en vertu d'une excellence parfaite.

[40] Que nous formulons de façon correcte le genre et la définition du bonheur, en témoignent [1219b] les opinions que nous partageons tous : d'une part, que « bien agir » et « bien vivre »² c'est la même chose qu'« être heureux » (chacune des deux expressions correspondant à un usage et à un acte, la vie et l'action : en effet, l'art d'agir c'est l'art d'utiliser quelque chose : alors que le forgeron fabrique le mors, le cavalier en use) ; [5] d'autre part, qu'il n'y a pas de bonheur d'un jour, ni pour les enfants ni pour aucun âge. Aussi, Solon avait-il raison de dire qu'un vivant n'est heureux que lorsqu'il a atteint le terme de sa vie : rien d'imparfait n'est heureux puisque ce n'est pas un tout.

En outre, c'est à cause d'actions accomplies qu'on prononce les éloges de l'excellence, ce sont sur elles que portent les panégyriques : on couronne les vainqueurs [10] et non ceux qui tout en étant

capables de vaincre ne sont pas vainqueurs de fait. Ajoutons qu'on juge de la qualité de quelqu'un à partir de ses actes. Et pourquoi ne fait-on pas l'éloge du bonheur ? C'est qu'on explique tout le reste par le bonheur, soit qu'on le rapporte à lui, soit qu'on y voit des constituants du bonheur. Voilà pourquoi on distingue félicitation, éloge et congratulation : [15] la congratulation est un discours qui porte sur une action particulière, l'éloge porte sur une qualité en général et les félicitations portent sur un achèvement.

Ainsi s'éclaire la question embarrassante qu'on pose parfois : pourquoi les gens vertueux ne valent-ils pas mieux que les médiocres pendant la moitié de leur vie ? C'est qu'ils sont tous semblables dans le sommeil, [20] et la cause en est que le sommeil est une inaction de l'âme et n'est pas une activité. C'est pourquoi, pour toute autre partie de l'âme qu'on voudra supposer (la partie nutritive par exemple), son excellence ne sera pas constituante de l'excellence totale, pas plus que ne l'est l'excellence du corps : en effet, pendant le sommeil, la partie nutritive est plus active, tandis que les parties sensitive et appétitive ne s'activent qu'imparfaitement. Néanmoins, dans la mesure où elles participent d'une certaine façon au mouvement, les représentations [25] des hommes vertueux l'emportent sur celles des autres à condition qu'ils ne soient pas empêchés par la maladie ou une amputation.

Ensuite il faut traiter de l'âme : en effet l'excellence est excellence de l'âme, et ne l'est pas par accident. D'autre part, puisque c'est l'excellence humaine qui est l'objet de notre recherche, partons du fait qu'il y a deux parties de l'âme qui participent à la raison (certes d'une façon qui n'est pas la même pour les deux puisque [30] la nature de l'une est d'ordonner et la nature de l'autre d'écouter et d'obéir). Toute autre partie irrationnelle qu'on pourrait supposer en dehors de cette relation, faisons-en abstraction. Et peu importe que l'âme soit divisible ou non, elle n'en a pas moins des puissances différentes et ce sont les puissances dont nous avons parlé, tout comme dans le cercle il y a le concave et le convexe qu'on ne peut séparer l'un de l'autre [35] (on peut aussi avoir à la fois le droit et le blanc, mais le droit n'est pas blanc, il ne l'est que par accident, et ce n'est pas par essence que cela lui appartient).

On a écarté toute autre partie de l'âme <en dehors de celles-ci>, telle la végétative. En effet, appartiennent à l'âme humaine les parties propres qu'on a dites ; c'est pour cela que l'excellence des parties concernant la nutrition et la croissance n'est pas non plus une excellence <proprement> humaine. En effet, l'homme [40] en tant qu'homme dispose nécessairement du raisonnement, c'est-à-dire d'un principe directeur et de l'action, [1220a] et ce que dirige le raisonnement ce n'est pas le raisonnement, c'est le désir et les affects ;

l'homme possède donc nécessairement ces parties. Et tout comme la bonne santé physique est constituée de l'excellence de chacune de ses parties, l'excellence de l'âme considérée comme perfection est aussi constituée de l'excellence de ses parties.

Par ailleurs, il y a deux espèces d'excellence : [5] l'excellence éthique et l'excellence intellectuelle. De fait, nous faisons l'éloge des justes, mais aussi celui des gens intelligents et des sages ; en effet, nous avons déjà posé qu'on fait l'éloge de l'excellence ou celui de son effet (excellence éthique et excellence de la réflexion ne sont pas en acte mais les activités qui en relèvent le sont). D'autre part, puisque les activités de la réflexion s'accompagnent de raison, elles relèvent de la partie de l'âme qui détient la raison, partie directrice [10] en tant qu'elle détient la raison ; quant aux activités éthiques, elles appartiennent à la partie irrationnelle qui néanmoins, par nature, se laisse diriger par la partie rationnelle : de fait, nous ne parlons pas de la qualité éthique de quelqu'un en disant qu'il est sage ou habile, mais en disant qu'il est doux ou audacieux.

Par suite, c'est d'abord l'excellence éthique qu'il faut examiner, ce qu'elle est, quelles sont ses parties (car nous sommes parvenus jusque-là) et [15] quelles sont ses causes. Il nous faut chercher comme tous ceux qui en d'autres domaines cherchent encore tout en détenant quelque chose, ce qui les fait tenter constamment de saisir la formule claire et vraie en passant par les formules vraies manquant de clarté. Nous nous trouvons à présent dans la condition <de quelqu'un qui sait que la santé> est la meilleure disposition du corps, ou que Coriscos [20] est l'homme le plus noir sur la place publique. Bien sûr, nous ne savons pas ce qu'est la santé ni ce qu'est Coriscos, mais c'est une condition utile pour savoir ce qu'est chacun des deux.

Admettons donc en premier que la meilleure disposition est l'effet des meilleurs moyens, que ce que chaque être accomplit de meilleur est le produit de son excellence (ainsi l'excellence des efforts physiques [25] et de la nourriture entraînent un bon état physique et le meilleur état physique conduit aux meilleurs efforts). Admettons aussi que toute disposition naît et périt à cause des mêmes moyens, selon la façon dont ils sont appliqués : ainsi la santé sous l'effet de la nourriture, des efforts physiques et du climat (c'est clair par induction).

L'excellence est donc elle aussi la disposition suivante : [30] elle naît des meilleurs mouvements de l'âme et produit les meilleures actions et affects de l'âme ; les mêmes causes produisent tantôt sa naissance tantôt sa disparition ; son usage est relatif aux mêmes choses qui la font croître ou périr, aux mêmes choses dont dépend aussi la meilleure disposition. En voici un signe : [35] l'excellence comme le vice touchent au domaine du plaisir et de la peine ; en effet,

les châtements qui, en tant que traitements médicaux sont infligés en utilisant des contraires, comme dans d'autres domaines, se font en utilisant la peine opposée au plaisir.

Chapitre 2

Caractère, facultés, affections, états

Il est clair à présent que l'excellence éthique touche au domaine du plaisir et de la peine. D'autre part on sait que le caractère (*êthos*), comme le signale le mot lui-même, [1220b] procède par augmentation de l'habitude (*ethos*)¹ et que, par entraînement, on s'habitue à ce qui n'est pas inné à force de certains mouvements répétés, étant dès lors propre à agir. (C'est une chose qu'on ne voit pas chez les êtres inanimés : lancera-t-on mille fois une pierre vers le haut, elle ne prendra jamais cette direction sinon de force.) [5] Pour ces raisons, disons que le caractère c'est ceci : une qualité conforme à la raison directrice, qualité de <la partie> de l'âme <irrationnelle certes> mais capable de suivre la raison. Il faut donc dire en fonction de quel élément de l'âme tel ou tel caractère a telle qualité. C'est en fonction des puissances d'affects (d'où vient le terme d'affectivité) et en fonction des états qui [10] font dire qu'on ressent de telle ou telle manière ces affections ou qu'on ne les ressent pas.

À ce point, revenons à la distinction déjà utilisée entre affects, puissances et états. J'appelle *affections* (*pathê*) l'emportement, la crainte, la pudeur, le désir, et de façon générale tout ce qui en soi entraîne la plupart du temps un sentiment de plaisir ou peine. Ce n'est pas en fonction de ces affections [15] qu'est prédiquée la qualité de quelqu'un (il les subit), mais en fonction des puissances. Je dis que les *puissances* sont ce en vertu de quoi on nomme ceux qui agissent selon les affections : ainsi <on dit de quelqu'un qu'il est> irascible, insensible, porté à l'amour, pudique, sans pudeur... Les *états* (*hexeis*) sont toutes les causes de la présence de ces affections conformes ou opposées à la raison : ainsi le courage et la tempérance, [20] la lâcheté et le dérèglement.

Chapitre 3

L'excellence, moyen terme entre deux extrêmes

Après avoir fait ces distinctions, il faut saisir qu'il y a dans tout ce qui est continu et divisible, excès, déficience et milieu et que ces termes peuvent être dits en corrélation ou relativement à nous : on trouve cela dans le domaine de la gymnastique, dans celui de la médecine, dans l'art de construire, dans celui de naviguer, [25] dans toute forme d'action, qu'elle soit liée ou non à une science, liée ou non à une technique. En effet, le mouvement est un continu et l'action est un mouvement.

D'autre part, dans tous les domaines, ce qui est moyen est le meilleur pour nous : c'est en effet ce que la science et la raison ordonnent. Et c'est aussi ce qui produit partout le meilleur état. C'est clair [30] par induction et par déduction : en effet, les contraires se détruisent l'un l'autre et les extrêmes sont à la fois contraires entre eux et contraires au terme intermédiaire, puisque ce terme intermédiaire est chaque fois extrême pour chacun des deux extrêmes : ainsi l'égal est plus grand que le moindre et moindre que le plus grand. Par conséquent l'excellence éthique est nécessairement liée à certaines moyennes, c'est-à-dire qu'elle est [35] une certaine *médiété*. Il faut donc saisir quelle sorte de médiété est l'excellence et à quelles moyennes elle est liée. À titre d'exemple, prenons et considérons chacun des termes de ce tableau :

indifférente

bőnhétyké

[impudén] impudence

Thèse de doctorat

(ansteriordignation)

imputation d'un dommage

5.1 épisode d'égale

contraire est excessivement exigeant par envie.

Aucun de ces rapports n'est accidentel, il est inutile [5] de le dire dans la définition. En effet aucune science, qu'elle soit théorétique ou productrice, n'a besoin de cet ajout à la définition que ce soit pour raisonner ou pour agir : on ne l'utilise qu'en réponse aux calomnies dialectiques utilisées par les arts. Contentons-nous de cette définition simple, en apportant plus de précisions à propos des états opposés.

D'autre part, [10] parmi ces affects, il est des espèces qui doivent leur nom à une différence : un excès de temps, un surplus d'intensité, ou pour un des effets des affections. Par exemple, je dis de quelqu'un qu'il est irritable parce qu'il s'émeut plus vite qu'il ne faut ; qu'il est ombrageux et amer parce qu'il s'émeut trop ; qu'il est amer parce qu'il entretient sa colère, [15] qu'il est batailleur et injurieux à cause des réactions que suscite la colère. On appelle gourmands, gloutons, ivrognes, ceux qui ont une puissance affective qui les porte à jouir de l'un ou l'autre nutriment au-delà de la raison.

Mais il ne faut pas ignorer que certains des termes que nous employons ne peuvent être pris dans le « comment », si l'on admet que « être trop < ou pas assez > affecté » veut dire « comment ».

[20] Ainsi on n'est pas *adultère* pour avoir commerce plus qu'il ne faut avec des femmes mariées : cela ne peut se dire et l'adultère en soi est une sorte de vice puisque le mot signifie ensemble l'affection et sa qualité ; il en va de même pour l'outrage. C'est là une source de contestation : on prétend avoir eu commerce mais n'être pas adultère (en ayant agi par ignorance [25] ou sous la contrainte), et l'on reconnaît avoir frappé et non avoir outragé. Et ainsi de suite...

Chapitre 4

Excellences, plaisirs et peines

Après avoir saisi cela, il faut ajouter que, puisqu'il y a deux parties de l'âme, les excellences elles aussi se rangent sous ces divisions : d'un côté les excellences intellectuelles, celles qui appartiennent à la partie rationnelle (elles ont pour effet [30] la vérité concernant le mode d'être <d'une chose> ou son devenir) ; d'un autre côté celles de la partie irrationnelle qui contient le désir (en effet, dans l'hypothèse où l'âme est divisible en parties, le désir n'appartient pas à n'importe laquelle de ses parties). Le caractère est donc nécessairement bon ou mauvais selon qu'il poursuit ou évite certains plaisirs et certaines peines. Cela est évident en partant des distinctions que nous avons faites à propos [35] des affections, des puissances et des états. En effet, les puissances sont puissances d'affects comme les états sont possessions d'affects ; les affections, elles, se distinguent par une peine ou un plaisir. En conséquence, pour ces raisons et à cause des thèses antérieurement posées, il s'ensuit que toute excellence éthique concerne des plaisirs et des peines. En effet, toute âme [40] s'améliore et se détériore naturellement sous l'effet de certaines choses [1222a] et le plaisir est relatif à ces facteurs et porte sur eux. D'ailleurs, c'est à cause des plaisirs et des peines que nous parlons de gens mauvais, parce qu'ils recherchent et fuient autrement qu'il le faut ou ceux qu'il ne faut pas. Voilà pourquoi aussi tout le monde définit hâtivement les excellences comme une indifférence et un calme vis-à-vis des plaisirs et des peines, et les vices par [5] leurs contraires.

Chapitre 5

Excellence et médiété

Puisqu'on a posé que l'excellence est un état tel qu'il permet d'être capable des meilleures actions et qui donne la meilleure disposition vis-à-vis du souverain bien ; qu'on a aussi posé que le souverain bien est aussi l'excellence conformément à la droite raison, et que celle-ci est l'intermédiaire entre une supériorité et une infériorité relativement à nous, il faudrait en déduire nécessairement que l'excellence éthique est une *médiété* [10] relative à chacun et qu'elle est liée aux intermédiaires dans le domaine des plaisirs et des peines et dans celui des choses agréables et des choses pénibles. Et la médiété sera tantôt dans le domaine des plaisirs (dans lequel on < peut avoir > supériorité ou infériorité), tantôt dans le domaine des peines, tantôt dans les deux domaines : celui qui [15] se réjouit trop a trop de plaisir et celui qui a trop de chagrin a trop du contraire, ces supériorités étant soit absolues soit relatives à une certaine limite (comme lorsqu'on ne se conforme pas au plus grand nombre ; de son côté, l'homme vertueux se conduit « comme il faut »).

Puisqu'il y a un certain état à partir duquel celui qui est dans cet état pourra réagir plus ou moins à une seule et même chose, [20] nécessairement, comme supériorité et infériorité sont contraires l'une à l'autre et contraires à la moyenne, les états seront eux aussi contraires l'un à l'autre et contraires à l'excellence.

Néanmoins il se trouve que les oppositions sont assez évidentes, parfois chacune d'entre elles, mais parfois seulement celles du côté de l'excès et dans peu de cas, celles du côté du manque. L'opposition < entre ces deux cas > s'explique ainsi : le rapport d'inégalité ne correspond [25] pas toujours à une identité de rapport à l'intermédiaire. C'est tantôt de l'excès tantôt du défaut qu'on passe plus

vite à l'état médian et plus on en est loin, plus on semble y être contraire : ainsi, s'agissant du corps, l'excès d'efforts [30] est plus sain que le manque et plus proche du milieu ; alors que s'agissant de nourriture, c'est le manque qui est plus proche. En conséquence, les dispositions favorisant le choix d'exercices physiques seront bénéfiques à la santé, selon qu'on choisira tantôt de faire plus d'efforts, tantôt d'être plus résistant ; et il sera contraire à la juste mesure (c'est-à-dire à ce qui est conforme à la raison) [35] dans le premier cas de ne pas faire d'efforts (mais pas les deux, <absence d'efforts et excès d'efforts>), dans le second de succomber aux plaisirs (et non de supporter la faim). Si cela se trouve, c'est parce que notre nature n'est pas spontanément éloignée du juste milieu pour tout : nous sommes moins amis de l'effort et nous sommes plus attirés par les plaisirs. Il en va de même s'agissant de l'âme. Et nous posons comme contraire <au juste milieu> [40] la disposition qui nous porte le plus à l'erreur qui est aussi la disposition du plus grand nombre (l'autre nous échappe, comme si elle n'existait pas ; parce qu'elle n'est pas fréquente, elle est imperceptible). Ainsi, l'irascibilité est contraire à la douceur, irascible est contraire à [1222b] doux : certes, il y a excès au point où l'on reste aimable, conciliant, sans se mettre en colère lorsqu'on a reçu un coup, mais peu de gens sont ainsi et nous penchons plus vers l'autre extrême (voilà pourquoi aussi le courage fait résister à la flagornerie).

On a bien saisi [5] l'énumération des états correspondant à chaque affection pour lesquels il y a excès et défaut et celle des états contraires suivant lesquels on est disposé selon la droite raison. (Ce qu'est la droite raison et quelle limite il faut considérer pour définir le milieu, il faudra l'examiner plus tard.) Il est dès lors manifeste que toutes les excellences et tous les vices de caractère sont liés aux [10] excès et défauts de plaisirs et de peines, et que plaisirs et peines naissent des états et affections dont nous avons parlé. D'autre part, le meilleur état, c'est bien l'état médian dans chaque cas. Il est donc clair que les excellences – certaines d'entre elles, sinon toutes – appartiendront aux médiétés.

Chapitre 6

La responsabilité

[15] Prenons *principe* (*arkhê*) dans un autre sens pour l'étude qui suit. Toutes les substances sont par nature des *principes* dans un certain sens, ce qui fait que chacune peut engendrer de nombreux êtres semblables : ainsi un homme peut engendrer des hommes, et en général, un animal peut engendrer des animaux et une plante des plantes. Mais, outre cela, l'homme est aussi principe de certaines actions [20] et il est seul parmi les animaux à l'être. En effet, on ne saurait dire d'aucun autre animal qu'il *agit*.

Parmi les principes, tous ceux qui sont tels (c'est-à-dire origine première des mouvements) sont dits principes dominants, appellation particulièrement justifiée lorsque à partir d'eux il ne saurait en être autrement (c'est sans doute la domination qu'exerce la divinité) ; par ailleurs s'agissant de principes immobiles, par exemple les principes mathématiques, il n'y a pas de domination au sens propre, mais on emploie [25] l'expression par similitude ; en effet, dans ce domaine, si l'on change le principe, absolument tous les éléments de la démonstration changent, non pas d'eux-mêmes, mais par l'annulation d'une chose qui entraîne celle d'une autre, à moins qu'on n'annule l'hypothèse au moyen de laquelle se faisait la démonstration. D'autre part, l'homme est *principe* d'un certain mouvement (puisque l'action est un mouvement).

Mais puisque ici [30] comme dans d'autres cas, le principe est la cause de ce qui est ou devient à cause de lui, il faut raisonner comme on raisonne à propos des démonstrations. En effet, s'il est vrai que les angles d'un triangle étant égaux à deux droits, nécessairement ceux d'un carré sont égaux à quatre droits, la cause en est manifestement que les angles d'un triangle sont égaux à deux droits. Et si l'on

changeait <la nature du> triangle, nécessairement [35] le carré changerait aussi. Par exemple, si le triangle contenait trois droits, le carré en contiendrait six, s'il en contenait quatre, le carré en contiendrait huit. Et s'il ne change pas mais reste tel <qu'on l'a dit>, nécessairement aussi le carré est tel. Que ce que nous cherchons à démontrer est nécessaire, c'est clair à partir des *Analytiques*. Mais pour le moment on ne peut que se limiter aux précisions suivantes pour nier ou affirmer : s'il n'y a aucune autre cause [40] du fait que le triangle est ainsi, alors ce serait en quelque sorte le principe et la cause de ce qui en découle. En conséquence, si certains êtres sont susceptibles d'états contraires, nécessairement aussi leurs principes seront tels. En effet, ce qui découle de choses nécessaires est nécessaire, [1223a] mais à partir de là peuvent naître des contraires et beaucoup de ce qui dépend des hommes eux-mêmes appartient à cette catégorie ; et les hommes sont eux-mêmes principes de ce genre de choses. En conséquence, il est manifeste que toutes les actions dont l'homme est [5] principe dominant sont susceptibles de se produire et de ne pas se produire et qu'il dépend de lui qu'elles se produisent ou non, puisqu'il est maître qu'elles existent ou non. Et pour tout ce qu'il dépend de lui de faire ou de ne pas faire, c'est lui-même qui en est cause et ce dont il est cause dépend de lui.

D'autre part, l'excellence et le vice et les [10] actions qui en résultent sont susceptibles de louange ou de blâme (la louange et le blâme ne s'appliquent pas à ce qui existe par nécessité, par hasard ou par nature, mais uniquement à ce dont nous sommes nous-mêmes la cause ; en effet pour tout ce dont une autre personne est cause, c'est cette personne qui reçoit le blâme ou la louange). Dans ces conditions, l'excellence et le vice ne s'appliquent qu'aux actions dont quelqu'un est soi-même [15] cause et principe. Il faut donc saisir de quelle sorte d'action on est soi-même cause et principe. Or nous sommes tous d'accord pour reconnaître que chacun est cause de toutes ses actions volontaires et conformes à son choix, et qu'il n'est pas lui-même la cause de ses actions involontaires, toutes autant qu'elles sont. D'autre part, tout ce qu'on a choisi de faire, il est clair qu'on le fait de son plein gré. Il est clair dès lors que l'excellence [20] comme le vice ne sauraient appartenir qu'à des actes accomplis de plein gré.

Chapitre 7

De plein gré et contre son gré

Il faut donc saisir ce que veut dire *de plein gré* et *contre son gré* et ce qu'est le *choix* puisqu'ils entrent dans la définition de l'excellence et du vice. Examinons en premier *de plein gré* et *contre son gré*. L'opinion pourrait poser l'un de ces trois modes : *par attirance*, *par* [25] *choix* et *par réflexion*, <l'action> *de plein gré* désignant ce qui suit l'un de ces modes, <l'action> *contre son gré* ce qui va à son encontre. Par ailleurs, l'*attirance* pour un objet se subdivise en trois : la volonté, la passion et le désir. En conséquence il faut les considérer séparément, et l'on considérera d'abord l'expression *par désir*.

On pourrait croire que tout ce qui se fait *par désir* se fait *de plein gré*. En effet, [30] on croit que tout ce qu'on fait *malgré soi* est imposé de force, et que ce qui est imposé de force (c'est-à-dire tout ce qu'on fait ou subit sous la contrainte) est pénible. Comme le dit Événus¹ :

Toute contrainte nous afflige par nature !

Par conséquent, toute chose pénible est imposée de force et toute chose imposée de force est pénible. D'autre part tout ce qui va à l'encontre du désir est pénible (le désir a pour objet ce qui fait plaisir) et de ce fait [35] imposé de force et contre notre gré. Donc ce qui se fait par désir, se fait de plein gré (puisque *contre son gré* et *de plein gré* sont des contraires). De plus, la méchanceté quelle qu'elle soit rend plus injuste et l'absence de maîtrise de soi semble être une méchanceté ; celui qui ne se maîtrise pas, c'est celui qui est capable d'agir en suivant son désir contre la raison : il ne se maîtrise pas lorsque ses actes suivent son désir ; or l'injustice se commet de plein gré, en sorte que [1223b] celui qui ne se maîtrise pas commettra une injustice en agissant par désir. Il agira donc *de son plein gré*, et *par désir* vaudrait pour *de plein gré* : de fait, il serait étrange qu'on devienne plus

juste en perdant sa maîtrise de soi !

À la suite de ce qui précède, on pourrait donc croire que *par désir* vaut pour *de plein gré*, mais [5] voici qui ferait croire le contraire. Tout ce qu'on fait de plein gré, on le fait parce qu'on le veut et ce qu'on veut, on le fait de plein gré et personne ne veut ce qu'il croit être mal ; de son côté, celui qui ne se maîtrise pas ne fait pas ce qu'il veut ; en effet le fait d'agir par désir à l'encontre de ce qu'on croit être le meilleur, c'est ne pas être maître de soi. Il s'ensuivra donc que le même homme agira en même temps selon son gré [10] et contre son gré, ce qui est impossible. En outre, c'est celui qui se maîtrise qui agira de façon juste car, plutôt que l'absence de maîtrise, c'est la maîtrise de soi qui est une excellence, et l'excellence rend plus juste. On fait preuve de maîtrise de soi chaque fois qu'on agit contre son désir en suivant la raison. En conséquence, si c'est de plein gré qu'on agit justement [15] aussi bien qu'injustement (on croit en effet que dans les deux cas on agit de plein gré et que si c'est ainsi dans un cas, ce l'est nécessairement dans l'autre) ; et si *par désir* équivaut à *contre son gré*, alors le même homme au même moment agira *selon* et *contre son gré*.

Le même raisonnement vaut aussi pour la passion. La maîtrise de soi et son absence semblent être le fait aussi de la passion, comme elles sont le fait du désir. [20] Aller à l'encontre de la passion est pénible et c'est de force qu'on se contrôle. Donc, si ce qui est imposé de force va contre notre gré, tout ce qui suit la passion pourrait être conforme à notre gré.

Apparemment, lorsqu'il considère la force de la passion, Héraclite semble dire lui aussi qu'il est pénible d'y résister : « Il est difficile, dit-il, de lutter contre la passion, car on y perd son âme². » Et puisqu'il est impossible [25] d'accomplir une seule et même chose *selon* et *contre son gré*, au même moment et selon le même mode de l'acte, l'acte qui obéit à la volonté suit plus notre gré que celui qui obéit au désir ou à la passion. La preuve : nous accomplissons beaucoup de choses de plein gré sans être soumis à la colère ou au désir.

Il reste donc à examiner si agir selon sa volonté et agir de son plein gré sont identiques. [30] Or il appert que cela aussi est impossible. En effet notre hypothèse, c'est que la méchanceté rend les hommes plus injustes (une opinion générale) et il est évident que l'absence de maîtrise de soi est une sorte de méchanceté. Mais <si agir selon sa volonté et agir de plein gré sont identiques> il en résultera le contraire de notre hypothèse. En effet, personne ne veut ce qu'il croit être mal et c'est lorsqu'il ne se maîtrise plus qu'il le fait ; si par conséquent c'est de plein gré qu'on commet une injustice, et si agir selon sa volonté et agir de plein gré sont identiques, [35] lorsqu'on ne se maîtrise plus on ne commettra plus d'injustice et l'on sera plus juste

qu'avant de perdre sa maîtrise. Mais c'est impossible.

Il est dès lors évident qu'agir de son plein gré n'est pas agir par attirance et qu'agir contre son gré n'est pas agir contre son attirance.

Chapitre 8

De plein gré et par choix

Agir de plein gré n'est pas non plus agir par choix, c'est encore évident en partant de ce qui suit. En effet, [1224a] il a bien été démontré que l'acte conforme à la volonté n'est pas un acte qu'on accomplit contre son gré mais plutôt que tout ce qu'on veut est aussi accompli de plein gré. Mais on a seulement montré qu'il peut se produire qu'un acte soit à notre gré sans même qu'on le veuille ; et beaucoup d'actes accomplis soudainement sont voulus, tandis que personne ne choisit quelque chose soudainement.

Mais puisque nécessairement [5] ce qu'on accomplit de son plein gré est l'une de ces trois choses : acte accompli par désir, acte accompli par choix ou acte accompli par réflexion ; qu'il n'est pas les deux premières ; il reste qu'il se situe d'une certaine façon, dans le domaine de l'action réfléchie. Mais en progressant encore un peu dans le raisonnement, menons à son terme notre distinction entre agir *de plein gré* et agir *contre son gré*. On croit en effet que faire quelque chose *en étant forcé* et *sans* [10] *être forcé* sont <des équivalents> appropriés pour les expressions précédentes. En effet, nous disons que ce qui est *forcé* va *contre notre gré* et que tout ce qui va *contre notre gré* est *forcé*, de sorte qu'il faut d'abord examiner l'expression *de force* : que veut-elle dire et quelle est sa relation avec *de plein gré* et *contre son gré* ?

On oppose communément *forcé* et *contraint* à *de plein gré* (ainsi que *force* et *contrainte* à *persuasion*) [15] quand on parle des actions de quelqu'un. Mais de façon générale, nous employons aussi les termes *forcé* et *contraint* quand on parle d'êtres inanimés : nous disons en effet que c'est par force et contrainte que la pierre est portée vers le haut et le feu porté vers le bas. En revanche, lorsque ces choses sont

transportées selon l'impulsion naturelle, c'est-à-dire selon celle qui leur est propre, nous ne disons pas qu'elles sont transportées *de force* (sans pour autant que le transport soit dit *de plein gré*) et nous n'avons pas de terme [20] pour marquer l'opposition. Mais lorsque le transport a lieu à l'encontre de cette impulsion, nous disons bien qu'il se fait *par force*. Il en va de même s'agissant d'êtres animés et des animaux : nous constatons qu'ils subissent et font beaucoup de choses par force, chaque fois qu'à l'encontre de leur impulsion interne un agent extérieur les meut. Chez les êtres inanimés le principe du mouvement est simple, tandis qu'il est multiple chez les êtres animés ; en effet, l'attrance et la raison ne sont pas toujours [25] d'accord. En conséquence, alors que pour les autres vivants, *forcé* a un sens simple comme pour les êtres inanimés (car ils n'ont pas la raison que contrarie l'attrance et vivent selon leur attrance), chez l'homme, en revanche, raison et attrance coexistent et ce, justement à l'âge pour lequel nous parlons proprement d'*agir* (car pour nous, le petit enfant ou la bête n'agissent pas et l'on n'agit vraiment que [30] du moment qu'on passe par un raisonnement).

À vrai dire, on croit que tout ce qui est forcé est pénible et personne ne fait dans la joie ce qu'il fait de force. De là viennent la plupart des controverses concernant celui qui est maître de soi et celui qui ne l'est pas. En effet, chacun agit en ayant des impulsions qui lui sont contraires, ce qui amène à dire que celui qui se maîtrise se mutile lui-même *de force* de [35] ses désirs de plaisir : il souffre en effet dans cette mutilation du désir qui le porte en sens contraire ; de son côté, celui qui n'est pas maître de soi se mutile de force au niveau du raisonnement mais il semble en être moins chagrin : en effet, le désir est désir de plaisir et c'est avec joie qu'il le suit, si bien que celui qui ne se maîtrise pas agit plutôt de bon gré, et sans être forcé, du fait qu'il agit sans peine. Et d'un autre côté, la persuasion s'oppose à la force et à la nécessité. Or celui qui est maître de soi va [1224b] vers un but dont il s'est convaincu et n'avance pas sous l'effet de la force mais de son plein gré ; le désir, lui, conduit sans avoir persuadé car il n'a pas part à la raison. On croit donc que seuls ces gens-là font quelque chose *de force* et *contre leur gré* et l'on a dit pour quelle raison : c'est en vertu d'une certaine similitude de sens de l'expression *de force* lorsque [5] nous l'employons pour des êtres inanimés.

Néanmoins, en ajoutant le complément donné plus haut¹ à la définition, on a la solution. En effet, chaque fois que quelque chose d'extérieur meut ou met au repos un être à l'encontre de son impulsion intérieure, nous employons l'expression *de force* et sinon, nous ne l'employons pas. Or dans le cas de l'homme qui se maîtrise et de celui qui ne se maîtrise pas, ce qui dirige, c'est une impulsion intérieure qui ne dépend que de lui-même [10] (il possède en effet les deux

impulsions) ; on pourrait donc dire qu'aucun des deux n'agit de force, mais bien de plein gré et sans contrainte – compte tenu des raisons données. En effet, c'est le principe externe qui entrave un mouvement ou le provoque à l'encontre de l'impulsion <naturelle> que nous appelons nécessité ; c'est comme si l'on nous prenait la main pour en frapper quelqu'un bien qu'on n'en ait ni la volonté ni l'envie. [15] Mais lorsque le principe est interne, on ne parle pas de force.

De plus, plaisir et peine sont présents aussi bien dans la maîtrise de soi que dans son absence. En effet, celui qui se maîtrise souffre dès lors qu'il agit contre son désir, tout en se réjouissant du plaisir qu'il espère tirer d'un bénéfice de santé ultérieur, ou même immédiat, et celui qui ne se maîtrise pas se réjouit d'obtenir par son absence de maîtrise [20] ce qu'il désire, mais il souffre à l'avance de ce qu'il devra souffrir car il sait mal agir. En sorte qu'on justifie l'emploi de l'expression *de force* pour l'un et l'autre en disant qu'à un moment donné l'un et l'autre agissent malgré eux en raison de leur attirance ou de leur raisonnement. En effet, les deux impulsions étant séparées se repoussent mutuellement, ce qui mène [25] à transférer à l'âme tout entière ce genre de conflit qu'on constate entre les parties de l'âme. On peut certes le dire en parlant des parties de l'âme, mais l'âme dans son ensemble – aussi bien celle de qui ne se maîtrise pas que celle de qui se maîtrise – agit de son plein gré. Aucune des deux sortes d'hommes n'agit *forcée* ; c'est l'une de leurs composantes qui est forcée, puisque nous possédons par nature attirance et raisonnement. En effet, la raison qui commande par nature [30] sera présente, dès lors qu'on laisse faire la croissance sans l'entraver, et le désir est présent en nous lui aussi, parce que c'est un attribut immédiat dès notre naissance (tout compte fait, ce sont les deux choses qui nous permettent de définir ce qui est *par nature* en parlant à la fois des attributs qui nous accompagnent tous dès la naissance et de tout ce qui nous advient si la croissance n'est pas déviée, cheveux blancs, vieillesse et tout le reste). [35] En conséquence, aucun des deux types d'hommes n'agit selon la nature, mais chacun agit absolument conformément à sa nature, qui n'est pas identique à celle de l'autre.

Voilà donc les apories concernant celui qui se maîtrise et celui qui ne se maîtrise pas : agissent-ils tous les deux ou l'un d'entre eux *de force* ? On aboutit à ceci : ou bien ils n'agiraient pas de plein gré, ou alors ils agiraient à la fois *forcés* et *de plein gré*, et, *de force* voulant dire *contre son gré*, ils agiraient à la fois *de plein gré* et *malgré soi*. [1225a] Par ce qui précède nous avons sans doute bien montré comment affronter ces apories.

D'ailleurs, c'est d'une autre façon qu'on entend *agir forcé et contraint*, sans que la raison et l'attirance soient en désaccord, lorsqu'on commet une action qu'on juge pénible et mauvaise, faute de quoi on encourrait

des coups, la prison ou la mort. [5] On dit dans ce cas avoir agi sous la contrainte. Ou bien, n'en serait-il rien et agiraient-ils tous de leur plein gré (car il est possible de ne rien faire et de supporter l'épreuve) ?

Mais, dira-t-on peut-être encore, certains de ces actes sont effectivement contraints [10] et d'autres non. En effet, tous les actes dont l'existence ou la non-existence dépend de nous, et ceux qu'on fait sans le vouloir vraiment, c'est *de plein gré* et non *de force* qu'on les accomplit. En revanche, tous ceux qui ne dépendent pas de nous, c'est *de force* qu'on les fait, d'une certaine manière et non pas absolument, parce qu'on ne préfère pas l'action elle-même, mais sa fin, puisque entre les fins aussi il y a une différence. En effet, si l'on tuait quelqu'un pour éviter d'être découvert à tâtons², [15] ce serait ridicule de dire qu'on l'a fait forcé et contraint. Il faut que le mal qu'on aurait à subir si l'on n'agissait pas soit plus grand et plus pénible. Ainsi, on agira sous la contrainte mais sans y être forcé, ou encore on agira contre sa nature chaque fois qu'on sera l'auteur d'un mal en vue d'un bien ou pour être délivré d'un plus grand mal et cela malgré soi : en effet les actes ne dépendent pas de nous dans ce cas.

[20] Voilà pourquoi beaucoup posent que l'amour est involontaire tout comme certaines humeurs et mouvements naturels, parce qu'ils sont violents et dépassent notre nature. Et nous avons pour eux de l'indulgence dans l'idée que ce sont là des mouvements qui font violence à notre nature. De plus, on croira volontiers qu'agir forcé et malgré soi, c'est plutôt pour éviter une forte souffrance que pour éviter une légère souffrance et, de façon générale, pour ne pas souffrir plutôt que pour [25] se réjouir. En effet, ce que quelqu'un dit dépendre de soi – notion à laquelle on se réfère toujours – c'est ce que sa propre nature est capable de supporter ; au rebours, ce qu'elle n'est pas capable de supporter et qui ne relève ni de son attirance naturelle ni de son raisonnement, cela ne dépend pas de soi. Voilà pourquoi à propos de ceux qui sont divinement possédés et qui prophétisent – même s'ils font œuvre de réflexion – nous disons qu'il ne dépendait pas d'eux de dire ce qu'ils ont dit [30] ni de faire ce qu'ils ont fait. Au reste, nous le disons aussi de ceux qui agissent par désir. Par conséquent, ne dépendent pas de nous certaines réflexions et certains affects, ou certains actes qui relèvent de ce genre de réflexions ou raisonnements et, comme l'a dit Philolaos³, certaines raisons sont plus fortes que nous.

Chapitre 9

Définitions : de plein gré et contre son gré

Puisqu'il fallait examiner les expressions *de plein gré* et *contre son gré* dans leur rapport avec l'expression *de force* [35], reconnaissons donc ces distinctions [...] ; mais puisque nous voici arrivés à la conclusion que ce qui est accompli de plein gré n'est défini ni par l'attirance ni par le choix, [1225b] il reste à le définir comme ce qui dépend de la réflexion.

On tient que *de plein gré* est contraire à *contre son gré* ; on tient aussi que la connaissance est contraire à l'ignorance : on a connaissance de la personne < objet de l'action >, du moyen et de la finalité < de cette action > (il arrive qu'on sache bien < qu'on fait violence > à son père mais dans l'intention de le sauver et non pas de le tuer, comme dans le cas des Péliades¹ ; pour le moyen, < on a le cas > d'une boisson administrée [5] comme philtre ou vin alors qu'il s'agissait de ciguë) ; on est dans l'ignorance de la personne, du moyen, ou de l'acte lui-même par < véritable > ignorance, c'est-à-dire lorsqu'il ne s'agit pas d'ignorance accidentelle. Or, agir par ignorance (de l'acte, du moyen ou de la personne) c'est agir malgré soi ; le contraire est donc agir de plein gré. Par conséquent tout ce qu'un homme fait alors qu'il lui est loisible de ne pas le faire, et qu'il fait en connaissance de cause et de son propre chef est nécessairement accompli de plein gré et [10] c'est là ce que signifie *de plein gré*. Au rebours tout ce qu'il fait dans l'ignorance et en raison de son ignorance, il le fait *malgré soi*.

Mais savoir et connaître s'entendent de deux façons : dans un sens c'est détenir un savoir, dans l'autre c'est l'utiliser ; on pourrait dire à juste titre que celui qui, bien qu'il détienne un savoir ne l'utilise pas, pêche par ignorance, mais il est possible qu'on ait tort de le dire, par exemple s'il n'utilise pas son savoir par négligence. De même, [15] on

pourrait blâmer quelqu'un de ne pas détenir une connaissance facile ou indispensable, parce qu'un plaisir ou une peine la lui aurait fait négliger. Voilà les précisions à ajouter à notre définition.

Chapitre 10

Le choix

Voilà donc les distinctions à faire à propos des formules *de plein gré* et *malgré soi*. Parlons après cela du *choix* en exposant d'abord les difficultés qui se posent au niveau de sa définition. On pourrait en effet ne pas être d'accord : [20] qu'est-ce qu'il est par nature dans le genre et dans quelle qualité faut-il le placer ? Et *de plein gré* et *par choix* sont-elles des expressions identiques ou non ? En particulier, certains soutiennent – ce qu'on serait tenté de croire dans notre enquête – que le choix consiste en l'une ou l'autre de ces deux choses, opinion ou attirance, puisque apparemment les deux lui sont reliées.

Donc, que le choix ne soit pas l'attraction, cela est [25] évident, car il serait alors vœu, désir ou passion, personne n'éprouvant d'attraction sans l'un de ces affects. Or la passion et le désir appartiennent aussi aux bêtes tandis que le choix ne leur appartient pas. De plus, même ceux auxquels appartiennent passion et désir choisissent beaucoup de choses sans éprouver ni l'un ni l'autre affect et ils ne les choisissent pas parce qu'ils éprouvent ces affects [30] mais en y résistant. En outre, désir et passion s'accompagnent toujours de peine, or dans beaucoup de cas nous choisissons quelque chose sans même aucune peine.

Cela étant, vœu et choix ne sont pas non plus identiques. Car il est certaines choses qu'on voudrait tout en les sachant impossibles, par exemple être roi du monde entier ou être immortel ; en revanche si l'on sait bien que quelque chose est impossible, on ne le choisit pas, [35] pas plus qu'on ne choisit une chose possible certes mais dont l'exécution, croit-on, ne dépend pas de nous. En conséquence, nécessairement on ne choisit que ce qui dépend de nous.

[1226a] De même, il est évident que choisir n'est pas simplement avoir une opinion ni croire quelque chose ; on l'a vu, ce qu'on choisit

dépend de nous et nous avons souvent une opinion, même sur des choses qui ne dépendent pas de nous (par exemple, l'opinion que la diagonale est commensurable). Mieux, un choix n'est ni vrai ni faux. En réalité, [5] l'opinion portant sur des choses à faire qui dépendent de nous, opinion par laquelle nous nous trouvons croire qu'il faut ou non les faire, n'est pas non plus vraie ou fausse. C'est un attribut commun à l'opinion et au choix. En effet, personne ne choisit jamais une fin, mais on choisit les moyens en vue de la fin. Je m'explique : personne ne choisit d'être en bonne santé, mais on choisit de se promener ou de rester tranquille pour être en bonne santé ; on ne choisit pas d'être heureux [10] mais on choisit de gagner de l'argent ou de prendre un risque pour être heureux. Et, de façon générale, il est clair qu'en choisissant, on choisit toujours une chose et en même temps qu'on la choisit en vue de quelque chose (il y a d'un côté le but en vue duquel on choisit et de l'autre ce qu'on choisit en vue de quelque chose). En revanche, le vœu porte avant tout sur la fin, c'est-à-dire qu'on juge qu'il faut être en bonne santé et [15] être heureux. Voilà donc ce qui différencie manifestement le choix de l'opinion et du vœu : ces deux derniers portent avant tout sur la fin alors que ce n'est pas le cas pour le choix. Il est donc clair que le choix n'est pas simplement un vœu ni une opinion ni une supposition. Quelle est sa spécificité, c'est-à-dire, quelle est sa relation [20] avec *de plein gré* ? <Y répondre> éclairera en même temps ce qu'est le choix. Voyons donc : parmi les possibles (qui peuvent aussi bien être que ne pas être), il en est sur lesquels on peut délibérer et d'autres sur lesquels on ne le peut. En effet, certaines choses peuvent être et ne pas être mais il ne dépend pas de nous qu'elles adviennent ; elles adviennent par fait naturel ou pour d'autres [25] raisons et personne n'entreprendrait de délibérer sur elles à moins d'être ignorant ; en revanche celles qui sont non seulement susceptibles d'être ou de ne pas être, mais encore sur lesquelles les hommes peuvent délibérer sont celles qu'il dépend de nous de faire ou de ne pas faire. Voilà pourquoi nous ne délibérons pas sur les affaires des Indiens ni sur la façon de faire la quadrature du cercle, [30] car les premières ne relèvent pas de notre action et la seconde ne peut absolument pas être faite. Au reste, nous ne délibérons même pas sur tout ce qui relève de notre action (ce qui rend clair aussi que le choix n'est pas une opinion au sens absolu du terme), en revanche les choses préférables et faisables font partie de ce qui dépend de nous.

Pour cette raison, on pourrait aussi s'interroger sur la raison qui fait que les médecins délibèrent sur les objets [35] de leur savoir tandis que les grammairiens ne le font pas. Voici pourquoi : l'erreur peut survenir de deux façons (soit nous nous trompons en raisonnant, soit nous nous trompons dans notre perception au moment d'agir) ; en

médecine on peut se tromper des deux façons, alors qu'en grammaire [1226b] on ne peut se tromper que dans notre perception au moment d'agir¹ et si l'on s'interrogeait à ce stade, on irait à l'infini.

On sait donc que le choix n'est ni l'opinion ni le vœu pris séparément et qu'il se distingue aussi des deux à la fois, car on ne choisit pas instantanément alors que c'est instantanément qu'on a une opinion ou que l'on émet un vœu sur une action. Par conséquent, le choix résulte des deux pris ensemble [5] puisque opinion et vœu sont toutes deux des conditions du choix. Mais en quel sens il en résulte, voilà ce qu'il faut examiner. D'une certaine façon, le nom même du choix (*prohairesis*) nous le fait voir. Le choix, c'est une saisie, non pas une saisie tout court, mais *la saisie d'une chose dépendant d'une autre*². Et cela n'est pas possible sans examen ni délibération. Aussi le choix résulte-t-il d'une opinion, elle-même fruit d'une délibération. Bien sûr, [10] personne ne délibère sur la fin (elle est établie pour tous), mais on délibère sur le moyen d'y parvenir (est-ce de telle ou telle façon qu'on y parvient ?) ou encore, si le moyen est acquis, comment on le réalisera. C'est là ce que nous faisons tous jusqu'à ce que nous ramenions vers nous le principe de la réalisation. En réalité, s'il est vrai que personne ne choisit quelque chose sans préparation et sans avoir auparavant délibéré [15] si cela vaut mieux ou non, et s'il est vrai que les objets de délibération sont tout ce qui, dépendant de nous, peut être ou ne pas être en vue d'une fin, il est clair que le choix, c'est le fait d'être attiré par des choses qui dépendent de nous, *par délibération*. En effet, nous délibérons sur ce que nous choisissons – sans bien sûr choisir tout ce sur quoi nous délibérons – et ce dont le principe [20] et la cause sont une délibération, je dis qu'il est *par délibération*, autrement dit, on est attiré parce qu'on a délibéré.

C'est la raison pour laquelle le choix n'existe pas chez les autres animaux, et n'existe pas non plus chez l'homme à n'importe quel âge et dans n'importe quelle condition puisque ne s'y trouve pas non plus la faculté de délibérer ni la notion du *pourquoi*. (En revanche, rien n'empêche que la multitude puisse avoir une opinion sur ce qu'il faut faire ou non [25] sans pouvoir en rendre compte.) De fait, la partie de l'âme qui délibère est celle qui considère une certaine cause, car l'une des causes c'est le *en vue de quoi* (certes le *du fait de quoi* est une cause, mais ce *en vue de quoi* quelque chose est ou devient, nous disons que c'est une cause, par exemple nous disons que le transport de fonds est cause de la marche, si c'est en vue de cela que l'on marche). Voilà pourquoi ceux qui n'ont pas de but établi [30] ne sont pas en position de délibérer. Concluons : d'un côté on sait que si l'on peut faire ou ne pas faire ce qu'il dépend de nous de faire ou de ne pas faire de nous-mêmes et consciemment, c'est de plein gré qu'on le fait ou qu'on ne le fait pas ; d'un autre côté, dans beaucoup de cas de ce genre, nous

agissons sans avoir délibéré et sans même y avoir réfléchi auparavant. Nécessairement donc, tout ce qu'on choisit est soumis à notre gré, mais « accompli de plein gré » [35] n'équivaut pas à « objet d'un choix », autrement dit tout ce qui se fait par choix est accompli de plein gré mais ce qui s'accomplit de plein gré n'est pas toujours accompli par choix.

En même temps, cela montre bien qu'on a raison de légiférer en distinguant parmi les affects ceux qu'on subit de plein gré, ceux qu'on subit contre son gré, et ceux qui sont prémédités. [1227a] En effet, même si ce n'est pas très exact, ils touchent d'une certaine façon à la vérité. Mais nous en parlerons lorsque nous traiterons des problèmes de justice. Et il est clair que le choix n'est pas tout simplement la volonté ni l'opinion, mais qu'il s'agit à la fois d'une opinion et d'une attirance [5] auxquelles on conclut après délibération.

Mais lorsqu'on délibère, on délibère toujours en vue de quelque chose, c'est-à-dire qu'il y a toujours pour celui qui délibère une sorte de but par rapport auquel il examine ce qui est utile : aussi on ne délibère jamais sur une fin, mais la fin est principe et hypothèse, au sens où nous parlons d'hypothèses dans les sciences théorétiques (on en a traité [10] rapidement au début de ce traité et avec précision dans les *Analytiques*³) ; et c'est sur ce qui permet d'accéder au but que porte toujours l'examen, dans le contexte ou non d'un art (c'est le cas par exemple, lorsqu'on délibère sur l'opportunité ou non de faire la guerre). Et le *à cause de quoi* dépendra de quelque chose qui le précède encore, c'est-à-dire le *en vue de quoi* : richesse, [15] plaisir ou quelque chose de ce genre qui se trouve être ce *en vue de quoi* on fait quelque chose. Puisque l'examen est parti de la fin, lorsqu'on délibère, on délibère sur ce qui dans cette région contribue à ramener la fin à soi, ou sur ce dont on est soi-même capable en direction de la fin.

D'autre part, la fin est par nature toujours un bien, et en particulier la fin d'une délibération particulière : par exemple, un médecin pourrait se demander s'il doit donner [20] un médicament, un général où il établira son camp : pour eux la fin est un bien, c'est le meilleur des biens au sens absolu. En revanche, il existe une fin contre nature, obtenue par perversion et qui n'est pas le bien mais ce qui apparaît comme un bien. Voici pourquoi : il existe des choses qu'on ne peut utiliser que pour ce pour quoi elles sont naturellement faites, comme la vue : on ne peut voir [25] ce qui est invisible ni entendre ce qui est inaudible. En revanche, en partant d'une science on peut obtenir ce qui n'est pas son objet. En effet, la santé et la maladie ne sont pas objets de la même science de la même façon : la première est l'objet conforme à la nature de la science, la seconde est contre sa nature. De la même façon, un souhait par nature porte sur le bien, mais il porte aussi contre nature sur le mal : on souhaite par nature un bien et

contre nature, d'une façon perverse, [30] on souhaite aussi un mal.

Il n'en est pas moins vrai que pour chaque chose, la corruption et la perversion ne procèdent pas vers n'importe quel point, mais vers des états contraires ou vers des états médians. En effet, il n'est pas possible d'échapper à ces limites et l'erreur ne conduit pas n'importe où, mais elle conduit aux contraires dans tous les cas où il y a des contraires, c'est-à-dire à ce qui parmi les contraires est contraire d'après la science. [35] Par conséquent, nécessairement l'erreur tout comme le choix, partant du milieu, se porte sur les contraires (et sont contraires au milieu le plus et le moins). La cause en est ce qui donne plaisir ou peine. En effet, c'est un fait que ce qui fait plaisir paraît à l'âme un bien, [40] que ce qui fait plus plaisir encore paraît meilleur encore, et que ce qui est pénible paraît un mal et [1227b] pire mal encore ce qui est encore plus pénible. Cela rend clair encore une fois qu'excellence et vice sont du même domaine que les plaisirs et les peines. Car les plaisirs et les peines appartiennent au domaine des préférables et le choix porte sur le bien et le mal ainsi que sur leurs apparences ; or ces manifestations apparentes, c'est par nature le plaisir et la peine.

[5] En conséquence, puisque l'excellence – j'entends l'excellence éthique – est en soi, quelle qu'elle soit, une sorte de médiété qui relève des plaisirs et des peines ; puisque le vice réside dans l'excès ou le défaut et qu'il est lié au même domaine que l'excellence, nécessairement l'excellence éthique est un état permettant de choisir une médiété qui nous est relative, parmi les choses plaisantes ou pénibles qui font dire de quelqu'un qu'il a tel caractère [10] selon qu'il en est joyeux ou chagrin (car on ne qualifie pas le caractère de quelqu'un en disant qu'il est amateur de sucré ou d'amertume).

Chapitre 11

Excellence, choix, rectitude de la fin

Après ces distinctions, il faut dire si l'excellence rend le choix infaillible et correcte la fin (en sorte qu'on choisisse dans le but qu'il faut choisir) ou si, comme le croient certains, l'excellence rend correcte [15] la raison. La maîtrise de soi peut jouer ce rôle : car elle empêche la corruption de la raison ; mais excellence et maîtrise de soi sont deux choses différentes. Et il faudra en parler plus loin, puisque au moins pour ceux qui croient que l'excellence permet d'avoir la raison droite, la raison donnée est la suivante : la maîtrise de soi a bien cet effet et d'autre part elle compte parmi les choses dignes d'éloges.

Voici notre avis sur le problème. Il est possible [20] que le but soit correct mais qu'on se trompe sur les moyens d'y parvenir ; il est possible aussi que l'on se trompe sur le but mais que les moyens d'y parvenir soient corrects, et possible aussi que ni le but ni les moyens ne soient corrects. L'excellence permet-elle de poser le but ou les moyens d'y parvenir ? Nous posons qu'elle permet de poser le but parce que celui-ci ne dépend ni d'un syllogisme ni même [25] d'un raisonnement.

Admettons donc que le but est comme un principe. En effet, un médecin n'examine pas s'il faut être en bonne santé ou non, mais s'il faut ou non se promener ; le professeur de gymnastique n'examine pas s'il faut être en forme ou non, mais s'il faut ou non s'exercer à la lutte. De la même façon, aucune autre science ne s'interroge sur la fin. En effet, de même que dans les sciences théorétiques, les hypothèses sont principes, de même aussi dans les sciences d'exécution [30] la fin est principe et hypothèse. Puisque tel corps doit être en bonne santé, il est nécessaire d'avoir telle ou telle condition et si cette condition est

remplie, nécessairement on aura telle conséquence (comme dans les sciences théorétiques : si <les angles d'un> triangle, c'est l'équivalent de deux angles droits, nécessairement on a cela).

Donc, le principe de l'intellection, c'est la fin, et l'aboutissement de l'intellection, c'est le principe de l'action. Par conséquent, si la cause de toute rectitude, c'est soit le raisonnement soit l'excellence, et si l'on élimine [35] le raisonnement, alors l'excellence serait cause de la rectitude de la fin sans pour autant être cause de celle des moyens pour y parvenir. Or la fin, c'est ce en vue de quoi on agit. En effet, tout choix est choix de quelque chose en vue de quelque chose. Donc le *en vue de quoi* est un intermédiaire dont l'excellence est cause et c'est en vue de cela que se fait le choix. Néanmoins le choix ne porte pas sur cela, il porte sur les moyens d'y parvenir. En conclusion : certes, atteindre [40] tout ce qu'il faut faire en vue de la fin relève encore d'une autre faculté, [1228a] mais la rectitude de la fin du choix a bien l'excellence pour cause. C'est la raison pour laquelle on juge de la qualité d'un individu d'après son choix, c'est-à-dire d'après ce en vue de quoi il agit et non d'après ce qu'il fait.

De même, c'est le vice aussi qui fait [5] qu'on choisit en vue d'objectifs contraires. Si donc quelqu'un, quand il dépend de lui de faire de bonnes actions et de n'en pas faire de mauvaises, fait le contraire, il est clair que cet homme n'est pas vertueux. <Dans ce cas>, il s'ensuit nécessairement que le vice comme l'excellence, est <choisi> de plein gré, car on n'est nullement contraint de commettre des actions mauvaises et c'est ce qui rend le vice blâmable et [10] l'excellence digne d'éloges. En effet, le blâme ne porte pas sur les actions honteuses et mauvaises commises malgré soi, mais sur celles qui sont commises de plein gré ; l'éloge ne porte pas sur les actions bonnes commises malgré soi, mais sur les actions bonnes accomplies de plein gré. Autrement dit, nous louons ou blâmons tous les hommes en considération de leur choix et non pas en considération de leurs actions – même si la mise en acte est préférable à la simple excellence – parce qu'il est des actions mauvaises auxquelles on est contraint et [15] que personne ne choisit vraiment. Ou encore : c'est la difficulté d'apprécier la qualité d'un choix qui nous contraint à juger quelqu'un à partir de ses actes.

Donc : l'acte est préférable, mais le choix est plus digne d'éloges. Voilà ce qui résulte des points établis et qui, de plus, s'accorde avec notre expérience.

LIVRE III

Chapitre 1

Le courage

Que des *médiétés* existent dans le domaine des excellences, qu'elles soient liées à un choix, elles-mêmes et leurs contraires qui sont les vices, et quelles elles sont, [25] nous l'avons dit de façon générale. En prenant chaque médiété individuellement, examinons-les l'une après l'autre, et traitons en premier du courage.

À peu près tout le monde convient que la qualification de courageux a trait aux craintes et que le courage est une des excellences. D'autre part, nous avons distingué dans le tableau précédent la témérité et la crainte qui sont des contraires, car elles sont opposées l'une à l'autre d'une certaine façon [30]. Il est donc clair que ceux qu'on dénomme d'après ces états s'opposeront aussi de la même façon, ainsi le lâche (ainsi qualifié parce qu'il craint plus qu'il ne faut et qu'il est moins audacieux qu'il ne faut) et le téméraire (ainsi qualifié parce qu'il est tel qu'il craint moins qu'il ne faut et qu'il a [35] plus de témérité qu'il ne faut – ce qui fait qu'il est nommé par dérivation, *téméraire* étant dérivé de *témérité*). Puisque donc le courage est l'état le meilleur par rapport aux craintes et aux témérités, et qu'il ne faut être ni comme les téméraires (défaillants d'un côté, et excessifs de l'autre) ni comme les lâches (qui sont dans le même cas, [1228b] mais pour des raisons contraires : insuffisamment courageux, ils ressentent la peur de façon excessive), il est clair que la disposition moyenne entre la témérité et la lâcheté, c'est le courage, et de fait c'est la meilleure disposition.

On croit que l'homme courageux est sans crainte la plupart du temps [5] et que le lâche est un peureux, que ce dernier craint tout (beaucoup ou peu de choses, grandes ou petites), violemment et rapidement, tandis que le premier n'éprouve pas ou peu de crainte, qu'il la ressent calmement, à peine, rarement et pour des choses

importantes. De fait, il supporte des choses très redoutables tandis que l'autre ne supporte même pas ce qui fait légèrement peur.

Quelle sorte de choses supporte donc l'homme courageux ? [10] Tout d'abord, supporte-t-il ce qui lui fait peur ou supporte-t-il seulement ce qui fait peur à un autre ? S'il s'agissait seulement de ce qui fait peur à quelqu'un d'autre, il n'y aurait là rien qui force le respect. Mais s'il s'agissait de ses propres objets de crainte, ce seraient des objets nombreux et importants : ce qui provoque la crainte pour chacun c'est ce qui est pour lui objet de crainte ; si les objets de crainte sont très effrayants, la crainte sera forte mais s'ils sont peu effrayants, la crainte sera faible. Il en résulte donc qu'il faut des objets de crainte importants et [15] nombreux pour faire peur à l'homme courageux. Mais – on l'a vu – on croit que le courage supprime la crainte, c'est-à-dire que les craintes sont nulles ou peu nombreuses, qu'on les ressent faiblement ou à peine.

Mais peut-être que le terme *objet de crainte* s'emploie en deux sens, comme les termes *agréable* et *bon*. Certaines choses sont agréables et bonnes absolument, d'autres le sont pour quelqu'un [20] mais pas absolument, au contraire : elles sont mauvaises et désagréables, comme tout ce qui est utile aux méchants et tout ce qui fait plaisir aux enfants en tant qu'enfants. De même aussi certaines choses sont objets de crainte absolument, d'autres sont objets de crainte pour quelqu'un. Donc, parmi les objets de crainte d'un homme lâche en tant qu'il est lâche, certaines choses ne font peur à personne, d'autres ne font que faiblement peur ; en revanche, les objets de crainte [25] du plus grand nombre, autrement dit les objets de crainte pour la nature humaine, c'est ce que nous entendons par objets de crainte absolus. L'homme courageux ne les redoute pas et les objets de crainte auxquels il résiste sont tels que dans un sens ils lui font peur en tant qu'il est homme, mais dans l'autre parce qu'il est courageux, ils ne lui font pas du tout ou presque pas peur. Et pourtant ce sont [30] des objets de crainte puisqu'ils font peur à la plupart des gens. Aussi cet état, <le courage>, est-il digne d'éloges. Il est comparable à l'état de l'homme fort ou à celui de l'homme en bonne santé : le premier n'est pas fort parce que aucun travail ne le fatigue, le second n'est pas en bonne santé parce que aucun excès ne l'use, mais parce qu'ils ressentent peu ou pas du tout ce qui atteint beaucoup de gens et même la plupart des gens. [35] Par conséquent, les gens maladifs, faibles et lâches, sont soumis eux aussi en quelque sorte aux affections, sauf qu'ils les ressentent plus vite et plus fort que beaucoup de gens. Et <il en est> qui ne ressentent ce que ressentent la plupart des gens que faiblement ou pas du tout.

Par ailleurs on se demande : si pour un homme courageux rien n'est objet de crainte, il pourrait même ne pas ressentir de crainte ; n'y a-t-il

rien [1229a] qui s'y oppose ? Le courage est consécutif à la raison, or la raison commande le choix du Beau. Voilà pourquoi si ce n'est pas par courage qu'on supporte ces objets de crainte, on est hors de soi ou téméraire. Et c'est seulement à cause du Beau que l'on est sans peur et courageux. Par conséquent [5] le lâche craint même ce qu'il ne devrait pas craindre et l'homme téméraire affronte même ce qu'il ne devrait pas affronter, tandis que l'homme courageux craint et affronte ce qu'il faut craindre et affronter, et de cette façon se trouve au milieu, entre les deux : il craint et affronte cela même que la raison lui commande de craindre et d'affronter. Or la raison ne commande de supporter de grands et mortels dangers que s'il est beau de le faire. Donc l'homme téméraire [10] affronte ces dangers même si la raison ne le commande pas, le lâche ne les affronte pas même si elle le commande. Seul l'homme courageux les affronte lorsqu'elle le commande.

Par ailleurs, il existe cinq espèces de courage appelées ainsi par similitude : en effet ces courages permettent de supporter les mêmes choses, mais pour des causes différentes. L'un est le courage civique qui a pour cause le sens de l'honneur ; le second est le courage militaire, qui a pour cause l'expérience et la connaissance [15] non pas des seuls dangers comme le disait Socrate, mais des recours au sein des dangers. La troisième a pour cause l'inexpérience et l'ignorance ; elle vaut pour les enfants et les fous et fait que les uns supportent ce qui leur arrive, et que les autres empoignent des serpents. Une autre espèce de courage est due à la confiance dans l'avenir ; c'est elle qui fait supporter les dangers lorsqu'on a été souvent choyé par la fortune [20] ou lorsqu'on est ivre (car le vin rend confiant dans l'avenir). Une autre espèce encore est due à une affection irrationnelle, comme l'amour ou l'emportement. En effet, quand on est amoureux on est téméraire plutôt que lâche et l'on court bien des risques, comme le meurtrier du tyran de Métaponte et le héros dont le mythe raconte l'histoire en Crète¹. Et il en va de même sous l'effet de la colère ou de l'emportement. [25] Car l'emportement met un homme hors de lui. Voilà pourquoi aussi les sangliers ont l'air courageux sans l'être vraiment : mais c'est lorsqu'on les met hors d'eux qu'ils sont ainsi, sinon, ils sont inconstants comme les gens téméraires. Toutefois, c'est le courage de l'emportement qui est le plus naturel : l'emportement ne saurait se soumettre, ce qui fait que les jeunes combattent fort bien (en revanche le courage civique est l'effet de la loi). [30] Et même si aucune de ces espèces n'est vraiment du courage, elles n'en sont pas moins toutes utiles lorsqu'on veut faire des exhortations au sein des dangers.

À présent que nous avons traité des objets de crainte en général, il sera mieux d'apporter encore des distinctions. Donc, en général, on

appelle objet de crainte ce qui suscite la crainte, et tel semble être tout ce qui provoque une douleur [35] mortelle. Sans doute, lorsqu'on s'attend à une douleur différente, éprouvera-t-on une autre douleur et sera-t-on affecté autrement mais sans que ce soit de la crainte (par exemple, si l'on prévoit de ressentir la jalousie ou la honte). Et c'est seulement à l'idée des douleurs mortelles qui nous semblent [40] à venir que naît la crainte de tout ce qui est naturellement susceptible d'ôter [1229b] la vie. Aussi, certains qui sont tout à fait mous par ailleurs, sont-ils courageux dans quelques cas, là aussi où certains se montrent fermes et résistants, alors que ce sont des lâches. En réalité, on croit que le propre du courage, c'est une certaine attitude devant la mort et la douleur qui lui est liée. En effet, si quelqu'un était capable [5] d'endurance raisonnée vis-à-vis de la chaleur et du froid, vis-à-vis de ce genre de douleurs non accompagnées de danger, mais qu'il fût au contraire faible et timoré devant la mort (<j'entends> sans qu'aucune souffrance motive cette crainte par ailleurs, et qu'elle soit seulement motivée par la destruction), et si tel autre, faible vis-à-vis des premières douleurs, [10] restait insensible devant la mort, c'est le premier qu'on pourrait croire un lâche et le second qui serait courageux. On ne parle en effet de danger s'agissant d'objets de crainte, que lorsque le facteur de destruction est proche ; et le danger est évident lorsque le facteur de destruction paraît proche.

Nous avons donc dit que les objets de crainte en fonction desquels nous disons qu'un homme est courageux, ce sont toutes les choses qui semblent devoir produire [15] une peine destructrice, à condition qu'elles paraissent proches ou pas très éloignées et qu'elles soient – ou paraissent – d'une importance mesurable pour un homme : en effet pour un homme quel qu'il soit, certaines choses apparaissent nécessairement comme des objets de crainte totalement bouleversants. Rien n'empêche en effet que, comme il en va pour le chaud, le froid et [20] certaines autres puissances qui nous dépassent, nous et les capacités du corps humain, la même chose se produise pour des souffrances de l'âme.

Les gens lâches et les gens téméraires sont donc induits en erreur à cause de leur état : le lâche croit que ce qui n'est pas à craindre l'est et ce qui ne l'est qu'un peu lui semble très redoutable ; au contraire, l'homme téméraire garde confiance devant ce qui est à craindre [25] et croit peu redoutable ce qui l'est beaucoup. L'homme courageux, lui, perçoit les choses dans leur vérité complète. Aussi n'est-on pas courageux si c'est par ignorance qu'on endure des choses redoutables (par exemple si par folie, on n'est pas affecté par la foudre qui tombe) ; on ne l'est pas non plus si, connaissant l'ampleur du danger, on l'affronte par emportement, comme les Celtes qui font face au déferlement² <des ennemis> les armes à la main ; d'ailleurs [30] le

courage barbare s'accompagne généralement d'emportement. Outre que certains supportent les périls pour d'autres plaisirs, l'emportement lui-même contient un certain plaisir, car il s'accompagne d'un espoir de vengeance.

Toutefois, supposons quelqu'un qui endure la mort pour le plaisir même de mourir ou pour un autre ou pour éviter des douleurs plus importantes : dans aucun de ces cas, il ne mériterait d'être appelé courageux. En effet, [35] si mourir était un plaisir, les intempérants mourraient en nombre par manque de maîtrise de soi, tout comme dans la réalité, le plaisir n'étant pas dans la mort elle-même mais dans ce qui la provoque, beaucoup de gens bien avertis s'y précipitent pourtant par manque de maîtrise de soi : on ne croirait au courage d'aucun d'entre eux, quand bien même on le croirait prêt à mourir. Et si c'est pour éviter la douleur, comme on le fait souvent, [40] personne non plus n'est courageux. Agathon dit que [1230a]

parmi les mortels, les faibles vaincus par la douleur
s'éprennent de la mort

tout comme les poètes racontent l'histoire de Chiron qui, à cause de la terrible douleur de ses blessures, a souhaité mourir tout immortel qu'il fût³.

[5] <Ne sont pas non plus courageux> tous ceux qui supportent les dangers par expérience, comme c'est à peu près le cas pour la plupart des soldats de métier. Non, c'est là tout le contraire de ce que Socrate pensait du courage : qu'il est un savoir. Car ceux qui savent monter aux mâts ne tiennent pas leur fermeté du fait qu'ils connaissent les dangers, [10] mais du fait qu'ils savent parer aux dangers. Il n'est pas vrai non plus que ce qui les fait combattre avec tant de vaillance, ce soit le courage, ou alors, ce serait identifier la force et la richesse au courage (selon la formule de Théognis,

tout homme <est> sous le joug de la pauvreté⁴).

Manifestement, il y a des lâches qui pourtant tiennent bon par expérience, mais c'est uniquement parce qu'ils ne croient pas qu'il y ait danger (ils savent en effet se protéger) : [15] la preuve, c'est que lorsqu'ils ne croient pas pouvoir se protéger, dès que le danger approche, ils cèdent. Entre tous ceux qui sont ainsi « courageux »⁵, c'est surtout ceux qui résistent par pudeur qui pourraient apparaître courageux, ainsi Hector dont Homère dit qu'il supporte le danger de faire face à Achille :

et la pudeur saisit Hector⁶

[20] Polydamas, le premier, m'accablerait d'injures⁷.

Et c'est là précisément le courage civique. Mais pas plus qu'aucun des précédents, celui-ci n'est le vrai courage. Il lui ressemble seulement comme aussi celui des bêtes sauvages qui se porte au-

devant des coups par emportement. Car s'il faut tenir bon, ce n'est pas par crainte du déshonneur, ni par colère, ni parce qu'on [25] croit qu'on ne va pas mourir, ni parce qu'on a le pouvoir de se protéger : dans ces conditions en effet, on ne croira même pas avoir quelque chose à craindre.

Mais puisque toute excellence implique un choix (nous avons dit plus haut comment nous l'entendions, que l'excellence fait tout choisir en vue d'un certain but et que ce but, c'est le Beau), il est clair que le courage [30] qui est une excellence fera supporter les dangers en vue d'un certain but et par conséquent il les fera supporter non pas par ignorance (il fait plutôt juger correctement), non plus que par plaisir, mais parce que c'est beau : car si au lieu d'être beau c'était fou, on ne supporterait pas ces dangers (ce serait honteux).

Voilà sans doute ces sujets traités de façon suffisante pour notre démarche actuelle : dans quel domaine et de quels termes le courage est une médiété, [35] pour quelle raison, et ce que signifie *objet de crainte*.

Chapitre 2

Tempérance et dérèglement

Il faut à présent tenter de faire des distinctions à propos de la tempérance et du dérèglement. *Dérégulé* s'entend de plusieurs manières. C'est en un sens celui qui n'a pas encore été complètement réglé ni soigné, à la façon dont on dit *insectionné* [1230b] ce qui n'a pas été complètement sectionné, les termes *dérégulé* et *insectionné* désignant aussi bien ce qui est possible que ce qui est impossible, puisque l'insectionné est aussi bien ce qui ne peut être sectionné que ce qui peut l'être mais ne l'est pas complètement et la même chose vaut pour le dérégulé. De fait, *dérégulé* c'est ce qui par nature n'est pas susceptible de régulation [5] et ce qui par nature est susceptible d'être réglé sans l'être complètement, s'agissant de fautes que ne commet pas l'homme prudent : ainsi, les enfants sont dits dérégulés dans ce dernier sens. En revanche, ceux qui sont difficiles ou totalement impossibles à amender par régulation relèvent du premier sens.

Comme le mot *dérèglement* a plus d'une signification, et comme cela concerne des plaisirs [10] et des peines déterminés, bien évidemment, les gens dérégulés diffèrent entre eux et diffèrent des autres dans leur comportement ; et nous venons de suggérer comment nous parlons de dérèglement par une sorte de transfert de sens. De fait, ceux qui par insensibilité ne sont pas émus par les plaisirs dont on vient de parler, on les appelle *insensibles* [15] ou par d'autres noms similaires. Mais cette affection n'est pas du tout courante ni répandue parce que tout le monde pèche plutôt par l'autre excès et que nous sommes tous naturellement sensibles et soumis à ce genre de plaisirs. Ces êtres insensibles sont surtout ces personnages de *rustres* dans les comédies, qui [20] ne s'approchent même pas des plaisirs mesurés et nécessaires.

Puisqu'on est tempérant à propos de plaisirs, nécessairement on l'est aussi à propos de désirs : il faut donc saisir de quels désirs il s'agit. Car ce n'est pas vis-à-vis de tous les désirs, ni vis-à-vis de tous les plaisirs qu'on est tempérant. On croit généralement que cela concerne les objets de deux sens, le [25] goût et le toucher, mais en vérité cela ne concerne que les objets du toucher. Car on n'exerce pas sa tempérance sur le plaisir que procurent les belles choses au moyen de la vue (abstraction faite du désir sexuel) ; on ne l'exerce pas non plus sur la peine donnée par les choses laides ; on ne tempère pas non plus ce que procure l'ouïe, le plaisir des sons harmonieux et la peine des sons discordants ; et cela ne concerne pas non plus le plaisir et la peine olfactifs, qui viennent des bonnes et des mauvaises odeurs. [30] Non, on n'appelle personne intempérant en se demandant s'il est ou non sensible à tout cela. Et bien entendu, à supposer que quelqu'un, en contemplant la beauté d'une statue, d'un cheval ou d'un homme, ou encore en écoutant un chanteur, ne veuille plus ni boire ni manger ni faire l'amour, mais seulement contempler les belles choses ou entendre ceux qui chantent, on ne croirait pas [35] qu'il soit intempérant, pas plus qu'on ne le croyait des gens charmés par les Sirènes.

Il n'y a que deux sortes d'objets sensibles liés à la tempérance, ce sont aussi les seuls objets pour lesquels les animaux autres que nous éprouvent de la joie ou de la peine : les objets du goût et du toucher. En revanche, presque toutes les bêtes paraissent [1231a] semblablement insensibles au plaisir des autres objets sensibles, comme l'harmonie ou la beauté. Elles ne paraissent rien ressentir qui mérite d'être mentionné à la vue des belles choses ou à l'écoute de sons harmonieux, à moins qu'il ne survienne quelque prodige¹. Elles ne sont d'ailleurs même pas sensibles aux bonnes [5] ou mauvaises odeurs. Pourtant, leurs sens ont une certaine acuité ; mais parmi les odeurs, ils ne se réjouissent qu'à celles qui plaisent par accident, et non à celles qui plaisent en soi. En disant *qui plaisent en soi*, j'entends les odeurs qui réjouissent sans qu'on les associe à une attente ou à un souvenir (par exemple les odeurs de nourritures et de boissons nous réjouissent à cause d'un plaisir autre <que celui de l'odorat> [10], plaisir du boire ou du manger) ; les odeurs qui plaisent en soi sont par exemple celles des fleurs. Voilà pourquoi, comme le disait joliment Stratonikos², « certaines odeurs sentent beau, d'autres sentent agréable ». De plus, ce n'est pas n'importe quel plaisir gustatif qui transporte les bêtes ; elles ne perçoivent pas par l'extrémité de la langue mais par le gosier, et la sensation éprouvée ressemble [15] plus au toucher qu'au goût (aussi les gourmands, comme Philoxène fils d'Euryxis³, ne souhaitent-ils pas avoir une grande langue, mais le gosier d'une grue). En conséquence, il faut poser pour simplifier que le dérèglement concerne les objets du toucher. Et cela vaut aussi pour

l'homme déréglé. L'ivrognerie, la gloutonnerie, la luxure, [20] la gourmandise et tous les vices semblables concernent les mêmes sensations dont nous avons parlé plus haut ; ils correspondent à autant de parties du dérèglement. En revanche, personne n'est taxé de dérèglement lorsqu'il commet un excès dans les plaisirs de la vue, de l'ouïe ou de l'odorat. Nous critiquons seulement ces erreurs sans faire de reproches, comme on le fait généralement dans tous les cas [25] où l'on ne parle pas de maîtrise de soi. D'ailleurs ceux qui ne se maîtrisent pas ne sont pas déréglés mais ne sont pas non plus tempérants.

Au reste, l'insensible – ou comme on voudra l'appeler – c'est celui dont l'état le fait manquer de tous les plaisirs nécessaires auxquels nous participons tous la plupart du temps, et inversement celui qui s'y livre avec excès est déréglé. Car tous les hommes en conçoivent le désir et s'en [30] réjouissent naturellement sans pour autant qu'ils soient ou qu'on les dise déréglés (leur joie n'est pas excessive quand ils obtiennent <ce qu'ils désirent>, ni leur peine excessive quand ils ne l'obtiennent pas) ; mais, en général, ils ne sont pas non plus insensibles à la douleur, puisqu'ils ne manquent pas d'éprouver plaisir ou peine et l'éprouvent même un peu trop.

Et puisqu'on trouve là excès et [35] défaut, il est clair qu'il y a aussi une médiété et qu'il s'agit de l'état le meilleur qui est aussi contraire aux deux autres. En conséquence, si la tempérance est le meilleur état par rapport aux objets sur lesquels porte le dérèglement, la tempérance sera la médiété concernant les plaisirs des sens dont nous avons parlé plus haut, médiété entre dérèglement et insensibilité ; le dérèglement correspond à l'excès [1231b] et le défaut sera anonyme ou recevra l'un des noms donnés plus haut. Mais il faudra distinguer avec plus de précision entre les différentes sortes de plaisirs dans les développements ultérieurs concernant la maîtrise de soi ou l'absence de maîtrise de soi.

Chapitre 3

La douceur

[5] C'est de la même manière qu'il faut comprendre la douceur et la difficulté de caractère. Nous voyons la douceur d'un homme à la façon dont il se comporte vis-à-vis de la peine venant de l'emportement.

Nous avons fait précédemment une esquisse de la douceur et nous avons opposé au caractère colérique, au caractère difficile et sauvage (tous ces termes s'appliquent en effet à la même disposition), [10] le caractère servile et stupide. Pour faire bref, ces derniers termes s'appliquent surtout à ceux qui ne s'emportent pas dans les cas où il le faudrait, qui se soumettent aisément aux insultes et se font humbles dans les outrages. Car, appliqués à cette peine que nous appelons emportement, la lenteur s'oppose à la rapidité, l'excès à la douceur, le temporaire à la longue durée. [15] Mais puisqu'il y a dans ce cas comme pour d'autres dont nous avons parlé, un excès et un défaut (le caractère difficile est affecté plus vite, plus intensément, plus longtemps, quand il ne le faut pas, par ce qui ne devrait pas l'affecter et cela fréquemment ; pour le caractère [20] servile, c'est le contraire), il est clair qu'il existe un intermédiaire <qui entre dans le rapport> d'inégalité.

Puisque l'un et l'autre état sont des erreurs, il est manifeste que c'est l'état intermédiaire qui est convenable. En effet, < dans cet état, > on ne se met pas en colère trop tôt ni trop tard, et l'on ne se met pas en colère contre qui on ne doit pas le faire, mais on n'est pas sans colère contre ceux qui le méritent. Puisque donc la douceur est le meilleur état qu'on puisse avoir vis-à-vis de ces [25] affections, la douceur serait une sorte de médiété et la ressent celui qui tient le milieu entre le difficile et le servile.

Chapitre 4

La générosité

La grandeur d'âme, la magnificence et la générosité sont aussi des médiétés. La générosité a trait à l'acquisition et à la dépense des richesses. [30] En effet, celui qui prend plus de plaisir qu'il ne faut à une acquisition quelle qu'elle soit et qui se chagrine plus qu'il ne faut d'une dépense quelle qu'elle soit, est un avare ; celui qui dans les deux cas est affecté moins qu'il ne faut est un prodigue ; celui qui en est affecté comme il faut est généreux (quand je dis *plus qu'il ne faut*, je veux dire ici comme ailleurs *selon la droite raison*). Puisque les deux premiers états correspondent l'un à un excès l'autre à un défaut, et que lorsqu'on [35] a des extrêmes on a aussi un intermédiaire qui est *le mieux* (un *mieux* unique correspondant à chaque cas selon l'espèce), nécessairement ici aussi la générosité sera la médiété entre la prodigalité et l'avarice, s'agissant de l'acquisition et de la dépense des richesses. D'autre part, il y a deux façons de comprendre *richesses* et *acquisition de richesses*. L'usage d'un objet de possession peut être un usage en soi [1232a] (celui d'une chaussure ou d'un manteau, par exemple) mais peut être aussi son usage accidentel, non pas bien sûr l'usage accidentel qui consisterait à utiliser une chaussure comme un poids, mais la vente ou la location par exemple (c'est *donner ou prendre l'usage* de chaussures). Mais celui qui aime l'argent [5] se passionne pour la seule monnaie, celle-ci étant entendue comme objet de possession et non comme objet d'acquisition accidentelle ; d'ailleurs, du point de vue de l'acquisition accidentelle, l'avare pourrait même être un cas désespéré comme le prodigue¹ puisqu'il poursuit l'accroissement de richesse concernant même l'acquisition de biens naturels. Le prodigue manque du nécessaire ; l'homme généreux, [10] lui, ne donne que le superflu.

On distingue différentes espèces <de prodigalité et d'avarice> selon un plus ou un moins parcellaire. Ainsi sont avares le parcimonieux, le grippe-sou et le pingre : le parcimonieux parce qu'il ne gaspille pas <l'argent>, le grippe-sou parce que aucun <gain> ne lui répugne ; de son côté, le pingre est extrêmement ému par des gains minuscules, et **[15]** être injuste par manque de générosité c'est être tricheur ou spoliateur. Sont des cas désespérés de prodigalité, aussi bien le vorace qui dépense en désordre que l'irréfléchi incapable de supporter la peine du calcul.

Chapitre 5

La grandeur d'âme

Il faut définir le propre de la grandeur d'âme en partant des attributs [20] qu'on accorde aux *grandes âmes*. En effet, comme dans d'autres domaines où la progression de certaines choses nous échappe, parce qu'elles sont voisines et similaires jusqu'à un certain point, c'est ce qui arrive aussi pour la grandeur d'âme. C'est pour cette même raison que parfois des états revendiquent une identité avec leurs contraires, par exemple le prodigue se veut identique au généreux, [25] l'arrogant à l'homme digne, le téméraire à l'homme courageux ; car ils sont liés aux mêmes domaines et sont limitrophes jusqu'à un certain point : tout comme l'homme courageux résiste aux dangers, le téméraire y résiste aussi, mais chacun le fait à sa manière, ce qui fait une très grande différence. Suivant ce que dit le mot, nous considérons que la grande âme correspond à une certaine grandeur et à une certaine faculté de l'âme [30]. Aussi croit-on ce type d'homme semblable à l'homme digne et magnifique, du moment que <la grandeur d'âme> semble aussi aller avec toutes les excellences (en effet, juger correctement des biens, petits et grands, est digne d'éloges). Par ailleurs, on croit à la grandeur des plaisirs poursuivis par quelqu'un qui a une position de supériorité les concernant ; or [35] la grandeur d'âme est la position de supériorité. D'autre part, chaque excellence particulière juge correctement du plus et du moins, jugement qui correspondrait précisément aux commandements du sage et de l'excellence : on en déduit que toutes les excellences suivent la grandeur d'âme ou que celle-ci suit toutes les excellences.

Mais on croit aussi qu'un trait de la grande âme est de regarder les choses de haut. Or chaque excellence porte à regarder de haut [1232b] ce que la déraison grandit : par exemple, le courage fait peu

de cas des dangers (il croit que < parler > de *grand* < danger > fait partie des choses honteuses et qu'une multitude n'est pas toujours à craindre) ; le sage fait peu de cas des plaisirs grands et nombreux et le généreux fait de même pour les richesses. Et l'on croit communément que c'est un trait d'une grande âme parce que la grande âme [5] se passionne pour des choses peu nombreuses, mais qui sont < vraiment > grandes – et non pas grandes parce qu'un autre les croit telles ; la grande âme se souciera de l'opinion d'un seul homme de qualité plutôt que de celle d'une foule de médiocres, selon le mot d'Antiphon répondant après sa condamnation à Agathon qui le félicitait de sa défense¹. Ce mépris des choses est [10] tout particulièrement le sentiment propre à la grande âme. Encore une fois, s'agissant de l'honneur, du mode de vie, de la richesse, de tout ce qui semble passionner les hommes, il n'en fait aucun cas, honneur excepté. Il sera chagriné d'être commandé par un homme sans valeur et de perdre son honneur, et sa plus grande joie sera d'obtenir l'honneur.

On pourrait croire qu'il y a ici contradiction : [15] être particulièrement concerné par l'honneur et faire peu de cas de la foule et de l'opinion ne semblent pas concorder. Mais il faut faire des distinctions, car l'honneur peut être grand ou petit de deux façons. Il diffère en effet, selon qu'il dépend d'une multitude de gens ordinaires ou qu'il dépend de gens dignes d'être pris en considération et, de plus, il dépend du prix qu'on lui attache : sa grandeur [20] ne dépend pas seulement du nombre ni de la qualité des gens qui honorent, il dépend aussi de sa valeur. Sont véritablement honorables et dignes de nos efforts les charges et les autres biens qui sont vraiment grands, en sorte que l'excellence ne va jamais sans grandeur. Pour cette raison, chaque excellence semble donner de la grandeur d'âme dans son domaine particulier, [25] comme on l'a déjà dit.

Néanmoins, à côté des autres excellences, il en est une (la grandeur d'âme) qui permet d'appeler *grande âme* au sens propre celui qui la détient. Parmi les biens, certains sont honorables, les autres ne le sont que de façon relative, comme on l'a dit auparavant. Et parmi ces biens, les premiers sont vraiment grands, les autres sont petits. [30] Quelques personnes sont dignes des premiers biens et s'en croient dignes, et c'est parmi eux qu'il faut chercher les grandes âmes.

Mais il est nécessaire de distinguer quatre cas. En effet, on peut être digne de grandes choses et s'en croire digne ; il peut aussi y avoir de petites choses dont quelqu'un soit digne et se juge digne, et l'on peut aussi avoir l'inverse de chacun de ces cas : un homme peut être tel [35] qu'il se juge digne de grandes choses et n'être digne que des petites ; un autre, pourtant digne de grandes choses, pourrait croire n'en mériter que de petites. Eh bien, donc, celui qui est digne des petites et croit mériter les grandes est blâmable (c'est un insensé et ce

n'est pas beau d'obtenir par hasard plus qu'on ne mérite) ; mais est blâmable aussi quiconque est digne de <biens> qui sont à sa disposition mais [1233a] ne se croit pas digne d'y participer. Reste alors le cas contraire aux deux derniers, celui d'un homme digne de grands biens et qui s'en jugerait digne, c'est-à-dire qu'il est tel qu'il croit être. Cet homme est louable et il est intermédiaire entre les deux autres.

En conséquence, puisque s'agissant du choix et [5] de l'usage de l'honneur avec les autres biens qui y sont liés, en dehors de la sphère de l'utile, la meilleure disposition est la grandeur d'âme, et puisque nous expliquons ainsi la grande âme et qu'en même temps c'est la médiété qui mérite plus que tout l'éloge, il est clair que la grandeur d'âme elle aussi pourrait être une médiété. Quant à ses contraires, ainsi que nous l'avons montré par notre schéma, [10] l'un consiste à croire qu'on mérite de grands biens alors qu'on en est indigne et c'est la vanité (de fait nous appelons vaniteux tous ceux qui croient mériter beaucoup alors qu'ils n'en sont pas dignes) ; l'autre qui consiste à se croire indigne de grandes choses alors qu'on en est digne est la pusillanimité (on croit que c'est le fait du pusillanime qui, bien qu'il dispose des attributs lui permettant d'être estimé à juste titre, [15] se juge lui-même indigne de toute grandeur). Par conséquent il est nécessaire que la grandeur d'âme elle aussi soit une médiété, entre vanité et pusillanimité.

Mais le quatrième des cas distingués n'est pas tout à fait blâmable sans être pour autant une grande âme, n'étant concerné par aucune grandeur. En effet, il n'est pas digne de grandes choses et ne s'en juge pas digne, ce qui fait qu'il n'est pas un contraire de la grande âme. Certes, on pourrait croire que [20] se croire digne de peu en étant digne de peu est contraire à se croire digne de beaucoup en étant digne de beaucoup. Mais ce n'est pas un contraire parce qu'il n'est pas lui non plus blâmable (il se comporte en effet comme la raison l'ordonne). Par nature, il ressemble même à la grande âme, puisque tous deux se jugent dignes de ce dont ils sont dignes. Il pourrait même devenir une grande âme (se jugeant digne [25] de ce dont il sera digne) tandis que le pusillanime, qui aurait à sa portée de grands biens correspondant à sa valeur, ne s'en jugerait pas digne. Que pourrait-on dire <de lui> si sa valeur était faible ? De fait, dans le cas où il se croirait digne de grands honneurs, ce serait un vaniteux ; dans l'autre, <il se croira digne> de moins encore <que ce qu'il a>. Voilà pourquoi si quelqu'un ne se juge pas digne de commander et qu'il obéit, on ne dira jamais de lui qu'il est pusillanime si c'est un mètèque ; mais <on le fera> [30] si c'est un homme bien né donnant beaucoup d'importance au fait de diriger.

Chapitre 6

La magnificence

Il y a aussi le *magnifique*. On n'est pas magnifique dans n'importe quelle sphère de choix et d'action, mais dans celle de la dépense (à moins qu'on n'aille parler par métaphore) ; sans dépense, il n'y a pas de magnificence <(ou de convenance à la grandeur)>. Car [35] la convenance dépend de l'ornement et l'ornement ne résulte pas de n'importe quelle dépense, elle consiste dans le dépassement des dépenses nécessaires. Donc, celui qui choisit délibérément la grandeur convenable et ce genre de médiété dans une grande dépense, celui qui aspire à ce genre de plaisir, c'est le magnifique. Celui dont l'appétit est plus grand et dissonant n'a pas de nom ; néanmoins il a des voisins en quelque sorte, [1233b] ceux qu'on appelle *inesthétiques* et *prétentieux*. Un exemple : supposons un homme riche dépensant pour le mariage d'un être cher ; s'il croit convenable de faire des préparatifs comme pour régaler des gens qui portent un toast, il a piètre allure ; celui [5] qui les reçoit de la belle manière (sans penser à sa réputation ni à la fortune dont il dispose) ressemble au prétentieux. En revanche, celui qui le fait en tenant compte de son rang et selon la raison, est magnifique ; car le convenable est proportionné au rang : rien qui ne tienne compte du rang n'est convenable. Mais il faut que le convenable (puisque le terme s'applique à ce qui est convenable au rang) soit encore approprié à la circonstance (ainsi [10] ce qui convient pour le mariage d'un serviteur est différent de ce qui convient pour le mariage d'un être cher) et qu'il soit aussi approprié à son auteur (quelle quantité et quelle qualité est convenable pour lui ?). Ainsi on estimait que l'ambassade envoyée par Thémistocle à Olympie n'était pas convenable pour lui, en raison de ses humbles antécédents, et qu'elle convenait plutôt à Cimon.

Au reste, l'homme indifférent au rang ne correspond à aucun de ces types. Il en va de même s'agissant de la générosité : **[15]** il existe un type d'homme qui n'est ni généreux ni sans générosité.

Chapitre 7

Ce qu'on loue, ce qu'on blâme, leur rapport avec les excellences

Presque chacun des traits de caractère qu'on blâme et qu'on loue sont des excès, des défauts ou les médiétés d'un affect : ainsi le jaloux qui est aussi le *railleur*. En effet, ce sont leurs états qui expliquent leur nom ; la jalousie, [20] c'est être chagriné quand des gens ont des succès mérités, et bien qu'il n'y ait pas de nom pour l'affect du *railleur* dans le même cas, celui qui en est affecté doit clairement son nom à la joie qu'il éprouve de malheurs non mérités. Entre les deux se situe l'homme *soucieux-de-nemesis* et ce que les Anciens appelaient *nemesis*, c'est le fait d'être chagriné [25] des malheurs et bonheurs non mérités en se réjouissant s'ils sont mérités. Pour cette raison on pense même que Némésis est une déesse.

La pudeur est une médiété entre l'impudence et la timidité. En effet, celui qui ne tient compte d'aucune opinion est un impudent, celui qui a le même souci de n'importe quelle opinion est un timide, celui qui se soucie de l'opinion de ceux qui sont manifestement mesurés a de la pudeur.

Se montrer amical est une [30] médiété entre l'hostilité et la flatterie. En effet, celui qui se prête volontiers aux désirs d'autrui dans tous les cas est un flatteur, celui qui repousse tous les désirs est hostile, celui qui sans s'associer ni s'opposer à n'importe quel plaisir, <se prête> à ce qui lui semble le meilleur, est amical.

La dignité est une médiété [35] entre l'arrogance et la complaisance. En effet, le méprisant qui vit sans tenir aucun compte d'autrui est un arrogant ; celui qui cherche à plaire à autrui sur tout, ou qui se comporte en inférieur avec tout le monde, est complaisant ; celui qui se comporte ainsi dans certains cas mais pas dans d'autres, et

cela en fonction du mérite des gens, est un homme digne.

L'homme véridique et simple dont on dit qu'il est *sincère* est l'intermédiaire [40] entre celui qui *fait semblant* et le vantard : en effet, [1234a] celui qui par une feinte consciente se déprécie lui-même fait semblant ; celui qui se fait meilleur qu'il n'est, est un vantard, celui qui se présente tel qu'il est, est véridique ou, comme dit Homère, bien inspiré. Et de façon générale, on est ami de la vérité ou ami du mensonge.

L'enjouement est aussi une médiété ; l'homme enjoué se situe entre [5] le rustre (c'est-à-dire celui qui est peu commode) et le bouffon. C'est comme lorsqu'il s'agit de nourriture ; le délicat diffère du glouton en ce que le premier ne goûte rien ou presque rien et fait le difficile tandis que le second goûte n'importe quoi avec plaisir ; ainsi en va-t-il pour le rustre par rapport à l'homme vulgaire (au bouffon) : il ne goûte rien de drôle (ou le fait difficilement), [10] alors que l'autre prend plaisir à n'importe quoi, avec facilité. Il ne faut faire ni l'un ni l'autre, tandis qu'<il faut prendre plaisir> dans certains cas et non dans d'autres en suivant la raison ; c'est ce que fait l'homme enjoué. La démonstration est <toujours> la même : l'enjouement dont nous parlons (et non pas l'enjouement dans son emploi métaphorique) est l'état le plus convenable ; la médiété est ce qu'on loue, les extrêmes ce qu'on blâme. D'autre part, *enjouement* a un double sens [15] : dans un sens, c'est se réjouir de ce qui est drôle (même si cela se retourne contre soi) si c'est vraiment drôle (cela comprend la raillerie) ; dans l'autre sens, c'est le fait d'être capable de telles plaisanteries ; ces deux formes d'enjouement sont différentes l'une de l'autre, mais n'en sont pas moins toutes deux des médiétés. Celui qui est capable d'inventer des plaisanteries dont un bon juge puisse se réjouir même si elles s'appliquaient à lui-même [20] se situera entre l'homme grossier et l'homme froid. C'est une meilleure définition que celle qui consiste à dire que la raillerie est pénible à celui qui en est victime, quel qu'il soit. Il vaut mieux en effet se fier au jugement de quelqu'un qui se situe « au milieu » : c'est lui qui juge bien.

Toutes ces médiétés sont louables mais ce ne sont pas des excellences (leurs contraires ne sont pas [25] non plus des vices). En effet, elles ne dépendent pas d'un choix délibéré. Mais elles appartiennent toutes à la classification des affects puisque chacune d'elles est un affect en quelque sorte, et parce qu'elles sont naturelles, on les associe à des excellences naturelles. En effet, comme on le verra plus loin, chaque excellence existe en quelque sorte à la fois de façon naturelle et d'une autre façon, accompagnée de [30] sagesse. Ainsi, la jalousie est associée à l'injustice (car les actions qui en découlent ont autrui pour objet) et le souci de *nemesis* est associé à la justice ; on associe aussi la pudeur à la tempérance (aussi, en la définissant, on

place même la tempérance dans ce genre d'excellences). Et selon qu'on est véridique ou menteur, on est sensé ou insensé.

Par ailleurs, l'intermédiaire est plus contraire aux extrêmes [1234b] que ceux-ci le sont entre eux, pour cette raison qu'il n'est accompagné d'aucun des extrêmes, alors que ceux-ci s'accompagnent souvent mutuellement. Il arrive que les mêmes hommes soient à la fois lâches et téméraires, qu'on soit tantôt prodigue, tantôt sans générosité, et de façon générale qu'on soit inconstant dans le mal. [5] Lorsqu'on est inconstant dans le bien, on a les intermédiaires puisque d'une certaine façon, les extrêmes se trouvent dans le terme intermédiaire.

En revanche, il semble que les deux relations de contrariété entre extrêmes et intermédiaire ne sont pas semblables : c'est dans un cas une relation de contrariété par excès, dans l'autre une relation de contrariété par défaut. Deux raisons en ont été données auparavant : la rareté (par exemple la rareté des gens insensibles aux plaisirs) et le fait que [10] ce sur quoi nous nous trompons davantage c'est ce qui semble le plus contraire au moyen terme. Il y a une troisième raison : c'est que <l'extrême> le plus similaire au moyen terme est celui qui lui paraît le moins contraire (ainsi, la témérité par rapport au courage et la prodigalité par rapport à la générosité).

Nous avons donc parlé de presque toutes les excellences dignes d'éloges. Il reste désormais à parler de la justice.

LIVRE IV

LA JUSTICE

*[Éthique à Nicomaque, V]*¹

1129a3-1130a13. La justice universelle
1130a13-1131a9. La justice particulière
1131a9-1131b24. La justice distributive (médiété géométrique)
1131b25-1132b20. La justice rectificatrice (médiété arithmétique)
1132b21-1134a16. La justice d'échange (réciprocité)
1134a17-1134b17. La justice politique
1134b17-1135a14. La justice naturelle/la justice légale
1135a15-1136a10. Les degrés d'injustice
1136a10-1137a30. Apories concernant la justice
1137a31-1138a3. L'équité
1138a4-1138b14. L'injustice envers soi-même

LIVRE V

LES EXCELLENCES INTELLECTUELLES

[Éthique à Nicomaque, VI]

1138a15-1139a17. Les divisions de l'intellect
1139a18-1139b12. Le désir
1139b13-1139b36. La connaissance du nécessaire et de l'éternel
1140a1-1140a23. L'art
1140a24-1140b30. La sagesse
1140b31-1140a8. Intelligence et saisie des principes
1140a9-1141b23. Compréhension, intelligence, science
1141b24-1142a30. Sagesse et politique
1142a31-1142b35. L'habileté
1142b36-1143a17. Le jugement
1143a18-1143b16. Le sens commun
1143b16-1144a36. Sagesse et philosophie
1144b1-1145a12. Sagesse et excellences

LIVRE VI

MAÎTRISE DE SOI ET ABSENCE DE MAÎTRISE DE SOI

[Éthique à Nicomaque, VII]

1145a15-1145b20. Doxographie sur le sujet
1145b21-1146b5. Apories
1146b6-1147b19. Savoir et absence de maîtrise de soi
1147b20-1149a23. Domaine de la maîtrise de soi ; formes
problématiques de l'absence de maîtrise de soi
1149a24-1150a8. Maîtrise de soi, ardeur, désir
1150a9-1150b28. Maîtrise de soi, endurance, impétuosité
1150b29-1151a29. Absence de maîtrise de soi et dérèglement
1151a29-1152a33. Maîtrise de soi, choix, sagesse
1152a33-1152b24. Doxographie sur le plaisir
1152b25-1153a35. Le plaisir est un bien
1153b1-1154b34. Exagération de l'importance des plaisirs corporels

LIVRE VII

Chapitre 1

L'amitié

Qu'est-ce que l'amitié et comment la qualifier ? Qu'est-ce qu'un ami ? *Amitié* se dit-il en un seul ou plusieurs sens, [20] et dans ce dernier cas, en combien de sens ? Comment faut-il en user avec un ami et qu'est-ce que le juste dans l'amitié ? Cela mérite examen, tout autant que ce qui est beau et préférable concernant les caractères. On reconnaît en effet que l'effet de la politique est avant tout de produire une amitié et l'on explique ainsi l'utilité de l'excellence : il serait impossible [25] à des gens injustes entre eux d'être amis. De plus, c'est surtout entre amis que nous parlons tous de justice et d'injustice ; et l'on croit que pour un homme c'est la même chose qu'être bon et être amical, que l'amitié est en quelque sorte un état éthique et que si quelqu'un veut faire en sorte que d'autres hommes ne commettent pas d'injustice envers lui, il en fait des amis. En effet, les vrais [30] amis ne se traitent pas injustement ; d'ailleurs si des gens sont justes, ils ne se traiteront pas non plus injustement. Donc, justice et amitié seraient identiques ou presque identiques. En outre, on admet qu'un ami compte parmi les plus grands biens et que l'absence d'amitié et la solitude sont ce qui est le plus terrible, parce que la vie tout entière, c'est aussi l'association volontaire avec des amis : [1235a] nous passons la journée avec des familiers, des gens de la même famille, des compagnons, quand ce n'est pas avec nos enfants, nos parents et notre épouse. D'ailleurs, les actes de justice privés à l'égard d'amis dépendent seulement de nous alors que les mêmes à l'égard du reste des hommes ne dépendent pas de nous mais sont régis par la loi.

Beaucoup de questions se posent [5] au sujet de l'amitié. D'abord, certains ont une définition plus large que la nôtre et donnent une plus grande extension au terme. On croit en effet que le semblable est ami

du semblable, ce qui fait dire :

Car toujours le dieu conduit le semblable au semblable...

en effet :

le geai <niche> avec le geai...

le voleur reconnaît le voleur et le loup reconnaît le loup¹...

[10] D'ailleurs les philosophes de la nature vont jusqu'à ordonner la nature entière en partant du principe que le semblable va vers le semblable. Ce qui fait dire à Empédocle que la chienne s'asseyait sur la pièce de terre cuite parce qu'elle lui était tout à fait semblable².

C'est donc ainsi qu'on rend compte du terme *ami*. Mais d'autres disent que le contraire est ami du contraire puisque, dans tous les cas, est *ami* [15] ce qui est objet d'amour et de désir, et que le sec ne désire pas le sec mais l'humide, d'où les formules :

la terre aime la pluie³...

et :

changer est toujours doux⁴...

Or le changement est changement vers le contraire. Et le semblable est hostile au semblable puisque :

le potier jalouse le potier⁵...

et les animaux nourris aux mêmes mangeoires se font la guerre.

[20] Ainsi donc, on a des croyances aussi éloignées les unes des autres. Pour les uns, est ami le semblable et hostile le contraire :

toujours le moins est ennemi du plus

et à l'origine des jours de haine⁶...

De plus, les contraires occupent des lieux séparés, alors que l'amitié, [25] croit-on, rassemble. Pour d'autres, ce sont les contraires qui sont amis et Héraclite blâme le poète qui dit :

que la discorde disparaisse d'entre les dieux et les hommes⁷

car il n'est pas d'harmonie sans le grave et l'aigu, pas d'animaux sans mâle et femelle qui sont des contraires. Voilà deux [30] opinions sur l'amitié trop générales, séparées comme elles le sont <des faits évidents> ; mais il en est d'autres, qui en sont plus proches et qui leur sont appropriées.

Pour certains en effet, il n'est pas possible que des méchants soient amis, seuls les hommes bons peuvent l'être. Pour d'autres, il serait absurde que les mères n'aiment pas leurs enfants (il semble bien que même les bêtes sauvages soient capables d'amitié ; [35] en tout cas elles préfèrent mourir à la place de leurs enfants). D'autres croient que seul l'utile est objet d'amitié ; la preuve en serait que tout le monde recherche l'utile et rejette spontanément l'inutile (comme disait

Socrate l'Ancien, en prenant comme exemples le crachat, les cheveux et les ongles : nous rejetons les parties du corps qui sont inutiles et à la fin, [1235b] nous rejetons le corps quand il meurt, puisque le cadavre est inutile) – encore que certains pour lesquels le corps garde utilité (comme en Égypte) le conservent.

Toutes ces opinions semblent donc être des *subcontraires*⁸. En effet, tout à la fois : le semblable est inutile au semblable, la contrariété est tout à fait éloignée de la similitude, [5] et le contraire est tout à fait inutile au contraire, puisque le contraire est destructeur du contraire.

De plus, certains croient qu'il est facile d'acquérir un ami ; pour d'autres on connaît <vraiment> très rarement ses amis, et c'est impossible en dehors du malheur (car tous les hommes veulent faire croire qu'ils sont amis des gens qui réussissent) ; il en est d'ailleurs qui ne [10] veulent même pas se fier à ceux qui les assistent avec constance dans le malheur, considérant qu'il y a là feinte et tromperie dans le but d'obtenir leur amitié dans la bonne fortune, en retour de leur compagnie dans la mauvaise.

Chapitre 2

L'amitié par rapport au bien et au plaisir

Il faut donc trouver une formule qui, pour nous, à la fois rendra parfaitement compte des opinions sur le sujet et résoudra les apories et les relations de contrariété. [15] C'est ce qu'on obtiendra si les opinions contraires paraissent raisonnablement fondées, car une telle formule s'accordera parfaitement avec les faits reconnus. Il arrive d'ailleurs que des relations de contrariété demeurent, si ce qu'on dit est vrai en un sens, mais pas dans un autre.

On se pose la question suivante : aime-t-on ce qui fait plaisir ou ce qui est bon ? Supposons en effet que nous aimons [20] ce que nous désirons (c'est tout à fait le cas pour l'amour, car

il n'est pas d'amant qui n'aime toujours¹) ;

comme le désir porte sur ce qui fait plaisir, dans ce cas l'objet aimé est ce qui fait plaisir. En revanche si ce que nous aimons, c'est ce que nous souhaitons, dans ce cas, c'est le bien que nous aimons. Or le bien et ce qui fait plaisir sont deux choses différentes.

Il faut donc essayer de définir ces notions et celles qui leur sont apparentées [25] en partant du principe suivant : ce vers quoi on est attiré et qu'on souhaite, c'est le bien ou ce qui semble un bien. C'est pour cela qu'on est attiré aussi par ce qui fait plaisir : cela semble être une sorte de bien ; de fait certains croient que c'est un bien, alors que pour d'autres cela n'est qu'un bien apparent auquel ils ne croient pas (car imagination et croyance ne sont pas dans la même partie de l'âme). Il est clair en tout cas que ce qui est *aimé*, c'est à la fois ce qui est bon [30] et ce qui fait plaisir.

Une fois faite cette distinction, il faut admettre une autre hypothèse. Parmi les biens, certains sont des biens absolus, mais d'autres sont bons pour quelqu'un sans être absolument bons. Et ce sont les mêmes

choses qui sont absolument bonnes et qui plaisent absolument. En effet, ce sont des choses profitables à un corps en bonne santé dont nous disons qu'elles sont absolument bonnes pour le corps, et non pas de celles qui sont profitables à un corps malade, [35] comme les remèdes et les amputations. De même plaît absolument au corps ce qui plaît à un corps sain et entier, par exemple voir en pleine lumière et non dans l'ombre (bien sûr, c'est le contraire pour qui souffre des yeux) ; le meilleur vin n'est pas celui qui plaît à l'homme qui a gâté sa langue dans l'ivrognerie (puisque parfois on leur verse du vinaigre !) ; c'est celui qui plaît [1236a] au palais intact.

Ainsi en va-t-il pour l'âme : ce qui plaît absolument n'est pas ce qui plaît aux enfants et aux bêtes, mais ce qui plaît aux adultes. En tout cas, quand on a mémoire des deux, ce sont les plaisirs de l'adulte que nous choisissons. L'enfant et la bête sont par rapport à l'homme dans le même rapport que [5] le méchant et l'insensé par rapport à l'homme mesuré et à l'homme sage. Or les plaisirs de ces derniers sont conformes à leurs états, ce sont les plaisirs bons et beaux.

Par conséquent, puisque *biens* s'entend en plusieurs sens (nous disons en effet que telle chose est bonne en raison de telle qualité, et que telle autre l'est parce qu'elle est utile et profitable) ; puisqu'en outre ce qui fait plaisir peut être ce qui fait plaisir absolument et qui est bon absolument, [10] mais aussi ce qui fait plaisir à quelque individu ou ce qui semble bon, de même aussi, comme nous pouvons le faire s'agissant d'être inanimés, pour des raisons liées à chacune de ces valeurs, nous pouvons choisir et aimer un être humain. Nous pouvons choisir un tel pour telle qualité et pour son excellence, tel autre parce qu'il est utile et profitable, tel autre parce qu'il nous plaît, en raison du plaisir qu'il nous donne. En réalité, un homme devient un ami lorsque, étant aimé, il aime <l'autre> en retour, [15] et que ce fait ne leur échappe aucunement.

Il y a donc nécessairement trois sortes d'amitiés : dans les trois cas le mot ne renvoie pas à la même chose et ce ne sont pas non plus comme les espèces d'un seul genre ; mais ce ne sont pas non plus des appellations tout à fait homonymes. En effet, elles se disent relativement à une <amitié> unique et première, comme dans le cas du terme *médical*. Nous parlons d'une âme médicale, d'un corps médical, d'un outil médical, d'un acte médical. [20] Mais est *médical* au sens propre, ce qui est premier. Et c'est ce dont nous avons en premier une définition : ainsi un instrument médical est un instrument dont le médecin pourrait se servir ; mais la définition de l'instrument n'est pas incluse dans celle du médecin. On cherche donc dans tous les cas le terme premier ; mais parce que l'universel est premier, on suppose que le premier est universel, ce qui est faux. [25] En conséquence, dans le cas de l'amitié aussi, on n'arrive pas à rendre

compte de tous les faits reconnus. En effet, comme on n'a pas une définition unique qui s'ajuste à toutes les amitiés, on croit qu'il n'y a pas d'autres amitiés (il y en a pourtant, mais d'une autre manière). Et certains, du moment que l'amitié première ne s'applique pas aux autres, prétendent même que les autres sortes d'amitié n'en sont pas, prétextant que la première serait l'universel, puisqu'elle serait première.

Il existe pourtant [30] plusieurs sortes d'amitiés. On l'a dit déjà précédemment, puisqu'on a fait une triple distinction en parlant d'amitié : on a distingué l'amitié fondée sur l'excellence, l'amitié fondée sur l'utilité, l'amitié fondée sur le plaisir. Parmi ces amitiés, celle qui est fondée sur l'utilité est l'amitié qui lie une multiplicité de gens² (c'est parce qu'ils sont mutuellement utiles [35] – et uniquement pour cela – qu'ils sont amis). Comme dit le proverbe :

Glaucou, un mercenaire est ami tant qu'il combat³...

et

Les Athéniens ne connaissent plus les gens de Mégare⁴...

L'amitié fondée sur le plaisir est l'amitié de la jeunesse parce que les jeunes gens ont la faculté de sentir le plaisir. C'est qui ce qui rend leur amitié sujette au changement ; en effet, leur caractère qui suit les modifications de leur [1236b] âge et le plaisir qui les touche sont sujets au changement. L'amitié selon l'excellence, elle, est l'amitié des meilleurs.

Il est par suite évident que l'amitié première, celle des hommes bons, est une amitié réciproque et un choix préférentiel mutuel entre eux. En effet, est *ami* l'objet d'amitié de qui aime mais on est un *ami* pour celui qu'on aime quand en plus on rend l'amitié [5]. Cette amitié ne se rencontre donc que chez les êtres humains, car seul l'homme perçoit le choix délibéré. Les autres amitiés en revanche se trouvent aussi chez les animaux : il semble que les animaux domestiques ressentent à un faible degré ce lien d'utilité avec l'homme et avec d'autres animaux (telle est, d'après Hérodote, la relation du roitelet avec le crocodile) et c'est sur ce mode que se font, [10] d'après les devins, les mouvements de rassemblement et de dispersion <des oiseaux>. Même les méchants pourraient être amis les uns des autres par utilité et par plaisir. Mais, parce que ce n'est pas l'amitié première qui se trouve chez eux, on dit que ce ne sont pas des amis <en pensant> : le méchant traitera injustement le méchant et ceux qui sont injustes entre eux ne s'aiment pas. Il n'est pas moins vrai qu'ils aiment [15] (même si ce n'est pas par amitié première), puisque rien n'empêche <chez eux> les autres sortes d'amitiés ; c'est par plaisir qu'ils se supportent malgré le tort qu'ils se causent, comme lorsqu'on ne se maîtrise pas. D'ailleurs les gens qui s'aiment pour le plaisir ne

prétendent pas être amis lorsqu'ils cherchent à être précis, parce qu'il ne s'agit pas d'amitié première. Cette dernière en effet est stable, la leur est instable. [20] C'est pourtant de l'amitié, comme on l'a dit, non pas cette belle amitié première, mais une amitié qui en dérive. Ainsi, parler d'amitié seulement au sens premier, c'est faire violence aux réalités et nécessairement user de paradoxes, mais il est impossible de les définir toutes par une seule définition. Reste donc la situation suivante : l'amitié existe d'une part comme seule existe l'amitié première, mais d'autre part elle existe comme toutes les amitiés existent, [25] non pas comme des homonymes que seul le hasard relie, ni parce qu'elles tombent sous une seule espèce, mais plutôt parce qu'elles sont relatives à une seule et même chose.

D'autre part, on sait que ce qui est absolument bon est aussi identique et simultané à ce qui fait absolument plaisir, si rien ne l'empêche ; que l'ami véritable au sens absolu est aussi l'ami au sens premier ; on sait que tel est l'ami choisi en lui-même pour lui-même (il est nécessaire qu'il soit tel, [30] car [celui à qui l'on veut du bien pour lui-même, on veut nécessairement aussi qu'on puisse le choisir pour lui-même⁵]) ; et l'on sait qu'un ami véritable fait aussi plaisir au sens absolu ; voilà pourquoi on croit aussi qu'un ami quel qu'il soit fait plaisir.

Mais il faut aller plus loin dans les distinctions à ce sujet. < Ces questions > restent en suspens : est-ce ce qui est bon pour quelqu'un ou ce qui est absolument bon qui est *ami* ? [35] Est-il vrai ou non qu'aimer en acte s'accompagne de plaisir (en sorte que l'objet d'amour serait aussi objet de plaisir) ? Les deux questions doivent être ramenées à une seule : les choses qui ne sont pas absolument bonnes et auxquelles il arrive d'être mauvaises sont absolument à éviter, et ce qui n'est pas bon pour soi n'a aucun intérêt pour soi. Ce qu'on recherche, c'est que les choses absolument bonnes soient bonnes pour nous-mêmes. Car [1237a] le bien absolu est objet de choix, mais pour quelqu'un c'est ce qui est bon pour lui qui est objet de choix : les deux doivent s'accorder, et cet accord est à la fois l'effet de l'excellence et le but de la politique qui vise à le produire chez ceux qui n'en jouissent pas encore. Un être humain, parce qu'il est humain, est bien disposé et en route pour cet accord (par nature en effet, les biens absolus sont bons pour lui) [5] mais tout comme cela vaut plutôt pour un homme que pour une femme, cela vaut plutôt pour une bonne nature que pour une mauvaise. Par ailleurs la route passe par le plaisir, car il est nécessaire que les belles choses fassent plaisir. Et lorsqu'il n'y a pas accord, c'est qu'on n'est pas encore parfaitement vertueux : un manque de maîtrise de soi peut survenir : de fait, le désaccord entre ce qui est bon et ce qui fait plaisir dans le domaine des affects équivaut à l'absence de maîtrise de soi.

En conséquence, puisque [10] l'amitié première découle de l'excellence, ces amis seront eux aussi absolument bons, et cela non parce qu'ils seront utiles mais d'une autre manière. Car ce qui est bon pour tel individu et ce qui est absolument bon sont deux choses différentes. Et l'on peut faire la même distinction s'agissant du profitable et s'agissant des états. En effet, ce qui est absolument profitable est autre chose que ce qui est profitable à un individu (tel est le rapport [15] entre l'exercice physique et la médication). Aussi en va-t-il de même pour l'état qu'est l'excellence de l'homme. Admettons en effet que l'homme fasse partie des êtres naturellement vertueux ; l'excellence d'un être naturellement vertueux est un bien absolu tandis que l'excellence d'un être qui n'est pas naturellement vertueux n'est bonne que pour lui. De même pour ce qui fait plaisir. De fait, il faut s'arrêter ici et se demander si oui ou non, on peut avoir une amitié sans plaisir [20] et en quoi elle serait différente, de quoi <du plaisir ou du bien> dépend le fait d'aimer. Est-il vrai, oui ou non, qu'on aime quelqu'un parce qu'il est bon (même s'il n'est pas plaisant) et non pour l'autre raison⁶ ? En réalité, puisque *aimer* s'entend de deux façons⁷, est-il vrai oui ou non qu'aimer en acte, parce que <l'acte> est bon, apparaît lié au plaisir ? D'autre part, il est clair que c'est comme pour le savoir : les théories et les connaissances toutes fraîches [25] sont senties surtout en raison du plaisir qu'elles donnent ; il en va de même pour les moments de reconnaissance de nos familiers, et l'on peut faire le même raisonnement dans les deux cas. Toujours est-il que par nature le bien absolu fait absolument plaisir et ce qui est bien pour certains leur fait plaisir ; aussi, d'emblée, les semblables se réjouissent l'un de l'autre, et rien ne fait plus plaisir à un être humain qu'un autre être humain. En conséquence, puisque c'est vrai pour un être imparfait, il est clair que c'est vrai aussi pour un être parfait ; [30] or l'homme vertueux est parfait.

S'il est vrai qu'aimer en acte, c'est le choix mutuel et accompagné du plaisir de se connaître l'un l'autre, il est clair qu'en général, l'amitié première est le choix mutuel d'êtres absolument bons qui se font absolument plaisir, pour la <seule> raison qu'ils sont bons et se font plaisir. Et l'amitié elle-même est l'état duquel découle ce genre de choix. Car son effet [35] est une activité et cette activité ne se porte pas à l'extérieur mais à l'intérieur de celui qui aime (en revanche toute puissance est extérieure, qu'elle soit dans un autre être ou <dans le même être en tant> qu'autre). Voilà pourquoi c'est aimer qui réjouit et non pas être aimé. En effet, *être aimé* c'est l'activité de l'objet aimé mais c'est aussi une activité de l'amitié et on peut le dire tantôt d'un être animé, tantôt d'un être inanimé (les êtres inanimés sont aimés eux aussi). [40] Mais puisque aimer en acte, [1237b] c'est user de l'objet aimé en tant qu'il est aimé et qu'un ami est aimé par son ami en tant

qu'ami et non comme musicien ou médecin, son plaisir – le plaisir amical – lui vient de cette personne en tant qu'elle est elle-même : il l'aime pour lui-même et non parce qu'il est autre. Par conséquent, dans le cas où il ne se réjouit pas de son ami en tant qu'il est bon, il ne s'agit pas d'amitié première. [5] Aucun obstacle dû à une circonstance accidentelle ne doit même l'emporter sur la joie que donne la bonté. [Mais quoi ? On abandonne bien quelqu'un qui sent trop mauvais – il lui faut se contenter de la bienveillance <d'autrui>, sans vivre en compagnie⁸]....

Voilà donc ce qu'est l'amitié première sur laquelle tout le monde s'accorde. C'est à cause d'elle que les autres sortes sont reconnues ou contestées. [10] On reconnaît en effet que l'amitié est chose stable et seule cette amitié <première> est stable, car c'est un jugement achevé qui est stable et il ne faut pas trop de rapidité ni de facilité pour qu'un jugement soit correct. Par ailleurs, sans confiance, l'amitié ne peut être stable et il ne peut y avoir de confiance sans <l'épreuve du> temps. Il faut en effet mettre l'amitié à l'épreuve, comme le dit précisément Théognis :

[15] On ne pourrait connaître l'esprit d'un homme ou d'une femme sans l'avoir mis à l'épreuve comme on fait pour les bêtes qu'on met sous le joug⁹.

Sans <l'épreuve du> temps, il n'est pas d'ami, on ne fait que vouloir être amis ; sans qu'on s'en aperçoive du tout, on prend cet état pour de l'amitié. En effet, lorsque des gens ont hâte d'être amis, parce qu'ils se rendent tous les services d'amitié du monde, [20] ils ne croient pas qu'ils veulent seulement être amis mais qu'ils le sont. Cette méprise survient dans le cas de l'amitié comme dans les autres cas : du fait qu'on veuille être en bonne santé, on n'est pas pour autant en bonne santé ; et du fait qu'on veuille être amis, on n'en est pas pour autant amis. La preuve : ceux qui sont dans cette disposition, s'ils ne mettent pas leur lien à l'épreuve, sont facilement désunis. Dans tous les cas [25] où ils se sont mutuellement accordé une mise à l'épreuve, les gens ne peuvent être séparés ; dans les autres cas, ils pourraient se laisser persuader chaque fois que ceux qui veulent les séparer diront les paroles attendues¹⁰. Mais en même temps, il est clair que cette amitié <première> n'existe pas non plus chez les méchants, car le méchant est méfiant et malveillant vis-à-vis de tout le monde (il évalue les autres à l'aune de lui-même). C'est pourquoi les hommes bons sont faciles à tromper [30] si l'expérience ne les a pas rendus méfiants. Les mauvais, en revanche, préfèrent les biens naturels à un ami et aucun d'eux n'ira préférer un être humain aux biens matériels ; ils n'ont donc pas d'ami, car ce n'est pas ainsi que se produit « la communauté entre amis », puisque l'ami est <comme> ajouté aux biens matériels et non l'inverse.

[35] L'amitié première ne peut donc naître entre de nombreuses personnes, parce qu'il est difficile de mettre de nombreuses personnes à l'épreuve (en effet, il faut vivre avec chacune d'elles). En réalité, il ne faut pas choisir un ami comme on choisit un manteau. Certes, dans tous les cas, c'est le fait d'un homme de bon sens de choisir le meilleur entre deux biens, et s'il s'est servi du manteau le moins bon pendant longtemps sans avoir encore porté le meilleur, c'est ce dernier qu'il doit choisir [40] ; mais on ne choisit pas quelqu'un dont on ne sait s'il est meilleur, au détriment d'un ami de longue date. [1238a] Car on n'a pas d'ami sans mise à l'épreuve, pas d'ami en un jour, on a besoin de temps. Aussi « le boisseau de sel¹¹ » est-il devenu proverbial. En même temps, l'ami doit être non seulement absolument bon, mais aussi bon pour toi, s'il doit être ton ami. Car on [5] est absolument bon par le fait d'être bon, mais on est ami par le fait d'être bon pour quelqu'un d'autre, et l'on est absolument bon et ami lorsque ces deux attributs s'ajustent si bien que ce qui est absolument bon l'est aussi pour quelqu'un d'autre (ou alors, s'il n'est pas absolument vertueux mais qu'il est bon pour un autre, c'est parce qu'il lui est utile). Par ailleurs, *être ami en même temps de plusieurs personnes* et *aimer en acte* sont incompatibles, [10] car il n'est pas possible d'avoir une relation active en même temps avec plusieurs personnes.

À partir de là, on dit évidemment à juste titre que l'amitié appartient aux hommes stables comme le bonheur appartient aux hommes qui se suffisent à eux-mêmes. Et l'on a raison de dire :

C'est la nature qui est stable et non les richesses¹²...

et il est beaucoup plus beau de dire que l'amitié est une excellence de nature ; et l'on dit aussi que [15] c'est le temps, et les infortunes plutôt que les bonnes fortunes, qui font voir qui l'on aime. C'est dans l'infortune en effet que se fait voir « la communauté entre amis ». Car seuls ces gens-là, au lieu de choisir entre les biens et les maux par nature, domaine de la bonne ou mauvaise fortune, en optant pour l'existence des premiers et l'absence des seconds, font passer un être humain avant tout. D'autre part l'infortune montre ceux qui ne sont pas de [20] vrais amis, qui ne sont que des amis occasionnels pour raison d'utilité. Et c'est le temps qui révèle l'une et l'autre catégorie. Car l'ami utile lui non plus ne se voit pas de suite ; on voit plutôt l'ami qui fait plaisir – et encore : l'ami qui fait plaisir de façon absolue ne se voit pas vite lui non plus. Il en va des gens comme pour les vins et les aliments ; leur caractère plaisant se fait vite sentir, mais après un peu de temps, ils donnent la nausée [25] et perdent leur douceur : il en va de même pour les gens. De fait, même ce qui donne du plaisir de façon absolue doit être défini par sa fin et dans sa durée. La majorité des gens seraient d'accord là-dessus : on ne dit pas que quelque chose est trop sucré en s'appuyant seulement sur le résultat final, mais comme

on le fait pour une boisson : car ce qui est trop sucré, au final, n'est pas plaisant parce que le plaisir n'est pas continu, mais [30] de prime abord, il fait tout à fait illusion.

En conclusion, l'amitié première, celle qui nous permet de parler d'amitié pour les autres sortes, c'est l'amitié de l'excellence et elle a pour cause le plaisir de l'excellence dont on a parlé auparavant. Et les autres sortes d'amitié se produisent aussi bien chez les enfants, les bêtes et les méchants. D'où viennent les dictons :

On chérit ceux de son âge

et

Le plaisir a soudé le méchant au méchant¹³...

[35] Il peut arriver aussi que les méchants se plaisent mutuellement, non parce qu'ils sont méchants ou parce qu'ils ne sont ni bons ni mauvais, mais – prenons le cas de deux musiciens, ou celui d'un musicien et d'un homme qui aime la musique – parce que tous les hommes ont quelque chose de bon qui les fait s'accorder entre eux. En outre, ils peuvent s'être mutuellement utiles et profitables, non pas de façon absolue mais en fonction [1238b] d'un choix, ou bien n'être ni l'un ni l'autre. Il peut même se faire qu'un homme de qualité soit ami avec un homme mauvais ; ils peuvent même être utiles l'un à l'autre, le mauvais à l'homme vertueux pour un choix temporaire, le vertueux à celui qui ne se maîtrise pas pour un choix temporaire, [5] et à l'homme mauvais pour un choix conforme à la nature : à son ami, il souhaitera de façon absolue les biens absolus et il souhaitera de façon hypothétique ce qui est un bien pour lui, à la façon dont la pauvreté ou la maladie peuvent être profitables, c'est-à-dire en vue des biens absolus (c'est justement comme boire un médicament : dans ce cas, on ne souhaite pas le bien pour lui-même mais on le souhaite en vue de tel autre). Encore une fois, [10] ils peuvent être amis sur les modes d'amitié des non-vertueux. Le méchant homme ne serait pas agréable en tant qu'il est méchant, mais en tant qu'il partage avec l'autre quelque point commun (c'est l'exemple du musicien). Ils peuvent aussi être amis dans la mesure où il existe une qualité en chacun de nous (pour cette raison certains méchants pourraient même entrer en relation avec un homme vertueux). Ils peuvent aussi être amis en tant qu'ils s'accordent avec un individu particulier, car tous les hommes détiennent quelque chose du bien.

Chapitre 3

Les amitiés par rapport à l'égalité

[15] Il y a donc ces trois espèces d'amitié. Or, dans toutes ces espèces, on parle en quelque sorte d'amitié par égalité. Mieux : ceux qui sont amis par excellence sont amis les uns des autres, en quelque sorte dans une relation d'égalité d'excellence. Mais ces espèces existent sous une autre variante, celle d'une relation de supériorité, comme la relation entre l'excellence d'un dieu et un homme. Il s'agit [20] d'une autre espèce d'amitié et c'est de façon générale, celle qui lie un gouvernant au gouverné ; de même aussi la justice est différente dans ce cas, l'égalité étant proportionnelle et non pas numérique. On y classe le lien entre un père et son fils, entre le bienfaiteur et le bénéficiaire. D'ailleurs, il y a des différences entre ces formes d'amitié. La relation d'un père avec son fils est différente de celle d'un homme [25] avec sa femme : cette dernière est comme celle entre gouvernant et gouverné, tandis que la première est celle d'un bienfaiteur avec le bénéficiaire. Autre chose : dans ces relations il n'existe pas de retour d'affection ou s'il existe, ce n'est pas de manière semblable. Il serait ridicule en effet d'aller reprocher à la divinité de ne pas aimer en retour comme elle est aimée, <ridicule> pour le gouverné <de faire ce reproche> à qui le gouverne. En effet, il appartient à celui qui gouverne d'être aimé et non d'aimer – [30] ou alors il lui appartient d'aimer d'une autre façon. Et ce sont deux plaisirs différents¹ que celui donné par sa propriété ou son esclave à un homme indépendant, et celui d'un homme dans le besoin quand il obtient propriété ou esclave. Il en va de même dans le cas des gens qui sont amis par utilité et par plaisir : certains sont à égalité, d'autres sont dans une relation de supériorité. Pour cette raison, ceux qui croient être sur un pied d'égalité font des reproches <aux autres> si [35] l'utilité et les

services rendus ne sont pas similaires – et de même s'agissant du plaisir. C'est clair dans les relations amoureuses, puisque c'est la cause de fréquentes querelles entre les partenaires : l'amant ne voit pas qu'au regard du désir, le rapport du plaisir n'est pas le même², ce dont l'aimé lui fait grief :

... ce ne sont pas les paroles d'un amant.

Mais certains croient que le rapport est le même.

Chapitre 4

Les amitiés et l'inégalité

[1239a] Comme on l'a dit, étant entendu qu'il y a trois espèces d'amitié (selon l'excellence, selon l'utilité et selon le plaisir), ces trois espèces se divisent à leur tour en deux ; elles reposent pour les unes sur une égalité et pour les autres sur une supériorité. Il s'agit dans les deux cas de liens d'affection, mais ne sont < vraiment > amis que ceux qui ont [5] un rapport d'égalité. Il serait étrange en effet qu'un homme fait soit l'ami d'un enfant, mais certes il l'aime et en est aimé. Parfois le supérieur doit être aimé, mais s'il aime on lui reproche une affection indigne car celle-ci s'évalue à la valeur des amis et à une sorte d'égalité. Par conséquent, dans certains cas, être aimé comme on aime est indigne, parce qu'on est d'un âge inférieur ; [10] dans d'autres cas, c'est en raison de l'excellence de l'autre, de sa naissance ou d'une autre supériorité de ce genre. Chaque fois, il convient que le supérieur aime moins ou n'aime pas, qu'il s'agisse d'un lien fondé sur l'utilité, le plaisir ou l'excellence. Toujours est-il que dans les cas de légère supériorité, des différends surviennent ; en effet, dans certains cas, une petite quantité n'a aucune importance – [15] lorsqu'on pèse du bois par exemple, alors que c'est important pour les objets en or. Et nous jugeons mal les petites quantités (notre propre bien nous paraît grand parce qu'il nous touche de près, celui d'autrui paraît petit en raison de son éloignement). En revanche, lorsque la supériorité est excessive, les gens ne se demandent même pas s'ils doivent être aimés en retour ou aimés en retour de la même façon. Comme si l'on s'attendait à ce que la divinité aime en retour ! En réalité, il est évident [20] que des hommes ne sont *amis* que lorsqu'ils sont à égalité, et qu'il peut y avoir une affection réciproque sans pour autant qu'il y ait des amis.

On voit bien aussi pourquoi les hommes recherchent l'amitié liée à une relation de supériorité plutôt que celle liée à une relation d'égalité. Ils bénéficient ainsi à la fois de l'affection qu'on leur porte et de leur supériorité. Aussi pour certains le flatteur a-t-il plus de prix que l'ami. [25] En effet, il fait en sorte que celui qu'il flatte a l'impression de bénéficier à la fois d'affection et de supériorité. Cela arrive surtout à ceux qui aiment les honneurs car on est admiré en situation de supériorité. Or certains naissent naturellement affectueux, d'autres amis des honneurs. Est affectueux celui qui se réjouit d'aimer plus que d'être aimé ; et l'autre type d'homme aime plutôt les honneurs. Par conséquent, celui qui se réjouit [30] d'être admiré et d'être aimé est ami de la supériorité, l'autre chérit le plaisir d'aimer. En effet il est nécessaire d'aimer activement, alors qu'être aimé est un accident : de fait on peut être aimé sans le savoir, mais on ne peut aimer sans le savoir. C'est plutôt aimer qu'être aimé qui s'accorde avec l'amitié, et être aimé va plutôt [35] avec l'objet d'affection. En voici la preuve : si les deux choses n'étaient pas possibles ensemble, l'ami choisirait plutôt de connaître <l'être aimé> plutôt que d'en être connu, comme font les femmes dans les cas d'adoption (ainsi que l'Andromaque d'Antiphon¹). Il semble bien que lorsqu'on veut être connu on le veut pour soi ; on veut subir quelque chose de bon et non pas le faire, [40] alors qu'on veut connaître pour faire <quelque chose de bon> et pour aimer. Voilà pourquoi [1239b] nous louons ceux qui persistent à aimer les défunts : ils connaissent et ne sont pas connus.

Nous avons donc dit qu'il existe plusieurs modes d'amitié, leur nombre, c'est-à-dire trois, et qu'il y a une différence entre être aimé et être aimé en retour, comme il y en a une entre les [5] amis dans une relation d'égalité et les amis dans une relation de supériorité.

Chapitre 5

Amitié, similitude et contrariété

On sait, comme on l'a dit au début, que le mot *ami* s'entend aussi dans un sens plus général par ceux dont la définition est plus large que la nôtre (car pour certains le *semblable* est *ami*, pour d'autres c'est le *contraire* qui l'est). Il nous faut donc aussi traiter des relations de ces autres conceptions avec les sortes [10] d'amitié dont nous avons parlé.

On rattache le semblable aussi bien au plaisir qu'au bien car le bien est simple tandis que le mal a plusieurs formes. De fait, l'homme bon est toujours semblable à lui-même et son caractère ne change pas, tandis que l'homme mauvais et l'insensé changent du tout au tout du matin au soir. Voilà pourquoi, à moins qu'ils ne s'arrangent entre eux¹, les [15] méchants ne sont pas amis mais viennent à s'opposer. Or une amitié qui n'est pas stable n'est pas une amitié. C'est donc en ce sens que le semblable est ami : c'est parce que ce qui est bon est semblable à lui-même. Mais dans un sens, il l'est aussi en tenant compte du plaisir, car ce sont les mêmes choses qui plaisent à des personnes semblables et chaque être se plaît par nature à lui-même. Aussi les gens d'une même famille [20] prennent-ils plaisir avant tout à leurs voix, à leurs manières d'être, à leur compagnie mutuelle, et c'est le cas chez les autres animaux, ce qui rend même possible l'affection mutuelle des méchants :

Le plaisir a soudé le méchant au méchant...

Mais le contraire est ami du contraire dans la mesure où il lui est utile. Car le semblable est inutile à soi-même. Voilà pourquoi le maître a besoin de l'esclave [25] et l'esclave du maître, et l'homme et sa femme ont besoin l'un de l'autre. Le contraire plaît, on le convoite dans la mesure où il est utile, non pas utile au niveau de la fin, mais

utile en direction de la fin. En effet, lorsqu'on atteint ce qu'on désire, on est au niveau de la fin et l'on n'est pas attiré par son contraire (le chaud par le froid, le sec par l'humide).

[30] Mais dans un sens, aimer son contraire c'est aussi aimer le bien. En effet, les contraires s'attirent mutuellement à cause de leur intermédiaire. Comme les deux parties d'un même ensemble, ils tendent l'un vers l'autre parce que ainsi, des deux naît un intermédiaire. Mieux, ce n'est que par accident que l'amitié est amitié du contraire et, en soi, elle est amitié de la médiété. Car les contraires ne s'attirent pas l'un l'autre, mais ils sont attirés par l'intermédiaire. Des gens qui ont eu trop froid, [35] lorsqu'ils se réchauffent, se stabilisent à un juste milieu et de même pour des gens qui ont eu trop chaud, lorsqu'ils se refroidissent. Il en va de même pour les autres cas. Autrement, ils seraient toujours en état de désir, ils n'atteindraient pas le juste milieu. Mais celui qui est dans le juste milieu jouit des plaisirs naturels sans plus ressentir de désir, alors que les autres jouissent de tout ce qui les met hors de leur état naturel. (Cette [40] espèce d'amitié se rencontre donc aussi dans les êtres inanimés, mais l'« aimer » n'advient [1240a] que lorsqu'il s'agit d'êtres animés.) Voilà pourquoi nous nous réjouissons parfois de ce qui ne nous ressemble pas : les gens sérieux se réjouissent des gens qui plaisantent, les gens qui ont de la vivacité se réjouissent des paresseux car ils se stabilisent mutuellement au juste milieu. En conclusion, c'est par accident, comme nous l'avons dit, que les contraires sont amis et c'est à cause du bien.

[5] Nous avons donc dit combien il y a d'espèces d'amitié, les différents sens où l'on parle d'amis, d'amants et d'aimés, en liaison ou non avec l'existence d'amis.

Chapitre 6

S'aimer soi-même

Peut-on ou non être ami avec soi-même ? La question requiert beaucoup d'attention. Certains croient en effet que chacun est avant tout [10] son propre ami et ils se servent de l'amitié qu'on se porte à soi-même comme d'une règle pour juger de l'amitié qu'on porte aux autres. Or compte tenu des arguments <sur la question> et des attributs reconnus aux amis, <l'amitié qu'on se porte et l'amitié pour autrui> s'opposent comme subcontraires d'un côté mais, d'un autre côté, sont manifestement similaires. En effet, <s'aimer soi-même> est en quelque sorte une amitié par analogie, ce n'est pas une amitié au sens absolu du terme. Car *aimer* et *être aimé* exigent deux entités bien distinctes. [15] Aussi, c'est plutôt de la façon suivante qu'on est ami de soi-même : à propos de la maîtrise de soi et de l'absence de maîtrise de soi, on a dit comment on agit de plein gré ou malgré soi parce que les parties de l'âme ont en quelque sorte une relation entre elles, et toutes ces questions sont similaires (peut-on être son propre ami ou son propre ennemi ? peut-on être injuste avec soi-même ?). [20] Toutes ces actions en effet reposent sur deux entités bien distinctes. Donc, dans la mesure où l'âme est en quelque sorte duelle, cette sorte de relation existe ; dans la mesure où elle ne l'est pas, la relation n'existe pas.

Par ailleurs, c'est à partir de la relation qu'on a vis-à-vis de soi-même que sont définies les autres modalités de l'amitié habituellement examinées dans les raisonnements. On croit en effet que l'ami c'est celui qui veut du bien (ou ce qu'il croit être [25] du bien) à autrui, et qui le veut non pas dans son propre intérêt mais dans celui d'autrui. Mais d'une autre façon, on croirait volontiers qu'aimer par excellence, c'est souhaiter à quelqu'un d'exister pour son bien et non pour le sien

propre, même si l'on ne partage pas ses biens ni, bien sûr, son existence. D'une autre façon aussi, <on aime> la personne avec laquelle on choisit de vivre pour sa compagnie et rien d'autre (les pères, par exemple, choisissent bien [30] l'existence de leurs enfants, mais c'est avec d'autres qu'ils choisissent de vivre). Toutes ces conceptions sont, bien sûr, en conflit les unes avec les autres. En effet, les hommes croient ne pas être aimés, pour les uns, à moins qu'on ne veuille telle chose particulière pour eux, et pour d'autres, à moins qu'on ne veuille leur existence, pour d'autres enfin, à moins qu'on ne veuille vivre avec eux. En outre, nous considérerons comme marque d'affection le fait de partager la souffrance de quelqu'un – si ce n'est pas pour une raison étrangère <à sa souffrance> (comme les esclaves <souffrent> avec leurs maîtres parce que ces derniers sont durs avec eux lorsqu'ils souffrent ; ils ne souffrent [35] pas pour eux !) <mais> comme les mères avec leurs enfants et les oiseaux qui partagent la douleur de leurs semblables. De fait, plus que tout, l'ami ne souhaite pas seulement compatir avec son ami mais partager si c'est possible la même peine (comme avoir soif s'il a soif) et, si c'est impossible, s'en approcher le plus possible. On peut dire la même chose à propos de la joie : [1240b] c'est une marque d'amitié de <se réjouir> de la joie de son ami sans aucune autre raison. On dit aussi à propos de l'amitié ce genre de choses : « l'amitié est égalité » et « les vrais amis ne sont qu'une seule et même personne ».

Toutes ces expressions renvoient à <la notion d'>individu unique. [5] C'est de cette façon en effet qu'on se souhaite du bien à soi-même. Personne en effet ne se fait du bien à soi-même pour une autre raison que soi-même ni pour faire plaisir à quelqu'un d'autre ; et il ne dit pas non plus qu'il s'est fait du bien, dans la mesure où il est un (de fait, celui qui fait bien voir qu'il aime, veut *paraître* aimer et non pas aimer). Se souhaiter d'abord l'existence, et partager la vie, la joie et la souffrance, ne faire qu'une seule et même personne, ne pas [10] pouvoir même vivre l'un sans l'autre, et <vouloir> mourir ensemble : c'est ainsi que l'on est un et, pour ainsi dire, qu'on est lié soi-même avec soi-même.

Or ce sont tous les attributs de l'homme bon en relation avec lui-même. Chez l'homme mauvais (l'homme qui ne se maîtrise pas par exemple), il y a désaccord, en sorte qu'on croit possible qu'on soit ennemi de soi-même. Mais dans la mesure où l'on est un et [15] indivisible, on est son propre objet d'attraction. C'est le cas de l'homme bon et de l'ami selon l'excellence, car le méchant, lui, n'est pas un mais multiple ; dans la même journée, il n'est pas la même personne, il est inconstant. En conséquence, l'amitié qu'on a pour soi-même se ramène à celle de l'homme bon : en effet, parce qu'il est, en un sens, semblable à lui-même, qu'il est un et bon vis-à-vis de lui-même, [20] il est dans

ce sens son propre objet d'attirance et son propre ami. Et il est tel par nature, alors que le méchant l'est contre nature.

Un homme bon ne s'insulte pas lui-même sur le moment, comme le fait celui qui ne se maîtrise pas ; plus tard, il n'insultera pas non plus celui qu'il a été auparavant, comme le fait le pénitent ; il ne fait pas non plus injure à celui qu'il sera plus tard, comme le fait le menteur (et en général, s'il faut adopter les distinctions des sophistes, [25] c'est comme le rapport entre « Coriscos et le vertueux Coriscos » : il est clair qu'ils ont autant de vertu l'un que l'autre). On sait en effet que lorsque des gens s'insultent, ils se tuent. Mais on croit que tout homme est bon pour lui-même, et celui qui est absolument bon cherche à être aussi un ami pour lui-même, comme on l'a dit, parce qu'il y a en lui deux parties qui [30] souhaitent par nature être amies et qu'il est impossible de séparer.

Voilà pourquoi on pense que chez l'homme, chacun est *ami* de soi-même, mais chez les autres animaux, par exemple un cheval, <chacun> vis-à-vis de soi-même <n'est que son propre objet d'attirance¹>, il n'est donc pas *ami*. Au reste, les petits enfants ne sont pas non plus <*amis d'eux-mêmes*>, ils ne le seront que lorsqu'ils seront en possession du choix : en effet, l'enfant est encore en désaccord avec son désir. Par ailleurs, [35] le lien d'amitié vis-à-vis de soi ressemble à l'amitié qui lie les membres d'une même famille : il ne dépend pas d'eux de le rompre ; quand bien même ils ont des différends, ils n'en sont pas moins toujours parents ; et l'individu est toujours un, tant qu'il est en vie.

En combien de sens on dit aimer, et que toutes les amitiés se rattachent à la première, nos propos l'ont bien montré.

Chapitre 7

Concorde et bienveillance par rapport à l'amitié

[1241a] Il est approprié à notre étude de considérer la question de la concorde et de la bienveillance. Certains croient en effet qu'elles sont identiques <à l'amitié>, d'autres qu'elles ne vont pas l'une sans l'autre.

Mais la bienveillance n'est ni tout à fait autre chose ni tout à fait la même chose que l'amitié. En effet, étant donné que l'amitié se subdivise en trois modes, la bienveillance n'appartient ni à l'amitié [5] par utilité, ni à l'amitié par plaisir. Si l'on souhaite du bien à quelqu'un parce que c'est utile, ce n'est pas à cause de lui qu'on le souhaite, mais à cause de soi, alors que – on l'admet – la bienveillance (comme l'amitié) n'a pas celui qui la ressent pour objet mais celui auquel elle s'adresse ; et si la bienveillance appartenait à l'amitié par plaisir, on serait aussi bienveillant pour des êtres inanimés. [10] Il est donc clair que la bienveillance est dans le domaine de l'amitié qui est liée au caractère. Mais il appartient au bienveillant de seulement souhaiter ce qu'il souhaite, alors qu'il appartient à l'ami de le faire aussi. En effet la bienveillance est le principe de l'amitié : tout ami est bienveillant mais tout homme bienveillant n'est pas un ami (celui qui est bienveillant ressemble à quelqu'un qui ne ferait que commencer quelque chose). C'est pourquoi la bienveillance est principe d'amitié, mais n'est pas l'amitié elle-même.

[15] On reconnaît certes que les amis sont d'accord et que ceux qui sont d'accord sont amis. Mais la concorde amicale ne porte pas sur n'importe quoi : elle porte seulement sur les actes à faire pour ceux qui sont d'accord, c'est-à-dire sur tout ce qui touche à la vie en commun : < dans ce cas >, l'accord ne dépend pas seulement de la pensée ou de l'attrance (il est en effet possible que le moteur désire des contraires :

[20] on a cette discordance chez celui qui ne se maîtrise pas). D'ailleurs, il n'est pas nécessaire¹ de s'accorder par choix délibératif et de s'accorder aussi par attirance ; et c'est chez les hommes bons qu'il y a concorde. Les méchants qui font les mêmes choix et ont les mêmes attirances se nuisent néanmoins les uns les autres.

Au reste, apparemment, la concorde s'entend aussi de façon non absolue, comme l'amitié. Il y a la concorde première qui est naturelle et [25] vertueuse, concorde impossible aux méchants, et une autre concorde qui permet même aux méchants de s'accorder lorsqu'ils font les mêmes choix et éprouvent les mêmes désirs. Dans ces conditions, il faut qu'ils soient attirés par les mêmes choses en sorte qu'ils aient la possibilité tous deux d'obtenir ce qui les attire, car s'ils sont attirés par quelque chose qu'ils ne peuvent obtenir tous les deux, ils seront en conflit. [30] Or des gens qui sont < vraiment > d'accord ne seront pas en conflit. Il y a aussi concorde lorsqu'on fait le même choix sur le commandement, cela ne concernant aucun des deux partenaires, mais concernant la même < tierce > personne. La concorde est alors une amitié politique.

Voilà tout concernant la concorde et la bienveillance.

Chapitre 8

Le rapport entre bienfaiteur et bénéficiaire

[35] On se pose la question suivante : pourquoi les bienfaiteurs aiment-ils leurs bénéficiaires plus que ceux-ci ne les aiment, alors que la justice semble exiger l'inverse ? On pourrait supposer que c'est pour une raison d'utilité, parce que le profit échoit au bénéficiaire et que, bien entendu, le bénéficiaire doit rembourser sa dette au bienfaiteur. Mais ce n'est pas la seule explication, [40] il y a aussi une raison naturelle.

L'acte est [1241b] préférable ; et <l'on a ici> le même rapport qu'entre l'acte et son effet : retirer un bienfait est comme l'effet de l'acte du bienfaiteur. C'est pourquoi le souci de la progéniture existe même chez les animaux, souci d'engendrer et souci de protéger ceux qu'on engendre. De fait, les pères [5] (et les mères plus encore) aiment leur progéniture plus qu'ils n'en sont aimés. Et ces derniers à leur tour aiment plus leur propre progéniture que leurs parents, parce que l'acte est ce qu'il y a de meilleur. Et les mères aiment plus que les pères parce qu'elles croient que leur progéniture est davantage l'effet de leur travail (elles déterminent l'effet par la difficulté et c'est plutôt la mère qui souffre pour mettre l'enfant au monde).

Chapitre 9

Les communautés plurielles

[10] Voici les distinctions à faire, concernant une amitié relative au mode précédent, j'entends l'amitié qui existe entre plusieurs personnes. On reconnaît que *juste*, c'est en quelque sorte *égal*, et que l'amitié repose sur l'égalité (si ce n'est pas un vain mot de dire « l'amitié, c'est une égalité »). D'autre part, toutes les associations civiles sont une forme de justice car il y a une communauté et tout ce qui est commun [15] est établi au moyen de la justice, si bien qu'il y a autant d'espèces d'amitiés qu'il y a d'espèces de justices et de communautés, et toutes ces espèces confinent les unes aux autres et ont des différences peu marquées.

Or, le rapport entre le maître et l'esclave étant le même que le rapport entre l'âme et le corps, entre l'ouvrier et son outil, il ne peut y avoir de communauté entre eux. On n'a pas deux individus, mais [20] d'un côté un individu, de l'autre quelque chose qui n'est pas même un individu¹ et qui appartient au premier. Le bien de chacun des deux n'est pas séparable et ce qui appartient aux deux appartient à l'unité qui est leur fin. De fait, le corps est un outil connaturel, l'esclave est comme une partie ou un outil dissociable du maître et l'outil est comme un esclave inanimé.

En revanche, les autres liens sont des communautés [25] ou partie constituante des communautés qui forment une cité (par exemple les phratries ou les communautés religieuses) ou alors, les associations financières sont encore des associations civiles ! Et l'on retrouve toutes les formes d'associations civiles entre gens d'une même famille, associations correctes ou déviantes (car il en va dans le domaine des associations civiles comme il en va dans le domaine des harmonies musicales). [30] Le régime du père de famille est royal, celui de

l'homme avec son épouse est aristocratique, celui des frères entre eux est un lien entre citoyens, et leurs déviations sont la tyrannie, l'oligarchie et la démocratie. Ce sont là autant de formes de justice.

D'autre part, comme il y a l'égalité numérique et l'égalité proportionnelle, ces égalités correspondront aux espèces de justices, d'amitiés et de communautés. En effet, on a d'un côté la communauté fondée sur l'égalité numérique [35] qui correspond à l'amitié des camarades (puisqu'elles se règlent sur la même norme). D'un autre côté on a le régime aristocratique, excellent et royal qui est fondé sur la proportion. Le droit du supérieur et celui de l'inférieur ne sont pas identiques mais proportionnels. Il en va de même pour le lien d'affection entre un père et son fils, et l'on retrouve le même mode [40] dans les communautés.

Chapitre 10

Amitié politique et amitié éthique

[1242a] On parle d'amitié entre les membres d'une même famille, entre des camarades, entre les membres d'une communauté, et il y a ce qu'on appelle l'amitié politique.

L'amitié entre les membres d'une même famille présente de multiples formes. L'une est sur le mode du rapport entre frères, l'autre sur le mode du rapport entre un père et ses fils (cette dernière étant proportionnelle, et la première numérique ; [5] l'amitié fraternelle en effet est proche de l'amitié entre camarades puisque comme elle, elle prend aussi en compte les privilèges de l'âge).

L'amitié politique, elle, est fondée sur l'utilité, et cela tout particulièrement. En effet, on croit que les hommes se sont rassemblés parce qu'ils ne se suffisaient pas à eux-mêmes, étant admis qu'ils pourraient même s'être rassemblés pour le seul plaisir de vivre ensemble. Mais l'amitié politique et sa déviation [10] sont les seules à n'être pas uniquement des alliances amicales (ce sont aussi des communautés d'amis, les autres amitiés étant des amitiés fondées sur la supériorité). En outre, la justice par excellence, c'est la justice dans le type d'amitié qui lie les gens utiles les uns aux autres, parce que c'est cela la justice politique. L'association entre la scie et l'art qui l'utilise se fait sur un autre mode : elle ne se fait pas dans un but commun (l'art et la scie sont en effet comme l'âme et son instrument), mais elle se fait dans l'intérêt de l'utilisateur. [15] Il arrive néanmoins que même cet instrument obtienne l'attention à laquelle il a droit, au regard de l'effet qu'il produit. Car il existe pour cet effet : pour une vrille, l'être est double, le principal étant son acte, la perforation. Le corps et l'esclave relèvent aussi de cette espèce, comme on l'a dit précédemment.

En réalité, rechercher quelle relation il faut avoir avec son ami, c'est rechercher une sorte [20] de justice. En effet, en général, toute justice est relative à un ami. Ce qui est juste l'est pour certains, à savoir pour les membres d'une communauté : l'ami est membre d'une communauté, tantôt communauté de famille, tantôt communauté de vie. En effet, l'homme n'est pas seulement un animal politique, il gère aussi une maisonnée et contrairement au reste des animaux, il ne [25] s'accouple pas n'importe quand et avec le premier venu, mâle ou femelle et, d'une façon spécifique, l'homme n'est pas un animal solitaire mais un animal qui partage quelque chose avec ses parents naturels. Partant, il y aurait même une communauté et une certaine justice, même s'il n'y avait pas de cité. Et les membres d'une maisonnée sont liés d'une sorte d'amitié. Sans doute le rapport entre le maître et l'esclave est-il le même qu'entre l'art et ses outils, entre l'âme et le corps : [30] ce ne sont pas des liens d'amitié ni de justice, mais un analogue de celles-ci (ainsi le sain n'est pas le juste, mais son analogue). Mais entre un homme et son épouse, il y a amitié sur le mode de l'utile et ils forment une communauté ; entre un père et son fils, il y a le même lien d'amitié qu'entre la divinité et l'homme, entre le bienfaiteur et le bénéficiaire et, de façon générale, [35] entre celui qui gouverne par nature et celui qui est gouverné par nature. Quant au lien des frères entre eux, c'est principalement un lien de camaraderie fondé sur l'égalité.

Car il n'a jamais fait de moi un bâtard.
Et l'on nous a donné à tous deux le même père,
Zeus, mon roi¹...

[40] C'est là ce qu'on dit quand on cherche l'égalité. Voilà pourquoi dans une maisonnée [1242b] se trouvent déjà les débuts et les sources de l'amitié, du lien politique et de la justice.

Puisqu'il existe trois amitiés, celle qui est fondée sur l'excellence, celle qui est fondée sur l'utilité, celle qui est fondée sur le plaisir, chacune d'elle se subdivisant en deux variétés (l'une fondée sur une supériorité, l'autre fondée sur une égalité), [5] la justice résultant des désaccords dans ces amitiés est évidente : dans l'amitié fondée sur la supériorité on réclame la proportionnalité, chaque partenaire d'une façon différente, le supérieur inversant la proportion, le rapport entre la contribution de l'inférieur et la sienne étant identique au rapport entre lui-même et son inférieur ; il se comporte comme dans un rapport [10] de gouvernant à gouverné. Et à défaut, il réclame l'égalité numérique. De fait, c'est bien ce qui se produit aussi dans les autres communautés ; le partage est tantôt numériquement égal, tantôt proportionnel ; en effet, si la contribution financière est numériquement égale, ils font un partage numériquement égal ; si [15] elle n'est pas égale, ils font un partage proportionnel. L'inférieur

de son côté retourne inversement la proportion et accouple les termes selon la diagonale². Mais on pourrait croire ainsi que le supérieur est amoindri et que le rapport d'amitié et de communauté soit un service obligé (*leitourgia*). Il faut donc restaurer l'égalité et la proportion par un autre moyen : et ce moyen, c'est l'honneur qui naturellement est rendu aussi bien à celui qui gouverne [20] qu'à la divinité de la part du gouverné. Mais il faut que le profit <du gouverné> soit égal à l'honneur rendu <au gouvernant>.

L'amitié fondée sur l'égalité est l'amitié politique. Celle-ci repose d'une part sur l'utilité et les citoyens sont liés d'amitié comme les cités sont liées mutuellement d'amitié ; et de même qu'

Athènes ne connaît plus Mégare

[25], de même les citoyens ne se reconnaissent plus lorsqu'ils ne sont plus utiles les uns aux autres : leur amitié est sur le mode d'une transaction de la main à la main. Mais dans cette amitié, il y a aussi le rapport entre gouvernant et gouverné qui n'est ni le rapport naturel ni celui de la royauté (<on est gouvernant et gouverné> à tour de rôle), et ce n'est pas non plus dans le but de faire du bien comme gouverne la divinité, [30] mais afin d'égaliser le bien reçu et le service obligé. L'amitié politique souhaite donc être égalitaire.

Or il y a deux espèces d'amitié utilitaire, celle qui est légale et celle qui est éthique. Et l'amitié politique considère l'égalité et la transaction, comme le font acheteurs et vendeurs. D'où la formule :

Que le salaire d'un ami³...

[35] Donc, chaque fois qu'elle repose sur un pacte, cette amitié politique est aussi légale ; en revanche, chaque fois que <les partenaires> s'en remettent les uns aux autres, elle tend à être une amitié éthique, l'amitié des camarades. Aussi est-ce dans cette amitié qu'on a le plus de récriminations, la raison étant qu'elle n'est pas naturelle : les autres amitiés sont fondées soit sur l'utilité soit sur l'excellence, mais ces gens-là [40] voudraient les deux à la fois : ils ont des rapports [1243a] d'utilité mais en font une relation éthique comme entre gens de qualité, ce qui revient à se passer de la loi sous prétexte qu'ils se fient les uns aux autres.

Quoi qu'il en soit, de façon générale, entre les trois espèces, c'est dans l'amitié d'utilité qu'on a le plus de récriminations. En effet, l'excellence est sans reproche, et ceux qui se font mutuellement plaisir, une fois qu'ils ont échangé ce plaisir, s'écartent l'un de l'autre ; en revanche, ceux qui sont utiles l'un à l'autre [5] ne se séparent pas aussitôt, s'ils se comportent comme des camarades, sans la garantie de la loi. Toutefois, l'amitié d'utilité légale, elle, ne connaît pas les reproches ; mais la liquidation légale des conflits est financière (c'est en effet l'argent qui permet de mesurer l'égalité), alors qu'il ne peut y

avoir de liquidation éthique que de gré à gré. C'est pourquoi, en certains lieux, la loi interdit – à juste titre – à ceux qui ont ces rapports d'amitié de s'intenter des procès sur des [10] contrats conclus de gré à gré. En effet, parmi les gens de bien, il est naturel de ne pas recourir au droit : ils contractent mutuellement sur la foi de leur bonté. D'ailleurs, dans ce rapport d'amitié, les récriminations sont ambiguës des deux côtés : comment chacun intentera-t-il une accusation lorsque la confiance est établie de façon éthique et non légale ?

En outre, un problème se pose. De quelle façon doit-on [15] juger le point de droit : est-ce en considérant la quantité ou la qualité du service rendu dans sa réalité, ou <ce qu'il représentait> pour le bénéficiaire ? En effet, on peut avoir ce que dit cette formule de Théognis :

C'est peu pour toi, déesse, et pour moi, c'est beaucoup⁴

mais on peut aussi obtenir le contraire, comme dans l'expression [20] :

pour toi, c'est un jeu d'enfant, pour moi, c'est la mort.

C'est l'origine des récriminations dont on a parlé. En effet, un tel croit avoir droit à une compensation pour avoir rendu un grand service, parce qu'il l'a rendu à la demande de l'autre ou rapportant d'une manière similaire la valeur du service à son utilité pour le bénéficiaire sans dire ce que c'était pour lui. L'autre au contraire dit la valeur du service pour le premier et non sa valeur [25] pour lui. Et parfois l'ambiguïté vient d'une inversion de la situation. L'un dit quel petit profit il a retiré, l'autre tout ce que cela signifiait pour lui : par exemple si un service valant une drachme a été rendu en prenant des risques, l'un parle de l'importance du péril, l'autre du montant d'argent, comme lors du remboursement d'une dette car dans ce cas [30] on se dispute aussi sur ces points : l'un croit avoir droit à la valeur de jadis, l'autre à la valeur actuelle – à moins qu'on n'ait fait la distinction antérieurement.

Par conséquent, l'amitié politique considère l'accord conclu et la réalité <de l'échange>, tandis que l'amitié éthique, elle, considère le choix qui a été fait, si bien qu'elle correspond à plus de justice : et c'est précisément la justice amicale. Mais une raison de conflit, c'est que [35] la justice amicale est plus belle, mais que la justice politique est plus nécessaire. Les gens commencent par être des amis éthiques liés par l'excellence, mais face à quelque intérêt particulier, il devient clair qu'ils étaient différents. Car c'est un luxe pour la plupart de poursuivre le Beau, et de ce fait, [1243b] de poursuivre l'amitié la plus belle.

On voit donc bien les distinctions qu'il faut faire à ce sujet. S'agissant d'amis éthiques il faut considérer si leurs choix décisifs sont

égaux, sans qu'ils puissent exiger rien d'autre l'un de l'autre. En revanche, s'ils sont liés d'une amitié utile et politique, ils s'accordent tant que c'est profitable. [5] Et si l'un prétend être ami d'une façon et l'autre d'une autre, il n'est pas beau de faire de beaux discours, alors qu'on doit rendre ce qu'on doit, tout comme <on doit faire ce qu'il faut> dans l'autre amitié⁵ : mais du moment qu'ils n'ont pas précisé ce point, considérant qu'ils étaient liés de façon éthique, quelqu'un doit être leur juge et aucun des deux ne doit tromper l'autre en trichant. Chacun doit donc être content de ce qui lui échoit. D'autre part, ce qui fait bien voir que l'amitié éthique est fondée sur un choix, [10] c'est que si quelqu'un est dans l'impossibilité de rendre les grands bienfaits dont il a été bénéficiaire, et qu'il paie sa dette seulement dans la mesure de ses possibilités, c'est beau. Et la divinité reçoit volontiers les sacrifices proportionnés à nos capacités. En revanche, pour un vendeur, il ne suffira pas qu'on dise ne pas pouvoir payer plus, et cela ne suffira pas non plus à un créancier.

Beaucoup de récriminations se produisent [15] dans les cas d'amitié où il n'y a pas réciprocité directe, et voir <alors> ce qui est juste n'est pas facile. Il est difficile en effet de mesurer par un seul étalon ce qui n'est pas directement réciproque. C'est ce qui se produit dans les relations amoureuses. En effet, l'un poursuit l'autre comme quelqu'un avec qui il est agréable de vivre, mais l'autre le poursuit parfois comme quelqu'un d'utile ; et lorsque l'un cesse d'aimer, comme il est devenu autre, [20] l'autre le devient lui aussi ; et c'est alors qu'ils calculent les termes de l'échange et se disputent comme le faisaient Python et Pammène⁶. C'est ce que font en général un maître et son élève (en effet la science et l'argent n'ont aucune commune mesure⁷) ; c'est ce qui se passait entre le médecin Hérodicos⁸ et son patient qui voulait le payer d'un maigre salaire ; c'est aussi le cas du roi et du cithariste : en effet, le roi était en relation avec le cithariste pour en tirer plaisir, [25] le cithariste avec le roi pour en tirer profit ; et lorsqu'il fallut payer, le roi se prétendit lui-même plaisant et dit que tout comme l'autre l'avait réjoui en chantant, il l'avait, lui, réjoui de sa promesse. Néanmoins, on voit clairement là aussi comment reconnaître ce qui est juste. Pour mesurer il faut là aussi se servir d'une seule chose certes, non pas d'un terme unique, mais d'un rapport. De fait, [30] il faut mesurer avec la proportion, comme on mesure aussi la communauté politique. En effet, dans quel rapport de communauté associera-t-on le cordonnier au paysan, si l'on ne rend pas égaux leurs travaux par une proportion ? Pour ceux qui ne sont pas en réciprocité directe, c'est la proportion qui permet de mesurer : par exemple, si l'un se plaint d'avoir fait cadeau de sagesse, l'autre d'avoir donné de l'argent, on mesurera avec le rapport entre la sagesse et l'argent, et ensuite on saura ce qui a été donné [35] par rapport à

chacun des partenaires. En effet, si l'un a donné la moitié du terme le plus petit, et l'autre pas même une petite fraction du terme le plus grand, il est clair que c'est lui qui commet une injustice. Mais il y a là aussi une ambiguïté initiale, si l'un prétend qu'il s'agit d'une association d'utilité et que l'autre s'en défend en prétendant qu'il s'agissait d'une autre forme d'amitié.

Chapitre 11

Autres apories concernant l'amitié

[1244a] À propos de l'homme de bien dont l'amitié est fondée sur l'excellence, on doit examiner si c'est à lui qu'il faut apporter aide et assistance plutôt qu'à celui qui est capable de retourner un service. Le problème revient à savoir à qui, de l'ami ou de l'homme vertueux, il vaut mieux faire du bien. [5] En effet, si l'homme est ami et vertueux, ce n'est peut-être pas trop difficile, à condition de ne pas exagérer un <attribut> en diminuant l'autre (le faisant très ami et modérément bon). Sinon, plusieurs problèmes peuvent surgir : ainsi, si le premier <attribut> était mais ne sera pas et que le second sera mais n'est pas encore, ou bien si le premier a été mais n'est pas et que le second est mais n'était pas et ne sera pas. [10] Mais le premier problème posé était plus difficile. Peut-être en effet cela a-t-il du sens de dire, comme Euripide :

Tu as droit à des paroles en salaire pour tes paroles
Et lui à un acte pour avoir fourni un acte¹.

En outre, on ne doit pas tout à son père et l'on a d'autres devoirs envers sa mère (bien que le père soit supérieur) ; de fait, on ne sacrifie pas tout à Zeus, il ne reçoit pas [15] tous les honneurs, mais seulement certains. Par conséquent, peut-être a-t-on des devoirs envers la personne utile et d'autres devoirs envers l'homme de bien. Par exemple, si quelqu'un vous donne de quoi manger et le nécessaire pour vivre, on n'est pas tenu pour cela de vivre avec lui ; et celui qui a une vie heureuse, on n'a pas non plus à lui donner ce qu'il ne vous donne pas mais qu'une personne utile vous donne. D'ailleurs, ceux qui agissent ainsi en donnant tout (quand il ne faudrait pas) à cette personne heureuse qui est l'objet de leur amour ne méritent rien.

[20] J'ajoute que les définitions de l'amitié données dans les

raisonnements sont toutes d'une certaine façon définitions d'une amitié mais pas de la même amitié. On parle de vouloir ce qui est bon pour lui pour qui vous est utile, <on dit> le souhaiter à son bienfaiteur, et finalement à n'importe quel <ami> (car ce n'est pas là une définition particulière de l'amitié). En revanche, [25] on voudrait qu'une personne existe, mais qu'une autre vive en notre compagnie ; quant à la personne à laquelle on est lié par le plaisir, on voudrait qu'elle partage nos joies et nos souffrances. Et toutes ces définitions se disent chacune pour une amitié particulière, aucune ne renvoie à une seule et même amitié. Aussi a-t-on plusieurs définitions et l'on croit que chacune appartient à une seule et même amitié – ce qui n'est pas vrai – ainsi pour le choix de l'existence. En effet, le bienfaiteur, qui est en position de supériorité, souhaite à l'œuvre qui est la sienne² d'exister (et [30] l'on doit aussi payer de retour celui qui a donné l'être), mais ce n'est pas avec lui qu'on voudrait vivre mais avec celui qui procure du plaisir.

Si certaines personnes liées d'amitié commettent des injustices entre elles, c'est qu'elles aiment plutôt une condition de fortune et non la personne qui la détient ; c'est pour cette raison qu'ils sont aussi amis avec cette dernière (comme on choisirait le vin parce qu'il est doux et l'argent parce qu'il est utile). De fait, <un ami fortuné> est plus utile ! Aussi a-t-il le droit de s'indigner³, comme si l'autre avait accordé [35] plus de prix à sa condition qu'à lui-même. Et les autres protestent : c'est un homme de bien qu'ils cherchent en lui, alors qu'ils n'ont cherché auparavant que plaisir et utilité.

Chapitre 12

Rapports entre autarcie et amitié

[1244b] Il faut aussi examiner la question de l'autarcie et de l'amitié : quel est leur rapport mutuel compte tenu de leurs significations ? On pourrait en effet se demander s'il est possible qu'un homme complètement autosuffisant ait un ami <...> : est-ce par besoin qu'on cherche un ami ? Ou encore : est-ce qu'un homme bon sera tout à fait autosuffisant ? [5] En admettant qu'un homme est heureux en raison de son excellence, en quoi aurait-il besoin d'un ami ? En effet, ce n'est pas le fait d'une personne autosuffisante que d'avoir besoin de personnes utiles ou amusantes ni d'avoir besoin de vivre avec quelqu'un : sa propre compagnie lui suffit. Et c'est surtout évident concernant un dieu. Il est clair en effet que, n'ayant aucun besoin en dehors de lui-même, *il n'aura pas non plus besoin d'ami, [et il n'aura pas ce dont il n'aurait [10] jamais besoin¹*]. Par conséquent, l'homme le plus heureux lui aussi aura le moins besoin d'ami, sauf dans la mesure où il lui est impossible de se suffire <complètement> à lui-même. On a donc nécessairement très peu d'amis quand on est très heureux, leur nombre se réduit, on ne s'efforce pas de se faire des amis, on se préoccupe peu d'avoir des amis utiles, non plus que d'avoir des amis [15] choisis pour vivre en leur compagnie.

Toutefois, à ce point, il pourrait sembler manifeste qu'on n'a pas un ami pour l'utilité ou le profit, mais qu'on ne l'a pas non plus uniquement pour son excellence. En effet, lorsque nous n'avons besoin de rien, c'est alors que nous cherchons tous des gens pour partager notre joie, c'est-à-dire des gens à qui nous ferons du bien plutôt que des gens qui nous en feront. Et nous avons un meilleur jugement [20] lorsque nous nous suffisons à nous-mêmes que lorsque nous sommes

dans le besoin, d'autant qu'alors nous avons besoin d'amis dignes de partager notre vie.

Il faut donc examiner cette aporie : peut-être a-t-elle une belle signification qui nous échappe, en raison de la comparaison <qu'on fait avec la divinité>. Cela devient clair lorsqu'on a saisi ce que c'est que vivre en acte et en tant que fin. Donc, il est manifeste que <vivre> c'est percevoir [25] et prendre connaissance, de sorte que vivre ensemble, c'est percevoir ensemble et prendre connaissance ensemble. D'autre part, se percevoir soi-même et prendre connaissance de soi-même² sont ce que chacun préfère avant tout, et pour cette raison il y a en chacun un appétit de vivre inné : il faut poser en effet que vivre est en quelque sorte un acte de connaissance. Donc, supposons que l'on coupe <la formule> et qu'on obtienne [30] « prendre connaissance » tout seul, sans « soi-même » – on ne s'en aperçoit pas dans la formulation que j'ai donnée³, mais dans la réalité, cela ne peut nous échapper – on ne ferait pas de différence entre « prendre connaissance d'autrui » et « prendre connaissance de soi-même » ; ce serait d'ailleurs la même chose pour « vivre » (« vivre la vie d'un autre » au lieu de « vivre sa vie »).

En réalité, ce qui est raisonnablement préférable, c'est se percevoir soi-même et prendre connaissance de soi-même. Il faut en effet poser ensemble [35] deux choses dans le raisonnement : que vivre est souhaitable et que le bien est souhaitable, et par conséquent que c'est de la même façon qu'on leur attribue ce genre de nature. [1245a] Donc, en supposant que dans une telle série coordonnée, l'un des deux éléments est toujours classé « désirable », de façon générale, « l'objet de connaissance », « l'objet de perception » existent par leur participation à la nature « déterminée⁴ ». En conséquence, souhaiter se percevoir soi-même, [5] c'est souhaiter être soi-même d'une qualité déterminée. Donc, on sait que ce n'est pas par nous-mêmes que nous sommes chacune de ces choses, mais par participation à ces puissances au cours du percevoir ou du connaître (en effet, en percevant, on devient objet de perception, d'une façon déterminée et relativement à une chose déterminée – relativement à ce qu'on perçoit en premier, de la façon dont on le perçoit et où on le perçoit ; et l'on devient objet de connaissance en connaissant). Par conséquent, on souhaite toujours vivre pour cette raison que [10] l'on souhaite toujours prendre connaissance, c'est-à-dire qu'on souhaite être soi-même objet de connaissance.

Donc, d'un certain point de vue, il pourrait sembler stupide de choisir de vivre en compagnie, s'agissant en premier lieu des <activités> que nous avons en commun avec les autres animaux, comme manger et boire ensemble : que nous soyons rapprochés ou séparés quand cela se produit, quelle importance cela a-t-il,

abstraction faite de la parole ? [15] Au reste, partager la première conversation venue, c'est quelque chose de même ordre, outre qu'entre amis autosuffisants il n'est pas possible d'enseigner ni d'apprendre (on n'est pas, pour l'un dans l'état nécessaire pour apprendre, pour l'ami dans l'état nécessaire pour enseigner, et l'amitié est une similitude).

Pourtant, c'est bien évident, nous trouvons tous [20] plus agréable de partager les bonnes choses avec nos amis, selon la quantité de bonnes choses qui échoit à chacun et le plus grand bien dont nous sommes capables : pour l'un le plaisir physique, pour l'autre l'étude patronnée par les Muses, pour un autre encore la philosophie. C'est donc, évidemment, l'*être ensemble* qui appartient à l'ami (aussi dit-on « quel fardeau, les amis lointains »), si bien qu'il ne faut pas être loin l'un de l'autre quand on devient <ami> de quelqu'un. Cela fait [25] même ressembler l'amour à l'amitié. En effet, celui qui aime désire vivre en compagnie de celui qu'il aime – encore qu'il ne le fasse pas tout à fait comme il devrait, mais en suivant ses sens.

Donc, d'un côté le problème tel qu'il est posé nous laisse dans l'embarras que nous avons dit, de l'autre les faits sont d'une telle évidence qu'on voit bien qu'il s'agit d'une certaine façon d'un faux problème. Il faut donc examiner la vérité. Un ami souhaite être, [30] comme dit le proverbe, « un autre Héraclès », un « autre soi-même ». Or il y a bel et bien séparation et il est difficile dans tous les cas d'arriver à l'unité. Mais <un ami,> c'est ce qui nous est naturellement le plus apparenté, un autre <être> semblable tantôt par le corps, tantôt par l'âme, chacun présentant des similitudes partielles différentes. Et l'ami ne souhaite pas moins être [35] pour ainsi dire un autre nous-même séparé. Donc percevoir son ami, c'est nécessairement d'une certaine façon se percevoir soi-même et d'une certaine façon se connaître soi-même. En conséquence, il est logique que ce soit un plaisir de partager les plaisirs et la vie de tous les jours avec un ami (car on jouit en même temps toujours de la perception de cet homme)⁵, mais c'en est un plus grand de partager des plaisirs plus divins. La cause en est que cela [1245b] fait toujours plus plaisir de se voir soi-même au niveau d'un bien supérieur. Or ce bien, c'est tantôt ce qu'on subit, tantôt une action, tantôt quelque chose d'autre. Et puisque le bien, c'est vivre bien soi-même de même que son ami, et que vivre ensemble implique une coopération, la communauté fera partie tout particulièrement de leurs objectifs. Voilà pourquoi étudier ensemble [5] et faire des fêtes ensemble, ce n'est pas, semble-t-il, comme les réunions qu'on fait pour se nourrir ou pour satisfaire aux nécessités de la vie, mais ce sont des jouissances. Au reste, chacun veut partager sa vie <avec autrui> au niveau de finalité qu'il est capable d'atteindre. À défaut, on choisit surtout de se faire mutuellement du bien entre amis.

Dès lors, [10] il est manifeste qu'on doit vivre ensemble, que c'est notre souhait le plus cher à tous, et tout particulièrement celui de l'homme le plus heureux et le meilleur. Mais que <cette conclusion> ne soit pas apparue <d'emblée> dans le raisonnement, cela s'explique bien aussi quand on a la vraie formulation. En effet, c'est en rassemblant <tous les éléments de> la comparaison dans sa vraie formulation que la solution est possible. En effet, le fait que la divinité n'est pas telle [15] qu'elle ait besoin d'un ami exige que l'homme qui lui ressemble n'en ait pas besoin non plus. Eh bien, si l'on suit ce raisonnement, l'homme vertueux ne pensera même pas ! De fait ce n'est pas ainsi qu'on <définit> l'état de perfection de la divinité : elle est trop bonne pour penser un autre objet qu'elle-même. La raison, c'est qu'« être bien » pour nous dépend d'autre chose que nous, tandis que la divinité est à elle-même son propre « bien ».

[20] Dire qu'il nous appartient de chercher beaucoup d'amis et de nous les souhaiter, et dire en même temps que « lorsqu'on a beaucoup d'amis, on n'a aucun ami », ce sont là deux affirmations correctes. Tant qu'on croit possible de partager la vie et les perceptions de plusieurs personnes, alors on souhaite vivement de le faire avec le plus grand nombre possible de gens ; mais puisque c'est très difficile, il est nécessaire que le partage des perceptions en acte se fasse avec très peu de gens, si bien qu'il est difficile [25] non seulement de se faire beaucoup d'amis (on a besoin de les mettre à l'épreuve), mais encore d'user de leur amitié lorsqu'on les a.

En outre, nous souhaitons parfois que celui qu'on aime soit au loin mais heureux, et parfois nous souhaitons partager les mêmes expériences. Certes, souhaiter être ensemble est une marque d'amitié. Si c'est possible d'être heureux ensemble, c'est toujours ce qu'on choisit ; mais si ce n'est pas possible ensemble, alors on fait comme [30] la mère d'Héraclès qui aurait sans doute préféré qu'il fût un dieu plutôt que <de rester> avec elle en servant Eurysthée. De fait on pourrait faire la même boutade que le Lacédémonien auquel on conseillait d'invoquer les Dioscures durant une tempête⁶. Mais on croit qu'il appartient à celui qui aime d'empêcher son aimé [35] de partager ses difficultés, et qu'il appartient à l'aimé de souhaiter les partager. Et les deux choses peuvent raisonnablement s'expliquer. Car pour un ami aucune peine ne doit l'emporter sur le plaisir qu'il a à voir son ami, mais on est d'opinion qu'il ne doit pas choisir dans son intérêt propre. Voilà pourquoi on empêche <ses amis> de partager <ses difficultés>, trouvant suffisant de les subir soi-même et refusant de paraître [1246a] considérer son propre intérêt, en préférant sa joie au détriment de son ami, et de paraître même alléger son fardeau en n'étant pas seul à le supporter.

Mais puisque ce qui est désirable, c'est être bien tout en étant

ensemble, il est clair qu'être *ensemble* avec un bonheur modéré est d'une certaine façon préférable à un bonheur plus grand dans la séparation. [5] Mais comme on ne voit pas bien toute la valeur d'*ensemble*, c'est une source de discussions. Certains croient que tout partager ensemble est une marque d'amitié, comme les gens qui prétendent qu'il est plus agréable de manger la même chose quand on dîne ensemble ; en revanche, d'autres se refusent à <en faire une marque d'amitié>, puisque si l'on prend les cas extrêmes, cela revient au même d'être très malheureux ensemble et d'être très heureux [10] séparément.

L'on a à peu près la même chose concernant les infortunes. Parfois nous souhaitons que nos amis restent au loin et n'aient pas de peine, lorsqu'ils ne sont pas en mesure d'améliorer en rien la situation ; mais parfois <nous croyons> que ce serait très agréable pour eux d'être présents. L'explication de cette subcontrariété est encore très facile à donner. En effet, elle est le résultat de ce qui a déjà été dit car, d'une part [15] en dehors de toutes autres considérations, nous évitons la vue d'un ami dans le chagrin ou dans un piètre état, comme nous le faisons pour nous-mêmes ; mais d'un autre côté, voir un ami est un plaisir – et même un des plus grands plaisirs – pour la raison susdite, et surtout ne pas le voir malade⁷ si on l'est soi-même. Par conséquent, souhaite-on ou non la présence <de l'ami> ? C'est, entre les explications données, ce qui donne le plus de plaisir qui fait pencher la balance <d'un côté ou de l'autre>. [20] Et même les hommes les pires <pèsent le pour et le contre>, pour la même raison. Car ils mettent tous leurs efforts à ce que leurs amis ne soient pas heureux et même n'existent pas, s'ils sont eux-mêmes malheureux⁸. Voilà pourquoi parfois ceux qui se tuent, tuent ceux qu'ils aiment avec eux : ils pensent en effet <que si leurs aimés restaient en vie>, eux-mêmes sentiraient plus leur propre malheur, tout comme se souvenir [25] d'un bonheur antérieur fait plus sentir le malheur que de penser avoir toujours été malheureux.

LIVRE VIII

Chapitre 1

Science et sagesse

On pourrait s'interroger : existe-t-il pour chaque chose une utilisation naturelle et une utilisation différente, et l'on pourrait aussi se poser la question suivante : l'utilisation se fait-elle en soi ou par accident ? Par exemple : voir <avec un œil> en tant qu'œil, ou autrement, dévier sa vision en louchant, de façon à avoir l'impression qu'un objet unique est double. Ce sont [30] bien deux utilisations <de l'œil> parce que c'est un œil, en tant qu'œil ; mais <on aurait> une autre utilisation, par accident cette fois, par exemple s'il était possible de le vendre ou de le manger.

En réalité, il en va de même pour la science, puisqu'on peut être dans le vrai ou s'en écarter. C'est comme lorsque volontairement on n'écrit pas correctement <un mot>, en se servant dans ce cas de la science comme d'une ignorance de même que, en inversant l'usage, [35] les danseuses usent parfois de leur pied comme d'une main et vice versa.

Si donc toutes les excellences sont des sciences, on pourrait aussi utiliser la justice comme on utiliserait l'injustice. Dans ce cas, on sera injuste par effet de justice, en commettant des actes injustes, comme on commet des actes d'ignorance par l'effet d'une science. Mais si c'est impossible, il est évident [1246b] que les excellences ne peuvent être des sciences. Et s'il n'est pas possible d'être ignorant par effet de science et qu'il est seulement possible de s'écarter de la vérité en produisant des actes similaires à ceux de l'ignorance, alors on ne commettra par justice aucun acte comme on le ferait par injustice.

Mais en outre, si la sagesse est une science et [5] une sorte de vérité, elle aura les mêmes effets que la science : il pourrait se faire alors qu'on agisse de façon insensée par sagesse et qu'on commette les

mêmes erreurs que l'insensé. D'ailleurs, n'y aurait-il qu'un seul et unique usage de chaque chose en tant que telle, on agirait encore avec sagesse en agissant ainsi. En tout cas, pour le reste des sciences, c'est une autre science plus importante qui produit la déviation. Mais qu'est-ce qui <domine> [10] la science qui domine toutes les autres ? Car au-delà il n'y a plus de science ni d'intellect. Et ce n'est pas non plus une excellence (en effet il y aurait un usage de l'excellence, l'excellence du dominant utilisant l'excellence du dominé). <On se demande> donc ce qui <domine> ? Ou bien <on parlera> comme on le fait s'agissant du manque de maîtrise de soi, en invoquant un vice de la partie irrationnelle de l'âme et en disant que d'une certaine façon, celui qui ne se maîtrise pas est un intempérant pourtant doué de raison. Et si c'est bien ainsi, [15] quand le désir est fort, il opère une distorsion et <alors> la sagesse de celui qui ne se maîtrise pas aboutit à des conclusions contraires. Ou bien, en supposant qu'il y ait excellence dans la partie irrationnelle et déraison¹ dans la partie rationnelle, il est clair que les changements se feront d'une autre manière : en sorte qu'on aurait un usage juste et un usage injuste de la justice, et un usage mauvais et irréfléchi de la sagesse comme un usage contraire. Il serait en effet étrange [20] qu'un vice temporaire survenu dans la partie irrationnelle fasse dévier l'excellence dans la partie rationnelle et provoque l'ignorance mais que, l'excellence étant présente dans la partie irrationnelle quand la déraison serait dans la partie rationnelle, la première ne fasse pas dévier la seconde et ne provoque pas un jugement sage et comme il faut (inversement, la sagesse dans la partie rationnelle fera agir de façon sage le dérèglement dans la partie irrationnelle, et c'est ce qu'on considère comme la maîtrise de soi, [25] en sorte qu'on aura même une action sage issue de l'ignorance).

Mais ce sont là des conséquences étranges, tout particulièrement l'idée d'un usage sage de l'ignorance, car nous ne voyons cela pour aucune autre science : ainsi, c'est le dérèglement qui opère une distorsion de la médecine ou de la grammaire et non pas l'ignorance lorsqu'elle leur est contraire, parce qu'il n'y a pas là de rapport de supériorité ; [30] mais nous voyons que de façon générale, c'est l'excellence qui est dans ce rapport avec le vice ; car tout ce que l'homme injuste peut faire, le juste le peut et de façon générale, la puissance comprend l'impuissance.

En conséquence, il est clair que ces états sages vont avec ces fameux états bons de la partie irrationnelle, et que la formule socratique « rien n'est plus fort que la sagesse » est juste. [35] Mais qu'elle soit une science, comme il le dit, ce n'est pas correct ; <la sagesse> est une excellence et ce n'est pas une science, mais une autre forme de connaissance.

Chapitre 2

Hasard et bonheur

Puisque la réussite n'est pas seulement due à la sagesse et à l'excellence, et puisqu'on prétend même que ce sont les gens favorisés par le hasard qui réussissent parce que [1247a] le hasard serait producteur de réussite et aurait les mêmes effets que la science, il faut examiner si oui ou non, c'est par nature qu'un tel est favorisé par le hasard et l'autre non, et faire un état de la question. En effet, qu'il y ait des gens favorisés par le hasard, nous le voyons bien : malgré leur manque de réflexion, ils réussissent dans bien des domaines [5] régis par le hasard, sans compter les domaines qui impliquent un art où malgré tout le hasard est aussi très présent comme la stratégie et la navigation. Ces hommes sont-ils donc favorisés par le hasard par suite d'un certain état, ou bien arrivent-ils à ces succès sans avoir eux-mêmes telle ou telle qualité ? En fait, on croit que certaines personnes sont ainsi par nature ; et [10] la nature donne des qualités à certains qui diffèrent dès la naissance. Tout comme les uns ont les yeux bleus et les autres ont les yeux noirs parce que tel homme a nécessairement telle qualité, de même on serait favorisé ou non par le hasard.

Il est clair en effet que ce n'est pas à la sagesse qu'ils doivent leur succès, car la sagesse qui n'est pas dépourvue de raison rend compte du *pourquoi* de son mode d'action, alors qu'eux [15] ne pourraient pas donner la raison de leur succès (sinon, ce serait un art). De plus il est évident qu'ils réussissent alors que la sagesse – qui ne leur manque pas dans d'autres domaines – leur fait ici défaut. La chose n'a rien d'étrange (citons le cas du géomètre Hippocrate¹ qu'on donnait pour stupide et déraisonnable dans les autres domaines < que le sien > : au cours d'un voyage, il aurait perdu beaucoup d'argent du fait des douaniers de Byzance, [20] par naïveté, à ce qu'on dit). Eh bien, ces

gens-là manquent de raison précisément dans les domaines où ils réussissent. En effet, dans le domaine de la navigation, ce ne sont pas les plus experts qui sont favorisés par le hasard, et c'est comme au jeu de dés : le score de l'un est nul, celui de l'autre en fait quelqu'un de « favorisé par le hasard » ; ou encore, comme on dit, c'est parce qu'il est « chéri d'un dieu », c'est-à-dire que quelque chose d'extérieur à lui est cause de son succès. [25] Comme un navire mal construit qui navigue souvent mieux qu'un autre, non par lui-même, mais parce qu'il a un bon pilote, tel homme favorisé par le hasard aurait-il pour bon pilote un être divin ? Mais il serait étrange qu'un dieu ou un être divin chérisse un homme de cette sorte, et non le meilleur et le plus sage. Si donc c'est nécessairement [30] par effet d'une nature, d'un intellect ou d'une protection quelconque qu'on réussit, si les deux derniers cas sont impossibles, c'est par nature qu'on jouirait d'un heureux hasard.

Mais la nature est cause de ce qui se produit de façon identique toujours ou la plupart du temps, or le hasard est le contraire de cela. Par conséquent, si l'on croit qu'obtenir de façon inattendue ce qu'on cherche est un effet de hasard, mais que si l'on jouit d'un heureux hasard c'est à *cause* du hasard, [35] on ne pourrait croire que cette cause est comme celle d'un fait qui se produit toujours ou la plupart du temps ; et si en outre, c'est parce qu'il a telle qualité que quelqu'un réussit ou échoue (à la façon dont celui qui a les yeux bleus n'a pas la vue perçante), ce n'est pas le hasard qui est la cause de la réussite, mais la nature : on n'est donc pas vraiment favorisé par le hasard, mais on a « une bonne nature » en quelque sorte. Il faudrait donc dire que ceux dont on dit qu'ils jouissent d'un heureux hasard n'en jouissent pas à *cause* du hasard ; ils ne sont pas vraiment favorisés par le hasard, [1247b] car ne relèvent du hasard que les biens dont un heureux hasard est la cause. Et s'il en va ainsi, dira-t-on, le hasard n'existera pas du tout ou bien il existera mais ne sera plus une cause ?

Mais il est nécessaire qu'il existe et qu'il soit une cause. Dans ce cas, il existera, et sera cause de biens ou de maux pour certains. Faudrait-il le supprimer totalement et dire que rien ne [5] se produit par hasard, mais que nous parlons de hasard comme d'une cause parce que nous ne voyons pas la cause existante (c'est pour cela que lorsqu'on définit le hasard, on pose que c'est une cause qui échappe² à un calcul humain, comme si c'était une certaine nature) ? Toujours est-il qu'on aurait là un autre problème.

D'autre part, puisque nous voyons certaines personnes jouir d'un heureux hasard une fois, [10] pourquoi ne pourraient-elles pas en jouir derechef à cause d'une réussite suivie d'une autre ? Ce sera en effet la même cause. Donc, ce ne sera pas un effet du hasard et lorsque quelque chose se reproduit à l'identique parmi des choses

indéterminées et indéfinies, ce sera bon ou mauvais pour quelqu'un mais on n'en aura pas la science qui vient de l'expérience. <Si l'on en avait la science>, des gens favorisés par le hasard l'apprendraient, ou alors, [15] comme le dit Socrate, toutes les sciences seraient d'heureux fruits du hasard³. Qu'est-ce qui empêche que quelqu'un bénéficie de façon répétée et fréquente de ce genre d'effet, non parce qu'il a telle ou telle qualité, mais comme on pourrait être toujours heureux en lançant les dés ?

Mais quoi, n'y a-t-il pas dans l'âme des impulsions qui viennent d'un calcul et d'autres qui viennent d'une attirance irrationnelle ? Et ces dernières ne sont-elles pas antérieures ? [20] En effet, si l'attirance pour le plaisir causée par le désir est chose naturelle, c'est par nature que toute attirance marchera vers le bien. Par conséquent, si certains sont particulièrement bien doués (comme des chanteurs qui n'ont pas appris à chanter sont tout simplement bien doués et n'ont pas besoin de la raison pour se mettre à chanter, pour autant que la nature le leur permet) et <si ces gens doués> désirent ce qu'il faut, quand il le faut et comme il faut, [25] ces gens-là réussiront, quand bien même ce seraient des fous dépourvus de raison, à la façon dont on pourra bien chanter sans pouvoir enseigner le chant. Ceux-là au moins sont « favorisés par le hasard », eux qui réussissent la plupart du temps, sans l'aide de la raison. Par nature, on pourrait donc être « favorisé par le hasard ».

Ou encore : « heureux hasard » se dit-il en plusieurs sens ? Certains actes dépendent d'une impulsion [30] et sont le fait de gens qui ont choisi délibérément d'agir ; d'autres n'en dépendent pas, au contraire. Dans ce dernier cas, si l'on croit que les <agents> ont mal raisonné tout en réussissant, nous disons aussi qu'ils ont bénéficié d'un « heureux hasard ». Et nous le disons encore si le souhait des <agents> correspond à ce qu'ils ont obtenu ou s'il lui est inférieur. Eh bien, dans ce cas, il se peut que leur succès ait la nature pour cause ; en effet, c'est leur impulsion et leur attirance pour ce qu'il faut [35] qui les a fait réussir, alors que leur raisonnement était imbécile. (Et dans leur cas, chaque fois que leur raisonnement semble incorrect et le hasard la cause de leur succès, c'est leur désir qui les a sauvés parce qu'il était correct ; au reste, parfois le désir les a fait raisonner encore de la même façon et ils ont échoué⁴.) Mais dans les autres cas, comment attribuer le succès à la bonté naturelle de l'attirance et du désir ? [1248a] Dans ces conditions, ou bien l'« heureux hasard » (ou le « hasard ») est double dans un cas et une seule et même chose dans l'autre, ou bien il y a une multiplicité d'« heureux hasards ».

Puisque nous voyons des gens réussir à l'encontre de toutes les sciences et de tous les raisonnements – raisonnements corrects, s'entend –, il est clair qu'il pourrait y avoir [5] quelque chose d'autre

qui soit la cause de l'« heureux hasard ». Est-ce ou non cet « heureux hasard » qui a porté le désir vers l'objet qu'il fallait au moment où il le fallait, alors qu'un raisonnement humain ne pourrait en être la cause⁵ ? Car c'est quelque chose qui n'est pas complètement dépourvu de logique et ce désir n'est pas naturel et il est altéré par quelque chose. On croit donc que c'est un « heureux hasard » [10] parce que le hasard est la cause des événements qui échappent à la raison et ce qui arrive <pour ces gens-là> échappe à la raison (c'est en effet au-delà de la science et de l'universel). Mais cela ne paraît pas un *effet du hasard* et l'on croit que ceci arrive à cause de cela. En conséquence, ce raisonnement ne démontre pas que la réussite est un effet de nature, mais que quelques-uns qui semblent « favorisés par le hasard » ne réussissent pas à cause du hasard, mais à cause de leur nature. [15] Et il ne montre pas non plus que le hasard ne soit rien ni cause de rien mais qu'il ne l'est pas de tout ce dont il semble l'être.

On pourrait cependant s'interroger : le hasard est-il la cause de cette chose précise (le fait de désirer ce qu'il faut quand il le faut) ? Autrement dit, dira-t-on dans ces conditions qu'il est cause de tout, puisqu'il sera aussi cause de la pensée et de la délibération ? En effet, il n'est pas vrai qu'une délibération en précède une autre, et qu'une autre encore précède la première mais il y a [20] une sorte de principe ; on ne pense pas non plus après avoir pensé avant de penser, et cela à l'infini. Donc la pensée n'est pas le principe de l'acte de penser, la délibération n'est pas le principe de l'acte de délibérer. Que reste-t-il d'autre, sinon le hasard ? On dira donc que tout est l'effet du hasard, à moins qu'il n'existe une sorte de principe qui n'a pas de principe extérieur à lui-même et qui, pour quelque raison, tel qu'il est par essence, est capable de cet effet. [25] Et voici ce qu'on cherche : qu'est-ce qui est principe de mouvement dans l'âme ? Eh bien, c'est évident : c'est comme dans l'univers où il y a un dieu duquel tout dépend. Car d'une certaine façon, c'est ce qui est divin en nous qui meut tout <en nous> ; et le principe de la raison ce n'est pas la raison, mais quelque chose de plus puissant. Qu'est-ce donc qui pourrait être plus puissant même que la science et la pensée si ce n'est un dieu ? L'excellence en effet n'est qu'un instrument de la pensée.

Voici pourquoi [30], comme disaient les Anciens, on dit « favorisés par le hasard » ceux qui en suivant leur impulsion réussissent sans l'aide de la raison lorsque délibérer ne leur sert à rien : c'est qu'ils possèdent un principe tel qu'il est plus fort que la pensée et la délibération (d'autres ont la raison, mais n'ont pas ce principe) et ils sont « divinement possédés » mais ne sont pas capables de délibérer, car n'étant pas logiques, ils échouent < dans la délibération >. [35]⁶ Il faut supposer que ces sages, ces savants, ont la divination rapide – seulement, ce n'est pas celle qui vient de la raison, et que les uns

l'utilisent à cause de leur expérience, les autres par leur habitude dans l'examen des questions. Et ces divinations appartiennent au dieu, car le dieu voit bien l'avenir comme le présent. Et il s'agit de gens dont la raison s'est détachée. C'est pourquoi [40] les mélancoliques ont des rêves précis. Apparemment, en effet, le principe [1248b] est plus puissant lorsque la raison s'est détachée ; c'est comme pour les aveugles qui se souviennent mieux que nous, délivrés qu'ils sont du lien avec les choses visibles, du fait que leur mémoire est renforcée.

En réalité, il est clair qu'il y a deux espèces d'« heureux hasard ». L'une est divine (c'est pour cela qu'on croit que le succès des gens qui jouissent d'un heureux hasard a un dieu pour cause) ; et cet homme [5], c'est celui qui réussit en suivant son impulsion ; un autre type d'homme jouit d'un heureux hasard, mais sans suivre son impulsion : et aucun des deux n'obéit à la raison. La première espèce d'« heureux hasard » est continue, tandis que l'autre ne l'est pas.

Chapitre 3

La *kalokagathie*. L'homme et le divin

On a auparavant traité de chaque excellence en particulier ; et puisque nous avons distingué leur signification séparément, [10] il faut aussi exposer en détail l'excellence qui en résulte, excellence qui a d'ores et déjà reçu le nom de *kalokagathie*. Il est évidemment nécessaire que celui qui mériterait vraiment cette appellation de « bel et bon » (*kalos kagathos*) possède les excellences particulières. Car ici comme dans tout autre domaine¹, il ne saurait en être autrement. De fait, il n'est personne qui soit totalement sain sans l'être dans une quelconque partie de son corps, et [15] toutes les parties ou la plupart des plus importantes d'entre elles sont nécessairement dans le même état que la totalité.

« Être bon » et « être bel et bon » diffèrent non seulement par les noms mais aussi par leur réalité même. Car parmi tous les biens, sont des fins ceux qui méritent d'être choisis pour eux-mêmes, et parmi ces fins, sont belles [20] toutes celles qui sont louables en elles-mêmes. Car elles sont elles-mêmes louables aussi bien que les actions qui en découlent. Sont belles la justice comme les actions qui en découlent, et les actes de tempérance puisque la tempérance est louable. En revanche, la santé n'est pas une chose louable, non plus que son effet ; la démonstration de force ne l'est pas non plus, puisque la force n'est pas louable. [25] Ce sont des biens sans être des choses louables. Et il est clair qu'il en va de même dans d'autres cas, par induction.

Est donc bon quelqu'un pour qui les biens naturels sont bons. En effet, ce qu'on croit les plus grands biens et pour lesquels on se bat, honneur, richesse, excellences corporelles, bénéfices du hasard et pouvoirs, ce sont là des biens naturels [30] mais qui n'en sont pas moins nuisibles pour certains en raison de leurs états. Un dément, un

homme injuste ou dérégulé ne tirerait aucun profit de leur usage, pas plus qu'un malade ne tirerait avantage de la nourriture du bien-portant, ou qu'un homme faible et mutilé ne tirerait avantage des parures d'un homme en bonne santé et dans son intégrité physique.

Mais est « bel et bon » celui qui [35] dispose des biens qui sont beaux par eux-mêmes et qui est capable de belles actions qu'il accomplira pour elles-mêmes. Et sont belles les excellences et les actes qui découlent de l'excellence.

Il existe aussi un certain état lié à la vie en cité, état qui est celui des Lacédémoniens ou que d'autres hommes comme eux pourraient avoir. Voici de quoi il s'agit : ce sont des gens qui croient que [40] l'excellence est nécessaire, mais nécessaire pour obtenir les biens naturels. Aussi [1249a] ces gens sont-ils farouches² : en effet, les biens naturels sont des biens pour eux, mais ils n'ont pas la *kalokagathie* ; car ils ne sont pas capables de choses belles par elles-mêmes et ces choses belles par elles-mêmes, ce sont les gens beaux et bons qui les choisissent et pas seulement elles : ils choisissent aussi les choses qui ne sont pas [5] naturellement belles mais naturellement bonnes et qui, pour eux, sont belles. En effet, sont beaux les choix et les actes, lorsque ce en vue de quoi ils sont faits est beau. C'est pour cela que pour l'homme « bel et bon », les choses bonnes par nature sont belles : car le juste est beau et le juste c'est ce qui est conforme au mérite, or il mérite ces biens. En outre, ce qui convient est beau ; or ces biens, [10] richesse, naissance, pouvoir, lui conviennent. En sorte que pour l'homme « bel et bon » les choses utiles elles-mêmes sont aussi des choses belles, alors que cette harmonie n'existe pas pour la plupart des gens : car les choses tout simplement bonnes ne sont pas même bonnes pour eux, alors qu'elles sont bonnes pour l'homme bon. D'ailleurs pour l'homme bon, elles peuvent être aussi belles ; en effet, [15] à cause de ces choses <bonnes pour lui>, il accomplit beaucoup de belles actions. Mais l'homme qui croit qu'il faut avoir les excellences pour des biens extérieurs ne fait de belles actions que par accident.

Donc la *kalokagathie* est l'excellence parfaite.

On a aussi parlé du plaisir et dit de quelle sorte de chose il s'agit et en quel sens il est bon ; on a dit aussi que ce qui est absolument plaisant est aussi beau, et que ce qui est absolument bon est aussi plaisant. Mais le plaisir ne naît que dans l'action. [20] C'est pourquoi l'homme vraiment heureux vivra aussi la vie la plus plaisante et ce n'est pas vain de le croire.

Par ailleurs, on sait qu'il existe pour le médecin une limite à laquelle il se réfère pour juger si un corps est sain ou non et déterminer jusqu'à quel degré chaque chose doit être faite : si c'est bien, c'est salubre, si c'est moins ou plus, cela ne l'est plus. De même aussi [25] pour

l'homme vertueux : eu égard à ses actions et à l'acceptation [1249b] des biens qui sont naturels sans être louables, il doit disposer d'une certaine limite pour fixer l'état <d'excellence>, c'est-à-dire l'acceptation ou le refus d'une quantité plus ou moins grande de richesses et d'heureux effets du hasard. Nous avons donc parlé dans ce qui précède d'une limite « conforme à la raison » ; et c'est comme si l'on employait dans un traité sur le régime [5] la formule « conforme à la science médicale et à la raison qui y préside » : cette formule est vraie, mais n'est pas claire.

Il faut donc, ici comme dans d'autres cas, vivre par référence au principe directeur, c'est-à-dire à l'état et à l'activité de ce principe, comme l'esclave par référence à son maître et comme chaque <être vivant> par référence au principe qui lui est approprié. Or puisque [10] l'homme est composé par nature d'une partie directrice et d'une partie dirigée, chacun devrait vivre par référence à son principe directeur. Mais « principe directeur » s'entend de deux manières (en effet dans un sens, la science médicale est un « principe directeur », et dans un autre sens la santé en est un, la première existant en vue de la seconde) : et il en va ainsi pour la partie contemplative <de l'âme>. De fait, en tant que principe directeur, le dieu ne prescrit pas, il est ce en vue de quoi la sagesse [15] prescrit (< précisons que > « ce en vue de quoi » a deux sens qu'on a distingués ailleurs, car lui, bien sûr, n'a besoin de rien).

C'est donc, quel qu'il soit, le choix qui correspond à l'acquisition des biens naturels (biens du corps, richesses, amis, etc.) favorisant le mieux la contemplation du dieu qui sera le meilleur, et voilà la plus belle limite. Tout autre choix qui, par défaut [20] ou excès, empêche de prendre soin du dieu et empêche la contemplation, est mauvais. D'autre part on a cette capacité par l'âme (et c'est justement la limite excellente pour l'âme) d'être conscient le moins possible de l'autre partie en tant que telle.

Voilà donc traités ce qu'est la limite de la *kalokagathie*, et ce qu'est le but des choses absolument bonnes.

Les Politiques

LIVRE I

Chapitre 1

Le pouvoir politique et les autres pouvoirs

[1252a] Puisque toute cité, nous le voyons, est une certaine communauté, et que toute communauté a été constituée en vue d'un certain bien (car c'est en vue de ce qui leur semble un bien que tous les hommes font tout ce qu'ils font), il est clair alors que, comme toutes les communautés visent un certain bien, [5] c'est le bien plus éminent entre tous que vise au plus haut point celle qui est la plus éminente de toutes et qui contient toutes les autres. Or c'est celle que l'on appelle la cité, c'est-à-dire la communauté politique.

Quant à tous ceux qui pensent qu'un homme politique, un roi, un chef de famille, un maître d'esclave, c'est la même chose, ils n'ont donc pas raison. C'est, en effet, selon le grand ou le petit nombre de gens qui y sont soumis, pensent-ils, que chacun de ces pouvoirs [10] diffère des autres, et non pas selon une différence spécifique : ainsi, si c'est un pouvoir sur peu de gens on est maître, sur plus de gens chef de famille, et sur encore plus homme politique ou roi, sous prétexte qu'il n'y aurait aucune différence entre une grande famille et une petite cité. De même pour un homme politique et un roi, quand on a été placé soi-même au pouvoir on serait roi, mais quand on exerce le pouvoir [15] selon les règles de la science qui fait que l'on est tour à tour gouvernant et gouverné, on serait homme politique. Eh bien, tout cela n'est pas vrai. Et ce qui est dit ici deviendra clair pour peu qu'on examine la question selon la méthode que nous suivons d'ordinaire. De même, en effet, que, dans les autres domaines, on doit diviser le composé jusqu'à ses éléments non composés (c'est-à-dire les [20] parties infimes du tout), de même aussi en considérant ce dont est formée la cité, nous verrons du même coup bien mieux en quoi ces différents pouvoirs diffèrent les uns des autres, et s'il est possible d'acquérir une conception technique de chacun de ceux que nous venons d'énumérer.

Chapitre 2

C'est donc en examinant dès le début le développement naturel des réalités que, [25] comme dans les autres domaines, dans celui-ci aussi nous mènerons, de cette manière, au mieux notre étude.

Genèse de la cité

Ainsi, il est nécessaire tout d'abord que s'unissent en couple les êtres qui ne peuvent exister l'un sans l'autre, comme la femme et l'homme en vue de la procréation (et il ne s'agit pas d'un choix réfléchi, mais comme aussi pour les animaux et les plantes d'une tendance naturelle à [30] laisser après soi un autre semblable à soi) ; et comme celui qui commande et celui qui est commandé, et ce par nature, en vue de leur sauvegarde. En effet, être capable de prévoir par la pensée, c'est être par nature apte à commander, c'est-à-dire être maître par nature, alors qu'être capable d'exécuter physiquement ces tâches, c'est être subordonné, c'est-à-dire être esclave par nature. C'est pourquoi la même chose est avantageuse au maître et à l'esclave.

Ainsi est-ce par nature [1252b] que se distinguent le féminin et le servile (car la nature ne fait rien chichement, comme le font les forgerons pour les couteaux de Delphes¹, mais elle fait une seule chose pour un seul usage ; car, de cette manière, chaque instrument accomplira au mieux sa tâche s'il sert non à plusieurs fonctions, mais à une seule). [5] Chez les barbares, pourtant, le féminin et le servile ont le même rang. La cause en est qu'ils n'ont pas la faculté naturelle de commander, mais il s'établit entre eux l'association d'une esclave et d'un esclave. C'est pourquoi, au dire des poètes,

Aux barbares il convient que les Hellènes commandent²,

comme si par nature c'était la même chose qu'un barbare et un esclave. De ces deux [10] communautés vient d'abord une famille, et c'est à juste titre qu'Hésiode a dit dans son poème :

D'abord une maison, une femme, un bœuf de labour³,

car le bœuf tient lieu de serviteur aux pauvres. D'une part, donc, la communauté naturelle constituée en vue de la vie de tous les jours, c'est la famille, dont les membres sont appelés compagnons par Charondas et commensaux par Épiménide [15] de Crète⁴. D'autre part, la communauté première formée de plusieurs familles en vue de satisfaire des besoins qui ne sont pas ceux de la vie quotidienne, c'est le village. Colonie de la famille, le village semble bien être une réalité tout à fait naturelle, et certains appellent ses membres des gens qui ont tété le même lait, des enfants et des petits-enfants. C'est aussi pourquoi les cités ont d'abord été gouvernées par des rois, et que c'est encore aujourd'hui le cas des [20] peuplades. Elles se sont en effet constituées de gens soumis à un roi, car toute famille est régie par le plus âgé, de sorte que les colonies de familles le sont aussi du fait de la parenté de leurs membres. Et c'est ce que dit Homère :

Chacun fait la loi pour ses enfants et ses femmes⁵,

car les gens en question étaient dispersés : c'est ainsi que l'on vivait autrefois. Et des dieux eux aussi tous les hommes prétendent [25] qu'ils sont soumis à un roi, parce que certains d'entre eux sont encore aujourd'hui soumis à des rois et que les autres l'ont été jadis, et de même que les hommes se les représentent à leur image, de même supposent-ils aux dieux une vie comparable à la leur.

Naturalité et antériorité de la cité

Et la communauté achevée formée de plusieurs villages est une cité dès lors qu'elle atteint le terme de l'autarcie pour ainsi dire complète ; se constituant [30] en vue de vivre, elle existe, en vue de la vie heureuse. Voilà pourquoi toute cité est naturelle, puisque les premières communautés le sont aussi. Car elle est leur fin, et la nature est fin : ce que chaque chose, en effet, est une fois que sa genèse est complètement achevée, c'est cela que nous disons être la nature de cette chose, par exemple la nature d'un homme, d'un cheval, d'une famille. De plus, le ce en vue de quoi, c'est-à-dire la fin, c'est le meilleur, et [1253a] l'autarcie est à la fois une fin et quelque chose d'excellent.

Il est manifeste, à partir de cela, que la cité fait partie des choses naturelles, et que l'homme est par nature un animal politique, et que celui qui est hors cité, naturellement et non pas par hasard, est soit un être dégradé, soit un être surhumain, et il est comme celui qui est injurié en ces [5] termes par Homère :

sans lignage, sans loi, sans foyer⁶.

Car un tel homme est du même coup naturellement passionné de guerre, étant comme un pion isolé dans un jeu. Que l'homme soit un animal politique plus que n'importe quelle abeille et que n'importe quel animal grégaire, c'est évident. Car, comme nous le disons, la nature ne fait rien en vain ; [10] or, seul parmi les animaux l'homme a un langage. Certes, la voix est le signe du douloureux et de l'agréable, aussi la rencontre-t-on chez les animaux ; leur nature, en effet, est parvenue jusqu'au point d'éprouver la sensation du douloureux et de l'agréable et de se les signifier mutuellement. Mais le langage existe en vue de manifester l'avantageux et [15] le nuisible, et par suite aussi le juste et l'injuste. Il y a en effet une chose propre aux hommes par rapport aux animaux : le fait que seuls ils aient la perception du bien, du mal, du juste, de l'injuste et des autres notions de ce genre. Or avoir de telles notions en commun, c'est ce qui fait une famille et une cité.

De plus, la cité est par nature antérieure à la famille et à chacun de nous. [20] Le tout, en effet, est nécessairement antérieur à la partie, car une fois que le corps entier a péri, il n'y a plus ni pied ni main, sinon par homonymie, comme quand on parle d'une main de pierre, telle sera, en effet, la main une fois morte ; mais toutes les choses se définissent par leur fonction et leur capacité, de sorte que quand elles ne les ont plus il ne faut pas dire qu'elles sont les mêmes, mais qu'elles ont même nom. [25] Que donc la cité soit à la fois par nature et antérieure à chacun de ses membres, c'est clair. S'il est vrai, en effet, que chacun pris séparément n'est pas autosuffisant, il sera dans la même situation que les autres parties vis-à-vis du tout, alors que celui qui n'est pas capable d'appartenir à une communauté ou qui n'en a pas besoin parce qu'il se suffit à lui-même n'est en rien une partie [30] d'une cité, si bien que c'est soit une bête, soit un dieu. C'est donc par nature qu'il y a chez tous les hommes la tendance vers une communauté de ce genre, mais le premier qui l'établit fut cause des plus grands biens. De même, en effet, qu'un homme est le meilleur des animaux quand il est accompli, de même aussi quand il a rompu avec loi et justice est-il le pire de tous. Car la plus terrible des injustices, c'est celle qui a des armes. Or l'homme naît pourvu d'armes pour la prudence et [35] la vertu⁷, dont il peut se servir à des fins absolument inverses. C'est pourquoi il est le plus impie et le plus féroce quand il est sans vertu et il est le pire des animaux dans ses dérèglements sexuels et gloutons. Or la justice est quelque chose de politique, car la justice introduit un ordre dans la communauté politique⁸, et la justice décide de ce qui est juste.

Chapitre 3

Étude de la famille : l'esclavage

[1253b] Puisqu'il est manifeste de quelles parties la cité est constituée, il faut parler en premier lieu de l'administration familiale ; toute cité, en effet, est composée de familles. Or, aux parties de l'administration familiale correspondent celles dont, de son côté, une famille est composée. Mais une famille achevée se compose d'esclaves et de gens libres. Et puisqu'il [5] faut commencer la recherche sur chaque chose par ses composantes les plus petites, et que les parties premières et les plus petites d'une famille sont un maître et un esclave, un époux et une épouse, un père et ses enfants, il faut examiner ce qu'est et comment devrait être chacune de ces trois relations. Ce sont les relations de maîtrise, maritale (en effet, l'union d'une femme [10] et d'un homme n'a pas de nom adéquat), et, en troisième lieu, parentale (car elle non plus n'est pas désignée par un nom propre). Soit donc les trois relations que nous venons de dire. Il y a aussi une certaine partie qui, aux yeux de certains, est l'administration familiale elle-même, et qui, pour d'autres, en est la partie la plus grande. Il faudra considérer ce qu'il en est : je veux parler de ce qu'on appelle l'acquisition des biens.

Mais parlons d'abord [15] du maître et de l'esclave, pour voir à la fois leur rôle pour la satisfaction des besoins indispensables et si nous sommes en mesure d'apporter sur ce point à la théorie quelque chose de mieux que ce qu'on pense à l'heure actuelle. Certains, en effet, croient qu'il existe une science, la science « magistrale », et que c'est la même chose que l'administration familiale, la science magistrale, la science politique et la [20] science royale, ainsi que nous l'avons dit en commençant. Pour d'autres, au contraire, être maître est contre nature. Car, disent-ils, c'est par convention que l'un est l'esclave et l'autre libre, alors que par nature il n'y a pas de différence entre eux ; c'est pourquoi l'esclavage n'est pas juste, car il repose sur la force.

Chapitre 4

Nature et fonctions de l'esclave : construction du concept d'esclave

Puisque, donc, la propriété est une partie de la famille, et que l'art de l'acquérir est une partie de l'administration familiale (car sans l'indispensable sont impossibles [25] et la vie et la vie heureuse), de même que les activités techniques spécialisées doivent nécessairement recourir à des instruments appropriés si l'on veut que l'œuvre soit menée à bonne fin, de même en est-il aussi en ce qui concerne l'administration familiale, que d'autre part, les instruments sont soit inanimés soit animés, par exemple pour le pilote le gouvernail est un instrument inanimé, alors que le chef de proue est un instrument animé (car l'exécutant [30] dans les différents arts entre dans la catégorie de l'instrument) ; ainsi, de même, un bien que l'on a acquis est un instrument pour vivre, la propriété est une masse d'instruments, l'esclave est un certain bien acquis animé et tout exécutant est un instrument antérieur aux instruments qu'il met en œuvre.

Si donc il était possible à chaque instrument parce qu'il en aurait reçu l'ordre ou par simple pressentiment de mener [35] à bien son œuvre propre, comme on le dit des statues de Dédale ou des trépieds d'Héphaïstos, qui, selon le poète, entraînent d'eux-mêmes dans l'assemblée des dieux¹ ; si, de même, les navettes tissaient d'elles-mêmes et les plectres jouaient tout seuls de la cithare, alors les ingénieurs n'auraient pas besoin [1254a] d'exécutants ni les maîtres d'esclaves.

De plus, ce qu'on appelle instruments, ce sont les instruments de production, alors que le bien acquis appartient à l'ordre de l'action. Car de la navette on tire autre chose que son propre usage, alors que de l'habit et du lit on ne tire que leur propre usage. [5] De plus, puisque la production et l'action diffèrent spécifiquement et que toutes deux ont besoin d'instruments, il est nécessaire qu'il y ait entre ces

instruments la même différence. Or la vie est action et non production, c'est pourquoi l'esclave, lui aussi, est un exécutant parmi ceux qui sont destinés à l'action.

D'autre part, on parle du bien acquis comme on parle de la partie, car la partie non seulement est [10] partie d'autre chose, mais encore appartient totalement à cette autre chose ; et il en est de même pour le bien acquis. C'est pourquoi le maître l'est seulement de l'esclave, mais n'est pas à l'esclave, alors que l'esclave est non seulement d'un maître, mais est complètement à lui.

Ce que sont la nature et la capacité de l'esclave, c'est dont clair à partir de cela. Car celui qui par nature ne s'appartient pas mais qui est l'homme d'un autre, celui-là est esclave par nature ; et [15] est l'homme d'un autre celui qui, tout en étant un homme, est un bien acquis, et un bien acquis, c'est un instrument en vue de l'action et séparé.

Chapitre 5

Des hommes correspondent à ce concept

À la suite de cela, il faut examiner s'il existe ou non quelqu'un qui soit ainsi par nature, s'il est meilleur et juste pour quelqu'un d'être esclave, ou si cela ne l'est pas, tout esclavage étant contre nature. [20] Or ce n'est pas difficile : la raison le montre aussi bien que les faits l'enseignent. Car commander et être commandé font partie non seulement des choses indispensables, mais aussi des choses avantageuses. Et c'est dès leur naissance qu'une distinction a été opérée chez certains, les uns devant être commandés, les autres commander. Et il y a plusieurs espèces d'êtres qui commandent et d'êtres [25] qui sont commandés, et toujours le commandement est meilleur quand il commande à de meilleurs subordonnés, à un homme, par exemple, plutôt qu'à une bête. Car l'œuvre accomplie par de meilleurs agents est meilleure, et là où l'un commande et l'autre est commandé, il en résulte une œuvre qui est la leur. Car, quand la réunion de plusieurs composantes, qu'elles soient continues ou discrètes, donne une entité unique commune, [30] dans tous les cas se manifestent une partie qui commande et une qui est commandée. Et on retrouve cela chez les êtres animés en vertu de l'ordonnance de la nature entière. Et, même dans les réalités qui n'ont pas part à la vie, il y a une sorte de commandement, ainsi dans une harmonie. Mais cela relève sans doute d'un examen trop éloigné de notre propos.

L'animal est en premier lieu composé d'une âme [35] et d'un corps, celle-là étant par nature la partie qui commande, celui-ci celle qui est commandée. Par ailleurs, c'est plutôt chez les êtres conformes à la nature que chez ceux qui sont dégradés qu'il faut examiner ce qui est « par nature ». C'est pourquoi il faut aussi considérer l'homme qui est dans les meilleures dispositions possibles tant du point de vue du corps que de l'âme, chez qui cette hiérarchie est évidente. Car, chez les pervers [1254b] ou chez ceux qui se comportent de manière

perverse, il semblerait que souvent ce soit le corps qui commande à l'âme du fait qu'ils sont dans un état défectueux et contre nature. Donc, d'après nous, c'est d'abord chez l'homme comme animal qu'on voit un pouvoir aussi bien magistral que politique ; l'âme, en effet, [5] exerce un pouvoir magistral sur le corps, et l'intellect un pouvoir politique et plus précisément royal sur le désir. Dans ces cas, il est manifeste qu'il est à la fois conforme à la nature et avantageux que le corps soit commandé par l'âme et que la partie passionnée le soit par l'intellect, c'est-à-dire par la partie qui possède la raison, alors que leur égalité ou l'interversion de leurs rôles est nuisible à tous.

[10] Le même rapport se retrouve entre l'homme et les animaux. D'une part, ceux qui sont apprivoisés ont une meilleure nature que ceux qui sont sauvages, d'autre part, il est meilleur pour tous ceux qui sont apprivoisés d'être commandés par l'homme, car c'est ainsi qu'ils trouvent leur sauvegarde. De plus, le mâle est par nature à la femelle ce que le supérieur est à l'inférieur, c'est-à-dire ce que le commandant est au commandé. [15] Il en est nécessairement de même chez tous les humains. Tous ceux, donc, qui sont aussi éloignés des autres hommes qu'un corps l'est d'une âme et une bête sauvage d'un homme (et sont ainsi faits ceux dont l'activité consiste à se servir de leur corps, et dont c'est le meilleur parti que l'on puisse tirer), ceux-là sont par nature esclaves, pour lesquels il est meilleur [20] d'être soumis à cette autorité magistrale, puisque cela est vrai pour ce dont nous avons parlé. Est, en effet, esclave par nature celui qui peut appartenir à un autre (et c'est pourquoi il appartient de fait à un autre) et qui n'a la raison en partage que dans la mesure où il la perçoit chez les autres mais ne la possède pas lui-même, car les animaux ne perçoivent aucune raison, mais sont asservis à des impressions. Et, pour l'usage, il n'est guère différent : [25] l'aide physique en vue des tâches indispensables vient des deux, les esclaves et les animaux domestiques.

Certes, la nature veut marquer avec les corps aussi la différence entre hommes libres et esclaves : ceux des seconds sont robustes, aptes aux travaux indispensables, ceux des premiers sont droits et inaptes à [30] de telles besognes, mais adaptés à la vie politique (laquelle se trouve partagée entre les tâches de la guerre et celles de la paix). Pourtant, le contraire, aussi, se rencontre fréquemment : tels ont des corps d'hommes libres, tels en ont l'âme. Puisqu'il est bien manifeste que si les hommes libres se [35] distinguaient par le corps seul autant que les images des dieux, tout le monde conviendrait que les autres mériteraient de les servir comme esclaves. Et si cela est vrai du corps, une telle distinction est encore plus juste appliquée à l'âme. Mais il n'est pas aussi facile d'apercevoir la beauté de l'âme que celle du corps.

[1255a] Que donc par nature les uns soient libres et les autres esclaves, c'est manifeste, et pour ceux-ci la condition d'esclave est avantageuse et juste.

Chapitre 6

Le débat sur la légitimité de l'esclavage

Mais que ceux qui prétendent le contraire aient aussi d'une certaine manière raison, ce n'est pas difficile à voir. Car le fait d'être esclave et l'esclave se disent en deux sens. [5] Il existe aussi, en effet, une sorte d'esclave et une manière d'être esclave selon la loi. La loi en question, en effet, est une sorte d'accord général en vertu duquel les prises de guerre appartiennent aux vainqueurs. Or beaucoup de gens dans les milieux juridiques contestent que cela soit juste, comme ils intenteraient à un orateur des poursuites pour illégalité, parce qu'il leur semble monstrueux que, parce qu'on a les moyens de l'emporter [10] par la force, on fasse esclave et on soumette la victime de cette violence. Cette thèse a ses partisans, tout comme la première, même parmi les sages.

La cause de cette divergence, qui fait aussi que les arguments des deux camps ont un point commun, c'est que, d'une certaine façon, toute excellence qui se trouve en avoir les moyens peut tout à fait employer la force, et [15] que le vainqueur l'emporte toujours par quelque bien, de sorte qu'il semble que la force ne va pas sans excellence, et que c'est seulement sur la notion du juste que porte la divergence ; et ce du fait que certains sont d'avis que le juste, c'est la bienveillance, alors que pour d'autres, il est juste par soi-même que le plus fort ait le pouvoir. Voilà pourquoi, à part les [20] thèses que nous venons d'exposer, les autres thèses ne sont ni solides ni persuasives : c'est que celles-ci refusent au meilleur selon la vertu le droit de commander et d'être le maître.

Certains, s'attachant complètement à ce qu'ils pensent être une certaine sorte de juste (car la loi est une sorte de juste), posent qu'est juste l'esclavage issu d'une guerre, mais, en même temps, ils nient leur propre thèse. Car il peut arriver que [25] l'origine des guerres ne soit pas juste, et en aucun cas celui qui ne mérite pas la servitude ne peut

être tenu pour esclave, sinon il arrivera aux gens réputés les mieux nés d'être esclaves et enfants d'esclaves, s'il leur arrive d'être mis sur le marché à la suite de leur capture. Aussi les tenants de cette dernière thèse refusent-ils de considérer ces captifs-là comme des esclaves, mais réservent-ils ce nom aux barbares. Mais en fait, en parlant ainsi, [30] ils ne font rien d'autre que de se diriger vers la notion d'esclave par nature dont nous avons parlé au début ; car ils sont contraints de dire qu'il existe des gens qui sont les uns esclaves partout, les autres nulle part. Et c'est la même chose pour la noble naissance : les Grecs, en effet, se considèrent comme bien nés non seulement chez eux, mais partout, alors que les barbares ne le seraient que chez eux, [35] sous prétexte qu'il existerait une forme absolue et une forme non absolue de la bonne naissance et de la liberté, comme le dit aussi l'Hélène de Théodecte¹ :

Issue de deux lignées de dieux
Qui oserait m'appeler servante ?

En parlant ainsi, les tenants de cette thèse ne font rien d'autre que de distinguer par la vertu et le [40] vice l'esclave de l'homme libre, les gens bien nés des [1255b] gens mal nés ; ils estiment, en effet, que, de même qu'un homme vient d'un homme et une bête d'une bête, de même un homme de bien vient de gens de bien. Or, souvent, la nature a l'intention d'agir ainsi, mais ne le peut pas. Il est donc évident que la difficulté n'est pas sans raison, [5] et que ce n'est pas ainsi que par nature les uns sont esclaves et les autres libres, et il est aussi évident que cette distinction existe chez certains pour qui il est avantageux pour l'un d'être esclave, pour l'autre d'être maître, que c'est juste et que l'un doit être commandé et l'autre commander selon une autorité naturelle, c'est-à-dire celle du maître. Mais, mal exercée, cette autorité est désavantageuse pour les deux ; [10] car la même chose est avantageuse pour la partie et le tout, le corps et l'âme, et l'esclave est une certaine partie de son maître, à savoir une partie animée et séparée de son corps. C'est pourquoi il y a avantage et amitié réciproques entre un esclave et son maître quand tous deux méritent naturellement leur statut ; mais pour ceux chez qui ce n'est pas le cas, [15] et qui tiennent ce statut de la loi et de la force, c'est le contraire.

Chapitre 7

Spécificité du pouvoir magistral et science du maître

Il découle aussi de tout cela que ce n'est pas la même chose que le pouvoir du maître et le pouvoir politique, et que tous les autres pouvoirs ne sont pas identiques entre eux, comme le prétendent certains. Car l'un s'exerce sur des hommes libres par nature, l'autre sur des esclaves, et le pouvoir du chef de famille est une monarchie (car toute famille est au pouvoir d'un seul), [20] alors que le pouvoir politique s'applique à des hommes libres et égaux. On n'est donc pas appelé maître en vertu d'une science, mais du fait qu'on est tel, et il en est de même pour l'esclave et l'homme libre. D'un autre côté, pourtant, il y aurait bien une science du maître et une science de l'esclave, celle de l'esclave étant précisément celle qu'on enseignait à Syracuse. Là-bas, en effet, moyennant salaire, [25] on enseignait aux jeunes esclaves le cycle complet de leurs offices. Et l'on pouvait étendre l'étude de certaines de ces disciplines, par exemple à la cuisine et aux autres offices du même genre. Des gens différents ont, en effet, des tâches différentes, les unes plus prisées, les autres plus indispensables, et, comme dit le proverbe, « il y a esclave au-dessus de l'esclave et maître au-dessus du maître ». [30] Tout cela est donc sciences d'esclave ; quant à la science du maître, c'est celle de l'emploi d'esclaves. Car ce n'est pas l'affaire du maître d'acquérir les esclaves, mais d'employer les esclaves. Mais cette science n'a rien de grand ni de vénérable ; en effet, le maître doit savoir ordonner à l'esclave les tâches que celui-ci doit [35] savoir accomplir. C'est pourquoi ceux qui ont les moyens d'éviter ces tracas en laissent le soin à un intendant, tandis qu'eux-mêmes s'occupent de politique et de philosophie. Quant à l'art d'acquérir les esclaves, à savoir l'art légitime, il diffère de ces deux savoirs : il appartient à l'art de la guerre ou à celui de la chasse.

Voilà donc ce qu'il en est de la distinction entre esclave et maître.

Chapitre 8

Administration familiale et art d'acquérir

[1256a] Mais c'est la propriété dans son entier et l'art d'acquérir qu'il nous faut étudier globalement selon notre méthode ordinaire, puisque l'esclave aussi est une partie de la propriété. En premier lieu se pose donc la question suivante : l'art d'acquérir est-il identique à l'administration familiale, [5] ou en est-il une partie, ou lui est-il subordonné, et s'il lui est subordonné, est-ce comme l'art de faire des navettes l'est à l'art du tisserand ou comme l'art du fondeur l'est à celui du statuaire ? Car, dans ces deux cas, le premier n'est pas subordonné de la même manière : l'un fournit les instruments, l'autre la matière. J'appelle matière le substrat à partir duquel une œuvre déterminée est menée à bien, par exemple pour le tisserand la laine, pour le statuaire l'airain.

Or, que l'administration familiale ne soit pas le même art [10] que l'art d'acquérir, c'est évident. Car le rôle de celui-ci est de procurer des biens et le rôle de celle-là, de s'en servir ; quel art, en effet, utilisera les biens qui concernent la famille, si ce n'est l'administration familiale ? Mais l'art d'acquérir est-il une partie de l'administration familiale ou sont-ils spécifiquement différents, voilà ce dont il faut débattre. [15] S'il appartient, en effet, à celui qui les acquiert de savoir d'où viennent les biens et la propriété, et que la propriété, tout comme la richesse, comprend de nombreuses parties, il faut alors se demander d'abord si l'agriculture est une partie de l'art d'acquérir ou si elle en diffère génériquement, et d'une manière générale se poser la même question à propos de la surveillance et de la gestion de la nourriture.

Modes d'alimentation et modes de vie

Mais il y a de nombreuses espèces de [20] nourriture, et c'est pourquoi il y a beaucoup de genres de vie tant chez les animaux que chez les hommes. Il leur est en effet impossible de vivre sans nourriture, si bien que les différences d'alimentation ont fait différer les modes de vie des animaux. Parmi les bêtes, en effet, les uns vivent en groupes, les autres isolément : dans les deux cas, cela est avantageux pour trouver leur nourriture, du fait que les uns sont [25] carnivores, d'autres frugivores, d'autres omnivores, de sorte que c'est pour leur en faciliter la collecte que la nature a distingué leurs genres de vie. Et, comme ce n'est pas la même chose qui plaît à tous naturellement, mais que des choses différentes plaisent à des animaux différents, même parmi les carnivores et les frugivores les genres de vie diffèrent.

Il en est de même aussi pour les hommes, car leurs [30] modes de vie diffèrent beaucoup. Les plus inactifs sont les nomades : comme leur nourriture leur vient sans peine des animaux domestiques, ils mènent une vie de loisir ; leurs troupeaux devant nécessairement se déplacer pour paître, eux-mêmes sont obligés de suivre, comme s'ils cultivaient un lopin vivant. [35] D'autres vivent de la chasse, chacun ayant son genre de chasse ; ainsi, les uns vivent de brigandage, d'autres de la pêche (ceux qui vivent à proximité de lacs, de marais, de rivières ou d'une mer favorable), d'autres vivent d'oiseaux ou de bêtes sauvages. Mais la plus grande partie du genre humain vit de la terre et des fruits qu'on y cultive. [40] Voici donc à peu près combien il y a de modes de vie, tous ceux du moins qui ont une activité autonome et qui n'ont recours ni au troc ni au [1256b] commerce pour se procurer de la nourriture : modes de vie des nomades, des paysans, des brigands, des pêcheurs, des chasseurs. Mais certains aussi, en combinant ces modes de vie, vivent agréablement, palliant ainsi les plus graves insuffisances de leur mode de vie originel quand il se révèle incapable de les rendre autosuffisants : ainsi, certains [5] nomades sont aussi brigands, certains paysans sont aussi chasseurs. Et de même pour les autres : quand le besoin les y contraint, ils vivent ainsi.

Un tel patrimoine est évidemment fourni à tous par la nature, aussi bien tout de suite après leur naissance que quand ils sont complètement [10] développés. Car certains parmi les animaux produisent, dès qu'ils donnent naissance à leur progéniture, une nourriture suffisante jusqu'à ce que le rejeton puisse s'en procurer tout seul : tels sont les larvipares et les ovipares. Quant à tous les vivipares, ils ont en eux-mêmes une nourriture pour leurs petits pendant un certain temps, c'est la substance [15] naturelle appelée lait. Si bien qu'il faut évidemment penser qu'il en est de même pour les animaux adultes : les plantes existent pour les animaux et les animaux pour

l'homme, les animaux domestiques pour le travail qu'il en tire et la nourriture, les animaux sauvages, sinon tous, du moins la plupart, pour sa nourriture et pour d'autres secours, puisqu'il en tire vêtements et autres [20] instruments. Si donc la nature ne fait rien d'inachevé ni rien en vain, il est nécessaire que ce soit pour les hommes que la nature ait fait tout cela.

Il y a un art naturel d'acquérir

C'est pourquoi, en un sens, l'art de la guerre lui aussi est un art naturel d'acquisition, car l'art de la chasse est une partie de cet art : nous devons y avoir recours à l'égard des bêtes et de [25] ceux des hommes qui, étant nés pour être commandés, n'y consentent pas, parce que cette guerre-là est juste par nature.

Ainsi y a-t-il une espèce de l'art d'acquérir qui est naturellement une partie de l'administration familiale : elle doit tenir à la disposition de ceux qui administrent la maison, ou leur donner les moyens de se procurer les biens qu'il faut mettre en réserve, et qui sont indispensables à la vie, et avantageux [30] à une communauté politique ou familiale. Et il semble que ce soit de ces biens-là qu'est constituée la véritable richesse, car la quantité suffisante d'une telle propriété en vue d'une vie heureuse n'est pas illimitée, comme Solon le prétend dans son poème :

Pour la richesse, aucun terme n'a été fixé aux hommes.

Car il y a bien un terme, là comme dans les autres arts : [35] aucun de ces arts, en effet, n'a d'instrument illimité, en nombre ni en grandeur, et la richesse, c'est un ensemble d'instruments utilisés par les chefs de familles et les hommes politiques.

Qu'il y ait donc un art d'acquisition conforme à la nature pour les chefs de famille comme pour les hommes politiques, et pour quelle cause, c'est évident.

Chapitre 9

La chrématistique

[40] Mais il y a un autre genre d'acquisition que l'on appelle proprement, et il est juste de l'appeler ainsi, la chrématistique, du fait de laquelle il semble n'y avoir nulle [1257a] borne à la richesse et à la propriété. Beaucoup pensent qu'elle ne fait qu'un avec l'art dont on vient de parler du fait de leur proximité. Mais elle n'est ni identique à l'art en question ni beaucoup éloignée de lui : de ces deux arts l'un est naturel, l'autre n'est pas naturel [5] mais provient plutôt d'une certaine expérience technique.

Commençons l'étude de la chrématistique par ceci : de chaque objet possédé il y a un double usage ; dans les deux cas, il s'agit d'un usage de la chose en tant que telle, mais pas en tant que telle de la même manière : l'un est propre et l'autre n'est pas propre à l'objet. Ainsi, une chaussure sert à chausser et à être échangée ; [10] ce sont bien deux usages d'une chaussure en tant que telle, car celui qui troque une chaussure avec celui qui en a besoin contre de l'argent ou de la nourriture se sert aussi de la chaussure en tant que chaussure, mais pas selon son usage propre : en effet, elle n'a pas été fabriquée en vue du troc. Et il en est de même pour les autres choses que nous possédons. Car il y a [15] échange de tout : il a son origine première dans ce fait conforme à la nature que les hommes ont parfois plus, parfois moins des choses qu'il faut. En ce sens, il est clair que le petit commerce n'appartient pas par nature à la chrématistique, car c'est seulement dans la mesure où il le fallait qu'on en vint nécessairement à pratiquer le troc. Certes, dans la première [20] communauté, c'est-à-dire la famille, il est manifeste qu'il n'a aucune fonction, mais qu'il en acquiert une quand la communauté s'agrandit. Car les membres de la famille mettaient toutes les choses en commun, alors que ceux qui s'étaient séparés en avaient certes beaucoup de la même manière, mais aussi d'autres qui, nécessairement, selon les besoins firent l'objet

d'échanges, comme cela se pratique encore dans beaucoup [25] des peuplades barbares, selon la formule du troc. Car alors on échange des choses utiles les unes contre les autres et rien de plus, par exemple on donne et on reçoit du vin contre du blé, et ainsi pour chaque chose de cette sorte. Et cet échange-là n'est ni contraire à la nature ni une espèce de chrématistique ; [30] il existait, en effet, pour compléter l'autarcie naturelle. C'est pourtant de lui qu'est logiquement venue la chrématistique.

Car, quand on eut plus recours à l'étranger pour importer ce dont on manquait et exporter ce qu'on avait en surplus, nécessairement s'introduisit l'usage de la monnaie. Il n'est pas aisé, en effet, de transporter toutes les denrées naturellement [35] indispensables ; c'est pourquoi, pour les troquer, on convint de quelque chose que l'on pût aussi bien donner que recevoir, et qui, tout en étant elle-même au nombre des choses utiles, ait la faculté de changer facilement de mains pour les besoins de la vie, par exemple le fer, l'argent et toute autre matière semblable, dont la valeur fut d'abord simplement définie par les dimensions et le poids, puis finalement [40] par l'apposition d'une empreinte, pour éviter d'avoir sans cesse à les mesurer ; l'empreinte, en effet, fut apposée comme signe de la quantité de métal. Une [1257b] fois donc la monnaie inventée à cause des nécessités du troc, naquit une autre forme de chrématistique, la forme commerciale, qui se manifesta sans doute d'abord de manière simple, puis, l'expérience aidant, avec plus d'art en cherchant d'où et comment viendrait, par l'échange, le plus grand [5] profit possible. C'est pourquoi les gens pensent que la chrématistique a principalement rapport avec la monnaie, et que sa fonction est d'avoir les moyens de faire connaître d'où l'on peut tirer une grande quantité de valeurs : elle semble, en effet, produire de la richesse et des valeurs. Car on pose souvent que la richesse, c'est une masse de numéraire, parce que c'est au numéraire qu'on rapporte la chrématistique [10] sous sa forme commerciale. Parfois, à l'inverse, on considère la monnaie comme bagatelle et pure convention en rien naturelle, du fait que si ceux qui s'en servent changent leurs accords, elle n'a plus ni valeur ni utilité pour se procurer aucun des biens indispensables, et tel qui sera riche de numéraire manquera souvent de la nourriture indispensable. Et c'est une étrange [15] richesse que celle dont le propriétaire meurt de faim, comme le fameux Midas, homme insatiable dont la fable nous dit que, selon sa prière, tout ce qu'on lui présentait était changé en or.

C'est pourquoi on cherche, et c'est à juste titre qu'on le cherche, une conception différente de la richesse et de la chrématistique. Car la chrématistique diffère de la richesse [20] naturelle : celle-ci concerne l'administration familiale, celle-là le commerce qui n'est pas créateur de valeurs absolument, mais par échange de valeurs. Et elle semble

concerner la monnaie, car la monnaie est principe et fin de l'échange. Et cette richesse, qui provient de la chrématistique ainsi comprise, est sans limite. [25] De même, en médecine il n'y a pas de limite dans la recherche de la santé, et chacun des arts poursuit sans limite son but, car c'est avant tout lui qu'ils veulent atteindre, par contre, pour ce qui est des moyens mis en œuvre pour atteindre la fin, ils ne sont pas sans limite, car la fin leur est à tous une limite. Il en est de même pour [30] la chrématistique ainsi comprise : elle n'a pas de but qui puisse la limiter, car son but, c'est la richesse et la possession de valeurs. L'administration familiale, en revanche, à l'inverse de la chrématistique, a une limite, car ce genre de richesse n'est pas l'objet de l'administration familiale. C'est que, d'un côté, il semble que toute richesse ait une limite, alors que, d'un autre côté, nous voyons le contraire se produire dans les faits, car tous ceux qui pratiquent la chrématistique augmentent sans limite leurs avoirs en argent.

[35] La cause de cette confusion, c'est la proximité de ces deux arts, car les emplois des deux formes de l'art d'acquérir ont un point commun, étant emploi de la même chose : la propriété est également utilisée par ces deux arts, mais pas de la même manière, l'une s'en servant en vue d'autre chose, l'autre en vue de son pur et simple accroissement. Voilà pourquoi certains ont l'impression que la pure et simple augmentation du patrimoine est l'objet de l'administration familiale, et ils s'acharnent à penser qu'il faut préserver [40] ou augmenter sans limite son patrimoine en numéraire. La raison de cette attitude, c'est qu'on fait effort pour vivre et non pour mener une vie heureuse, et [1258a] comme le désir de vivre n'a pas de limite, les moyens, eux aussi, on les désire sans limite. Et même tous ceux qui s'efforcent de mener une vie heureuse recherchent ce qui procure les jouissances physiques, de sorte que, comme celles-ci semblent elles aussi dépendre de ce qu'on possède, [5] toute leur vie ils la passent occupés par l'acquisition de richesses, et c'est ainsi qu'on en est arrivé à cette autre forme de l'art d'acquérir, la chrématistique. Car, la jouissance résidant dans un excès, les gens cherchent ce qui produit cet excès qui donne la jouissance. Et s'ils ne peuvent pas y parvenir par la chrématistique, ils s'y efforcent par d'autres moyens, [10] faisant de chacune de leurs facultés un usage contraire à la nature. Le but du courage, en effet, n'est pas de faire de l'argent, mais de rendre hardi, de même pour la stratégie et la médecine, dont le but n'est pas de faire de l'argent mais de donner la victoire et la santé. Pourtant, ces gens-là rendent tout cela objets de spéculation, dans l'idée que c'est cela le but et qu'il faut tout diriger vers ce but.

Nous avons donc parlé [15] de l'art d'acquérir non nécessaire, la chrématistique, en disant ce qu'elle est et pour quelle cause nous en avons besoin ; quant à la forme nécessaire de l'art d'acquérir, nous

avons montré qu'elle est différente de la première, qu'elle concerne l'administration familiale naturelle relativement au ravitaillement en nourriture, et qu'elle n'est pas, comme l'autre, sans limite, mais qu'elle a une borne.

Chapitre 10

Acquisition naturelle et usure

Ainsi s'éclaire la difficulté rencontrée au début : l'art d'acquérir des biens dépend-il du chef [20] de famille et de l'homme politique, ou au contraire faut-il que ces biens soient déjà à leur disposition ? De même, en effet, que l'art politique ne fabrique pas d'hommes, mais les reçoit de la nature pour s'en servir, de même pour la nourriture, aussi il faut bien que la nature la donne en donnant terre, mer ou une autre chose de cette sorte. À partir de là, il est du devoir du [25] chef de famille de répartir ces biens. Car l'affaire du tisserand n'est pas de produire les différentes sortes de laine, mais de s'en servir, et de savoir laquelle est de bonne qualité et appropriée à son dessein, laquelle est défectueuse et inappropriée.

Car, s'il n'en était pas ainsi, on pourrait se demander pourquoi l'art d'acquérir serait une partie de l'administration familiale, alors que la médecine n'en serait pas une partie, alors même que les membres de la famille doivent posséder la santé au même titre que la vie ou [30] toute autre des choses indispensables. Puisque, d'un certain point de vue, il appartient au chef de famille et au gouvernant de veiller aussi sur la santé, et que, d'un autre point de vue, c'est l'affaire du médecin, il en est de même pour les biens : d'un certain point de vue, c'est au chef de famille de s'en occuper et d'un autre point de vue, ce n'est pas son affaire mais celle d'un art subordonné. Mais, comme on l'a dit plus haut, il faut considérer que ces [35] biens sont essentiellement fournis par la nature, car c'est la fonction de la nature de fournir de la nourriture à l'être une fois qu'il est né : pour tout vivant, en effet, ce qui reste de la matière d'où il a été formé sert de nourriture. C'est pourquoi est conforme à la nature pour tous les hommes l'art d'acquérir aux dépens des fruits de la terre et des animaux. Cet art d'acquérir, comme nous l'avons dit, a deux formes, une forme commerciale et une forme [40] familiale : celle-ci est indispensable et

louable, celle [1258b] qui concerne l'échange, par contre, est blâmée à juste titre, car elle n'est pas naturelle mais se fait aux dépens des autres ; et il est tout à fait normal de haïr le métier d'usurier du fait que son patrimoine lui vient de l'argent lui-même, et que celui-ci n'a pas été inventé pour cela. Car il a été fait pour l'échange, [5] alors que l'intérêt le fait se multiplier. Et c'est de là qu'il a pris son nom¹ : les petits, en effet, sont semblables à leurs parents, et l'intérêt est de l'argent né d'argent. Si bien que cette façon d'acquérir est la plus contraire à la nature.

Chapitre 11

Le point de vue pratique : agriculture, mines, commerce

Puisque nous avons correctement cerné notre sujet du point de vue de la connaissance théorique, [10] nous devons en venir à la pratique. Dans tous les sujets comme celui-ci, en effet, la théorie est libre, mais l'expérience est soumise à la nécessité.

L'art d'acquérir comporte des parties utiles. Ainsi l'expérience acquise sur le cheptel : quelles bêtes sont les plus valables, où et comment ; par exemple : comment acquérir des chevaux, des bovins, des moutons, et de même pour [15] les autres animaux (il faut, par expérience, savoir parmi chacune de ces espèces quels animaux sont les plus valables, et quelles variétés le sont en quels lieux, car ils prospèrent différemment sur des sols différents) ; ensuite, la culture, celle des champs nus comme celle des terres déjà couvertes de plantations, ainsi que l'apiculture et l'élevage, et parmi les différents animaux aquatiques et ailés, [20] ceux dont il y a un parti à tirer. Telles sont les parties premières de l'art d'acquérir au sens le plus propre. Quant à sa forme qui concerne l'échange, sa branche principale est le commerce par mer (qui a lui-même trois parties – frètement des navires, transport maritime et vente sur place – qui diffèrent entre elles, les unes étant plus sûres, les autres donnant un profit supérieur), [25] la deuxième branche est le prêt à intérêt, la troisième le travail salarié (celui-ci a deux formes : les métiers des artisans et le travail des manœuvres sans formation, utiles seulement par leur force physique). La troisième espèce d'art d'acquérir est un intermédiaire entre celle-ci et la première, car elle est une partie à la fois de ce qui est conforme à la nature et de ce qui [concerne l'échange : elle concerne la terre 30] et ce qui vient de la terre, choses utiles qui pourtant ne portent pas de fruits, comme l'extraction de pierres et de tous les minerais, dont il existe beaucoup d'espèces,

autant que de métaux qu'on tire de la terre.

Jusqu'à présent, nous avons parlé de chacune de ces formes de l'art d'acquérir d'une manière générale, et il serait utile de traiter de chacune en détail, mais il [35] serait fastidieux d'y employer notre temps.

Parmi les travaux, ceux qui demandent le plus d'art sont ceux où il entre le moins de hasard, les plus artisanaux ceux dans lesquels le corps est le plus abîmé, les plus serviles ceux qui font le plus appel à la force corporelle, les plus vils ceux qui demandent le moins de vertu.

Puisqu'il existe des ouvrages d'un certain [40] nombre d'auteurs sur ces questions (par exemple ceux de Charès de Paros et [1259a] d'Apollodore de Lemnos¹ sur la mise en culture tant des terres nues que des terres couvertes de plantations, et de même d'autres auteurs sur d'autres sujets), quiconque est intéressé par l'étude de ces questions n'a qu'à s'y reporter. Il existe aussi des récits dispersés sur les moyens qu'ont employés certains pour faire fortune [5] et qu'il faudrait réunir.

Le monopole

Tous ces moyens sont en effet utiles à ceux qui font grand cas de l'art d'acquérir, par exemple Thalès de Milet. Il est en effet l'auteur d'un stratagème spéculatif, qui, même si c'est à lui qu'on l'attribue à cause de sa science, a néanmoins une portée générale. Comme, voyant sa pauvreté, les gens lui faisaient reproche de l'inutilité [10] de la philosophie, on dit que grâce à l'astronomie il prévint une récolte abondante d'olives. Alors qu'on était encore en hiver, il parvint, avec le peu de biens qu'il avait, à verser des arrhes pour prendre à ferme tous les pressoirs à huile de Milet et de Chios, ce qui lui coûta peu puisque personne ne surenchérit. Puis vint le moment favorable : [15] comme on cherchait beaucoup de pressoirs en même temps et sans délai, il les sous-loua aux conditions qu'il voulut. En amassant ainsi une grande fortune, il montra qu'il est facile aux philosophes de s'enrichir s'ils le veulent, mais que ce n'est pas de cela qu'ils se soucient. C'est ainsi, dit-on, que Thalès montra sa science. Mais, comme [20] nous l'avons dit, une telle manière de faire relève de l'art d'acquérir en général, si l'on peut s'assurer une position de monopole. C'est pourquoi certaines cités emploient ce procédé quand elles manquent de ressources : elles établissent un monopole sur les marchandises. En Sicile, un particulier, avec de l'argent dont il disposait, acheta d'un coup toute la production de fer [25] des mines de fer. Ensuite, quand les grossistes vinrent de leurs comptoirs, il était seul vendeur. Il ne pratiqua pas une hausse excessive des prix ;

pourtant, pour une mise de cinquante talents, il en gagna cent. Denys² ayant appris cela donna l'ordre à cet homme d'emmener avec lui ses richesses, mais de ne pas [30] rester à Syracuse plus longtemps, sous prétexte qu'il avait découvert un moyen de se procurer des biens préjudiciable à son intérêt à lui. Pourtant, cette trouvaille est identique à celle de Thalès : tous deux eurent l'art de se ménager un monopole. Il est utile aux hommes politiques aussi de connaître cela, car beaucoup de cités doivent recourir à de tels moyens pour avoir des [35] ressources, tout comme une famille et bien davantage. C'est pourquoi certains hommes politiques en arrivent à spécialiser leur pratique politique à ces questions financières.

Chapitre 12

Autorités maritale et paternelle

Puisque, avons-nous dit, il y a trois parties dans l'administration domestique : l'une concerne la fonction de maître, dont nous avons parlé plus haut, l'une celle de père, la troisième celle d'époux. Car l'autorité qu'on exerce sur sa femme et celle qu'on exerce sur ses enfants concernent dans les deux cas [40] des êtres libres, mais ce n'est pourtant pas la même forme d'autorité : [1259b] sur la femme s'exerce une autorité politique, sur les enfants une autorité royale. Le mâle est, en effet, plus apte que la femelle à gouverner, sauf si sa constitution va contre la nature, et le plus âgé, c'est-à-dire celui qui est complètement développé, plus que le plus jeune encore imparfait. Dans la plupart des cas où le pouvoir est politique [5] on est tour à tour gouvernant et gouverné (car on veut être égaux de nature sans différence aucune) ; pourtant, durant le temps où tel gouverne et tel est gouverné, celui-là s'efforce qu'il existe une différence aussi bien par un insigne que par des titres et des honneurs, comme le fit remarquer Amasis à propos du bassin où il se lavait les pieds¹. Mais, dans le cas du mâle [10] et de la femelle, ce rapport de subordination existe toujours. Quant à l'autorité que l'on a sur ses enfants, elle est royale. Car le géniteur voit son autorité fondée sur l'affection et l'âge, ce qui est spécifique de l'autorité royale. C'est pourquoi Homère a raison de nommer Zeus « père des hommes et des dieux² », lui qui est leur roi à tous. C'est, en effet, par nature que [15] le roi doit différer de ses sujets, tout en étant de la même souche. Or telle est justement la relation du plus âgé au plus jeune et du géniteur à son rejeton.

Chapitre 13

Il est donc manifeste que l'administration familiale fait plus de cas des gens que de la possession des biens inanimés, [20] de l'excellence des premiers plus que de celle de la propriété (ce qu'on appelle la richesse), et de l'excellence des hommes libres plutôt que de celle des esclaves.

Différences entre les vertus : homme, esclave, femme, enfant

Il y a donc une question préalable qu'on pourrait se poser à propos des esclaves : existe-t-il outre ses vertus d'instrument et de serviteur une autre vertu déterminée de l'esclave, plus précieuse que celles-là, comme tempérance, courage, justice [25] et autres dispositions de ce genre, ou n'en a-t-il aucune en dehors des services qu'il rend avec son corps ? Les deux hypothèses soulèvent des difficultés : s'il en a, qu'est-ce qui le distinguera des hommes libres ? qu'il n'en ait pas, alors que les esclaves sont des hommes et ont la raison en partage, c'est étrange. Une question à peu près semblable se pose pour la femme et l'enfant : ont-ils [30] eux aussi des vertus, et faut-il que la femme soit tempérante, courageuse, juste, et l'enfant peut-il ou non être aussi bien déréglé que tempérant ? Et c'est d'un point de vue général qu'il faut examiner, dans le cas de celui qui commande par nature et de celui qui est commandé par nature, si leur vertu est la même ou différente. S'il fallait que tous les deux participent à l'excellence [35] parfaite, pour quelle raison faudrait-il que l'un commande et que l'autre soit commandé une fois pour toutes ? Il n'est pas possible non plus qu'ils diffèrent selon le plus et le moins, car être commandé et commander diffèrent spécifiquement, ce que ne fait pas du tout la différence de plus et de moins. Mais que l'un doive posséder ces vertus et l'autre non, c'est étonnant. Si, en effet, celui qui commande n'est ni tempérant

ni [40] juste, comment commandera-t-il bien ? Si c'est celui qui est commandé, comment obéira-t-il [1260a] bien ? Car, s'il est déréglé et lâche, il ne remplira aucun de ses devoirs. Il est donc manifeste que tous les deux doivent nécessairement participer à la vertu, mais que celle-ci comporte des différences spécifiques, comme il y en a une entre ceux qui sont commandés par nature.

C'est cet état de fait qui nous a tout de suite guidés [5] en psychologie, car l'âme possède naturellement en elle une partie qui commande et une qui est commandée, lesquelles ont selon nous des vertus propres, à savoir celle de la partie douée de raison et celle de la partie non raisonnable. Il est donc évident qu'il en va de même pour les autres choses, et que c'est par nature qu'il y a dans la plupart des cas un commandant et un commandé. En effet, c'est d'une manière différente que l'homme libre commande à l'esclave, [10] l'homme à la femme, l'homme à l'enfant. Tous ces gens possèdent les différentes parties de l'âme, mais ils les possèdent différemment : l'esclave est totalement dépourvu de la faculté de délibérer, la femme la possède mais sans autorité, l'enfant la possède mais imparfaite. Il faut donc supposer qu'il en est nécessairement de même aussi pour [15] les vertus éthiques : tous doivent y avoir part, pas cependant de la même manière, mais dans la mesure où l'exige leur fonction. C'est pourquoi celui qui commande doit posséder la vertu éthique achevée (car toute œuvre est, au sens absolu, celle du maître d'œuvre, et la raison est un maître d'œuvre), alors que chacun des autres n'en a besoin que dans la mesure où cela lui convient. [20] Si bien qu'il est manifeste que tous ces gens dont nous avons parlé ont une vertu éthique, mais aussi que la tempérance n'est pas la même chez la femme et chez l'homme, ni le courage ni la justice, comme Socrate pensait que c'était le cas, mais chez l'un il y a un courage de chef, chez l'autre un courage de subordonnée, et il en est de même pour les autres vertus.

Cela est clair si l'on examine le problème plutôt cas par cas. [25] Car ils se trompent complètement, ceux qui disent en général que la vertu est un bon état de l'âme, une bonne conduite ou quelque chose de ce genre. Il vaut, en effet, beaucoup mieux énumérer les vertus comme le fait Gorgias que de les définir ainsi. C'est pourquoi, ce que le poète a dit d'une femme, on doit penser que cela s'applique [30] à tous les gens en question :

Pour une femme sa parure c'est son silence¹,

mais il n'en va pas de même pour l'homme. Et puisque l'enfant est inachevé, il est clair que sa vertu propre elle aussi ne se définit pas par rapport à lui, mais par rapport à la fin qui est la sienne, c'est-à-dire à celui qui le gouverne. De même en est-il dans le cas de l'esclave par rapport au maître. Or, nous avons établi que l'esclave est utile pour les besoins indispensables, de sorte qu'il [35] est clair qu'il n'a besoin

que d'une faible vertu, c'est-à-dire juste assez pour ne pas être inférieur à sa tâche par dérèglement ou par lâcheté. Mais on pourrait, si ce que nous avons dit là est vrai, se demander si les ouvriers eux aussi ont besoin d'une vertu ; car souvent, par dérèglement, ils sont inférieurs à leur tâche. Ou bien avons-nous ici un cas très différent ? En effet, [40] l'esclave prend part à la vie de son maître, alors que l'ouvrier en vit plus éloigné, et il lui revient autant de vertu que de servitude. Le [1260b] manouvrier, en effet, vit une sorte d'esclavage partiel, et l'esclave fait partie des êtres par nature, ce qui n'est le cas d'aucun cordonnier ni d'aucun autre des ouvriers. Il est donc manifeste que le maître doit être la cause de la vertu de son esclave, mais pas parce qu'il possède un art magistral d'enseigner [5] ses fonctions. Aussi ont-ils tort, ceux qui prétendent que les esclaves ne possèdent pas la raison et qui recommandent de n'utiliser avec eux que l'impératif. Car c'est plutôt les esclaves que les enfants qu'il faut admonester.

Sur ces questions, voilà nos positions définies. Mais, pour ce qui est de l'homme et de la femme, des enfants et de leur père, [10] de la vertu de chacun et de ce qui, dans leurs rapports mutuels, est bien et ce qui n'est pas bien, de la manière dont il faut agir pour parvenir au bien et éviter le mal, tout cela prendra nécessairement place dans notre examen des différentes constitutions. Puisque, en effet, toute famille est partie d'une cité, et que tous ces éléments appartiennent à une famille, et que [15] l'excellence de la partie doit être considérée par rapport à celle du tout, il est nécessaire que ce soit en prenant en compte la constitution qu'on éduque les enfants et les femmes, si du moins il importe, pour que la cité soit vertueuse, que les enfants soient vertueux et les femmes vertueuses. Et nécessairement cela importe, car les femmes constituent la moitié de la population libre, et des enfants viennent [20] les membres de la communauté politique.

Puisque ces questions ont été traitées, et que celles qui restent le seront ailleurs, laissons à présent notre propos en le considérant comme clos, et faisons prendre à notre étude un nouveau départ en examinant d'abord les avis exprimés par d'autres à propos de la constitution la meilleure.

LIVRE II

Chapitre 1

Une enquête sur la meilleure constitution suppose une étude des constitutions réelles réputées excellentes et des constitutions imaginées par les théoriciens

Puisque nous nous proposons de considérer, concernant la communauté politique, laquelle est la plus valable de toutes pour ceux qui ont la faculté, le plus possible, de vivre selon leurs vœux, il nous faut aussi examiner à la fois les autres constitutions [30] qui sont en vigueur dans certaines des cités qu'on dit régies par de bonnes lois, et aussi les autres s'il s'en trouve dont certains ont traité et qu'on considère comme bien conçues ; cela pour voir ce qu'elles ont de correct et d'utile, mais aussi pour que notre recherche d'autre chose en dehors d'elles ne paraisse pas procéder d'un désir de faire le sophiste à tout prix, mais bien du fait que les constitutions existant [35] actuellement ne fonctionnent pas bien : voilà pourquoi il nous semble bon de nous engager sur la voie de cette enquête.

Que faut-il mettre en commun ? La *République* de Platon

Il faut d'abord poser comme principe ce qui est naturellement le principe d'un examen de ce genre. Il est, en effet, nécessaire que tous les citoyens aient en commun soit tout, soit rien, soit certaines choses et pas d'autres. Qu'ils n'aient rien en commun, c'est [40] manifestement impossible, car la vie en cité est une certaine communauté, et il est en premier lieu nécessaire de partager un territoire commun ; en effet, le territoire d'une [1261a] cité unique est unique, or les citoyens ont en commun cette unique cité. Mais, concernant les choses qu'on est susceptible de mettre en commun,

vaut-il mieux que, dans la cité qui devra être administrée correctement, on les mette toutes en commun, ou vaut-il mieux le faire pour certaines et pas pour d'autres ? Car leurs enfants, leurs [5] femmes, leurs propriétés, les citoyens ont la possibilité de les mettre en commun, comme dans la *République* de Platon ; Socrate y déclare, en effet, qu'il faut que soient communs les enfants, les femmes et les propriétés. À ce propos, qu'est-ce qui est préférable, ce qui se pratique effectivement, ou la législation consignée dans la *République* ?

Chapitre 2

Critique du « communisme » de la *République* : l'unité excessive mène la cité à sa perte

[10] La communauté des femmes entre tous les citoyens offre beaucoup d'inconvénients de toutes sortes, et, notamment, la raison pour laquelle Socrate prétend qu'il faut inscrire cette manière de faire dans la loi ne découle manifestement pas de ses arguments. De plus, à propos du but qui, d'après lui, doit être celui de la cité, il est irréalisable, si l'on s'en tient à ce qu'il en dit effectivement, et il n'a en rien déterminé comment on doit le caractériser. [15] Je veux parler de la thèse selon laquelle le fait pour une cité d'être une le plus qu'il lui est possible est pour elle la meilleure des choses : c'est là, en effet, la thèse de base de Socrate.

Mais il est manifeste que si elle s'avance trop sur la voie de l'unité, une cité n'en sera plus une, car la cité a dans sa nature d'être une certaine sorte de multiplicité, et si elle devient trop une, de cité elle retourne à l'état de famille, et de famille à celui d'individu. [20] On peut dire, en effet, que la famille est plus une que la cité, et l'individu plus un que la famille. Si bien que, serait-on à même de réaliser ce but, on devrait se garder de le faire, car ce serait mener la cité à sa perte. La cité est composée d'hommes qui non seulement sont plus nombreux que dans la famille, mais aussi différents spécifiquement entre eux ; une cité, en effet, n'est pas formée de gens semblables : une alliance militaire et une cité sont deux choses différentes. [25] L'intérêt de celle-là, en effet, tient au nombre alors même que ses éléments sont de même espèce (car une alliance militaire, de par sa nature, a comme fin l'assistance mutuelle), comme si un poids plus lourd faisait plus pencher la balance. Mais c'est aussi de la même manière qu'une cité différera d'une peuplade, même dans le cas où la masse de cette peuplade n'est pas composée de gens disséminés dans des villages, mais est comme le peuple des Arcadiens. En revanche, les

composantes dont une unité <comme la cité> est faite doivent différer [30] spécifiquement.

Voilà pourquoi l'égalité réciproque assure le salut des cités, comme cela a déjà été dit dans l'*Éthique*¹, puisqu'il en est nécessairement ainsi même entre gens libres et égaux : tous, en effet, ne sont pas susceptibles de gouverner en même temps, mais pendant un an, ou selon un autre ordre ou pendant un laps de temps différent. Et c'est de cette manière qu'ils arrivent [35] tous à gouverner, comme si les cordonniers et les charpentiers échangeaient leurs fonctions, et que ce ne soient pas toujours les mêmes qui restent cordonniers et charpentiers. Mais puisqu'il est meilleur qu'il en aille aussi ainsi dans le cas des affaires de la communauté politique, il est manifeste qu'il vaut mieux que ce soient toujours les mêmes qui gouvernent, si c'est possible. Dans les cas où ce n'est pas possible du fait [1261b] que tous sont naturellement égaux, il est du même coup juste que tous participent au gouvernement (que gouverner soit un bien ou un mal) ; on a alors une imitation du cas précédent, car alors les uns gouvernent quand les autres sont gouvernés, chacun à son tour, [5] comme s'ils étaient devenus différents par nature. Et c'est de la même manière que des magistrats différents occupent des magistratures différentes.

De tout cela il ressort manifestement que la cité n'est pas naturellement une au sens où certains le prétendent, et que ce qu'on a prétendu être le bien suprême dans les cités mène les cités à leur perte. Or le bien de chaque chose assure la sauvegarde de cette chose. [10] Il y a aussi une autre manière de rendre manifeste que chercher une unification excessive de la cité n'est pas ce qu'il y a de meilleur : une famille, en effet, est plus autarcique qu'un individu, et une cité l'est plus qu'une famille, et l'on s'accorde précisément à dire qu'il y a cité à partir du moment où il se trouve que la communauté de ses membres est autarcique. Si donc une autarcie plus grande est préférable, une unité plus faible [15] est préférable à une plus forte.

Chapitre 3

Critique de la communauté des femmes et des enfants

Mais, même si l'on admet que la meilleure des choses est, pour la communauté politique, d'être une le plus possible, il n'est en rien évident que la preuve de cette unité soit logiquement apportée par le fait que les citoyens disent tous ensemble « ceci est à moi » et « ceci n'est pas à moi ». Car c'est cela, de l'avis de Socrate, le signe que [20] la cité est parfaitement une.

Car le terme « tous » a un double sens. Si on l'applique à chaque individu en particulier, alors on aurait à peu près ce que Socrate se propose de réaliser : chacun, en effet, appellera une même personne son fils, une même personne sa femme, de même pour son patrimoine et pour tout ce qui lui arrive. Mais en fait, ce n'est pas ainsi que l'entendront les gens qui [25] possèdent femmes et enfants en commun : le terme « tous » ne désignera pas chacun d'eux en particulier ; de même en ce qui concerne leur patrimoine, « tous » ne désignera pas chacun d'eux en particulier. Qu'il y ait donc un certain paralogisme à dire « tous », cela est manifeste (car les termes « tous », « tous les deux », « impair », « pair », du fait de leur double sens, sont, dans les débats surtout, à l'origine de [30] raisonnements éristiques). C'est pourquoi le fait que tous les citoyens appellent « mienne » la même chose, d'un côté c'est beau encore qu'irréalisable, mais d'un autre côté ce n'est pas signe d'accord des esprits.

Outre ces inconvénients, la thèse en question en présente un autre. En effet, on prend fort peu de soin de ce qui est commun à un très grand nombre : les individus s'occupent principalement de ce qui leur est propre et [35] moins de ce qui est commun, ou seulement dans la mesure où chacun est concerné. En outre, on néglige plus ce qui est commun parce qu'on a l'impression que quelqu'un d'autre s'en occupe, comme c'est le cas dans les travaux domestiques où les serviteurs font parfois moins bien leur travail quand ils sont en grand nombre qu'en

nombre plus réduit. C'est donc mille fils qu'acquiert chaque citoyen, et ils ne sont pas à lui individuellement, mais le premier enfant venu est [1262a] également le fils du premier venu, de sorte que tous les parents négligeront également tous les enfants.

De plus, dans cette situation, d'un citoyen, qu'il réussisse ou non, chacun dira « le mien », mais dans la mesure déterminée par le nombre dont il est une partie ; de sorte que dire « le mien » ou « celui d'un tel », c'est pour lui une manière de désigner chacun des mille, ou quelque autre nombre que ce soit, citoyens [5] que renferme la cité. Et encore est-il dans le doute, car rien ne révèle avec évidence à qui il est arrivé d'engendrer un enfant qui a survécu après sa naissance. Vaut-il donc mieux que chacun des deux mille ou dix mille citoyens appellent « la mienne » la même chose, ou plutôt que l'on parle du « mien » comme on le fait effectivement dans les cités ? Car la même personne l'un l'appellera son fils, l'autre son frère, [10] un autre son cousin ou selon un autre degré de parenté suivant une communauté de sang, ou d'affinité par alliance qui implique d'abord l'individu lui-même, puis les siens ; en plus de ces appellations, une autre s'appliquera à ce même individu comme compagnon de phratrie ou de tribu. Et mieux vaut être cousin en ce sens propre que fils à la manière préconisée par Socrate.

Par ailleurs, il n'est pas possible d'éviter que, dans le système de Socrate, certains [15] présument que telles personnes sont leurs frères, leurs enfants, leurs pères ou leurs mères. Il est en effet nécessaire qu'en vertu des ressemblances qui existent entre les enfants et leurs géniteurs de telles convictions mutuelles prennent corps. Et c'est précisément ce qui arrive au dire de certains de ceux qui ont parcouru le monde : chez certains habitants [20] de la haute Libye, les femmes sont communes, et pourtant les enfants une fois nés sont distribués d'après leurs ressemblances. Il en est pour certaines femmes comme des femelles des autres animaux, par exemple celles du cheval et du taureau, qui ont une forte propension à donner des enfants semblables à leurs pères, comme la jument de Pharsale appelée « la juste ».

Chapitre 4

[25] Et voici encore le genre d'inconvénients qu'auraient du mal à éviter ceux qui veulent établir une telle communauté : blessures, meurtres involontaires ou volontaires, rixes, injures, dont aucun n'est exempt d'impiété quand ils s'appliquent à des pères, des mères ou des proches parents, comme c'est le cas s'appliquant à des étrangers. [30] Or, nécessairement, une telle situation se présente plus fréquemment quand on ignore ses parents que quand on les connaît ; et quand cela arrive à des gens qui les connaissent, ils peuvent avoir recours aux absolutions rituelles fixées par la coutume, ce qui est impossible dans le cas contraire.

Il est étrange, aussi, qu'en établissant la communauté des enfants on interdise entre amants seulement les relations sexuelles, mais qu'on n'empêche pas l'amour et les autres formes [35] d'intimité, qui, entre père et fils ou entre frères, sont tout à fait inconvenants, puisque alors l'amour l'est déjà à lui seul. Étrange aussi d'interdire les rapports sexuels sous le seul prétexte qu'ils provoquent un plaisir trop violent alors même qu'on estime que cela ne fait pas de différence qu'ils aient lieu [40] entre père et fils, ou entre frères.

Il semble que ce soit plutôt chez les paysans que chez les gardiens qu'il soit avantageux d'instituer la [1262b] communauté des femmes et des enfants, car quand femmes et enfants leur seront communs il y aura moins d'amitié entre eux, et il faut qu'il en soit ainsi chez des gens qui sont gouvernés, pour qu'ils soient soumis au pouvoir et qu'ils ne cherchent pas à innover.

D'une manière générale, du fait d'une telle loi il advient nécessairement le contraire de ce que des lois [5] bien établies doivent produire, et de ce pourquoi Socrate introduit cette loi quand il pense qu'il faut régler comme il le dit le statut des femmes et des enfants. Nous aussi, en effet, nous pensons que l'amitié est le plus grand des biens pour les cités car elle évite au maximum la discorde, et Socrate [10] loue avant tout l'unité de la cité dont il semble bien, et il le dit lui-même, qu'elle est l'œuvre de l'amitié, tout comme dans

son discours sur l'amour Aristophane dit que les amants, du fait de la force de leur amour, « désirent partager une même nature » et de deux qu'ils étaient ne devenir plus qu'un. Dans une telle relation, nécessairement, les deux partenaires s'abîment, ou du moins l'un d'entre eux. [15] Mais dans une cité, il est nécessaire, de par la nature même d'une communauté de ce genre, que l'amitié s'y dilue et que le père ne puisse plus du tout dire « mon fils » et le fils « mon père ». De même qu'une petite quantité de vin doux mélangée à beaucoup d'eau fait que le mélange est imperceptible, ainsi en serait-il des liens de parenté désignés [20] par ces termes, puisque dans un régime de ce genre il n'est pas du tout nécessaire de se soucier les uns des autres, comme un père de son fils, un fils de son père, des frères les uns des autres. Car il y a chez les hommes deux choses principales qui les portent à la sollicitude et à l'amour : ce qu'on possède en propre et ce qu'on chérit. Ni l'un ni l'autre ne peut échoir aux citoyens d'un tel régime.

Par [25] ailleurs, à propos du transfert des enfants après leur naissance, les uns des paysans et ouvriers chez les gardiens, les autres de ceux-ci chez ceux-là, on aura beaucoup de perplexité sur la manière de s'y prendre : nécessairement ceux qui donnent, c'est-à-dire qui transfèrent les enfants, savent lesquels ils donnent, et à qui. De plus, ce dont on a parlé plus haut, [30] blessures, amours, meurtres, tout cela se produira nécessairement plus souvent dans de telles conditions, car les enfants des gardiens qui auront été donnés à d'autres citoyens n'appelleront plus ceux-là frères, enfants, pères et mères, et ceux qui seront passés chez les gardiens feront de même pour les autres citoyens, et on n'obtiendra plus qu'ils se gardent de commettre de tels crimes en raison de [35] relations de parenté.

Voilà donc la manière dont il faut analyser la question de la communauté des enfants et des femmes.

Chapitre 5

Critique de la communauté des biens

À la suite de cela il faut examiner, à propos de la propriété, de quelle manière elle doit être établie par ceux qui se proposent de gouverner la cité suivant la constitution excellente : la propriété sera-t-elle [40] commune ou ne sera-t-elle pas commune ? On pourrait examiner ce problème même indépendamment de la législation concernant les enfants et les femmes. Je veux dire [1263a] qu'en ce qui concerne la propriété, même si enfants et femmes ne sont pas communs comme c'est en fait le cas chez tous les peuples, la question se pose de savoir si la meilleure solution, c'est la possession et l'usage communs des biens. Voici les cas possibles : ou le foncier est privé mais les produits sont mis et consommés en commun (c'est ce que font certaines peuplades) ; ou, au contraire, la terre est commune et on la travaille en commun, mais les produits en seront partagés pour l'usage de chacun (on dit que certains [5] peuples barbares pratiquent cette sorte de communisme) ; ou le foncier et ses produits sont également communs.

Si ceux qui cultivent la terre ne sont pas les citoyens, le problème sera différent et [10] plus facile à résoudre, mais quand les citoyens travaillent pour leur propre compte, la question de la propriété soulèvera plus de difficultés. Si, en effet, les profits et les peines ne sont pas répartis également mais le sont inégalement, il s'élèvera nécessairement des récriminations à l'encontre de ceux qui reçoivent beaucoup de profits au prix de peu de peine de la part de ceux qui reçoivent moins pour [15] plus de peine. D'une manière générale, vivre ensemble et notamment mettre en commun tous les biens de ce monde, c'est difficile, surtout dans ce domaine. Et les communautés que forment les compagnons de voyage le montrent bien : la plupart de leurs différends roulent d'ordinaire sur les affaires banales et ils se querellent pour des futilités. Et, d'ailleurs, c'est avec ceux de nos

serviteurs auxquels nous avons le plus souvent recours pour les affaires qui nous touchent de plus près que nous [20] nous querellons le plus. La propriété en commun comporte donc tous ces inconvénients et encore d'autres de ce genre.

Et la pratique actuelle, complétée par le caractère et une organisation législative correcte, l'emporterait de beaucoup en cumulant les avantages des deux systèmes (par les deux systèmes [25] j'entends la propriété commune et la propriété privée). Car il faut qu'en un sens les propriétés soient communes, mais que fondamentalement elles soient privées. D'abord, en effet, chacun administrant séparément ses biens il ne surgira aucune récrimination des uns contre les autres ; au contraire, la situation s'améliorera du fait que chacun s'occupera avant tout de ses affaires. Ensuite, grâce à la vertu, il [30] en sera, concernant l'usage des biens, comme le dit le proverbe : « Tout est commun entre amis. » Et, dans la réalité aussi, on retrouve ce système, au moins dans ses grandes lignes, dans certaines cités, ce qui prouve qu'il n'est pas impossible, et notamment dans celles qui sont bien administrées, certains de ses éléments existent et certains autres pourraient exister. Car chacun possédant personnellement son bien fait en sorte d'en rendre une partie utile à ses amis, et se sert d'une autre partie comme d'un [35] bien commun. Ainsi est-ce le cas à Lacédémone aussi, où l'on se sert des esclaves les uns des autres comme s'ils étaient pour ainsi dire à soi, ainsi que des chevaux et des chiens, et quand on manque de provisions de voyage, on en prend dans les champs du territoire de la cité. Il est donc manifeste que la meilleure solution, c'est que la propriété des biens soit privée et qu'ils soient rendus communs par leur usage. Quant à ce qu'il faut faire pour que les gens deviennent tels, [40] c'est la tâche propre du législateur.

De plus, du point de vue du plaisir, on ne saurait exprimer l'importance qu'il y a à pouvoir considérer quelque chose comme à soi. Cet amour que chacun éprouve pour lui-même n'existe [1263b] sans doute pas en vain : c'est, au contraire, quelque chose de naturel. Par contre, c'est à bon droit que l'on blâme l'égoïsme, car ce n'est pas un simple amour de soi, mais le fait de s'aimer plus qu'il ne faut, et c'est de la même façon que l'on blâme aussi l'avare, puisque tout le monde ou presque aime [5] chacun de ces deux objets¹. D'autre part, il est très agréable de combler et de secourir ses amis, ses hôtes, ses compagnons ; or cela ne peut être que si l'on possède un patrimoine en propre. Mais, manifestement, tout cela ne peut exister si l'on unifie trop la cité et que, ce faisant, on supprime en outre, de toute évidence, les actions inspirées par deux vertus : la tempérance dans l'usage des femmes, d'abord, [10] car c'est une belle action que de s'abstenir par tempérance de la femme d'autrui, et la libéralité dans l'usage de son

bien, ensuite, car on ne pourrait jamais manifester sa libéralité ni accomplir aucune action libérale puisque l'exercice de la libéralité s'applique à l'usage de ses biens.

[15] Certes, cette législation platonicienne a un visage riant et semblerait bien traduire de l'amour pour le genre humain : celui qui en entend parler l'accueille avec joie, pensant qu'elle établira quelque merveilleuse amitié de tous à l'égard de tous, surtout quand on impute à l'absence de communauté des biens tous les vices qui existent actuellement dans les différentes constitutions, je veux dire des procès intentés à propos de contrats, des jugements pour faux témoignage, des flatteries à l'égard des riches. Or ces maux n'adviennent pas du fait de l'absence [20] de communauté des biens, mais du fait de la perversité, puisque nous voyons que c'est précisément ceux qui possèdent des biens en commun et en partagent la jouissance qui ont beaucoup plus de différends que [25] ceux qui ont un patrimoine propre. Nous observons, certes, que ceux qui ont des différends du fait de biens possédés en commun sont peu nombreux, mais ils ne le sont que comparés aux nombreux détenteurs de propriétés privées. De plus, il est juste de ne pas seulement énumérer les maux dont seront affranchis ceux qui vivent sous le régime de la propriété commune, mais aussi les biens dont ils seront privés. Or il apparaît clairement que sous ce régime la vie est complètement impossible.

La cause [30] du caractère fallacieux de l'argument de Socrate doit être considérée comme venant de sa thèse de base qui n'est pas correcte. Certes, il faut que, d'une certaine manière, la famille aussi bien que la cité soit une, mais pas complètement. Car il y a un moment où en s'avancant sur la voie de l'unité la cité n'en sera plus une, ou si c'en est une, elle sera si proche de l'état de non-cité qu'elle sera une cité dégradée, comme le serait [35] un accord qu'on voudrait réduire à une seule note, ou la phrase rythmée qui serait faite du même pied. Il faut que la cité soit une multiplicité, comme on l'a dit plus haut, qui soit faite une et communautaire par le biais de l'éducation. Et il est étrange, assurément, que celui qui entend introduire dans la cité un système d'éducation en pensant ainsi la rendre vertueuse soit d'avis de se servir des dispositions citées plus haut comme moyens de correction, et non [40] des mœurs, de la philosophie et des lois, comme l'a fait le législateur à Lacédémone et en Crète en [1264a] établissant une certaine communauté de biens par le biais de repas en commun.

Nous devons, il ne faut pas non plus l'ignorer, prendre en compte le long laps de temps, les nombreuses années durant lesquelles un tel système ne serait pas resté ignoré s'il était si bon que cela. Car presque tout a déjà été découvert, même si dans certains cas les systèmes n'ont pas été recueillis, et si dans d'autres cas ils sont connus mais ne sont

pas appliqués. [5] Cela deviendrait absolument manifeste si l'on pouvait voir une telle constitution appliquée dans la réalité ; car il sera impossible de faire la cité sans y distinguer des parties séparées, repas en commun d'un côté, phratries et tribus de l'autre. Cette législation n'apporte donc rien d'autre que d'empêcher les gardiens de cultiver la terre, [10] ce que les Lacédémoniens s'efforcent encore aujourd'hui de faire.

Mais ce que sera la forme constitutionnelle dans son ensemble pour ceux qui sont membres de cette communauté, voilà ce dont Socrate ne traite pas et dont il ne serait pas facile de traiter. Pourtant, assurément, la masse des citoyens qui ne sont pas des gardiens constituent presque la masse de la cité, et à leur sujet rien n'est défini : [15] les paysans eux aussi doivent-ils posséder leurs biens collectivement ou aussi en propre ? Les femmes et les enfants seront-ils à chacun ou communs ? Si tout leur est commun à tous de la même manière qu'aux gardiens, qu'est-ce qui les en distinguera ? Que leur apportera de plus le fait d'être soumis au pouvoir de ceux-ci ? Et quel intérêt auraient-ils à se soumettre [20] à ce pouvoir, à moins qu'on ne recoure à quelque subtilité sophistique comme le font les Crétois, qui tout en permettant à leurs esclaves les mêmes choses qu'aux hommes libres leur interdisent l'accès au gymnase et la possession d'armes ? Si, au contraire, on fait aux paysans, sur les points en question, une situation comparable à celle qui est la leur dans les autres cités, quelle sorte de communauté sera-ce donc ? En une seule [25] cité, il y aura nécessairement deux cités, et totalement contraires l'une à l'autre, car Socrate établit les gardiens comme s'ils étaient une garnison de surveillants, et fait des paysans, ouvriers et autres gens de ce genre des citoyens. Et les accusations, procès et autres maux qu'il dit être le lot des autres cités, tous seront aussi celui des citoyens de la sienne. Il est vrai que [30] Socrate affirme que, grâce à leur éducation, il y a beaucoup de prescriptions dont ils n'auront pas besoin, telles que des règlements municipaux, des règlements du marché et autres de ce genre, alors qu'il réserve l'éducation aux seuls gardiens. De plus, il institue les paysans maîtres de leurs biens s'ils paient une redevance. Mais il est vraisemblable qu'ils seront beaucoup plus indociles et [35] pleins de présomption que ne le sont dans certaines cités la classe des hilotes, des pénestes ou des esclaves.

Mais, en fait, si une telle législation est ou non nécessaire de la même manière, ce point n'a pas plus été traité que les points qui lui sont liés : quelle constitution, quelle éducation, quelles lois leur conviennent ? Il n'est pas facile de trouver quels sont les caractères propres de cette classe, et cela est loin d'être indifférent [40] si l'on veut sauvegarder la communauté des gardiens.

Si [1264b] maintenant on fait en sorte que les femmes soient

communes, mais les biens propres, qui tiendra la maison comme les hommes s'occupent des champs ? Et d'ailleurs, qui le fera si à la fois les biens et les femmes des paysans sont communs ? La comparaison avec les bêtes [5] pour établir que les femmes doivent avoir les mêmes fonctions que les hommes est étrange : les bêtes, elles, n'ont pas de maison à tenir.

Mauvaise répartition des magistratures. La cité platonicienne est malheureuse

Il est périlleux aussi d'établir les magistratures comme le fait Socrate. Car c'est toujours dans les mêmes classes qu'il prend les magistrats, et si cela est cause de sédition chez les gens sans valeur, à plus forte raison le sera-ce chez des hommes [10] courageux et guerriers. Mais qu'il lui faille nécessairement donner les magistratures aux mêmes gens, c'est là chose évidente, car ce n'est pas tantôt à l'âme des uns tantôt à celle des autres que se trouve mélangé l'or qui vient du dieu, mais toujours à celle des mêmes. Il dit aussi que le dieu a, dès l'origine, mélangé à certains de l'or, à d'autres de l'argent, et du bronze et du fer à ceux qui étaient destinés [15] à être des ouvriers et des paysans.

De plus, alors qu'il prive même les gardiens de bonheur, Socrate prétend que le législateur doit rendre la cité entière heureuse. Mais il est impossible qu'elle soit heureuse tout entière si la plupart, sinon toutes, ou même quelques-unes de ses parties ne possèdent pas le bonheur. Car il n'en est pas [20] du bonheur comme de la parité : il peut arriver qu'un nombre total soit pair alors qu'aucune de ses parties ne l'est, mais pour le bonheur c'est impossible. Mais si les gardiens ne sont pas heureux, qui d'autre le sera ? Certainement pas les ouvriers ni la masse des artisans.

Ainsi donc la constitution dont Socrate a parlé dans la *République* [25] présente les difficultés que nous avons signalées et d'autres non moins importantes.

Chapitre 6

Examen des *Lois* de Platon

Il en est à peu près de même de ce qu'on trouve dans les *Lois* écrites plus tard. C'est pourquoi mieux vaut examiner quelque peu la constitution qu'elles proposent. Car, dans la *République*, Socrate n'a précisé que très peu de points, à savoir comment doivent être organisés la communauté des femmes [30] et des enfants, le régime de la propriété et l'organisation constitutionnelle (il divise, en effet, la masse des habitants en deux parties : la partie qui comprend les paysans et celle des gens de guerre ; une troisième partie, issue des membres de la deuxième, constitue l'instance délibérative et souveraine de la cité). À propos des paysans et des ouvriers [35], est-ce qu'ils doivent ne participer en rien au pouvoir ou y avoir quelque part, est-ce qu'il faut qu'eux aussi possèdent des armes et prennent part à la guerre ou non, à ce propos Socrate n'a donné aucune précision. Par contre, il pense que les femmes des gardiens doivent prendre part à la guerre et recevoir la même éducation qu'eux ; mais pour le reste il a rempli ce traité de considérations étrangères au sujet et notamment de remarques sur le genre [40] d'éducation qu'il faut donner [1265a] aux gardiens.

Mais la plus grande partie du traité des *Lois* étant remplie par des lois, il ne dit que peu de choses sur la constitution, et tout en voulant la rendre plus adaptée aux cités, Socrate est insensiblement ramené à la constitution précédente¹. Car, à l'exception de [5] la communauté des femmes et de celle de la propriété, pour le reste il donne les mêmes prescriptions pour les deux constitutions : la même éducation, la même vie de gens libérés des tâches indispensables, et pour les repas en commun les mêmes dispositions ; à ceci près que d'après les *Lois* il doit aussi y avoir des repas en commun pour les femmes, et que le nombre des gens portant les armes qui était de mille est désormais [10] de cinq mille. Certes les discours de Socrate ont tous quelque

chose de remarquable, d'élégant, de novateur, de stimulant pour la recherche, mais il est peut-être difficile de bien traiter de tout. Ainsi, pour la masse de gens dont nous venons de parler, il ne faut pas se dissimuler qu'on aura besoin du territoire d'une Babylone [15] ou de quelque autre étendue démesurée, pour pouvoir nourrir cinq mille hommes inactifs, auxquels s'ajoutera une multitude beaucoup de fois plus grande, celle de leurs femmes et de leurs serviteurs. On doit, certes, choisir des présupposés conformes à ses vœux ; encore faut-il qu'ils n'aient rien d'impossible.

Il est dit que le législateur, en établissant les lois, doit avoir les yeux fixés sur deux choses : [20] le territoire et la population ; mais il serait bon d'ajouter : sur les contrées voisines, s'il est vrai qu'avant tout la cité doit mener une vie de cité et non une vie solitaire. Car il est nécessaire à telle cité d'avoir des moyens militaires utilisables non seulement sur son propre territoire, mais aussi contre les contrées étrangères. [25] Même si l'on n'approuve pas un tel mode de vie guerrier, ni pour chacun en particulier ni pour l'ensemble de la cité, il n'en faut pas moins se rendre redoutables aux ennemis, non seulement quand ils envahissent le territoire de la cité, mais aussi quand ils s'en retirent.

Quant à l'étendue de la propriété, il faut voir s'il ne serait pas mieux de la définir autrement, c'est-à-dire plus clairement. Socrate dit qu'elle doit être assez grande [30] pour qu'on puisse mener une « vie tempérée », comme si cette expression voulait dire une « vie heureuse ». Voilà qui est trop général, sans compter qu'on peut mener une vie à la fois tempérée et misérable. Une meilleure définition serait : une vie tempérée et digne d'un homme libre (car si on sépare les deux, la seconde à elle seule conduira à une vie molle, et la première à une vie pénible), puisque les seules [35] dispositions qui soient excellentes concernant l'usage de son patrimoine, ce sont ces deux-là : car ce n'est pas avec douceur ni avec courage qu'on peut user de son patrimoine, mais avec tempérance et en homme libre, de sorte que, nécessairement, ce sont ces deux dispositions-là qui sont concernées.

Il est étrange aussi de vouloir égaliser les propriétés sans prendre aucune disposition quant au nombre des citoyens, mais en permettant [40] une procréation sans limite sous prétexte que les parents sans enfants suffiront à maintenir égal ce nombre total, quel que soit celui des naissances, [1265b] parce qu'il semble que les choses se passent effectivement ainsi dans les cités. Mais il faut traiter ce problème avec une rigueur qui n'est pas du tout la même dans la cité des *Lois* et dans celles qui existent réellement. Dans celles-ci, en effet, personne n'est sans ressources du fait du partage des richesses entre les citoyens quel que soit leur nombre, alors que dans celle-là, comme ces biens seront

indivisibles, il est nécessaire que ceux qui sont [5] en surnombre n'aient rien, que leur nombre soit petit ou grand. On peut penser qu'il faut plutôt limiter la procréation que le patrimoine, de sorte que les naissances ne dépassent pas un certain nombre. On en fixerait le chiffre en prenant en considération les différents aléas : certains enfants mourront, [10] certains couples seront stériles. Mais le laisser-faire en ce domaine, comme c'est le cas dans la plupart des cités, sera nécessairement cause de pauvreté pour les citoyens, et la pauvreté engendre sédition et délinquance. Ainsi Pheidon de Corinthe, l'un des plus anciens législateurs, pensait que le nombre des familles et celui des citoyens devaient rester les mêmes, [15] même si tous avaient à l'origine des domaines de grandeurs inégales. Or, dans les *Lois*, c'est l'inverse. Mais sur ces différents points, ce que nous tenons pour la solution la meilleure, il nous faudra le dire plus tard.

Les *Lois* ont aussi laissé de côté le problème des gouvernants : en quoi seront-ils différents des gouvernés ? En effet, Socrate dit [20] seulement que, de même qu'il y a une différence entre la chaîne et la trame faites de laines différentes, de même, pareillement, doit-il y en avoir une entre gouvernants et gouvernés. Et puisqu'il tolère qu'on augmente tout patrimoine jusqu'au quintuple de sa valeur initiale, pourquoi ne pas tolérer l'augmentation de la propriété de la terre jusqu'à une certaine limite ? De plus, il faut examiner si la division des domaines [25] n'est pas contraire à l'intérêt de l'administration domestique, car il a attribué à chacun deux domaines distincts et éloignés l'un de l'autre ; or il est difficile d'administrer deux maisons.

L'organisation d'ensemble de la cité platonicienne ne prétend être ni une démocratie ni une oligarchie, mais une moyenne des deux, ce qu'on appelle un gouvernement constitutionnel, car elle est composée d'hoplites. Certes, si Socrate élabore cette constitution pour que, plus que toutes les autres, [30] elle soit adaptée aux cités, il a peut-être eu raison. Mais s'il la considère comme la meilleure après la première constitution, il n'a pas eu raison. On pourrait sans doute plutôt approuver la constitution des Laconiens ou quelque autre plus aristocratique. En fait, certains prétendent que la meilleure constitution doit être un mélange de toutes les constitutions, [35] et c'est pourquoi ils approuvent celle des Lacédémoniens qui est, disent-ils, un mélange d'oligarchie, de monarchie et de démocratie, puisqu'ils prétendent que par l'institution de la royauté c'est une monarchie, par la magistrature des gérontes une oligarchie, et qu'elle a un caractère démocratique en vertu de la magistrature des éphores, puisque les éphores viennent [40] du peuple. D'autres pensent que l'éphorat est une tyrannie et que le caractère démocratique tient aux repas en commun et aux autres pratiques de la vie [1266a] quotidienne. Mais dans les *Lois* en question, il est dit que la meilleure constitution doit

être composée de démocratie et de tyrannie, deux formes que l'on peut tenir soit comme n'étant absolument pas des constitutions, soit comme étant les pires de toutes. L'avis de ceux qui militent pour une constitution mélangeant beaucoup de formes est meilleur, car une [5] constitution composée de plus de formes est meilleure.

Ensuite, il semble bien que la constitution des *Lois* n'ait rien de monarchique, mais seulement des éléments oligarchiques et démocratiques, avec un penchant avoué pour l'oligarchie. Cela est évident par la manière de désigner les magistrats. Car les tirer au sort parmi des gens élus, c'est là [10] une pratique commune à ces deux régimes, mais contraindre les gens les plus aisés à venir à l'assemblée et à désigner des magistrats, ou à remplir quelque autre fonction civique, alors que les autres n'ont pas de telles obligations, voilà qui est oligarchique, tout comme de faire en sorte que la majorité des magistrats soient pris parmi les gens aisés et que les magistrats les plus importants soient issus de ceux qui paient le cens le plus élevé. À l'élection du conseil aussi il donne un caractère oligarchique. [15] Tous sont contraints de voter, mais ils choisissent d'abord les membres issus de la première classe censitaire, ensuite c'est le tour d'un nombre égal de gens issus de la deuxième classe, ensuite de ceux issus de la troisième, à ceci près que tous les citoyens ne sont pas contraints de participer à l'élection des membres des troisième et quatrième classes ; pour ceux de la quatrième classe, seuls les gens de la première et de la deuxième classe sont contraints de voter. Ensuite, il dit que parmi ces élus [20] il faut désigner un nombre égal de gens de chaque classe censitaire. Donc, il y aura plus de gens élus parmi ceux qui paient le cens le plus élevé, c'est-à-dire qui sont meilleurs, du fait qu'un certain nombre de gens du peuple ne voteront pas parce qu'ils n'y seront pas contraints.

Qu'ainsi donc la constitution excellente ne doive pas être composée de démocratie et de monarchie, cela résulte manifestement de ce qui a été dit et de ce qui le sera plus loin, [25] quand le moment viendra d'examiner cette sorte de constitution. De plus il y a danger à élire les magistrats sur une liste de gens déjà élus. Si, en effet, un certain nombre, même limité, de citoyens décident de se coaliser, les élections seront perpétuellement soumises à leur volonté.

Voilà donc ce qu'il en est de la constitution décrite dans [30] les *Lois*.

Chapitre 7

Il y a aussi quelques autres constitutions conçues les unes par de simples particuliers, les autres par des philosophes et des hommes politiques ; toutes se rapprochent plus de celles qui ont été effectivement établies que les deux que nous avons étudiées. Personne d'autre n'a proposé des innovations comme la communauté des enfants et des [35] femmes, ou les repas en commun de femmes, mais tous partent plutôt des choses indispensables à la cité.

La constitution de Phaléas de Chalcédoine

Pour certains, le plus important, c'est de bien réglementer ce qui concerne les richesses, car ils prétendent que c'est à ce propos que se font toutes les séditions. C'est pourquoi Phaléas de Chalcédoine le premier introduisit une disposition en ce sens : [40] il dit en effet que les propriétés des citoyens doivent être égales. Cela, [1266b] pensait-il, n'est pas difficile à réaliser dans le cas de cités qui viennent juste d'être fondées, mais c'est plus laborieux dans celles qui sont déjà établies. Cependant, une égalisation interviendrait très rapidement en faisant donner aux riches des dots sans qu'ils en reçoivent, alors que les pauvres en recevraient sans en donner. [5] Platon, en écrivant les *Lois*, pensait qu'il fallait faire preuve d'une certaine tolérance, mais qu'aucun des citoyens n'aurait la permission de posséder plus de cinq fois la fortune la plus petite, comme on l'a dit aussi plus haut. Mais il ne faut pas que ceux qui font des lois de ce type se dissimulent ce qu'en fait ils se dissimulent, à savoir que quand on réglemente l'importance du patrimoine [10] il faut aussi fixer le nombre des enfants. Car si le nombre des enfants est trop grand pour l'importance du patrimoine, nécessairement la loi sera subvertie, et, indépendamment même de cette subversion, il est mauvais que beaucoup de gens deviennent pauvres de riches qu'ils étaient, car ce

sera toute une affaire d'empêcher de tels gens d'introduire du nouveau.

Que [15] l'égalité des patrimoines ait, certes, une certaine influence sur la communauté politique, il semble bien que certains des anciens législateurs l'aient reconnu, par exemple dans la législation de Solon et chez certains autres il y a une loi qui empêche d'acquérir autant de terre qu'on veut ; de même il existe des lois qui interdisent de vendre son patrimoine, comme chez les Locriens où une loi [20] interdit de le vendre, sauf si l'on prouve qu'on a subi un revers de fortune incontestable, et aussi des lois pour préserver le fonds hérité de ses ancêtres. L'abolition de cette mesure, à Leucade entre autres, rendit la constitution trop démocratique ; dès lors, en effet, ce ne fut plus un cens d'un montant déterminé qui donna accès aux magistratures. Cependant, il y a aussi le cas où l'égalité des [25] fortunes existe, mais sur une base bien trop large, ce qui aboutit à une vie de mollesse, ou bien trop restreinte, ce qui aboutit à une vie sordide. Il est donc évident qu'il n'est pas suffisant pour le législateur d'égaliser les fortunes, il lui faut aussi viser une valeur moyenne.

En outre, même si on fixait une grandeur modérée pour la fortune de tout le monde, cela ne servirait à rien. Car c'est bien plutôt les désirs [30] qu'il faut égaliser que les fortunes, et cela est impossible pour des gens qui n'ont pas reçu une éducation convenable par le moyen des lois. Mais sans doute Phaléas prétendrait-il que c'est précisément là ce qu'il dit lui-même. Il pense, en effet, que dans les cités l'égalité doit exister dans ces deux domaines-là, la propriété et l'éducation. Mais alors pour l'éducation il faut dire ce qu'elle sera, et il ne sert à rien qu'il n'y en ait qu'une, [35] la même pour tous, car elle peut être la même et unique et produire des gens qui choisiront de désirer plus qu'il ne faut les richesses ou les honneurs ou les deux à la fois. De plus les séditions ne viennent pas seulement de l'inégalité des propriétés, mais aussi de celle des honneurs publics, mais de façon opposée [40] dans chacun de ces deux cas : la masse y est poussée par l'inégalité des propriétés, [1267a] les gens éduqués quand les honneurs sont également répartis. D'où ce que dit Achille :

Il y aurait donc même honneur pour le vilain et pour le noble¹ !

Mais ce n'est pas seulement à cause de ce qui leur est indispensable que les hommes commettent l'injustice (le remède à cela, pense Phaléas, c'est l'égalité des fortunes, de sorte que nul ne détroussera plus personne à cause du froid ou [5] de la faim), mais aussi pour jouir et éteindre leur désir. Car si leur désir excède les choses indispensables, ils sombrent dans l'injustice pour s'en guérir ; non seulement pour s'en guérir, mais aussi, s'ils le désirent, pour jouir des plaisirs sans peines. Quel est le remède à ces trois formes d'injustice ? Dans le premier cas, un patrimoine modeste [10] et du travail, dans

le second de la tempérance, quant au troisième, si certains veulent jouir en ne dépendant que d'eux-mêmes ils ne doivent chercher le remède nulle part ailleurs que dans la philosophie, car tous les autres plaisirs ont besoin d'autres hommes. Et puisque, c'est sûr, les crimes majeurs viennent du goût pour l'excès et non des nécessités vitales (on ne devient pas tyran, par exemple, pour se protéger du froid, et c'est aussi pourquoi on décerne [15] de grands honneurs à celui qui tue, non pas un voleur, mais un tyran), l'espèce de constitution proposée par Phaléas n'offre de secours que contre de petites injustices.

De plus il entend prendre de nombreuses dispositions pour bien administrer la cité en ce qui concerne ses propres citoyens. Or il faut aussi prendre en compte les peuples voisins et même tous les peuples étrangers. [20] Il faut donc nécessairement que la constitution soit organisée en prévoyant une force militaire, ce dont Phaléas n'a rien dit. De même à propos de la richesse. Elle doit non seulement suffire aux besoins de la cité elle-même, mais aussi permettre de faire face aux dangers extérieurs. C'est pourquoi elle ne doit pas être si grande que les voisins [25] plus puissants la convoitent alors que ses détenteurs seraient incapables de repousser les agresseurs, ni si petite que la cité serait dans l'incapacité de soutenir une guerre contre des cités égales, c'est-à-dire de force comparable. Phaléas n'a donné, il est vrai, aucune précision sur ce point. Or il ne faut pas oublier qu'une richesse importante est utile. La meilleure limite est peut-être celle-ci : que de [30] plus puissants que la cité n'aient aucun intérêt à entreprendre une guerre du fait de l'excès de cette richesse, mais qu'ils se comportent de la même manière que si la cité n'avait pas ce montant de richesse. Ainsi Eubule, quand Autophradate se proposait d'assiéger Atarnée, l'incita à considérer combien de temps il lui faudrait pour s'emparer de cette place forte, et à calculer le coût entraîné par cette période de temps, se disant décidé à lui [35] laisser sur-le-champ la possession d'Artanée pour un moindre prix. Ces paroles firent réfléchir Autophradate, qui renonça au siège.

C'est, certes, un fait que l'égalité des fortunes entre les citoyens est l'une des dispositions avantageuses pour empêcher les séditions internes, mais, à vrai dire, son utilité n'a rien de remarquable. En effet, les [40] gens distingués s'en indigneront parce qu'ils s'estiment dignes de ne pas être comptés au nombre des égaux, ce qui fait qu'on les verra souvent s'efforcer de semer l'hostilité et la sédition. De plus [1267b], la méchanceté des hommes est sans limite, et si tout d'abord deux oboles suffisent, par la suite, lorsque cette pratique est devenue une coutume, on a besoin de toujours plus, ainsi à l'infini. Car la nature du désir est d'être infini, et c'est à le combler que la plupart des gens [5] passent leur vie. Un bon principe, en ces matières, c'est, plutôt que d'égaliser les fortunes, de prendre, concernant les citoyens

qui sont naturellement honnêtes gens, des dispositions pour qu'ils ne veuillent pas avoir plus que leur part, et, concernant les gens du commun, des dispositions pour qu'ils ne le puissent pas, et il en sera ainsi s'ils sont inférieurs tout en n'étant pas traités injustement.

Phaléas n'a même pas eu raison sur l'égalité des fortunes : [10] en effet, il égalise seulement le patrimoine foncier, or il existe aussi une richesse en esclaves, en troupeaux, en numéraire et un grand concours de biens qu'on appelle mobiliers. Il faut donc soit chercher à égaliser toutes ces espèces de richesses, soit en tolérer une hiérarchie modérée, soit tout permettre. Il apparaît, d'après sa législation, que la cité que Phaléas conçoit [15] est petite, du moins si les ouvriers sont tous des esclaves publics et que leur population n'est pas comptée dans celle de la cité. Mais s'il existe des esclaves publics, il faut qu'ils travaillent aux tâches communes, comme c'est le cas à Épidamne ou comme Diophante l'avait envisagé à une certaine époque pour Athènes.

Voilà donc sommairement de quoi savoir si, sur la constitution qu'il préconise, Phaléas [20] se trouve avoir dit de bonnes ou de mauvaises choses.

Chapitre 8

La constitution d'Hippodamos de Milet

Hippodamos de Milet, fils d'Euryphon (c'est lui qui inventa la division régulière des villes et qui découpa Le Pirée en quartiers ; il se montra aussi dans les autres domaines de la vie tellement extravagant, parce qu'il aimait se faire remarquer, [25] que certains jugèrent qu'il menait une vie trop affectée, en alliant une chevelure abondante et arrangée avec beaucoup de recherche à des vêtements simples et chauds qu'il portait l'hiver aussi bien que l'été ; de plus, il s'estimait capable de discourir sur la nature entière), fut le premier parmi ceux qui n'étaient pas des hommes politiques, à entreprendre de dire quelque chose de la constitution [30] la meilleure. Il concevait la cité comme composée de dix mille citoyens, et la divisait en trois parties : il en faisait une des ouvriers, une autre des paysans, la troisième étant la classe combattante qui détient les armes. Il divisait aussi le territoire en trois parties : la sacrée, la publique, la privée. Celle où l'on prendra [35] ce qui traditionnellement revient aux dieux sera la partie sacrée, celle d'où les combattants tireront leur subsistance la partie commune, celle laissée aux paysans la partie privée. Il pensait aussi qu'il n'y a que trois sortes de lois, car les causes des procès sont aussi au nombre de trois : outrage, dommage, meurtre.

Par voie législative il instituait un tribunal unique, [40] le tribunal suprême, devant lequel on devait amener tous les procès qui semblaient ne pas avoir été jugés correctement. Il le composait de vieillards [1268a] élus. Quant aux verdicts dans les tribunaux, il pensait qu'ils ne devaient pas être rendus en déposant un caillou, mais qu'il fallait que chaque juge dépose une tablette sur laquelle il devait écrire la sentence en cas de condamnation pure et simple, qu'il laisserait vierge s'il prononçait un acquittement pur et simple, et, au cas où il condamnerait sur un point et pas sur un autre, il devrait indiquer [5] cette distinction. Car il ne trouvait pas bonne la

législation telle qu'elle existait, parce qu'elle contraint de violer son serment en jugeant dans un sens ou dans l'autre.

Il avait institué une loi prescrivant que ceux qui trouvent quelque chose d'avantageux pour la cité reçoivent une distinction, et une autre pour que les enfants de ceux qui seraient morts à la guerre soient nourris sur des fonds publics, comme si cela n'existait [10] dans aucune autre législation. Or il existe effectivement une loi de ce genre à Athènes et dans d'autres cités.

Tous les magistrats étaient élus par le peuple, et il incluait dans le peuple les trois parties de la cité ; les élus devaient s'occuper des affaires publiques et de celles touchant les étrangers et les orphelins. Voici donc les dispositions les plus importantes et [15] les plus dignes d'intérêt du système proposé par Hippiodamos.

La première difficulté qu'on pourrait soulever concerne la division du corps des citoyens. Les ouvriers, les paysans et ceux qui détiennent les armes prennent en commun part au pouvoir politique ; mais les paysans n'ont pas d'armes et les ouvriers n'ont ni terre ni armes, [20] ce qui en fera à peu de chose près des esclaves de ceux qui possèdent les armes. Il est donc impossible qu'ils aient part à toutes les dignités, car c'est nécessairement parmi ceux qui détiennent les armes que seront pris les stratèges, les gardes civiques, et, à vrai dire, les détenteurs des magistratures les plus importantes. Or comment des gens qui ne participent pas au pouvoir politique seront-ils susceptibles de sympathie [25] pour la constitution en place ? Pourtant, il faut bien que ceux qui détiennent les armes soient plus forts que les deux autres parties prises ensemble. Mais cela n'est pas facile s'ils ne sont pas nombreux. Et s'ils le sont, pourquoi faut-il faire participer les autres au pouvoir politique et les rendre maîtres de la désignation des magistrats ?

De plus, en quoi les paysans sont-ils utiles à la cité ? Des ouvriers [30] il est nécessaire qu'il y en ait, car toute cité a besoin d'ouvriers, et ils peuvent vivre de leur métier comme dans les autres cités. Mais les paysans, s'ils fournissaient la nourriture de ceux qui détiennent les armes, il serait raisonnable qu'ils constituent une partie de la cité ; mais, en fait, dans la constitution d'Hippiodamos ils possèdent leur terre en propre et la cultivent pour leur propre compte. [35] De plus, le domaine commun d'où les combattants tirent leur subsistance, si c'est eux-mêmes qui le cultivent, il n'y aura plus de différence entre fonctions militaire et agricole, comme le voulait le législateur. Si au contraire ceux qui le cultivent sont différents à la fois de ceux qui cultivent leurs propres terres et des combattants, il y aura alors une quatrième partie de la cité ne participant en rien à [40] la vie politique et y restant étrangère. Mais si l'on dispose que ce sont les mêmes qui cultivent leurs propriétés privées et le domaine public, la

quantité de produits récoltés sera insuffisante pour que [1268b] chacun tire de la terre de quoi entretenir deux familles, et, pour ce faire, pourquoi les paysans ne tireraient-ils pas directement des mêmes lots de terre et leur propre nourriture et celle qu'ils fourniront aux militaires ? Tout cela est bien confus.

N'est pas bonne non plus la loi sur le mode de jugement qui prescrit de juger [5] en distinguant alors même que la plainte est formulée en termes simples, et qui fait du juge un arbitre. Une telle procédure a cours lors d'un arbitrage, même s'il y a plusieurs arbitres (car ils délibèrent ensemble sur la décision), or dans les tribunaux ce n'est pas le cas, mais, au contraire, la plupart des législateurs [10] s'efforcent que les juges ne puissent pas délibérer ensemble. Ensuite, comment le jugement ne laissera-t-il pas perplexe, quand le juge sera d'avis de dédommager le plaignant, mais pas autant que celui-ci le demande ? Par exemple, il demande vingt mines et le juge tranche pour dix, (ou plus ou moins, selon le juge, l'un accordant cinq mines [15], l'autre quatre) : c'est ainsi, de toute évidence, qu'ils moduleront leur appréciation ; d'autres juges, au contraire, accorderont tout au plaignant et d'autres rien. Mais alors de quelle manière départagera-t-on les votes ? De plus, nul ne contraint de violer son serment celui qui acquitte ou condamne purement et simplement à la suite d'une plainte formulée en termes simples, pourvu qu'elle le soit dans les règles. En acquittant [20] l'accusé, en effet, il ne juge pas que l'accusé ne doit rien, mais qu'il ne doit pas vingt mines. Par contre, on viole son serment en condamnant à vingt mines de dédommagement celui dont on pense qu'il ne les doit pas.

Quant aux honneurs qu'il faudrait accorder à ceux qui trouvent quelque chose d'avantageux pour la cité, légiférer en ce sens n'est pas sans péril, et il n'y a là qu'une déclaration tape-à-l'œil : elle sera, [25] en effet, cause de fausses accusations et même, à l'occasion, de bouleversements de la constitution. Mais on tombe alors sur un autre problème relevant d'une autre enquête.

Car certains se demandent s'il est dommageable ou avantageux pour les cités de changer les lois ancestrales s'il y en a une autre qui est meilleure. C'est pourquoi il n'est pas facile de se rallier hâtivement à ce qu'a proposé Hippiamos dans le cas où il n'y a pas avantage [30] à changer les lois, mais il peut arriver que l'on abolisse certaines lois ou la constitution en visant quelque bien commun. Et puisque nous en avons fait mention, il est préférable de donner quelques explications, peu nombreuses mais précises, à ce sujet. Car il y a là, comme nous l'avons dit, une difficulté, et il pourrait sembler meilleur d'opter pour le changement. Dans les autres sciences, celui-ci a été avantageux : [35] la médecine, par exemple, a modifié ses préceptes ancestraux, de même que la gymnastique et en général tous les arts et savoir-faire. De

sorte que puisque la politique doit être considérée comme l'un d'eux, il est manifeste qu'il en est nécessairement de même dans son domaine aussi. On pourrait en apporter une preuve en recourant aux faits. Car les lois anciennes sont par trop simplistes et [40] barbares : les Grecs de jadis, par exemple, ne quittaient jamais leurs armes et s'achetaient mutuellement leurs femmes, et tout ce qui subsiste çà et là des anciennes coutumes est d'une absolue niaiserie. [1269a] À Cumes, par exemple, il existe une loi concernant le meurtre selon laquelle si celui qui accuse de meurtre peut produire un nombre défini de témoins de son propre lignage, l'accusé est reconnu coupable du meurtre. Or ce que, d'une manière générale, tout le monde recherche, ce n'est pas ce qui est ancestral, mais ce qui est bon. Et il est vraisemblable que les [5] premiers hommes, qu'ils soient nés de la terre ou qu'ils aient été les survivants de quelque cataclysme, devaient ressembler aux premiers idiots venus, comme on le dit des gens nés de la terre, si bien qu'il serait absurde de rester attaché aux dogmes de gens de ce genre. Outre cela, il n'est pas préférable non plus de garder immuables les lois écrites. Comme dans les autres arts, en effet, [10] en matière d'organisation politique aussi il est impossible de tout coucher par écrit avec précision, car, nécessairement, ce qui est écrit est général, alors que les actions concernent le particulier. Tout cela montre donc à l'évidence qu'il faut modifier certaines lois en certaines circonstances. Mais quand on considère les choses d'une autre manière, il semblerait qu'il faille faire preuve d'une grande circonspection. Car lorsque [15] l'amélioration est faible, comme il est par ailleurs mauvais de s'habituer à changer aisément les lois, il est évident qu'il vaut mieux tolérer certaines erreurs de la part tant des législateurs que des magistrats. En effet, l'utilité qu'il y a à changer la loi n'est pas aussi grande que le dommage causé par celui qui aura pris l'habitude de désobéir aux magistrats. Et l'exemple tiré des techniques est faux, car ce n'est pas [20] la même chose de changer un art et une loi. La loi, en effet, n'a pas d'autre force, pour se faire obéir, que l'usage, lequel n'advient pas sans un certain laps de temps, de sorte que passer facilement des lois existantes à d'autres lois nouvelles, c'est rendre infirme la puissance de la loi. De plus, même [25] s'il y a des lois qui doivent être modifiées, faut-il le faire pour toutes dans toute sorte de constitution ou non ? Sera-ce la tâche du premier venu ou de certaines personnes déterminées ? Car cela fait une grande différence.

Laissons là pour le moment une telle enquête : nous aurons d'autres occasions d'y revenir.

Chapitre 9

La constitution spartiate

Au sujet des constitutions lacédémonienne et crétoise, [30] et aussi de presque toutes les autres, il y a deux choses à examiner : l'une, c'est ce qu'il y a de bon et de mauvais dans leurs législations en vue d'établir l'organisation la meilleure, l'autre, c'est s'il y a quelque chose qui va contre le fondement et la forme de la constitution proposés par ces différents législateurs.

Qu'il faille, dans une cité qui entend être bien gouvernée, [35] qu'on soit libéré des tâches indispensables, c'est chose admise. Mais de quelle manière, voilà qui n'est pas facile à saisir. Ainsi, en Thessalie, la classe des pénestes s'est souvent révoltée contre les Thessaliens, de même pour les hilotes chez les Laconiens, qui passent leur vie à guetter les revers de leurs maîtres. Chez les Crétois, par contre, [40] il ne s'est encore rien produit de semblable. La cause en est vraisemblablement dans le fait que les cités voisines, [1269b] même quand elles sont en guerre les unes contre les autres, ne s'allient aucunement aux révoltés parce qu'elles n'y ont pas intérêt, elles qui possèdent aussi des périèques¹. Les Laconiens, au contraire, n'avaient que des ennemis pour voisins : Argiens, Messéniens, [5] Arcadiens. D'ailleurs, à l'origine, les Thessaliens connurent des révoltes parce qu'ils étaient encore en guerre avec les peuples limitrophes, Achéens, Perhèbes, Magnésiens. Il semble aussi que, indépendamment de tout autre facteur, le problème du mode de relation qu'il faut avoir avec ce genre de gens est pénible : si on relâche la discipline, ils deviennent insolents et prétendent être égaux [10] à leurs maîtres, si on leur mène la vie dure, ils complotent et haïssent. Il est donc manifeste que ceux à qui il arrive de telles mésaventures avec les hilotes n'ont pas trouvé la meilleure solution à ce problème.

De plus, le relâchement en tout ce qui concerne les femmes est dommageable à la fois pour le but que se propose la constitution et

pour le bonheur de la cité. De même, en effet, [15] qu'homme et femme sont des parties de la famille, il est évident qu'il faut considérer la cité comme partagée à peu près en deux entre l'ensemble des hommes et celui des femmes, de sorte que dans celles des constitutions qui adoptent de mauvaises dispositions concernant les femmes il faut considérer que la moitié de la cité vit hors la loi. Et c'est précisément ce qui est arrivé à Lacédémone. Car le législateur voulant endurcir [20] la cité tout entière y est, manifestement, parvenu en ce qui concerne les hommes, mais il a négligé la question des femmes, car elles vivent sans règle, dans un dérèglement total et dans la mollesse. Il est par suite nécessaire que sous une constitution de cette sorte on honore la richesse, surtout dans le cas où ce sont les femmes [25] qui commandent, comme cela arrive chez beaucoup de peuples militaristes et belliqueux, sauf chez les Celtes et quelques autres où les relations homosexuelles entre hommes ont de toute évidence toujours été à l'honneur. Il semble, en effet, que ce n'est pas sans raison que le premier qui a écrit cette fable a conjugué Arès et Aphrodite, car tous les gens de cette sorte semblent bien portés sur l'amour soit des hommes [30], soit des femmes. Voilà pourquoi chez les Laconiens cette dernière sorte d'amour se donnait libre cours et, du temps de leur puissance, beaucoup d'affaires étaient administrées par les femmes. Quelle différence, à vrai dire, y a-t-il entre le fait que les femmes gouvernent et le fait que les gouvernants soient gouvernés par leurs femmes ? Le résultat est le même. L'audace n'étant d'aucune utilité [35] dans la vie quotidienne, si ce n'est pour la guerre, dans ce domaine aussi les femmes des Laconiens leur ont été cause des plus grands dommages. Elles l'ont montré lors de l'invasion des Thébains : non seulement elles n'étaient d'aucune utilité contrairement aux femmes d'autres cités, mais elles causèrent plus de trouble que les ennemis. Il semble, en vérité, que c'est dès l'origine [40] qu'il y ait une bonne raison pour que ce relâchement des femmes se soit établi chez les Laconiens. [1270a] En effet, du fait des expéditions militaires, les hommes séjournaient pendant de longues périodes hors de chez eux, guerroyant contre les Argiens, puis contre les Arcadiens et les Messéniens. Une fois libérés de leurs tâches militaires, ils se montraient prédisposés à obéir au législateur [5] du fait de la vie militaire elle-même qui développe beaucoup d'aspects de la vertu ; pour ce qui est des femmes, par contre, Lycurgue entreprit de les soumettre aux lois, mais, devant leur résistance, il y renonça finalement. Les femmes sont donc responsables de ce qui est arrivé et, par conséquent, il est évident qu'elles le sont aussi du vice de la constitution spartiate. Mais [10] notre recherche ne porte pas sur qui est excusable et qui ne l'est pas, mais sur ce qui est correct et ce qui n'est pas correct.

Les mauvaises dispositions constitutionnelles au sujet des femmes semblent, comme cela a aussi été dit plus haut, non seulement engendrer un certain déséquilibre de la constitution considérée en elle-même, mais contribuer d'une certaine manière à l'amour [15] des richesses. À la suite de ce que nous venons de dire, en effet, on pourrait critiquer l'inégale répartition de la propriété. Car les uns en étaient arrivés à posséder un patrimoine beaucoup trop important, alors que d'autres en avaient un minuscule, ce qui fait que la terre était tombée entre les mains d'un petit nombre de gens. Ceci aussi du fait de mauvaises dispositions législatives ; car, alors que le législateur avait fait, [20] et il fit bien, de l'achat et de la vente du fonds de terre de chacun un acte honteux, il avait donné licence à ceux qui le voulaient de le donner ou de le léguer. Or le résultat est nécessairement le même dans un cas comme dans l'autre. Et en plus, les deux cinquièmes environ du foncier appartiennent aux femmes parce qu'il y a beaucoup de filles épiclères², [25] et du fait que le montant des dots est très élevé. Certes il eût été préférable de supprimer les dots, ou de les réduire à peu de chose, ou au moins de les modérer. Mais en fait, < dans la constitution spartiate >, on a le droit de donner sa fille épiclère à qui l'on veut, et si l'on meurt sans avoir pris de dispositions testamentaires, c'est celui qui gère les biens du défunt qui donne la fille de celui-ci à qui il veut. C'est ainsi qu'un pays capable de nourrir mille cinq cents cavaliers [30] et trente mille hoplites n'avait même pas mille combattants. Aussi les faits eux-mêmes ont-ils rendu manifeste combien cette organisation de la répartition des richesses était vicieuse. Et, d'ailleurs, la cité ne supporta pas le premier revers³ et périt par manque d'hommes.

On dit que sous les premiers rois [35] on accordait généreusement la citoyenneté, de sorte qu'il n'y avait pas manque d'hommes malgré les longues périodes de guerre, et certains prétendent qu'alors les Spartiates étaient jusqu'à dix mille. Que cela soit vrai ou non, il est mieux que, grâce à l'égalisation des fortunes, la cité regorge de citoyens. Mais la loi sur la procréation [40] elle aussi est tout à fait contraire à une amélioration en [1270b] ce sens. Car en voulant que les Spartiates soient le plus nombreux possible, le législateur incite les citoyens à faire le plus d'enfants possible : il y a, en effet, une loi qui dispense le père de trois fils de service militaire et celui de quatre fils de toute imposition. Mais [5] s'il y a beaucoup de naissances et que la terre reste partagée comme elle l'est, il y aura nécessairement beaucoup de gens qui deviendront pauvres.

Mais alors tout ce qui touche à l'éphorat est aussi vicié. Car cette magistrature a par elle-même chez eux pouvoir sur les questions les plus importantes, tout en prenant tous ses membres dans le peuple, de sorte que souvent ce pouvoir tombait entre les mains d'hommes

extrêmement [10] pauvres, qui étaient corruptibles du fait de leur indigence. Ils l'ont souvent montré dans le passé, et encore aujourd'hui dans l'affaire d'Andros⁴, dans laquelle certains éphores corrompus à prix d'argent firent tout ce qu'ils pouvaient pour perdre la cité entière. Et comme leur pouvoir est beaucoup trop grand et comparable à celui d'un tyran, même les rois [15] étaient contraints de flatter le peuple, de sorte que c'est la constitution qui, elle aussi, en subit un dommage : elle devint une démocratie, d'aristocratie qu'elle était. Certes, cette magistrature œuvre au maintien de la constitution, car le peuple se tient tranquille du fait qu'il participe au pouvoir suprême, de sorte que, soit du fait du législateur, soit de celui du [20] hasard, il y a là une disposition avantageuse à la bonne marche des choses. Car, pour qu'une constitution soit appelée à survivre, il faut que toutes les parties de la cité elle-même veuillent que cette constitution existe et perdure. C'est ce que font ici les rois du fait de l'honneur qu'on leur accorde, les gens de bien du fait de la gérance, puisque cette magistrature est une récompense [25] de la vertu, le peuple grâce à l'éphorat où tous ont accès. Mais il aurait fallu que tous fussent éligibles à cette magistrature, mais pas selon le mode effectivement pratiqué à Sparte, qui est trop puéril. De plus les éphores sont souverains dans les procès importants, eux qui sont les premiers venus ; aussi serait-il meilleur qu'ils tranchent non d'après leur [30] propre opinion, mais d'après des prescriptions écrites, c'est-à-dire les lois. Le genre de vie des éphores n'est pas non plus en accord avec l'idéologie de la cité : il est trop relâché, alors que celui des autres citoyens est d'une dureté tellement exagérée que, ne pouvant pas l'endurer, ils sortent de la légalité [35] pour se livrer en cachette aux plaisirs du corps.

La magistrature des gérontes n'est pas non plus bien organisée chez eux. Car si elle rassemblait des gens honnêtes et qu'une éducation appropriée aurait rendus gens de bien, on pourrait sans doute soutenir qu'elle est à l'avantage de la cité ; pourtant, qu'ils soient nommés à vie pour trancher souverainement dans des procès importants est contestable, car il y a une [40] vieillesse de l'esprit comme il y en a une du corps. [1271a] Mais comme la manière dont ils ont été éduqués fait que le législateur lui-même ne peut pas se fier à eux comme à des hommes de bien, ce système n'est pas sans péril. Il est aussi évident que quand on les a achetés avec des cadeaux, ceux qui partagent cette charge sacrifient beaucoup du bien commun ; [5] c'est pourquoi il serait meilleur qu'ils ne soient pas dispensés de rendre des comptes, alors qu'ils le sont effectivement. Il pourrait sembler bon que la magistrature des éphores demande des comptes à tous les autres magistrats, mais ce serait accorder beaucoup trop à l'éphorat, et ce n'est pas de cette manière qu'à notre avis il convient de rendre des

comptes. De plus l'élection qui désigne les gérontes, [10] dans sa phase décisive, est puérile, et il n'est pas correct que celui qui sera jugé digne de cette magistrature la sollicite lui-même. Car ce qu'il faut, c'est que celui qui est digne de la magistrature l'exerce qu'il le veuille ou non. Mais, en fait, il est évident que le législateur agit ici comme pour le reste de cette constitution : en s'efforçant de rendre les citoyens ambitieux, il a eu recours [15] à ce procédé dans l'élection des gérontes, car personne ne solliciterait d'exercer cette magistrature s'il n'était ambitieux. Or la plupart des injustices volontaires parmi les hommes sont le fait de l'ambition et de la cupidité.

Quant à la royauté, qu'il soit meilleur ou non [20] que les cités y soient soumises, ce sera l'objet d'un autre propos. Du moins vaudrait-il mieux que les choses ne se passent pas, comme cela arrive effectivement dans le cas de Sparte, mais que les rois soient choisis selon la manière de vivre de chacun. Mais que même le législateur ne pense pas être capable par lui-même d'en faire des gens à l'excellence parfaite, c'est évident. En tout cas il s'en défie comme de gens qui ne sont pas assez vertueux ; c'est pourquoi dans les ambassades on leur adjoignait [25] leurs adversaires et l'on pensait que la sauvegarde résidait, pour la cité, dans la discorde entre les rois.

N'est pas bonne non plus la législation relative aux repas en commun, appelés phidities, telle que l'a établie son fondateur. Il valait mieux, en effet, que ce genre de réunion soit à la charge des finances publiques, comme c'est le cas en Crète, alors que chez les Laconiens chacun doit [30] apporter sa part, et, comme certains sont extrêmement pauvres et ne peuvent pas engager cette dépense, il en résulte le contraire de ce que voulait le législateur. Car son intention, c'est que l'organisation des repas en commun ait un caractère démocratique, alors que la manière dont la loi les institue est rien moins que démocratique. [35] En effet, il n'est pas facile aux gens trop pauvres d'y prendre part, or, d'après la définition traditionnelle de la citoyenneté qui a cours chez eux, en est exclu celui qui ne peut pas supporter cette dépense.

En ce qui concerne la loi sur les commandants de la flotte, d'autres aussi l'ont blâmée, et l'ont blâmée à juste titre, car elle est cause de sédition : en effet, à côté des rois qui sont [40] stratèges à vie, la navarchie constitue presque une autre royauté.

Et on pourrait blâmer le fondement même sur lequel le législateur a assis la constitution, [1271b] et c'est aussi ce que Platon blâme dans les *Lois* : tout le système des lois existe par rapport à une partie de la vertu, la vertu guerrière, parce que c'est elle qui sert à dominer. Voilà pourquoi pour les Spartiates il n'y avait de salut que dans la guerre, et qu'ils couraient à leur perte dès qu'ils avaient établi leur domination, [5] faute de savoir utiliser leur loisir, eux qui n'avaient pratiqué

aucun autre exercice plus important que celui de la guerre. Voici une erreur non moins grave : ils pensent que les biens pour lesquels on se bat s'obtiennent par la vertu plutôt que par le vice, et en cela ils ont raison, mais, dans la mesure où ils mettent ces biens au-dessus [10] de la vertu, ils ont tort.

Défectueuse aussi la législation concernant les biens publics des Spartiates. Car les caisses de la cité ne contiennent rien alors qu'ils sont contraints de soutenir de grandes guerres et que les impôts rentrent mal. En effet, la plus grande partie du foncier appartenant aux citoyens spartiates eux-mêmes, ils ne contrôlent pas minutieusement leurs [15] contributions mutuelles. C'est donc au contraire de l'avantage général qu'est parvenu le législateur : il a fait une cité sans argent et des particuliers avides d'argent.

En voilà donc assez sur la constitution des Lacédémoniens, car ce sont là ses principales dispositions qui sont blâmables.

Chapitre 10

La constitution crétoise

[20] La constitution crétoise est proche de celle de Sparte, elle n'est pas pire sur quelques points, mais sur d'autres plus nombreux, elle est moins élaborée. Car il semble que sur la plupart d'entre eux c'est, à ce qu'on dit, la constitution crétoise qu'a imitée celle des Laconiens. Or la plupart des constitutions anciennes sont moins bien construites que les plus récentes. On dit, [25] en effet, que Lycurgue, quand il se mit à voyager après avoir quitté la tutelle du roi Charillos, passa le plus clair de son temps à faire le tour de la Crète en raison des liens de parenté entre Crétois et Spartiates : les Lyctiens, en effet, étaient une colonie des Laconiens, et ceux qui allèrent fonder cette colonie adoptèrent l'ordre législatif en vigueur [30] chez les autochtones d'alors. C'est pourquoi aujourd'hui encore les périèques se conforment aux lois de la même manière, dans l'idée que c'est Minos qui le premier a établi cet ordre législatif.

L'île de Crète semble, par sa situation naturelle favorable, destinée à gouverner la Grèce, située qu'elle est au milieu de la mer entière, alors que presque tous les Grecs [35] sont établis sur le pourtour de cette mer. Elle n'est pas très éloignée, d'un côté du Péloponnèse, de l'autre de la partie de l'Asie voisine du cap Triope et de Rhodes. C'est pourquoi Minos posséda aussi l'empire de la mer, mit la main sur certaines îles, établit des colonies dans d'autres, et, s'attaquant enfin à la Sicile, finit [40] sa vie près de Camicos. L'organisation crétoise est analogue à celle de Laconie. Pour les Spartiates, en effet, ce sont les hilotes qui cultivent la terre, [1272a] pour les Crétois ce sont les périèques, chez les deux peuples il y a des repas en commun, et autrefois les Laconiens ne les appelaient pas des phidities, mais des andries comme les Crétois, ce qui montre que cette institution est venue de chez ceux-ci. L'organisation de la constitution est aussi analogue : [5] les éphores ont le même pouvoir que ceux qu'en Crète

on appelle les cosmes, à ceci près que les éphores sont au nombre de cinq, alors que les cosmes sont dix. Les gérontes spartiates correspondent aux anciens que les Crétois appellent le Conseil. Quant à la royauté, les Crétois en avaient d'abord une, qu'ils ont supprimée par la suite, et ce sont les cosmes qui ont la direction [10] des opérations militaires. Tous les Crétois participent à l'assemblée, mais elle n'a aucun pouvoir souverain, sinon celui de ratifier les propositions des anciens et des cosmes. Pour ce qui est des repas en commun, les Crétois en usent mieux que les Laconiens. Car à Lacédémone chacun doit contribuer d'une somme fixée par tête [15], faute de quoi une loi lui interdit l'exercice de la citoyenneté, comme on l'a dit plus haut ; en Crète, au contraire, ces repas sont plus conviviaux : de l'ensemble des récoltes et des bestiaux provenant des terres publiques et du tribut payé par les périèques, une partie est assignée au service des dieux et aux [20] dépenses publiques, l'autre aux repas en commun, de sorte que tous, femmes et enfants aussi bien qu'hommes, sont nourris à frais communs. En ce qui concerne la sobriété, le législateur, dans l'idée qu'elle est utile, a pris beaucoup de sages mesures. Pour inciter les hommes à s'éloigner des femmes afin de limiter les naissances, il a légalisé les relations sexuelles entre hommes ; [25] est-ce mauvais ou non, cela sera examiné à une autre occasion. Mais que pour ce qui regarde les repas en commun, les dispositions en aient été meilleures chez les Crétois que chez les Laconiens, c'est manifeste.

Pour ce qui est des cosmes, en revanche, les choses sont encore pires que pour les éphores. Car on retrouve chez eux le mauvais côté de la magistrature des éphores [30] (les premiers venus y ont accès), mais ce que ceux-ci ont d'avantageux pour la constitution ne se retrouve pas chez ceux-là. Dans un cas, en effet, du fait que tous les citoyens sont éligibles, le peuple participe au pouvoir suprême et veut donc le maintien de la constitution ; dans le cas des cosmes, au contraire, ils ne sont pas élus parmi tous les citoyens mais au sein de certains lignages, et les gérontes sont choisis [35] parmi ceux qui ont été cosmes ; et à propos des gérontes on pourrait dire la même chose que pour leurs collègues de Lacédémone : ne pas rendre de comptes et être nommés à vie, c'est là un honneur plus grand que celui qu'ils méritent, et les laisser gouverner, non selon des lois écrites, mais selon leur jugement propre, voilà qui est périlleux. Et le fait que le peuple se tienne tranquille [40] alors qu'il n'a pas part au pouvoir n'est en rien un signe de bonne organisation. Si les cosmes n'ont, à la différence des éphores, aucun avantage à tirer de leur charge, c'est qu'ils sont éloignés [1272b] dans leur île de ce qui pourrait les corrompre.

Le remède qu'ils apportent à ce défaut est étrange et plutôt caractéristique d'un régime d'arbitraire que d'un régime politique.

Souvent, en effet, certains se coalisent et chassent les cosmes, soit leurs collègues eux-mêmes, soit de simples particuliers ; il est aussi permis [5] aux cosmes de renoncer à leur charge en cours de mandat. Or en toutes ces matières il vaut donc mieux s'appuyer sur la loi que sur le bon vouloir des hommes, car c'est une règle plus sûre. Mais le pire de tous les moyens, c'est la suspension de la magistrature des cosmes à laquelle les puissants ont souvent recours quand ils ne veulent pas être punis par la justice : cela montre bien que l'organisation crétoise [10] a bien quelque chose d'une constitution, mais qu'elle n'est pas vraiment une constitution, plutôt un régime d'arbitraire. Ces gens ont coutume, en divisant le peuple aussi bien que leurs amis, d'établir le pouvoir d'un seul et d'installer la sédition et les luttes intestines. Alors, en quoi une telle situation diffère-t-elle du fait que pour un certain temps la cité n'est plus une cité, et que [15] la communauté politique est dissoute ? Une telle situation est dangereuse pour une cité quand ceux qui ont l'intention de l'attaquer en ont aussi les moyens.

Mais, comme on l'a dit, c'est sa position géographique qui sauve la Crète : l'éloignement a joué le rôle de l'expulsion des étrangers. Voilà aussi pourquoi la classe des périèques reste fidèle aux Crétois alors que les hilotes se révoltent souvent : [20] les Crétois ne dominent aucun territoire extérieur, et ce n'est que récemment qu'une guerre étrangère est arrivée jusqu'à l'île, mettant en évidence la faiblesse de sa législation.

En voilà assez sur cette constitution.

Chapitre 11

La constitution carthaginoise

Les Carthaginois aussi sont réputés avoir une bonne constitution, [25] supérieure aux autres sur bien des points, mais surtout semblable par certains aspects à celle des Laconiens. Ces trois constitutions, en effet, la crétoise, la laconienne et, en troisième lieu, celle des Carthaginois, sont, d'une certaine façon, voisines entre elles tout en différant beaucoup des autres. Et beaucoup des institutions qu'on rencontre chez les Carthaginois [30] sont bonnes. Un signe que cette constitution est bien organisée, c'est que la classe populaire qu'elle renferme demeure à sa place dans l'ordre constitutionnel et que la cité n'a connu ni sédition ni tyran qui soit même digne d'être mentionné.

Cette constitution a des similarités avec celle de Laconie : les repas communs des compagnons sont semblables aux phidities, la magistrature des Cent [35] Quatre est semblable à celle des éphores (à cela près, ce qui n'est d'ailleurs pas plus mal, qu'alors que ceux-ci sont pris parmi les premiers venus, on choisit les membres de cette magistrature carthaginoise d'après le mérite), les rois et le conseil des Anciens sont analogues aux rois et aux gérontes de Sparte. Mais ce qui est aussi mieux qu'à Sparte, c'est que les rois n'appartiennent ni au même lignage ni à n'importe lequel, [40] et s'il y en a un qui l'emporte sur les autres, c'est en son sein qu'on les élit plutôt que de les choisir d'après le privilège de l'âge ; car, étant placés à la tête de grandes responsabilités, s'ils ne sont pas à la hauteur, [1273a] ils causent de grands torts, et ils ont déjà causé du tort à la cité des Lacédémoniens. La plupart des aspects de cette constitution qui pourraient être critiqués parce qu'ils sont des déviations <de la constitution excellente> se trouvent être communs à toutes les constitutions dont nous avons parlé ; mais parmi ces déviations du point de vue du principe à la fois de [5] l'aristocratie ou du

gouvernement constitutionnel, les uns penchent plutôt du côté d'un régime populaire, les autres du côté de l'oligarchie. Les rois, en effet, avec l'aide des Anciens, quand tous sont d'accord, ont le pouvoir de porter telles affaires et de ne pas porter telles autres devant le peuple ; s'ils ne sont pas d'accord, c'est le peuple qui décide sur ces matières elles aussi. Quant aux propositions qu'ils font au peuple, [10] non seulement ils accordent à celui-ci la possibilité d'être informé des opinions des magistrats, mais c'est le peuple qui tranche souverainement, et il est permis à qui le veut de s'opposer aux propositions qui sont faites, ce qui n'est pas le cas dans les autres constitutions.

D'autre part, le fait que les collègues de cinq magistrats, qui sont souverains en des affaires nombreuses et de grande importance, choisissent leurs membres par cooptation, que la magistrature suprême des Cent [15] soit aussi choisie par eux, et que, de plus, ils exercent leurs fonctions pendant un temps plus long que les autres magistratures (car ils ont le pouvoir aussi bien après avoir quitté leur charge que quand ils se préparent à y entrer), tout cela est oligarchique. En revanche, le fait que les magistrats ne sont ni rétribués ni tirés au sort doit être considéré comme aristocratique, ainsi que toute autre disposition de ce genre, aussi bien que le fait que tous les procès soient jugés par les magistrats en question, [20] et non pas, comme c'est le cas à Lacédémone, certaines causes déterminées par tels magistrats déterminés.

Mais le système des Carthaginois dévie de l'aristocratie surtout vers l'oligarchie en vertu d'une certaine conception qui est adoptée par la masse des gens : ils pensent, en effet, que c'est non seulement par ordre de mérite mais par ordre de richesse qu'il faut choisir les magistrats, car il leur semble impossible [25] que celui qui est de condition modeste puisse avoir le loisir d'exercer une magistrature dans de bonnes conditions. Si, donc, le fait de choisir selon la richesse est oligarchique, et selon le mérite aristocratique, ce serait un troisième système d'organisation selon lequel seraient organisées elles aussi les dispositions constitutionnelles chez les Carthaginois. En effet, pour désigner leurs magistrats ils ont en vue ces deux exigences, surtout pour les magistratures les [30] plus importantes, les rois et les stratèges. Mais il faut considérer cette déviation par rapport à l'aristocratie comme une faute du législateur. Car, dès le début, l'une des choses les plus indispensables, c'est de rechercher les moyens qui permettront aux meilleurs d'avoir du loisir, c'est-à-dire de ne rien avoir à faire qui soit indigne d'eux, non seulement quand ils exercent des magistratures, mais aussi [35] dans leur vie privée. Mais si l'on doit prendre aussi en considération l'aisance à cause du loisir qu'elle donne, le fait que les plus importantes des magistratures, la royauté et

la stratégie, soient vénales est mauvais. Car une loi de ce genre donne plus de prix à la richesse qu'à la vertu, et rend la cité entière avide de richesses. Or s'il y a quelque chose que l'instance [40] dirigeante tient pour honorable, nécessairement les autres citoyens suivront son opinion. Et là où ce n'est pas la vertu qui est honorée avant toute chose, [1273b] il n'est pas possible d'établir fermement le caractère aristocratique de la constitution. Il est logique que ceux qui ont acheté des magistratures prennent l'habitude d'en tirer profit quand ils ont dû se ruiner pour devenir magistrats. Car il serait étrange qu'un honnête homme pauvre voulût faire du profit, et qu'un plus vicieux ne le voudrait pas alors qu'il a [5] dépensé son argent. C'est pourquoi il faut que ce soit ceux qui sont capables de gouverner pour le mieux qui gouvernent ; mais le mieux c'est que, même s'il néglige le problème de l'aisance des gens de valeur, le législateur leur assure le loisir indispensable quand ils sont magistrats.

Il peut aussi sembler mauvais que plusieurs magistratures reviennent au même magistrat, pratique à l'honneur chez les Carthaginois. Car c'est quand elle est accomplie par un seul [10] individu qu'une tâche l'est le mieux. Il faut que le législateur veille à ce qu'il en soit ainsi, et à ne pas assigner au même individu les tâches de joueur de flûte et de cordonnier. De sorte que là où il y a une cité qui n'est pas trop petite, il est plus conforme à l'esprit d'un gouvernement constitutionnel et d'un régime populaire de faire participer plus de gens aux magistratures. Car, comme nous l'avons vu, c'est plus favorable au renforcement de la [15] communauté, et chaque tâche est mieux et plus promptement accomplie. Cela est clair en ce qui concerne les affaires guerrières et navales, car en ces deux domaines commander et être commandé se répandent pour ainsi dire à tous les niveaux.

Tout en ayant une constitution oligarchique, les Carthaginois évitent au mieux les inconvénients par l'enrichissement, en envoyant sans cesse une partie du peuple dans [20] les cités clientes. Ainsi corrigent-ils leur constitution et la rendent-ils plus stable. Mais cela est le fait du hasard, alors qu'il faut que ce soit du fait du législateur qu'il n'y ait pas de séditions. Mais, en fait, s'il survient quelque revers de fortune et que la masse des gouvernés se révolte, aucun remède n'est à attendre des lois pour ramener la tranquillité.

Voilà donc ce qu'il en est des constitutions des Lacédémoniens, [25] de Crète et des Carthaginois, qui sont justement renommées.

Chapitre 12

Autres législateurs

Parmi ceux qui ont fait connaître leurs vues sur une constitution, certains n'ont pris aucune part aux activités politiques quelles qu'elles soient, mais ont mené tout au long une vie en simple particulier ; à leur propos, s'il y avait quelque chose de digne d'être mentionné, cela a [30] été dit à peu près pour tous. Certains autres en sont venus à légiférer, les uns dans leurs propres cités, les autres dans certaines cités étrangères, en exerçant eux-mêmes des fonctions politiques. Et parmi eux les uns n'ont été les artisans que de lois, les autres l'ont été aussi d'une constitution, comme Lycurgue et Solon, car ceux-ci établirent à la fois des lois et une constitution.

[35] On a déjà traité de la constitution des Lacédémoniens, quant à Solon, certains sont d'avis qu'il fut un législateur excellent, qui en finit avec une oligarchie par trop excessive, mit fin à la servitude du peuple, et établit une démocratie, celle du temps de nos pères, en mélangeant harmonieusement plusieurs éléments dans la constitution. En effet, disent-ils, le conseil de [40] l'Aréopage est un élément oligarchique, les magistratures électives un élément aristocratique, les tribunaux un élément populaire. Mais il semble bien, d'un côté, [1274a] que les premiers, le conseil et l'élection des magistrats, existaient déjà et que Solon ne les a pas abolis, et que, d'un autre côté, il fit une place au peuple en admettant tous les citoyens dans les tribunaux. C'est pourquoi certains le blâment, sous prétexte qu'il a réduit à rien l'autre élément de la constitution, en établissant la primauté du [5] tribunal qui, lui, est tiré au sort. Car lorsque celui-ci eut pris de la force, ceux qui flattèrent le peuple comme on le fait pour un tyran transformèrent la constitution en cette démocratie qui a cours aujourd'hui. D'une part, Éphialte et Périclès rognèrent les prérogatives du conseil de l'Aréopage, d'autre part, Périclès établit une rétribution pour les membres des tribunaux, et, de cette manière,

[10] les démagogues, chacun surpassant l'autre, menèrent à la démocratie d'aujourd'hui. Mais il semble bien que cela ne résulte pas d'un dessein de Solon, mais plutôt d'un concours de circonstances. Le peuple, en effet, qui fut cause de la suprématie navale lors des guerres Médiques, en conçut de l'orgueil et prit le parti de mauvais démagogues, malgré l'opposition politique [15] des honnêtes gens. Or Solon semble n'avoir donné au peuple que cette faculté absolument indispensable de choisir les magistrats et d'en recevoir des comptes (car si le peuple n'est pas souverain sur ce point, il est esclave et hostile) ; mais il réserva toutes les magistratures aux notables et aux gens aisés : les pentacosiomédimnes, [20] les zeugites et une troisième classe appelée celle des chevaliers ; la quatrième classe est celle des hommes de peine qui ne participaient à aucun pouvoir.

Il y eut aussi des législateurs comme Zaleucos pour les Locriens Épizéphyriens et Charondas de Catane pour ses concitoyens et pour les autres cités chalcidiennes répandues en Italie et [25] en Sicile. Certains veulent aussi relier tout cela en disant qu'Onomacrite fut le premier à devenir expert en législation : il s'exerça en Crète, lui qui était de Locres et pratiquait l'art divinatoire. Thalès devint l'un de ses compagnons, Thalès qui eut pour disciples Lycurgue et Zaleucos, Zaleucos ayant pour disciple [30] Charondas. Mais ceux qui parlent ainsi le font en tenant trop peu compte de la chronologie.

Il y eut aussi Philolaos de Corinthe législateur des Thébains. Philolaos était du lignage des Bacchiades et devint l'amant de Dioclès le vainqueur olympique ; quand celui-ci quitta sa ville par répulsion pour [35] l'amour que lui portait sa mère Alcyonè, il se retira à Thèbes où les deux hommes finirent leurs jours. Aujourd'hui encore, on montre leurs tombeaux situés bien en vue l'un de l'autre, mais l'un regardant en direction de Corinthe, l'autre non. La légende dit qu'eux-mêmes avaient ainsi placé leurs sépultures, [40] Dioclès, par aversion pour la passion de sa mère pour qu'on ne vît pas Corinthe du haut de son tertre, Philolaos pour qu'on la vît. [1274b] C'est pour cette raison qu'ils résidèrent chez les Thébains, et que Philolaos devint celui qui leur donna des lois notamment sur la procréation des enfants, qu'ils appellent lois d'adoption. Cela est propre à [5] sa législation en vue de maintenir le nombre des lots de terre hérités.

De propre à Charondas il n'y a que la traduction en justice des faux témoins (il fut le premier à introduire ce chef d'accusation), mais par leur précision ses lois sont plus achevées que celles des législateurs d'aujourd'hui.

Ce qui est propre à Phaléas, c'est l'inégalité des fortunes, à Platon c'est la communauté [10] des femmes, des enfants et des biens ainsi que les repas en commun des femmes, et aussi la loi sur l'ivresse qui donne la présidence des banquets aux hommes sobres, ainsi que

l'exercice militaire qui devait rendre les gens ambidextres, avec cette idée qu'il ne faut pas que l'une des deux mains soit utile et l'autre [15] inutile.

Il y a les lois de Dracon, mais il modela ses lois sur une constitution déjà existante. Il n'y a dans ces lois rien de particulier digne d'être mentionné, si ce n'est leur sévérité du fait de la gravité des châtements qu'elles prévoient.

Pittacos aussi fut l'auteur de lois mais pas d'une constitution. Une loi qui lui est propre concerne les gens ivres : s'ils [20] commettent un délit, leur peine est plus sévère qu'elle n'aurait été pour des gens sobres. En effet, comme les ivrognes commettent plus d'excès que les gens sobres, il ne considéra pas l'indulgence plus grande qu'il convient d'accorder aux gens ivres, mais l'intérêt public.

Il y eut aussi Andromadas de Rhégium, législateur des Chalcidiens de Thrace, dont il existe des lois sur les [25] meurtres et les filles épicières, cependant on ne pourrait citer aucune mesure qui lui soit propre.

Pour ce qui est des constitutions, aussi bien celles effectivement réalisées que celles proposées par certains théoriciens, ces considérations suffisent.

LIVRE III

Chapitre 1

Question préalable : qu'est-ce que la cité ?

Pour celui qui examine les constitutions, c'est-à-dire ce qu'est chacune d'elles et ses propriétés, l'examen pour ainsi dire premier, c'est de considérer la cité : qu'est-ce, enfin, que la cité ? Car, en fait, il y a une controverse sur ce point, les uns prétendant [35] que c'est la cité qui a accompli telle action, les autres que ce n'est pas la cité, mais l'oligarchie ou le tyran. Par ailleurs, nous voyons que toute l'activité de l'homme politique, c'est-à-dire du législateur, concerne la cité. Enfin, la constitution est un certain ordre entre les habitants de la cité.

Cette question mène à une autre : qu'est-ce que le citoyen ?

Mais puisque la cité fait partie des composés comme n'importe lequel des tous [40] formés de plusieurs parties, il est clair qu'il faut d'abord mener une recherche sur le citoyen. La cité, en effet, est une multiplicité déterminée de citoyens, [1275a] de sorte que nous avons à examiner qui il faut appeler citoyen et ce qu'est le citoyen. Car sur le citoyen aussi il y a une controverse, puisque tout le monde n'est pas d'accord pour dire du même individu qu'il est citoyen ; tel, en effet, qui est citoyen dans une démocratie souvent [5] n'en est pas un dans une oligarchie.

Quant à ceux auxquels cette dénomination échoit autrement qu'au sens propre (ceux, par exemple, qu'on a fait citoyens par naturalisation), laissons-les de côté. Le citoyen n'est pas citoyen par le fait d'habiter tel endroit, car des métèques et des esclaves ont aussi en partage le droit de résidence. Ne sont pas non plus citoyens ceux qui participent au système judiciaire dans la mesure où ils peuvent aller en justice comme accusés et comme [10] accusateurs (à ces droits, en

effet, participent aussi ceux qui sont liés à la cité par des conventions commerciales ; certes en beaucoup d'endroits les métèques ne jouissent même pas complètement de ces droits, et il leur est nécessaire de prendre un patron, de sorte qu'ils ne participent en quelque sorte qu'imparfaitement à une telle communauté) : ils sont comme des enfants pas encore inscrits à cause de [15] leur âge ou des vieillards libérés des charges¹, dont il faut dire qu'ils sont citoyens en un certain sens mais non de manière tout à fait pleine (à « citoyens » on ajoutera « incomplets » pour les uns, « retraités » pour les autres ou quelque autre désignation de ce genre, cela ne fait pas de différence : notre propos est clair). L'objet de notre recherche, en effet, c'est le citoyen au sens plein dont le titre n'ait besoin d'aucun [20] correctif de ce genre, car pour ceux qui sont privés de leurs droits civiques ou exilés se présentent les mêmes difficultés et les mêmes solutions.

La définition d'Aristote

Un citoyen au sens plein ne peut pas être mieux défini que par la participation à une fonction judiciaire et à une magistrature. Or parmi les magistratures certaines sont limitées dans le temps, en sorte que pour les unes il est absolument interdit [25] au même individu de les exercer deux fois, alors que pour d'autres il faut laisser passer un intervalle de temps déterminé. D'autres sont à durée illimitée, par exemple celles de juge et de membre de l'assemblée. Peut-être semblera-t-il à certains que de tels gens ne sont même pas des magistrats et ne participent pas à une magistrature par de telles fonctions. Pourtant, il serait ridicule de ne pas reconnaître le pouvoir à ceux qui sont tout-puissants. Mais il ne faut pas faire cette distinction, car le débat est purement [30] question d'appellation et vient du fait qu'il n'existe aucun mot désignant ce qui est commun à un juge et à un membre de l'assemblée par lequel il faille désigner ces deux fonctions. Disons donc pour les définir : « Magistrature sans limite. » Nous posons donc que sont citoyens ceux qui participent de cette manière au pouvoir. Telle est donc à peu près la définition du citoyen qui s'adapte le mieux à tous les gens qui sont dits citoyens.

Mais on ne doit pas [35] perdre de vue que les choses contenues dans des sujets qui diffèrent spécifiquement et dont l'un est premier, l'autre second, et ainsi de suite, n'ont comme telles rien du tout en commun, ou presque rien. Or nous voyons que les constitutions diffèrent spécifiquement les unes des autres et que les unes sont postérieures et [1275b] les autres antérieures, car celles qui sont fautives et déviées sont nécessairement postérieures (en quel sens nous parlons de constitutions déviées, cela deviendra manifeste plus bas).

De sorte que le citoyen lui aussi différera nécessairement en fonction de chacune des [5] constitutions. C'est pourquoi le citoyen tel que nous l'avons défini existe surtout en démocratie ; dans les autres régimes, il peut aussi se rencontrer, mais pas nécessairement. Car dans certains régimes, il n'y a pas de peuple² : on n'a pas coutume de tenir une assemblée mais des conseils extraordinaires, et on juge les procès devant des instances spécialisées, comme à Lacédémone où les éphores [10] jugent les causes concernant les contrats, chacun en prenant un certain nombre, alors que les gérontes s'occupent des affaires de meurtre, et sans doute une autre magistrature d'autres sortes d'affaires. La même chose se passe aussi à Carthage, où certains magistrats jugent toutes les causes.

Cependant, notre définition du citoyen est valide mais suppose une correction : dans les constitutions autres que la démocratie, le magistrat sans limite n'est plus celui qui est membre de l'assemblée [15] et juge, mais celui qui est borné à une magistrature définie. C'est en effet à tous les magistrats de ce genre ou à certains d'entre eux qu'est attribué le pouvoir de délibérer et de juger, soit dans tous les domaines, soit dans certains d'entre eux.

Ce qu'est le citoyen est donc manifeste à partir de ces considérations : de celui qui a la faculté de participer au pouvoir délibératif ou judiciaire nous disons qu'il est citoyen [20] de la cité concernée, et nous appelons, en bref, cité l'ensemble de gens de cette sorte qui convient pour vivre en autarcie.

Chapitre 2

Examen de la définition usuelle du citoyen comme celui qui est né de deux citoyens

Or dans la pratique on définit un citoyen celui qui est né de deux citoyens et non pas d'un seul, père ou mère ; il y en a même qui demandent plus, par exemple deux aïeux ou trois ou plus. [25] Mais, à ceux qui posent cette définition politique immédiate certains objectent : ce troisième ou quatrième aïeul, de quel droit sera-t-il citoyen ? Gorgias de Léontini, peut-être mi-embarrassé mi-ironique, disait : « De même que ce sont des mortiers qui sont fabriqués par des fabricants de mortiers, de même ce sont des Larisséens qui sont fabriqués par les démiurges, [30] puisqu'ils sont des faiseurs de Larisséens¹. » Or c'est bien simple : si les aïeux en question participaient à la citoyenneté selon le critère qui a été dit, alors ils étaient citoyens, car il n'est pas possible d'appliquer aussi aux premiers habitants ou aux fondateurs d'une cité la définition du citoyen comme né d'un citoyen et d'une citoyenne.

Mais voici peut-être une difficulté plus sérieuse : c'est le cas des gens [35] qui ont acquis la citoyenneté à la suite d'un changement de constitution. Citons comme exemple ce qu'a fait Clisthène à Athènes après l'expulsion des tyrans : il a naturalisé beaucoup d'étrangers et d'esclaves résidants. Mais l'objet du débat qui les concerne n'est pas de savoir qui est citoyen, mais plutôt s'il l'est injustement ou justement. Et l'on pourrait aussi ajouter la difficulté suivante : [1276a] n'est-il pas vrai que si on n'est pas citoyen justement, on n'est pas citoyen du tout, du fait que l'injuste et le faux se valent ? Mais, puisque nous voyons aussi certains détenir injustement des magistratures, dont nous disons pourtant qu'ils exercent des magistratures, mais que ce n'est pas avec justice, et puisque le citoyen se définit par l'exercice d'une certaine magistrature (celui, en effet, qui a part à une magistrature de

[5] ce genre est, avons-nous dit, citoyen), il est clair qu'il faut reconnaître que sont citoyens même ceux qui le sont injustement.

Chapitre 3

L'identité de la cité

Mais quant à savoir s'ils sont citoyens justement ou injustement, cela se rattache au débat évoqué plus haut. Certains, en effet, se demandent quand c'est la cité qui a agi et quand ce n'est pas la cité, lorsque par exemple une démocratie remplace une oligarchie ou une tyrannie. [10] Car alors certains sont d'avis qu'il ne faut pas honorer les contrats sous prétexte que ce n'est pas la cité mais le tyran qui les a passés, ni beaucoup d'autres engagements de ce genre sous prétexte que certaines constitutions reposent sur la force et ne visent pas l'avantage commun. Puisque donc, certains gouvernent démocratiquement de cette manière, [15] il faut dire que les actes accomplis sous une constitution de ce genre sont ceux d'une cité de ce genre, de la même manière qu'on le dit de ceux accomplis par l'oligarchie et par la tyrannie.

Mais il semble que la formulation adéquate de cette difficulté soit la suivante : d'après quel critère faut-il dire que la cité est la même ou n'est pas la même mais une autre ? La solution la plus immédiate de cette difficulté est [20] à chercher du côté du territoire et de la population : il arrive, en effet, que le territoire et la population aient été chacun divisés en plusieurs morceaux, les uns habitant un endroit, les autres un autre. Cette difficulté doit être considérée comme assez légère : en effet, comme le terme « cité » se dit en plusieurs sens, il y a d'une certaine manière une solution facile à cette question. La question se pose de la même façon [25] aussi si les hommes habitent un même territoire : quand doit-on estimer que la cité est une ? En tout cas pas du fait de ses murailles ; car on pourrait entourer le Péloponnèse d'une muraille. Tel est sans doute le cas de Babylone et de toute autre ville renfermant dans son périmètre une peuplade plutôt qu'une cité : à ce qu'on dit [30], au troisième jour de la prise de Babylone, une partie de la ville ne s'en était pas encore aperçue.

Mais reportons l'examen de cette difficulté à une autre occasion où il sera utile. Car à propos de la taille de la cité, ne doivent échapper à l'homme politique ni le chiffre convenable pour cette taille, ni s'il vaut mieux que la cité soit composée d'un seul peuple ou de plusieurs.

Mais si les mêmes gens habitent le même territoire, [35] doit-on dire que, tant que la race des habitants reste la même, la cité reste la même, bien que sans cesse ses membres meurent et naissent, comme nous avons aussi coutume de dire que les rivières et les sources sont les mêmes bien que sans cesse leurs flots viennent et s'en aillent ? Ou ne doit-on pas plutôt [40] dire que les habitants restent les mêmes pour la raison indiquée, mais que [1276b] la cité est autre ? S'il est vrai, en effet, que la cité est une communauté déterminée, et si elle est une communauté de constitution entre des citoyens, quand la constitution devient spécifiquement autre, c'est-à-dire différente, il semblerait que nécessairement la cité ne soit plus la même, comme d'un chœur [5] qui est tantôt comique tantôt tragique nous disons qu'il n'est pas le même alors qu'il est souvent composé des mêmes personnes. De même aussi toute autre communauté et tout autre composé sont différents si la forme de la composition est différente, par exemple pour un morceau de musique composé des mêmes sons, nous disons qu'il est différent quand il est à un moment dorien et à un autre phrygien. Si donc les choses ont bien lieu de cette [10] manière, il est manifeste qu'il faut dire que la cité est la même principalement en regardant sa constitution. Par contre, on peut lui donner un nom différent ou lui garder le même, qu'elle continue d'être habitée par les mêmes hommes ou par des hommes totalement différents.

Mais s'il est juste d'honorer ou de ne pas honorer les contrats quand la cité est passée sous une autre [15] constitution, c'est une autre question.

Chapitre 4

La vertu de l'homme de bien et la vertu du citoyen

À la suite de ce que nous venons de dire, il faut examiner si l'excellence de l'homme de bien et celle du bon citoyen sont la même ou non.

Mais, assurément, s'il nous faut entreprendre une recherche sur ce point, il faut en premier lieu saisir à l'aide d'une image ce qu'est l'excellence du citoyen. [20] De même que le marin est l'un des membres d'une communauté, de même en est-il à notre avis du citoyen. Et quoique les marins soient différents par leurs fonctions (car l'un est rameur, un autre pilote, un autre chef de proue, un autre reçoit quelque autre titre de ce genre), il est clair, d'une part, que la définition la plus exacte de l'excellence de chacun [25] lui sera propre, mais que, d'autre part, il y aura aussi une définition commune qui conviendra à tous. Car la sécurité de la navigation est leur affaire à tous ; elle est, en effet, ce que désire chacun des marins. Eh bien, il en est de même pour les citoyens : bien qu'ils soient différents, la sécurité de la communauté est leur affaire, et la constitution est cette communauté. [30] C'est pourquoi l'excellence du citoyen est nécessairement fonction de la constitution. Et puisqu'il y a plusieurs sortes de constitutions, il est évident qu'il n'est pas possible qu'il y ait pour le bon citoyen une excellence unique, l'excellence parfaite. De l'homme de bien, au contraire, nous disons qu'il est tel selon une excellence unique, la vertu parfaite. Que donc il soit possible, tout en étant un bon citoyen, de ne pas posséder la vertu qui fait qu'on est [35] un homme de bien, c'est manifeste.

Reprise de la question selon la méthode
diaporématique. Première thèse.

Mais il est assurément possible de reprendre le même débat d'une autre manière par la méthode diaporématique en nous référant à la constitution excellente.

Car s'il est impossible qu'il existe une cité dont tous les citoyens seraient des gens de bien, et qu'il faille pourtant que chacun s'acquitte bien de sa tâche particulière (ce qui est l'effet d'une excellence), [40] puisque, d'autre part, il est impossible que tous les citoyens soient identiques, [1277a] il n'y aura pas une excellence unique pour le bon citoyen et l'homme de bien. En effet, celle du bon citoyen doit appartenir à tous, car il en est nécessairement ainsi pour que la cité soit excellente, ce qui, pour la vertu de l'homme de bien, est impossible, s'il est vrai que [5] dans la cité vertueuse tous les citoyens ne sont pas nécessairement bons. De plus, puisque la cité est formée de gens dissemblables (tout comme un vivant est composé premièrement d'une âme et d'un corps, une âme de raison et de désir, une famille d'un homme et d'une femme, une propriété d'un maître et d'un esclave, de la même manière une cité elle aussi est composée de tous ces éléments, et, outre ceux-ci, d'autres [10] d'espèces différentes), il est nécessaire qu'il n'y ait pas une excellence unique pour tous les citoyens, comme il n'y en a pas, parmi les choreutes, pour un chef de chœur et un membre du chœur. Pourquoi, donc, les deux excellences en question ne sont pas absolument les mêmes, c'est manifeste d'après ce qui précède.

Une solution aux difficultés de cette thèse ?

Mais est-ce que l'excellence d'un bon citoyen et d'un homme de bien ne pourrait pas être la même chez un individu déterminé ? Or nous disons que [15] le gouvernant vertueux est bon et prudent, alors que le citoyen n'est pas nécessairement prudent. Certains disent aussi que l'éducation que doit recevoir un gouvernant diffère dès le début de celle des autres, comme c'est manifestement le cas des fils des rois formés à l'équitation et à l'art militaire. C'est Euripide qui dit :

Pour moi pas de ces subtilités, mais ce qu'il faut à [20] la cité¹,

dans l'idée qu'il y a une éducation déterminée pour un gouvernant. Mais si l'excellence est la même pour le bon gouvernant et l'homme de bien, et si le gouverné est lui aussi citoyen, l'excellence d'un citoyen et celle d'un homme de bien ne sont pas les mêmes absolument, quoique ce puisse être le cas pour tel citoyen déterminé. L'excellence d'un gouvernant n'est en effet pas la même que celle d'un citoyen, et c'est peut-être pour cela que Jason disait qu'il souffrait de la faim quand il n'était pas tyran, parce qu'il [25] n'avait pas appris à être un simple

particulier.

Seconde thèse

Mais, autrement, on loue le fait d'être capable aussi bien de commander que d'obéir, et il semble que d'une certaine manière l'excellence d'un bon citoyen soit d'être capable de bien commander et de bien obéir. Si donc nous admettons que l'excellence de l'homme de bien s'applique à la capacité de gouverner, et celle du citoyen aux deux capacités, il s'ensuit qu'on ne louera pas ces deux excellences de la même manière.

Solution de l'aporie

Puisque donc [30] on soutient parfois ces deux opinions que le gouvernant et le gouverné doivent apprendre non pas les mêmes choses mais des choses différentes, et que le citoyen doit savoir les unes et les autres, c'est-à-dire participer aux deux, on voit ce qui s'ensuit.

En effet, il y a un pouvoir propre au maître : nous appelons ainsi le pouvoir qui concerne les tâches indispensables, que celui qui commande n'est pas obligé de savoir accomplir, mais dont [35] il doit plutôt savoir tirer profit. L'une de ces aptitudes est servile, et j'entends par « l'une de ces aptitudes » la capacité d'accomplir aussi les besognes domestiques. Mais nous distinguons plusieurs sortes d'esclaves, car il y a plusieurs sortes de travaux à exécuter. L'une d'elles est exécutée par des travailleurs manuels qui, comme leur nom l'indique, sont ceux qui vivent du travail [1277b] de leurs mains, et parmi eux prend place le manouvrier. C'est pourquoi dans certaines cités les travailleurs ne participaient pas aux magistratures, cela autrefois, avant que n'apparaisse la forme extrême du gouvernement populaire. Et il est certain que les tâches accomplies par ce genre d'exécutants, ni l'homme de bien, ni l'homme politique, [5] ni le bon citoyen ne doivent apprendre à les accomplir, sauf s'ils en ont besoin pour leur usage personnel, car dans ce cas il n'y a pas de distinction entre le maître et l'esclave.

Mais il existe un certain pouvoir en vertu duquel on commande à des gens du même genre que soi, c'est-à-dire libres. Celui-là, nous l'appelons le pouvoir politique ; le gouvernant doit [10] l'apprendre en étant lui-même gouverné, comme on apprend à commander la cavalerie en obéissant dans la cavalerie, à commander dans l'armée en

obéissant dans l'armée, de même pour une brigade et pour un bataillon ; c'est pourquoi l'on dit, et à juste titre, qu'il n'est pas possible de bien commander si l'on n'a pas bien obéi². Ces deux statuts de gouvernant et de gouverné ont des excellences différentes, mais le bon citoyen doit savoir et pouvoir obéir et commander, [15] et l'excellence propre d'un citoyen, c'est de connaître le gouvernement des hommes libres dans ces deux sens. Et c'est aussi l'excellence de l'homme de bien que d'avoir ces deux aptitudes. Et si la tempérance et la justice de celui qui gouverne sont d'une espèce différente (en effet, celles de celui qui est gouverné tout en étant libre le sont aussi), il est évident que l'excellence de l'homme de bien n'est pas unique mais qu'elle a des espèces, par exemple pour la justice, [20] selon qu'elle est celle d'un gouvernant ou d'un gouverné, de même que la tempérance et le courage de l'homme et de la femme sont différents. (Un homme passerait pour lâche s'il n'était courageux qu'au sens où une femme est courageuse, et une femme pour effrontée si elle n'avait que la réserve d'un homme de bien, puisque même dans l'administration familiale l'homme et la femme diffèrent : son rôle à lui [25] est d'acquérir, son rôle à elle de conserver.) Or la prudence est la seule vertu propre au gouvernant, car il semble que les autres sont nécessairement communes aux gouvernés et aux gouvernants, et assurément, pour un gouverné, l'excellence n'est pas la prudence, mais l'opinion vraie. Car le gouverné est comme le fabricant de flûtes, alors que le gouvernant est comme [30] le flûtiste qui les utilise.

Si l'excellence de l'homme de bien et celle du bon citoyen sont identiques ou différentes, en quel sens elles sont identiques et en quel sens différentes, voilà qui est manifeste à partir de ce qui a été dit.

Chapitre 5

Les artisans doivent-ils être citoyens ?

Parmi les difficultés concernant le citoyen, il en reste encore une. Est-ce qu'est vraiment citoyen seulement celui qui a le droit de participer à une [35] magistrature, ou doit-on ranger aussi les artisans parmi les citoyens ? Car, d'un côté, si on doit compter au rang des citoyens ceux qui n'ont aucune part aux magistratures, il ne sera pas possible que l'excellence dont il a été question appartienne à tout citoyen, puisque l'artisan serait citoyen. Mais, d'un autre côté, si aucun d'entre eux n'est citoyen, dans quel groupe faudra-t-il ranger chacun d'eux ? Ils ne sont, en effet, ni des métèques ni des étrangers. Ou dirons-nous [1278a] que rien d'absurde ne découle de cette remarque ? En effet, les esclaves n'appartiennent à aucun des groupes susdits, ni les affranchis. Car ce qui est vrai, c'est qu'il ne faut pas ranger parmi les citoyens des gens sous prétexte que sans eux la cité ne pourrait pas exister, puisque même les enfants ne sont pas citoyens au même sens que les adultes, mais [5] ceux-ci le sont pleinement, ceux-là sous condition, car ils sont bien des citoyens, mais incomplets. D'ailleurs, jadis, chez certains, l'artisan était esclave ou étranger, et c'est pourquoi la plupart le sont encore aujourd'hui. La cité excellente, quant à elle, ne fera pas de l'artisan un citoyen. Mais s'il est lui aussi citoyen, alors l'excellence du citoyen telle que nous l'avons définie [10] ne devra plus être dite de tout citoyen, ni de tout homme libre du seul fait de sa liberté, mais de ceux qui sont affranchis des tâches indispensables. Parmi les tâches indispensables, ceux qui prennent en charge celles qui concernent un seul individu sont des esclaves, alors que ceux qui le font pour celles qui concernent la communauté sont des artisans et des hommes de peine.

Si on examine un peu plus les choses à partir de cela, ce qu'il en est de ces gens-là devient manifeste, car ce qui a été dit est suffisamment clair pour rendre la chose [15] évidente. Puisque en effet il y a

plusieurs constitutions, il y aura aussi nécessairement plusieurs sortes de citoyens et surtout de citoyens en tant que gouvernés, de sorte que dans telle constitution l'artisan aussi bien que l'homme de peine seront nécessairement citoyens, alors que dans telles autres c'est impossible, par exemple si est en place une constitution qu'on appelle aristocratique, c'est-à-dire dans laquelle [20] les honneurs sont accordés en fonction de la vertu et du mérite. Car on n'est pas susceptible de pratiquer la vertu quand on mène une vie d'artisan et d'homme de peine. Dans les oligarchies, en revanche, alors qu'il est impossible qu'un homme de peine soit citoyen parce que l'accès aux magistratures dépend d'un cens élevé, un artisan le peut ; la plupart des ouvriers, en effet, sont des gens riches. [25] À Thèbes il y avait une loi aux termes de laquelle celui qui n'était pas retiré des affaires depuis dix ans ne pouvait avoir part à une magistrature. Dans beaucoup de constitutions, en revanche, la loi intègre en plus même des étrangers dans le corps des citoyens. Dans certaines démocraties, en effet, on est citoyen quand on a une mère citoyenne, et dans beaucoup de cas il en est de même pour les enfants illégitimes. [30] Néanmoins, comme c'est en raison du manque de citoyens de naissance légitime que l'on donne la citoyenneté à de tels gens (car c'est bien par manque d'hommes qu'on recourt à de telles lois), quand la population est abondante, petit à petit on retire la citoyenneté d'abord aux gens nés d'un esclave ou d'une esclave, ensuite à ceux qui sont citoyens par les femmes, le but étant de ne faire citoyens que ceux des habitants qui sont issus de deux citoyens. Que [35] donc il y ait plusieurs sortes de citoyens, c'est manifeste d'après ce qui précède, de même aussi qu'on définit avant tout le citoyen comme celui qui participe aux honneurs publics, comme l'a, par exemple, dit Homère :

Comme un errant privé d'honneurs¹...,

car il est comme un mèteque celui qui ne participe pas aux honneurs publics. Mais là où on dissimule cette exclusion, c'est dans le but de tromper les gens qui résident dans la cité.

Ainsi, s'il faut admettre comme différentes ou comme identiques l'excellence [1278b] qui fait l'homme de bien et celle qui fait le bon citoyen, voilà qui est évident d'après ce qui précède : dans telle cité, elles seront identiques, dans telle autre différentes, et dans le premier cas cette identité ne s'applique pas à tout le monde, mais à l'homme politique, c'est-à-dire à celui qui est souverain ou qui a la faculté d'être souverain, seul ou avec d'autres, dans la gestion des [5] affaires communes.

Chapitre 6

Constitution et gouvernement

Puisque tous ces points ont été traités, nous devons à leur suite examiner s'il faut admettre qu'il y a une seule constitution ou s'il y en a plusieurs, et s'il y en a plusieurs, lesquelles et combien, et quelles sont les différences qu'il y a entre elles.

Une constitution est pour une cité l'organisation de ses diverses magistratures et surtout de celle qui est [10] souveraine dans toutes les choses. Partout, en effet, ce qui est souverain, c'est le gouvernement de la cité, mais la constitution, c'est le gouvernement. Je veux dire, par exemple, que dans les cités démocratiques, c'est le peuple qui est souverain, alors que c'est le petit nombre dans les cités oligarchiques. Et nous disons que la constitution est elle aussi différente dans les deux cas, et nous établissons la même [15] relation dans les autres cas.

Rappel de deux points fondamentaux : la fin de la cité et les différentes formes de pouvoir

Il faut d'abord établir en vue de quoi la cité est constituée, et combien il y a de sortes de pouvoir concernant l'homme et la communauté dans laquelle il vit. De fait, nous avons dit, dans nos premiers exposés traitant de l'administration familiale et du pouvoir du maître, entre autres choses aussi qu'un homme est par nature un animal politique. [20] C'est pourquoi, même quand ils n'ont pas besoin de l'aide des autres, les hommes n'en désirent pas moins vivre ensemble. Néanmoins, l'avantage commun lui aussi les réunit dans la mesure où cette union procure à chacun d'eux une part de vie heureuse. Tel est assurément le but qu'ils ont avant tout, tous ensemble comme séparément. Mais ils se rassemblent et ils perpétuent

la communauté politique aussi dans le seul but de vivre [25]. Peut-être, en effet, y a-t-il une part de bonheur dans le seul fait de vivre si c'est d'une vie point trop accablée de peines. Il est d'ailleurs évident que la plupart des hommes supportent beaucoup de souffrances tant ils sont attachés à la vie, comme si celle-ci avait en elle-même une joie et [30] une douceur naturelles.

Mais il est assurément aisé, aussi, de distinguer les sortes de pouvoir dont nous venons de parler, et nous avons souvent apporté des précisions sur ce point dans nos traités de vulgarisation. Le pouvoir du maître, bien qu'il y ait en vérité un avantage commun à l'esclave par nature et au maître par nature, ne s'exerce [35] pas moins à l'avantage du maître, et seulement par accident à celui de l'esclave ; si, en effet, l'esclave disparaît, il est impossible que le pouvoir du maître subsiste. En revanche, le pouvoir que l'on a sur ses enfants, sa femme et toute sa maison, et que précisément pour cela nous appelons familial, s'exerce sans nul doute au profit de ceux qui lui sont soumis ou en vue de quelque bien commun aux deux parties, mais [40] essentiellement au profit de ceux qui y sont soumis, comme nous le voyons dans les autres arts comme la médecine et la gymnastique : c'est par accident [1279a] qu'ils visent l'avantage propre de ceux qui les exercent. Car rien n'empêche le pédotribe d'être parfois aussi l'un des gymnastes, tout comme le pilote est toujours l'un des marins. Et certes, le pédotribe [5] ou le pilote ont en vue le bien des gens qu'ils dirigent, mais quand ils deviennent eux-mêmes l'un de ceux-ci, par accident ils partagent le bénéfice de leur art : l'un est marin et l'autre, tout en étant pédotribe, devient l'un des gymnastes.

C'est pourquoi pour les magistratures politiques aussi, quand la constitution est fondée sur l'égalité et [10] sur la similitude des citoyens, ceux-ci trouvent juste de les exercer à tour de rôle ; en des temps plus anciens, comme il est naturel, ils trouvaient juste que chacun prenne à sa charge à son tour les fonctions publiques, et qu'un autre veille en retour sur son bien, tout comme il avait veillé aux intérêts de cet autre quand celui-ci était magistrat. Aujourd'hui, par contre, du fait des avantages que l'on retire des biens publics et du pouvoir, les gens veulent gouverner continuellement, [15] comme si cela devait toujours apporter la santé à ceux qui gouvernent, si malades ils soient-ils. Et, en effet, si tel était le cas, on se ruerait sans doute sur les magistratures.

Il est donc manifeste que toutes les constitutions qui visent l'avantage commun se trouvent être des formes droites selon le juste au sens absolu, celles, au contraire, qui ne visent que le seul intérêt des gouvernants sont [20] défectueuses, c'est-à-dire qu'elles sont des déviations des constitutions droites. Elles sont, en effet, despotiques,

or la cité est une communauté d'hommes libres.

Chapitre 7

Première distinction entre les constitutions : selon le nombre des gouvernants.

Une fois ces points traités, ce sont les constitutions qui s'offrent ensuite à notre examen : combien elles sont et quelles elles sont, et d'abord celles qui sont droites. Les déviations, en effet, [25] se montreront d'elles-mêmes quand les premières auront été définies. Puisque constitution et gouvernement signifient la même chose, et qu'un gouvernement, c'est ce qui est souverain dans les cités, il est nécessaire que soit souverain soit un seul individu, soit un petit nombre, soit un grand nombre de gens. Quand cet individu, ce petit ou ce grand nombre gouvernent en vue de l'avantage commun, nécessairement ces constitutions [30] sont droites, mais quand c'est en vue de l'avantage propre de cet individu, de ce petit ou de ce grand nombre, ce sont des déviations. Car ou bien il ne faut pas appeler citoyens ceux qui participent à la vie de la cité, ou bien il faut qu'ils en partagent les avantages.

Nous appelons d'ordinaire royauté celle des monarchies qui a en vue l'avantage commun ; parmi les constitutions donnant le pouvoir à un nombre de gens petit [35] mais supérieur à un, nous en appelons une l'aristocratie soit parce que les meilleurs y ont le pouvoir, soit parce qu'on y gouverne pour le plus grand bien de la cité et de ceux qui en sont membres. Quand c'est la multitude qui détient le gouvernement en vue de l'avantage commun, la constitution est appelée du nom commun à toutes les constitutions, un gouvernement constitutionnel. Et c'est rationnel, car il peut arriver qu'un seul individu ou [40] qu'un petit nombre se distingue par sa vertu, alors qu'il est vraiment difficile [1279b] qu'un plus grand nombre de gens possèdent une vertu dans tous les domaines, avec comme exception principale la vertu guerrière : elle naît en effet dans la masse. C'est pourquoi, dans cette dernière sorte de constitution, c'est la classe guerrière qui est

absolument souveraine, et ce sont ceux qui détiennent les armes qui ont le plus de pouvoir.

Les déviations

Les déviations des constitutions qu'on a [5] indiquées sont : la tyrannie pour la royauté, l'oligarchie pour l'aristocratie, la démocratie pour le gouvernement constitutionnel. Car la tyrannie est une monarchie qui vise l'avantage du monarque, l'oligarchie celui des gens aisés, la démocratie vise l'avantage des gens modestes. Mais [10] aucune de ces formes ne vise l'avantage commun.

Chapitre 8

Difficultés à définir la démocratie et l'oligarchie

Mais il faut traiter un peu plus longuement de ce qu'est chacune de ces constitutions, car il y a là quelque difficulté, et le propre de celui qui dans chaque domaine se conduit en philosophe, c'est-à-dire qui ne considère pas seulement le côté pratique des choses, c'est de ne rien négliger ni [15] laisser de côté, mais de rendre manifeste la vérité sur chaque chose.

Une tyrannie, comme nous l'avons dit, est une monarchie exerçant sur la communauté politique un pouvoir despotique ; il y a oligarchie quand ce sont ceux qui détiennent les richesses qui sont souverains dans la constitution, démocratie, au contraire, quand ce sont ceux qui ne possèdent pas un gros patrimoine mais sont des gens modestes. [20] Mais une première difficulté concerne la définition de ces termes. Car s'il y avait une majorité de gens souverains dans la cité tout en étant aisés, il y aurait démocratie comme chaque fois que la masse est souveraine ; de même, dans la situation inverse, s'il advient quelque part que les gens modestes soient en minorité, mais plus puissants que les riches et détenteurs du pouvoir souverain dans la constitution : là où un petit nombre est souverain [25] on dit qu'il y a oligarchie. Il semblerait donc que la définition proposée à propos des constitutions ne soit pas bonne. D'autre part, même si additionnant aisance et petit nombre d'une part, revenu modeste et grand nombre de l'autre, on dénomme les constitutions d'après ce critère (oligarchie celle où les magistratures appartiennent aux gens aisés et en petit nombre, [30] démocratie celle où elles appartiennent aux gens modestes, et en grand nombre), il surgit une autre difficulté. Que dirons-nous, en effet, des constitutions dont nous venons juste de parler, celles dans lesquelles respectivement une majorité de gens aisés et une minorité de gens modestes sont souverains, s'il est vrai qu'il n'existe aucune autre constitution en dehors de celles dont nous

avons parlé ? Or il semble que [35] le raisonnement montre clairement que le fait que ceux qui sont souverains soient peu nombreux ou nombreux est un attribut accidentel dans le premier cas des oligarchies, dans le second des démocraties, du fait que partout les gens aisés sont en petit nombre et les gens modestes en grand nombre. Les différences ne viennent donc pas des causes invoquées ; mais ce par quoi diffèrent l'une de l'autre [40] la démocratie et l'oligarchie, c'est la pauvreté et la richesse, [1280a] et, nécessairement, là où ceux qui gouvernent le font par la richesse, qu'ils soient minoritaires ou majoritaires, on aura une oligarchie, et là où ce sont les gens modestes, une démocratie. Mais ce qui arrive en outre, comme nous l'avons dit, c'est que ceux-là sont peu nombreux, et ceux-ci nombreux, car peu de gens sont aisés, [5] alors que la liberté est le partage de tous : voilà les raisons pour lesquelles ces deux groupes se disputent le contrôle de la constitution.

Chapitre 9

Les conceptions démocratique et oligarchique du juste

En premier lieu, il faut bien saisir quels critères on donne de l'oligarchie et de la démocratie, et ce que sont le juste oligarchique et le juste démocratique. Car tous parviennent jusqu'à une conception déterminée du juste, [10] mais ils ne dépassent pas un certain point, ce qui fait qu'ils ne parlent pas du juste par excellence dans son ensemble. Par exemple, les uns sont d'avis que le juste, c'est l'égal, et c'est le cas, mais pas pour tous, mais seulement entre égaux. Aux autres il semble que l'inégal est juste, et c'est le cas, mais pas pour tous, mais seulement entre inégaux. Or ils suppriment le « entre tels », et portent un jugement faux. La cause en est que [15] c'est eux-mêmes qu'ils jugent, et que la plupart des gens sont mauvais juges de leurs affaires propres.

De sorte que, puisque le juste l'est pour certaines personnes et qu'on établit la même distinction entre les choses que l'on accorde et les gens à qui on les accorde, comme on l'a déjà dit dans les traités éthiques, tous sont d'accord sur l'égalité entre les choses, mais ils s'opposent sur celle concernant les personnes à qui on doit les attribuer, [20] principalement pour la raison donnée à l'instant, à savoir qu'on juge mal de ses affaires propres, et ensuite parce que chacune des deux parties parle de ce qui est juste jusqu'à un certain point en pensant parler du juste absolu. Les uns, en effet, sous prétexte qu'ils sont inégaux d'un point de vue déterminé (par les richesses, par exemple), se croient globalement inégaux ; les autres, sous prétexte qu'ils sont égaux d'un point de vue déterminé (par la liberté, par exemple), se croient globalement égaux. Mais [25] ils n'abordent pas l'essentiel. Car si c'était pour posséder des biens que l'on s'est unis en communauté, on devrait participer aux affaires de la cité dans la mesure où l'on possède des biens, et alors le raisonnement des partisans de l'oligarchie semblerait solide ; il n'est pas juste, en effet,

que celui qui a apporté une mine sur cent ait la même part du capital initial ou des intérêts qu'il rapporte que celui qui a donné [30] tout le reste.

La véritable cité et ses contrefaçons

Mais si ce n'est pas seulement en vue de vivre, mais plutôt en vue d'une vie heureuse qu'on s'assemble en une cité (car autrement il existerait aussi une cité d'esclaves et une cité d'animaux, alors qu'en fait il n'en existe pas parce qu'ils ne participent ni au bonheur ni à la vie guidée par un choix réfléchi), ni en vue de former une alliance militaire pour [35] ne subir de préjudice de la part de personne, ni en vue d'échanges dans l'intérêt mutuel, car alors les Tyrrhéniens¹ et les Carthaginois, et tous ceux qui ont passé des conventions entre eux seraient comme les citoyens d'une cité unique. Entre eux il y a, certes, des conventions concernant les importations, des accords pour se garder des préjudices, [40] des pactes écrits d'alliance militaire, cependant ils n'ont pas de magistratures communes [1280b] à eux tous chargées de ces questions, mais chaque partie a les siennes différentes de celles des autres. Ni les uns ni les autres ne se soucient des qualités que leurs partenaires devraient posséder, ni ne s'efforcent d'empêcher ceux qui leur sont liés par ces conventions d'être injustes ou affligés de quelque perversité : ils font seulement en sorte de ne pas se causer [5] mutuellement de préjudice. La vertu et le vice politiques, voilà, au contraire, ce sur quoi ceux qui se soucient de bonne législation ont les yeux fixés. Par cela il est manifeste aussi que la cité qui mérite vraiment ce nom, et non celle qui est ainsi nommée par abus de langage, doit s'occuper de vertu, car autrement la communauté politique deviendrait une alliance militaire ne différant que par l'unité de lieu des autres alliances militaires qui se font entre peuples éloignés les uns des autres. [10] Alors la loi est pure convention, et, comme l'a dit le sophiste Lycophron, elle est un garant de la justice dans les rapports mutuels, mais elle n'est pas capable de rendre les citoyens bons et justes. Qu'il en soit bien ainsi, c'est manifeste. En effet, même si l'on réunissait en un seul leurs territoires de manière que les remparts des cités de Mégare et [15] de Corinthe se touchent, on n'aurait pourtant pas une seule cité, même si leurs habitants concluaient des mariages entre eux, ce qui est pourtant l'une des pratiques communautaires caractéristiques des cités. De même, si des gens habitaient des lieux distincts, mais pas assez distants pour empêcher toute relation, mais qu'au contraire il existât entre eux des lois pour prévenir toute injustice [20] dans leurs échanges (si l'un, par exemple, est charpentier, un autre paysan, un autre cordonnier, un

autre a quelque autre métier de ce genre), et si leur nombre était de dix mille, si, cependant, ils ne fondaient leur communauté sur rien d'autre que des rapports comme le troc ou une alliance militaire, ils ne seraient pas encore une cité. Mais quelle en est donc la cause ? Car ce n'est certainement pas le fait que leur communauté ne soit pas rassemblée en un seul lieu. [25] En effet, même s'ils se réunissaient pour former une telle communauté, et que, chacun en usant avec sa propre maison comme avec une cité, ils s'aidassent mutuellement, du fait de l'existence entre eux d'une alliance, seulement contre ceux qui leur portent tort, dans ce cas non plus, il n'y aurait pas, pour celui qui regarde de près, une cité, si du moins en se réunissant ils gardent les relations qu'ils avaient quand ils étaient séparés.

Il est donc manifeste que [30] la cité n'est pas une communauté de lieu, établie en vue de s'éviter les injustices mutuelles et de permettre les échanges. Certes, ce sont là des conditions qu'il faut nécessairement remplir si l'on veut qu'une cité existe, mais même quand elles sont toutes réalisées, cela ne fait pas une cité, car une cité est la communauté de la vie heureuse, c'est-à-dire dont la fin est une vie parfaite et autarcique pour les familles et les lignages. [35] Certes, cela ne sera pas sans que, aussi, les gens habitent un seul et même lieu et sans qu'ils recourent aux mariages entre eux. De là sont nés, dans les cités alliances de parenté, phratries, sacrifices publics et activités de loisir de la vie en commun. Or toutes ces relations sont l'œuvre de l'amitié, car l'amitié, c'est le choix réfléchi de vivre ensemble. La fin d'une cité, c'est donc la vie heureuse, [40] alors que les relations en question sont en vue de cette fin.

Une cité est la communauté des lignages et des villages [1281a] menant une vie parfaite et autarcique. C'est cela, selon nous, mener une vie bienheureuse et belle. Il faut donc poser que c'est en vue des belles actions qu'existe la communauté politique, et non en vue de vivre ensemble. C'est pourquoi ceux qui contribuent pour la part la plus grande à [5] une telle communauté reçoivent plus de la cité que ceux qui, leur étant égaux ou supérieurs par la liberté ou par la naissance, leur sont inférieurs du point de vue de l'excellence politique, ou que ceux qui les dépassent par la richesse mais qu'ils dépassent en vertu.

Que donc tous ceux qui disputent à propos des différentes constitutions traitent d'une partie seulement du juste, [10] c'est manifeste à partir de ce qui a été dit.

Chapitre 10

À qui donner le pouvoir souverain ? Les différents candidats

Mais il y a une difficulté : qu'est-ce qui doit être souverain dans la cité ? En effet, c'est sans doute soit la masse, soit les riches, soit les honnêtes gens, soit un seul, le meilleur de tous, soit un tyran. Mais toutes ces hypothèses comportent manifestement un inconvénient. Qu'en est-il donc ? Si les pauvres, du fait qu'ils sont [15] majoritaires, se partagent les biens des riches, n'est-ce pas injuste ? Non, par Zeus, puisque cela a semblé juste à l'autorité souveraine. Mais alors, que faudra-t-il appeler le comble de l'injustice, sinon cela ? D'autre part, si on prend l'ensemble des citoyens et que la majorité se partage les biens de la minorité, il est manifeste qu'ils détruisent la cité. Mais enfin, ce n'est pas l'excellence qui va détruire [20] ce qui la possède, et le juste n'est tout de même pas facteur de destruction d'une cité ! Il est par conséquent évident qu'une telle loi n'est pas susceptible d'être juste. Autrement, les actions accomplies par le tyran seront nécessairement justes elles aussi, car il emploie la violence parce qu'il est le plus fort, tout comme la masse à l'égard des riches.

Mais alors, est-il juste que ce soit la minorité des riches qui gouverne ? [25] Mais si ceux-ci aussi font la même chose que les autres, c'est-à-dire spolient la masse en la dépouillant de ses biens, est-ce que cela est juste ? Si oui, alors l'autre cas le sera aussi. Que donc ces situations soient toutes mauvaises et injustes, c'est manifeste.

Mais alors, faut-il que ce soient les honnêtes gens qui aient en tout le pouvoir souverain ? Dans ce cas, tous les autres seront nécessairement [30] privés des honneurs publics, indignes qu'ils seront des magistratures de la cité, car nous disons que les magistratures sont les honneurs publics, et si ce sont toujours les mêmes qui exercent les magistratures, nécessairement les autres seront privés d'honneurs publics.

Mais vaut-il mieux que ce soit un seul individu, le plus vertueux, qui gouverne ? Mais c'est encore plus oligarchique, car les gens exclus des honneurs publics seront encore plus nombreux. Il pourrait sembler que, [35] d'une manière générale, donner la souveraineté à un homme et non à la loi est mauvais, puisque l'âme de cet homme peut être sujette aux passions. Mais si on la donne à la loi, si celle-ci est oligarchique ou démocratique, quelle différence cela fera-t-il eu égard aux difficultés qui nous occupent ? Il arrivera la même chose que ce que nous avons dit plus haut.

Chapitre 11

La souveraineté de la masse : avantages de cette solution

Ce qui concerne les autres cas sera l'objet d'une autre discussion. [40] Mais qu'il faille que la masse soit souveraine plutôt que ceux qui sont les meilleurs mais qui sont peu nombreux, cela semblerait apporter une solution qui certes fait aussi difficulté, mais comporte aussi sans doute du vrai. Car il est possible que de nombreux individus, dont aucun [1281b] n'est un homme vertueux, quand ils s'assemblent soient pourtant meilleurs que les gens dont il a été question, non pas individuellement, mais collectivement, comme les repas collectifs sont meilleurs que ceux qui sont organisés aux frais d'une seule personne. Comme ils sont nombreux, en effet, chacun possède une part d'excellence et de prudence, [5] et quand les gens se sont mis ensemble, de même que cela donne une sorte d'homme unique aux multiples pieds, aux multiples mains et avec beaucoup d'organes des sens, de même en est-il aussi pour les qualités éthiques et intellectuelles. C'est aussi pourquoi la multitude est meilleur juge en ce qui concerne aussi bien les arts que les artistes : en effet, les uns jugent une partie, les autres une autre, et tous jugent [10] le tout. Mais c'est en cela que les hommes vertueux l'emportent sur chacun des individus de la foule, de la même manière dont on dit que les gens beaux l'emportent sur ceux qui ne sont pas beaux, et les peintures sur leurs modèles réels : par le fait que des traits épars sont rassemblés en un seul individu, puisque, si on prend ces traits séparément, ils seront plus beaux dans la réalité qu'en peinture, l'œil chez un tel, [15] une autre partie chez tel autre. Qu'une différence de ce type entre la foule et un petit nombre de gens vertueux existe pour tout peuple et pour toute masse, ce n'est pas évident, et dans certains cas, par Zeus, c'est sans doute impossible (car le même argument s'appliquerait aussi aux bêtes sauvages, et, en vérité, en quoi certaines foules diffèrent-elles

[20] pour ainsi dire des bêtes sauvages ?). Mais rien n'empêche que ce que nous avons dit soit vrai, mais d'une certaine sorte de masse.

C'est pourquoi, au moyen de ces considérations, on pourrait aussi résoudre la difficulté exposée plus haut et celle qui la suit : sur quoi les hommes libres, c'est-à-dire la masse des citoyens [25] – tous ceux qui ne sont ni riches ni pourvus d'aucun titre à aucune excellence – doivent-ils être souverains ? D'un côté, en effet, les admettre aux plus hautes magistratures n'est pas sans péril, du fait que leur injustice et leur déraison leur feront commettre, l'une des actes injustes, l'autre des erreurs. Mais, d'un autre côté, ne leur concéder aucune part du pouvoir est redoutable : quand beaucoup de ses membres sont privés des honneurs publics et misérables, [30] il est inévitable qu'une cité soit remplie d'ennemis. Il reste donc à faire participer ces gens-là aux fonctions délibérative et judiciaire. Voilà aussi pourquoi Solon et certains autres législateurs leur assignent la désignation aux magistratures et la vérification des comptes des magistrats, mais ils ne les laissent pas gouverner individuellement. En effet, quand ils sont tous réunis, [35] ils possèdent une juste perception des choses, et mélangés aux meilleurs ils sont utiles aux cités, comme un aliment impur mélangé à un aliment pur rend le tout plus profitable qu'une trop petite quantité d'aliment pur. Par contre, pris individuellement, chacun a un jugement imparfait.

Réponse à deux objections

Pourtant, une telle disposition constitutionnelle comporte une première difficulté [40] qui est qu'il semblerait bien que l'homme à qui il appartient de juger celui qui a prescrit un traitement médical correct, c'est précisément l'homme qui est en mesure de traiter le malade, c'est-à-dire de le libérer de la maladie qui l'habite. Or cet homme, c'est un médecin. Et il en est de même [1282a] pour les autres métiers et les autres arts. De même, donc, qu'un médecin ne doit rendre de comptes qu'à des médecins, de même aussi les autres professionnels ne doivent-ils le faire qu'à leurs semblables. Or un médecin, ce peut être soit le praticien, soit le chef d'école, soit en troisième lieu celui qui possède une culture médicale, car il y a [5] de tels gens cultivés pour ainsi dire dans tous les arts, et nous n'accordons pas moins le droit de juger aux gens cultivés qu'aux spécialistes. Par suite, il semblerait qu'il en soit de même pour le choix, car choisir correctement aussi est affaire de spécialiste, par exemple choisir un géomètre est affaire de géomètres, [10] un pilote de pilotes. Si, en effet, dans certains domaines et certains arts il y a aussi des profanes qui partagent la compétence des spécialistes, ils ne les dépassent pas.

De sorte que, selon ce raisonnement, il ne faudrait donner à la masse la souveraineté ni sur le choix des magistrats ni sur la vérification des comptes.

Mais peut-être tous ces arguments ne sont-ils pas avancés à bon droit [15] du fait même du raisonnement invoqué ci-dessus, pour autant que la masse considérée ne soit pas trop servile (certes chacun y sera plus mauvais juge que les spécialistes, mais tous ses membres réunis soit seront meilleurs juges qu'eux soit ne seront pas plus mauvais) et parce que, dans certains arts, le fabricant ne saurait être ni le seul ni le meilleur juge, dans la mesure où ceux qui ne sont pas des techniciens ont aussi à connaître des produits. [20] Connaître une maison, par exemple, ce n'est pas seulement le fait de celui qui l'a construite, mais celui qui s'en sert en juge mieux que lui, et celui qui s'en sert, c'est le chef de famille ; de même en est-il du pilote par rapport au charpentier, pour le gouvernail, et dans le cas du festin, c'est le convive et non le cuisinier qui jugera le mieux. Il semblerait donc que cette difficulté trouve ainsi facilement une solution adéquate.

Mais une autre la suit. [25] On est, en effet, d'avis qu'il est absurde que dans des domaines de grande importance les gens de moindre valeur l'emportent souverainement sur les honnêtes gens ; or la reddition des comptes et la désignation des magistrats ont la plus haute importance, et dans certaines constitutions, comme nous l'avons dit, elles sont confiées au peuple : c'est, en effet, l'assemblée qui y est souveraine dans toutes ces matières. Pourtant, dans ces régimes, si on participe à l'assemblée et [30] aux fonctions délibérative et judiciaire à partir d'un revenu modeste et à n'importe quel âge, les charges de trésorier, de stratège et les magistratures les plus importantes sont, en revanche, détenues par ceux qui ont de gros revenus. On pourrait donc résoudre cette difficulté de la même manière que l'autre, car les dispositions évoquées ci-dessus sont sans doute elles aussi correctes. Car ce n'est ni le juge, ni le membre du conseil, ni le membre de l'assemblée qui [35] sont magistrats, mais le tribunal, le conseil, l'assemblée populaire, chacun de ceux-là n'en étant qu'une partie (par partie, je désigne le membre du conseil, le membre de l'assemblée, le juge). De sorte que c'est à bon droit que la masse est souveraine dans des domaines de plus grande importance, car il y a beaucoup de gens dans l'assemblée populaire, le conseil, le tribunal, et le revenu [40] de tous ces gens est supérieur à celui de ceux qui exercent les magistratures les plus importantes individuellement ou en petit nombre. Sur ces sujets, tenons-nous-en à des précisions [1282b] de ce genre.

Mais la difficulté mentionnée en premier lieu rend manifeste ceci, mieux que toute autre chose : il faut que ce soient les lois qui soient

souveraines si elles sont correctement établies, et que le magistrat, qu'il y en ait un ou plusieurs, soit souverain sur les seuls sujets où les [5] lois sont absolument incapables de se prononcer avec précision du fait qu'il n'est pas facile de définir une règle universelle sur tout. Il est vrai que ce que doivent être les lois correctement établies, cela n'est pas encore clair, et la difficulté initiale demeure toujours. Car à l'image des constitutions, les lois elles aussi sont nécessairement mauvaises ou bonnes, c'est-à-dire justes ou [10] injustes. Ce qui est toutefois manifeste, c'est qu'il faut accorder les lois à la constitution. Mais s'il en est ainsi, il est évident que celles qui correspondent à des constitutions droites seront nécessairement justes, et celles qui correspondent à des constitutions déviées, injustes.

Chapitre 12

Quels sont les critères d'un partage juste du pouvoir ?

Puisque dans toutes les sciences et tous les arts [15] le but est un bien, que le plus grand bien réside essentiellement dans la science qui est absolument souveraine sur toutes les autres, et que c'est la faculté politique, et que le juste, c'est le bien politique, à savoir l'avantage commun, <il faut chercher ce qu'est le juste>. Or tout le monde pense que le juste, c'est une certaine égalité, et cela s'accorde jusqu'à un certain point avec les traités philosophiques [20] consacrés à l'éthique. Le juste, en effet, c'est quelque chose en rapport avec des personnes, et on dit qu'il faut qu'une part égale revienne à des gens égaux. Mais il ne faut pas laisser dans l'ombre sur quoi porte l'égalité et sur quoi l'inégalité, car il y a là une difficulté et matière à philosophie politique.

Peut-être, en effet, pourrait-il sembler que les magistratures devraient être partagées inégalement selon la supériorité concernant un bien quelconque, [25] si dans tous les autres domaines les citoyens ne se différenciaient en rien et se trouvaient être égaux. Car pour des gens différents, ce qui est juste et mérité est différent. Mais, d'autre part, si cela est vrai, il arrivera que la carnation, la taille ou quelque autre bien de ce genre donnera à ceux qui les possèdent à un plus haut degré davantage de droits politiques. [30] L'erreur ne saute-t-elle pas aux yeux ? Elle est manifeste concernant les autres sciences et facultés, car parmi les flûtistes égaux dans leur art il ne faut pas donner l'avantage en matière de flûtes aux gens de meilleure naissance, car ils ne jouent pas mieux de la flûte, mais c'est à celui qui est supérieur dans l'accomplissement de sa tâche qu'il faut donner des instruments de qualité supérieure.

[35] Si ce qui vient d'être dit n'est pas assez clair, cela deviendra manifeste si l'on continue plus avant. Si, en effet, quelqu'un est supérieur dans l'art de la flûte, mais de beaucoup inférieur en noblesse

et en beauté, si même chacune de ces deux qualités (je veux dire la noblesse et la beauté) est un bien plus grand que l'art du flûtiste, [40] et que, de plus, elles surpassent proportionnellement plus l'art de la flûte que notre flûtiste surpasse les autres dans son art, c'est néanmoins à lui qu'on doit donner les meilleures [1283a] flûtes. Car c'est à l'accomplissement de la tâche que devraient servir la supériorité en richesse et celle de la naissance, or elles n'y contribuent en rien.

De plus, selon ce raisonnement, tout bien serait commensurable avec n'importe quel autre. Car si le fait d'avoir une taille déterminée était un atout, la taille [5] en général serait en concurrence avec la richesse et la liberté. De sorte que si l'un l'emporte par la taille plus qu'un autre par la vertu, et si, d'une manière générale, la taille peut l'emporter sur la vertu, toutes choses alors seront commensurables, car si tel bien déterminé est plus grand qu'un autre, il est évident que tel autre lui sera égal. Mais puisque c'est impossible, [10] il est évident que, dans le domaine politique aussi, il est raisonnable de ne pas revendiquer les magistratures au nom de n'importe quelle inégalité (si, en effet, les uns sont lents et les autres rapides, ce n'est pas pour cela qu'il faut qu'ils aient les premiers plus et les seconds moins de pouvoir, mais c'est dans les compétitions sportives que leur supériorité trouve sa récompense), mais qu'il est nécessaire de formuler sa [15] revendication à partir de ce dont la cité est composée. Par suite, il est raisonnable que les gens bien nés, les hommes libres, les riches fassent valoir leurs droits aux honneurs publics. Car il faut qu'il y ait dans la cité des gens libres et des gens imposables : une cité ne peut pas plus n'être composée que d'indigents qu'elle ne peut l'être d'esclaves. Mais si ces qualités-là sont indispensables, il est clair que la [20] justice et la valeur guerrière le sont aussi. Car il est impossible d'administrer une cité sans elles, à cela près que sans les premières, il est impossible qu'une cité existe et sans les secondes, il est impossible qu'elle soit bien administrée.

Chapitre 13

Les prétendants au pouvoir : seules l'excellence et la capacité politiques donnent droit au pouvoir

Pour faire exister une cité, il semble que toutes ces qualités ou certaines d'entre elles autorisent à revendiquer justement le pouvoir, mais pour lui assurer une vie bonne, ce sont avant tout [25] l'éducation et la vertu qui permettraient des revendications justes, comme on l'a dit plus haut. Mais puisqu'il ne faut attribuer ni l'égalité en tout à ceux qui ne sont égaux que sur un point déterminé, ni l'inégalité en tout à ceux qui ne sont inégaux que sur un seul point, toutes les constitutions ainsi faites sont nécessairement des déviations. Or on a dit plus [30] haut que ceux qui se disputent le pouvoir le font tous, d'une certaine manière, justement, mais tous ne le font pas absolument justement. D'un côté, les riches revendiquent le pouvoir parce qu'ils possèdent la plus grande partie du territoire, et que le territoire est commun, et aussi parce que la plupart du temps ils inspirent plutôt confiance dans les contrats. D'un autre côté, les hommes libres et les gens bien nés revendiquent la même chose parce qu'ils sont proches les uns des autres (les gens de meilleur lignage, en effet, sont plus citoyens que les [35] gens sans lignage, et chacun dans son pays tient l'illustre naissance pour un honneur. De plus, il semble bien que des gens meilleurs descendent de gens meilleurs, car la noblesse, c'est l'excellence d'un lignage). De même, nous dirons que c'est justement que la vertu formule sa revendication, car, selon nous, la justice est une vertu communautaire à la suite de laquelle viennent nécessairement toutes les autres [40] vertus. Mais la majorité peut, elle aussi, revendiquer le pouvoir face à la minorité, car elle est plus forte, plus riche et meilleure que celle-ci, quand nous considérons globalement la majorité face à la minorité.

Mais est-ce que [1283b], si tous ces gens étaient dans une seule cité (j'entends, par exemple, les gens de bien, les riches, les gens bien

nés et aussi, outre ceux-ci, une masse de citoyens), il y aurait dispute sur ceux qui doivent gouverner ou non ? Il est sûr que, dans aucune des constitutions dont il a été question, il n'y a [5] dispute pour déterminer qui doit exercer le pouvoir ; en effet, c'est par ceux qui ont le pouvoir souverain que ces constitutions diffèrent les unes des autres : dans l'une, par exemple, parce qu'il est exercé par les riches ; dans une autre, par les hommes vertueux, et de même pour chacune des autres. Il n'en reste pas moins que la question que nous examinons est : comment faut-il distribuer les pouvoirs quand tous ces gens-là se trouvent présents en même temps au sein d'une cité ? Ainsi donc, si [10] les gens possédant la vertu sont en très petit nombre, de quelle manière faudra-t-il résoudre le problème ? Ne faut-il pas considérer leur petit nombre par rapport à la tâche qu'on veut leur assigner : sont-ils capables d'administrer la cité, ou sont-ils assez nombreux pour constituer une cité à eux seuls ?

Mais il y a une difficulté à opposer à tous ceux qui se disputent les honneurs politiques. Il semblerait, en [15] effet, que ceux qui s'estiment dignes de gouverner du fait de leur richesse ne parlent pas justement, de même que ceux qui invoquent leur naissance. Car il est évident que si, à son tour, un seul individu est plus riche que tous les autres, il faudra évidemment, en fonction de cette conception elle-même de la justice, que cet individu unique gouverne tous les autres, et il en est de même pour celui qui l'emporterait en naissance sur des prétendants qui invoquent [20] leur liberté. Sans doute la même chose adviendra-t-elle aussi dans les aristocraties en ce qui concerne la vertu, car, s'il y avait un homme meilleur à lui seul que les autres hommes qui composent le gouvernement si vertueux soient-ils, il faudrait que cet homme ait le pouvoir souverain en vertu de cette même conception de la justice. Par conséquent, si la masse doit elle aussi être souveraine parce qu'elle est plus forte que le petit [25] nombre, pour peu qu'un individu ou un groupe de gens qui seraient plus d'un mais minoritaires soit plus fort que tous les autres, ce sont ces gens qui doivent être souverains et non la masse.

D'après toutes ces considérations il semble manifeste qu'aucun de ces critères n'est correct au nom desquels certains estiment convenable que ce soit eux qui gouvernent et que [30] tous les autres leur soient soumis. Car, même à ceux qui s'estiment dignes d'être souverains sur le gouvernement au nom de leur vertu, tout comme à ceux qui invoquent leur richesse, les masses pourraient opposer un argument juste : rien n'empêche à un certain moment la masse d'être meilleure que le petit nombre ni d'être plus riche que lui, non pas chaque individu, mais [35] l'ensemble des gens.

D'où, aussi, la possibilité de résoudre en ces termes une difficulté que certains cherchent à mettre en avant : ils se demandent, en effet,

si le législateur, quand il veut établir les lois le plus correctes possible, doit légiférer en vue de l'avantage des meilleurs ou de celui de la majorité, quand la situation est celle que nous avons dite. [40] Peut-être faut-il saisir ce qui est correct, et peut-être ce qui est correct est-il ce qui est à l'avantage de la cité tout entière, c'est-à-dire à l'avantage commun des citoyens. Or un citoyen, d'une façon générale, c'est celui qui participe à la fois aux statuts de gouvernant et de [1284a] gouverné, mais il est différent selon chaque constitution, et pour la constitution excellente, c'est celui qui est capable de choisir de manière réfléchie d'être gouverné et de gouverner en vue d'une vie menée selon la vertu.

Mais s'il existe un individu ou un groupe de plusieurs individus, [5] mais en nombre insuffisant pour fournir l'effectif complet d'une cité, qui possèdent une vertu à ce point supérieure qu'elle soit sans commune mesure avec la vertu de tous les autres réunis, et que la capacité politique de ceux-ci ne puisse être comparée à celle de ceux-là, s'ils sont plusieurs, ou de celui-là, s'il s'agit d'un seul individu, alors il ne faut plus considérer de tels gens comme une partie d'une cité. Car on serait injuste à leur égard en les considérant comme égaux aux autres tant ils sont inégaux [10] par la vertu et la capacité politique ; car un tel homme est sans doute comme un dieu parmi des hommes. D'où il appert aussi que la législation ne concerne nécessairement que les égaux à la fois par la naissance et la capacité, mais pour des gens comme ceux dont on vient de parler, il n'y a pas de loi, car ils sont eux-mêmes une loi. Et il serait ridicule d'essayer de légiférer [15] à leur propos, car ils diraient sans doute ce que, selon Anthistène, les lions répondirent quand les lièvres soutenaient devant l'assemblée du peuple l'égalité de tous¹.

L'ostracisme

Aussi, c'est pour une raison de cette nature que les cités à régime démocratique introduisent, entre autres mesures, l'ostracisme, car il semble bien que c'est l'égalité qu'elles recherchent avant toute chose, [20] si bien que tous ceux qui semblaient dépasser les autres en puissance du fait de leur richesse, du nombre de leurs amis, ou de toute autre forme de poids politique, on les frappait d'ostracisme, c'est-à-dire qu'on les bannissait de la cité pour une période déterminée. La légende raconte même que c'est pour une raison de ce genre que les Argonautes abandonnèrent Héraclès : le navire *Argo* ne voulut pas le mener [25] avec les autres parce qu'il dépassait de beaucoup les autres matelots en poids. C'est aussi pourquoi on ne doit pas tenir pour absolument juste la position, parmi d'autres, des adversaires de la

tyrannie et du conseil que Périandre donna à Thrasybule. On dit, en effet, que Périandre ne répondit rien au héraut envoyé pour lui demander conseil, mais que, coupant [30] les épis qui dépassaient, il égalisa le champ. De cela, alors que le héraut, ignorant la cause de ce geste, le lui rapportait, Thrasybule comprit qu'il lui fallait supprimer les hommes qui dépassaient les autres. En effet, cette pratique ne profite pas seulement aux tyrans et n'est pas seulement employée par les tyrans, [35] mais il en est de même dans les oligarchies et les démocraties, car l'ostracisme a d'une certaine manière la même fonction en ce qu'il retranche, en les exilant, ceux qui dépassent les autres. La même chose est appliquée aux cités et aux peuplades par ceux qui les dominent de leur puissance, ainsi les Athéniens à l'encontre des gens de Samos, [40] Chios et Lesbos (car, dès qu'ils eurent solidement assis leur pouvoir, ils les humilièrent en violation des traités), et le roi de Perse [1284b], qui souvent trancha dans le vif des Mèdes, des Babyloniens et des autres peuples qui s'enorgueillissaient de leur puissance de jadis.

D'une façon générale, le problème existe à propos de toutes les constitutions, même celles qui sont droites. Car si les constitutions [5] déviées adoptent une telle pratique en ayant en vue un intérêt particulier, il n'en est pas moins vrai que celles qui visent le bien commun en usent tout aussi bien. Et cela est évident aussi concernant les autres arts et sciences. Un peintre, en effet, ne laissera pas l'animal qu'il peint avoir un pied démesuré, même [10] d'une beauté remarquable, ni un constructeur de vaisseaux un navire avec une proue ou une autre partie démesurée, ni un maître de chœur ne tolérera un choreute dont la voix serait plus forte et plus belle que tout le chœur. De sorte que, pour cette raison, rien n'empêche les monarques d'être en harmonie avec les cités qu'ils gouvernent, si, quand ils emploient de telles pratiques, leur pouvoir propre est utile à [15] ces cités. C'est pourquoi, quand il concerne les supériorités incontestables, l'argument en faveur de l'ostracisme a quelque chose de politiquement juste. Il serait certes préférable que le législateur ait dès le début établi la constitution de telle sorte qu'il n'y ait pas besoin d'une telle médecine. Mais une solution de rechange, si le cas se présente, sera de s'efforcer de [20] corriger la constitution par un correctif de ce genre. Or ce n'est pas vraiment ce qui a été fait dans les cités : elles n'avaient pas en vue l'intérêt de leur propre constitution, mais recouraient à l'ostracisme dans une perspective séditeuse. Dans les constitutions déviées, il est donc manifeste que l'ostracisme est avantageux et juste de leur point de vue particulier, mais qu'il ne soit sans doute pas juste absolument, [25] cela aussi est manifeste. Mais, dans le cas de la constitution excellente il présente une grande difficulté, non pas quand ce qui est en jeu, c'est un excès de divers

avantages tels que force, richesse, amis nombreux, mais quand se présente quelqu'un qui l'emporte par l'excellence : alors, que faut-il faire ? Car nul ne dirait qu'il faille exiler et bannir un tel homme, [30] pas plus qu'il faille commander à un tel homme, car ce serait comme si les hommes voulaient commander à Zeus en partageant avec lui les magistratures. Reste donc ce qui semble naturel : que tous obéissent de bonne grâce à un tel homme, de sorte que les gens de son espèce soient des rois permanents dans leurs cités.

Chapitre 14

La royauté

[35] Il est sans doute bon, après les analyses développées plus haut, de passer à l'examen de la royauté. C'est en effet, selon nous, l'une des constitutions droites. Il faut examiner s'il est avantageux, pour une cité aussi bien que pour un territoire destinés à être bien administrés, d'être gouvernés par un roi ou non, mais par une autre constitution déterminée, ou si la royauté [40] est avantageuse pour certains, mais pas avantageuse pour d'autres. Il faut donc en premier lieu déterminer s'il y a un genre unique de royauté ou si elle a plusieurs variétés. [1285a] Or il est facile de reconnaître qu'elle comprend plusieurs genres et que la manière de gouverner n'est pas unique pour tous ces genres.

Les différentes formes de royauté

On pense, en effet, que c'est dans la constitution laconienne qu'on trouve par excellence celle des royautés qui est soumise à la loi ; or le roi n'y est pas souverain dans tous les domaines, [5] mais c'est seulement quand il quitte le territoire qu'il est revêtu du pouvoir suprême dans les affaires touchant à la guerre. Les affaires religieuses elles aussi ont été confiées aux rois. Une telle royauté est donc comme une charge de stratège confiée à des gens qui ont eux-mêmes plein pouvoir et à perpétuité, car le roi n'a pas le droit de mort, sauf dans une certaine forme de royauté, à la manière où, dans les temps anciens, dans les [10] expéditions guerrières le roi faisait justice de sa propre main. On le voit dans Homère : Agamemnon supportait de s'entendre injurier dans les assemblées, mais dans les expéditions militaires il avait même le droit de vie et de mort. Du moins dit-il que

celui que je verrai loin du combat, ... ne sera pas sûr d'échapper aux chiens et aux

oiseaux de proie, car sa mort m'appartient¹.

Voici donc une [15] sorte de royauté : une charge de stratège à vie ; certaines se situent dans un lignage, d'autres électives.

À côté de celle-ci il y a une autre forme de monarchie ; y appartiennent les royautes de certains peuples barbares. Toutes sont à peu près semblables à des tyrannies qui seraient soumises à la loi et héréditaires, car [20] du fait que les barbares ont un caractère naturellement plus servile que les Grecs, et les barbares asiatiques plus que les européens, ils supportent le pouvoir despotique sans s'en plaindre. Elles sont donc tyranniques pour ce genre de raison, mais elles sont stables du fait qu'elles sont héréditaires et soumises à la loi. Et la garde est celle d'un [25] roi et non pas celle d'un tyran pour la même raison, car ce sont les citoyens qui protègent les rois de leurs armes, alors que pour les tyrans c'est un contingent étranger. C'est que les premiers gouvernent des gens consentants, sous le contrôle de la loi, les seconds des gens non consentants, de sorte que ceux-là ont une garde parmi les citoyens, ceux-ci contre les citoyens.

Voilà donc deux sortes [30] de monarchies, mais il y en a une autre qui existait chez les anciens Grecs, celle de ceux qu'on appelle les aisymnètes². C'est, en bref, une tyrannie élective, qui diffère de la royauté barbare non par le fait qu'elle n'est pas soumise à des lois, mais seulement par le fait qu'elle n'est pas héréditaire. Certains détenteurs de cette forme de pouvoir l'exerçaient à vie, d'autres pour un temps ou [35] des entreprises déterminées ; ainsi les gens de Mytilène choisirent jadis Pittacos pour faire face aux exilés dont Antiménide et le poète Alcée avaient pris la tête. C'est Alcée qui révèle dans un de ses chants scolies³ qu'ils choisirent Pittacos comme tyran ; il leur reproche en effet que :

Pittacos de basse extraction, ils l'ont fait tyran d'une cité molle écrasée par le destin, lui prodiguant [1285b] tous ensemble force louanges.

Ces monarchies sont et étaient tyranniques, du fait de leur caractère despotique, mais du fait qu'elles résultent du choix de gens consentants elles ont le caractère d'une royauté.

Dans une quatrième sorte de monarchie royale, on trouve celles des temps héroïques établies sous le contrôle de la loi, à la fois consenties et héréditaires. [5] Car, du fait que les premiers membres du lignage avaient rendu service au peuple dans le domaine des arts ou dans celui de la guerre, ou avaient rassemblé le peuple ou lui avaient fourni un territoire, ils devinrent rois de gens consentants et cette fonction devint héréditaire pour leurs descendants. Ils étaient maîtres de la conduite de la [10] guerre, de l'organisation de ceux des sacrifices qui ne relevaient pas des prêtres, et, outre cela, ils jugeaient les procès. Les uns faisaient cela sous serment, les autres sans serment, le serment

consistant à lever leur sceptre en l'air. Les rois dans les temps anciens gouvernaient donc de manière permanente les affaires intérieures aussi bien qu'extérieures de la ville et de son territoire. Mais, plus tard, [15] certaines de ces prérogatives étant abandonnées par les rois eux-mêmes, d'autres leur étant retirées par les masses, dans les différentes cités on ne laissa plus aux rois que les sacrifices, et là où leur fonction mérite encore d'être appelée une royauté, ils ne conservèrent que la conduite des expéditions militaires dans les pays étrangers.

[20] Telles sont donc les espèces de royauté, au nombre de quatre : une première est celle des temps héroïques (elle s'applique à des gens consentants dans des domaines déterminés : le roi était stratège, juge et maître du culte des dieux), une deuxième est la royauté barbare (c'est le pouvoir despotique de gens issus d'un lignage, [25] conformément à la loi), une troisième est celle qu'on appelle aisymnétie (c'est une tyrannie élective), une quatrième est la royauté laconienne (c'est, en bref, une stratégie perpétuelle attribuée à un lignage). Voilà la manière dont elles diffèrent entre elles.

Mais il y a une cinquième sorte de royauté, quand un seul individu est [30] maître de tout comme chaque peuplade et chaque cité sont maîtresses de leurs affaires communes, et qu'il faut mettre au rang de l'administration familiale. Car, de même que l'administration familiale est une forme de royauté exercée sur une maison, de même la royauté de cette sorte est une administration familiale d'une ou plusieurs cités ou peuplades.

Chapitre 15

Les deux formes pures de la royauté

En fait, il n'y a, pour ainsi dire, guère que deux sortes de royauté qu'il nous faut examiner, cette dernière et la royauté laconienne. La plupart des autres, en effet, [35] sont des formes intermédiaires entre elles, les rois étant souverains dans moins de domaines que dans la royauté absolue, mais dans plus que dans la royauté laconienne. De sorte que notre examen ne porte guère que sur deux points, l'un s'il est avantageux ou non pour les cités d'avoir un stratège perpétuel, qu'il soit pris dans un lignage ou en alternance ; [1286a] l'autre s'il est avantageux ou non qu'un seul soit souverain dans tous les domaines. Or l'examen de cette sorte de charge de stratège relève plutôt du genre de l'étude des lois que de la constitution (car cette charge peut exister dans toutes les constitutions), [5] de sorte qu'on peut, dans un premier temps, le laisser de côté. La sorte restante de royauté est, par contre, une forme de constitution, de sorte qu'il nous faut la considérer et parcourir les difficultés qu'elle renferme.

Avantages et inconvénients de la royauté

Le point de départ de la recherche est celui-ci : est-il plus avantageux d'être gouverné par l'homme le meilleur ou par les lois les meilleures ? Ceux qui sont d'avis [10] qu'il est avantageux d'être gouverné par un roi pensent que les lois ne peuvent énoncer que le général sans pouvoir rien prescrire d'adapté aux circonstances. Ainsi, dans n'importe quel art, est-il stupide de se diriger d'après des règles écrites, et en Égypte il est permis au bout de quatre jours aux médecins de s'écarter <des traitements prescrits par les manuels>, mais s'ils le font avant, c'est à leurs risques et périls. Il est donc manifeste [15] que la constitution qui se conforme à des lois écrites

n'est pas, pour la même raison, la meilleure.

Mais, d'un autre côté, il faut que les gouvernants possèdent aussi cette règle universelle, et celui à qui n'est, d'une manière générale, attachée aucune passion est meilleur que celui qui en possède naturellement. Or la loi n'en a pas, alors qu'il est nécessaire que toute âme humaine [20] en renferme.

Mais sans doute semblerait-il, pour répliquer à cela, qu'une personne délibérera mieux à propos des cas particuliers. Qu'il soit donc nécessaire que cet homme soit législateur et qu'il y ait des lois, c'est évident, mais elles ne doivent pas être souveraines là où elles dévient de ce qui est bon, alors qu'elles doivent l'être dans les autres domaines. Mais là où la loi n'est pas capable de trancher [25] du tout ou de trancher bien, faut-il que ce soit un seul individu, le meilleur, qui gouverne, ou tous les citoyens ? En fait, en effet, ce sont les citoyens réunis qui rendent la justice, délibèrent, décident, et ces décisions portent toutes sur des cas particuliers. Certes, pris individuellement, ils sont sans doute pires comparés à l'homme le meilleur, mais la cité est composée de beaucoup de ces gens, et comme un festin auquel on participe collectivement est meilleur que celui qui ne concerne [30] qu'une seule et même personne, pour cette même raison aussi une masse nombreuse décide mieux que n'importe quel individu. De plus, la multitude est plus difficile à corrompre : comme une plus grande quantité d'eau, la masse est plus difficile à corrompre que des gens peu nombreux. Or, quand un individu est dominé par la colère ou quelque autre passion de ce genre, il est nécessaire que son jugement soit altéré, [35] alors que, dans l'autre cas, c'est toute une affaire pour que tous se mettent en colère et se trompent en même temps.

Mais supposons que la masse soit celle des hommes libres ne faisant rien de contraire à la loi, excepté dans les domaines que celle-ci laisse nécessairement de côté. Or si, cela n'étant pas facile dans le cas d'un grand nombre de gens, il se trouvait une majorité de gens de bien qui soient en même temps de bons citoyens, quel sera le plus incorruptible, l'individu, ou plutôt [40] ceux qui, étant en nombre plus grand, sont aussi [1286b] tous des gens de bien ? N'est-il pas évident que c'est la pluralité ? Mais, dira-t-on, elle se divisera en factions, alors qu'un individu ne formera pas de factions. Mais à cet argument il faut sans doute opposer le fait que ces gens ont l'âme vertueuse, tout comme l'individu isolé. Si donc le gouvernement de tous les hommes de bien quand ils sont plusieurs doit être considéré comme une aristocratie, alors que le pouvoir d'un seul est une royauté, une [5] aristocratie serait plus souhaitable qu'une royauté pour les cités, que le pouvoir s'appuie sur la force ou qu'il existe sans la force, si l'on trouve assez de gens égaux et vertueux.

La royauté est caractéristique d'une certaine époque

Et c'est peut-être aussi pour cela qu'on fut d'abord gouverné par des rois : parce qu'il était rare de trouver des hommes de beaucoup supérieurs en vertu, surtout qu'alors [10] on habitait de petites cités. De plus, c'est en fonction de leur bienfaisance qu'on établissait les rois, laquelle est précisément le fait des hommes de bien. Mais quand se mirent à exister beaucoup de gens égaux en vertu, ils ne supportaient plus l'autorité royale, mais ils cherchaient quelque chose qu'ils avaient en commun et établirent une constitution <nouvelle>. Mais quand les citoyens, étant devenus pires, se mirent à spéculer au détriment de la chose publique, [15] c'est vraisemblablement de là que vint l'oligarchie, car c'est la richesse qu'on mit à l'honneur. De ces oligarchies on passait d'abord à des tyrannies, puis des tyrannies à une démocratie, car la classe dirigeante devenant sans cesse moins nombreuse du fait de son sale amour du gain, la masse devenait plus forte, de sorte que celle-ci se révoltait et que des [20] démocraties s'établissaient. Et comme il se trouve maintenant que les cités sont encore plus grandes, il n'est sans doute pas facile qu'il existe encore une constitution autre qu'une démocratie.

Et même si l'on pose que le gouvernement royal est le meilleur pour les cités, qu'en sera-t-il des problèmes concernant les enfants du roi ? Est-ce que ce sont les gens de son lignage qui doivent régner ? Mais s'ils deviennent ce que certains sont [25] devenus, ce sera désastreux. Mais le roi, bien qu'il en ait le pouvoir de le faire, ne transmettrait pas son pouvoir à ses enfants. Mais cela n'est pas facile à croire : une telle conduite, en effet, est difficile et excède la vertu de l'humaine nature.

Il y a aussi une difficulté à propos de la puissance : faut-il que celui qui est destiné à régner ait par-devers lui quelque force par laquelle il soit en mesure [30] de contraindre ceux qui ne veulent pas se laisser mener par la persuasion ? Autrement, comment pourra-t-il exercer son pouvoir ? Car, même s'il est un souverain selon la loi, et qu'il ne fait rien selon son bon vouloir en violation de la loi, il lui est cependant nécessaire d'avoir une puissance grâce à laquelle il protégera les lois. Peut-être qu'avec un roi de ce genre la solution n'est pas difficile. [35] Il doit, en effet, posséder une force, mais cette force doit être telle qu'il soit plus fort que chaque individu en particulier et que plusieurs individus ensemble, mais moins fort que la masse du peuple ; c'est ainsi que les Anciens accordaient des gardes, quand ils établissaient quelque membre de la cité à la fonction qu'ils appelaient celle d'un aiséymnète ou d'un tyran, et pour Denys, un jour qu'il demandait des gardes, quelqu'un [40] conseilla aux Syracusains de lui donner des gardes dans la proportion susdite.

Chapitre 16

La monarchie absolue

[1287a] C'est sur le roi qui agit en tout selon son bon vouloir que porte l'exposé qui vient maintenant, et c'est lui dont il faut faire l'examen. En effet, le gouvernement du roi que nous avons dit conforme à la loi n'est pas, comme nous l'avons dit, une forme spéciale de constitution, car dans toutes les constitutions [5] on peut trouver une charge perpétuelle de stratège, en démocratie, par exemple, et en aristocratie, et beaucoup donnent à un individu la souveraineté sur l'administration de la cité. Ainsi y a-t-il une magistrature de ce genre à Épidaurne et, dans une moindre mesure, à Oponte.

Quant à ce qu'on appelle la royauté absolue (c'est celle dans laquelle le roi gouverne tout [10] selon son bon vouloir), certains pensent qu'il n'est même pas conforme à la nature qu'un seul homme soit souverain sur tous les citoyens là où la cité se compose de gens semblables entre eux, car ceux qui sont semblables par nature ont nécessairement par nature le même droit et la même valeur, de sorte que, si le fait que des gens inégaux aient même nourriture et [15] même vêtement est préjudiciable à leurs corps, il en est aussi ainsi à propos des honneurs, et de même, donc, en est-il du fait de donner inégalement à des égaux. C'est pourquoi il n'est pas plus juste qu'ils ne gouvernent plutôt qu'ils ne soient gouvernés et donc il est juste qu'ils gouvernent à tour de rôle. Mais cela, c'est déjà une loi, car l'ordre est une loi. Donc le gouvernement de la loi est plus souhaitable que celui d'un des citoyens [20] et, selon le même argument, même s'il est meilleur que certains gouvernent, il faut les établir comme gardiens et serviteurs des lois. Car il est nécessaire qu'il existe certaines magistratures, mais il n'est pas juste, dit-on, qu'un seul gouverne, du moins quand tous sont semblables.

D'autre part, toutes les choses que la loi ne semble pas être capable de définir, un homme non plus [25] ne pourrait pas les connaître.

Mais, par une éducation appropriée, la loi a préposé les magistrats à trancher et à administrer les questions restantes « avec l'esprit le plus juste¹ ». De plus, elle leur donne le droit d'accomplir les rectifications qui, à l'usage, semblent meilleures que les dispositions établies. Ainsi donc, vouloir le gouvernement de la loi, c'est, semble-t-il, vouloir le gouvernement du dieu et de la raison [30] seuls, mais vouloir celui d'un homme, c'est ajouter celui d'une bête sauvage, car c'est ainsi qu'est le désir, et la passion fait dévier les magistrats, même quand ils sont les meilleurs des hommes. Voilà pourquoi la loi est une raison sans désir.

Mais la comparaison avec les arts est, semble-t-il, fausse, d'après laquelle il est mauvais de se soigner suivant des prescriptions écrites, mais il est meilleur d'avoir recours [35] à ceux qui maîtrisent les arts. Car les médecins ne font rien de contraire à la règle par amitié, mais touchent leurs salaires en guérissant les malades ; ceux qui détiennent les magistratures politiques, au contraire, ont coutume de faire beaucoup de choses par manœuvre ou faveur, puisque dans le cas des médecins aussi, quand nous les soupçonnons d'être de mèche avec nos ennemis pour nous [40] supprimer par amour du gain, alors nous recourons plutôt à la thérapeutique suivant les prescriptions écrites. Mais, en fait, les médecins, quand ils sont malades, ont [1287b] recours pour eux-mêmes à d'autres médecins, et les pédotribes pour s'exercer ont recours à des pédotribes, parce qu'ils ne sont pas capables de juger où est le vrai, du fait qu'ils ont à juger de leurs propres affaires, c'est-à-dire qu'ils sont sous l'emprise de la passion. De sorte qu'il est évident que ceux qui recherchent le juste recherchent le moyen terme, car la loi [5] est le moyen terme. De plus, les lois qui viennent des coutumes ont plus d'autorité et concernent des choses de plus de poids que celles qui s'appuient sur des prescriptions écrites, de sorte que, si un homme gouverne plus sûrement que les lois écrites, il ne le fait pas plus sûrement que les lois fondées sur la coutume.

Mais il n'est pas facile non plus pour un seul homme d'avoir l'œil sur beaucoup de choses. Il faudra donc que les magistrats nommés à son service soient nombreux, [10] de sorte que en quoi cela fera-t-il une différence que ce grand nombre de magistrats soit établi dès le début ou qu'il soit établi par un seul homme de cette manière ? De plus, comme nous l'avons dit plus haut, puisqu'il est juste que l'homme vertueux gouverne parce qu'il est le meilleur, deux hommes de bien sont meilleurs qu'un seul ; c'est le sens du « quand deux vont ensemble² » et du vœu d'Agamemnon :

puissé-je avoir [15] dix conseillers pareils³ !

De nos jours aussi les magistratures, comme celle de juge, sont souveraines pour les décisions dans certains domaines dans lesquels la loi est incapable de trancher, puisque dans les domaines où elle le

peut personne ne conteste qu'à leur propos la loi ne commande et ne tranche au mieux. Mais, puisque certains domaines peuvent être embrassés par les lois, et [20] que, pour certains autres, c'est impossible, ce sont ceux-ci qui font difficulté et font aussi que l'on cherche s'il est préférable que ce soit la loi excellente qui gouverne ou l'homme excellent ; car légiférer sur ce qui est matière à délibération est chose impossible. Et, donc, ce qu'on refuse, ce n'est pas qu'il est nécessaire que ce soit l'homme qui tranche en ces matières, mais on voudrait que ce ne soit pas [25] un seul homme, mais plusieurs. Car tout magistrat formé par la loi décide bien, et il semblerait sans doute curieux qu'une personne vît mieux avec deux yeux, distinguât mieux avec deux oreilles et agît mieux avec deux pieds et deux mains, que beaucoup de gens avec beaucoup de ces organes, puisqu'en fait les monarques eux aussi se pourvoient eux-mêmes de beaucoup d'yeux, [30] d'oreilles, de mains, de pieds, en associant à leur pouvoir ceux qui sont amis et de ce pouvoir et de leur personne. Certes, si ce ne sont pas ses amis, ils n'agiront pas selon la volonté du monarque ; mais s'ils sont ses amis et ceux de son pouvoir, et qu'un ami est égal et semblable à son ami, il s'ensuit que, si le monarque pense qu'ils doivent gouverner ensemble, il pense que les gens égaux et semblables [35] doivent tous pareillement gouverner.

Tels sont donc à peu près les débats qu'on a menés à propos de la royauté.

Chapitre 17

Les régimes appropriés aux différentes sortes de peuples

Mais peut-être les choses vont-elles ainsi dans certains cas, mais pas ainsi dans d'autres. Car par nature, les uns sont destinés à être gouvernés despotiquement, les autres monarchiquement, les autres politiquement, et cela leur est juste et avantageux. Le pouvoir tyrannique, par contre, n'est pas conforme à la [40] nature, pas plus qu'aucune autre des constitutions déviées. Toutes, en effet, sont contre nature. Mais, d'après ce qui a été dit, [1288a] il est manifeste qu'entre des gens semblables et égaux il n'est ni avantageux ni juste qu'un seul ait la souveraineté sur tous, ni quand il n'y a pas de lois sauf lui-même sous prétexte qu'il tient lieu de loi, ni quand il y a des lois, ni quand un homme de bien règne sur des gens de bien, ni quand un homme qui n'est pas bon règne sur des gens qui ne sont pas bons, ni si cet homme était [5] supérieur en vertu, à moins que ce soit d'une certaine façon. Quelle est cette façon, il faut le dire, mais dans un sens on l'a déjà dit plus haut.

Il faut d'abord définir ce qui fait qu'on est destiné à un gouvernement royal, aristocratique ou constitutionnel. Est destinée à être gouvernée par un roi la masse que caractérise une aptitude naturelle à produire un lignage l'emportant par une excellence lui permettant d'exercer la prépondérance politique ; à être en [10] aristocratie la masse qui a une aptitude naturelle à produire une masse capable d'être gouvernée par le pouvoir appliqué à des hommes libres par ceux qui ont la prépondérance politique du fait de leur vertu ; à être en régime constitutionnel la masse dans laquelle surgit naturellement une masse guerrière capable d'être gouvernée et de gouverner selon la loi, laquelle répartit selon le mérite [15] les magistratures entre les gens aisés.

Quand donc il arrive à tout un lignage ou même à un individu de

l'emporter en vertu au point que la sienne excède celle de tous les autres, alors il est juste que ce lignage ait le pouvoir royal et soit souverain en toutes choses et que cet individu soit roi. Car, comme on l'a dit plus [20] haut, non seulement cela est conforme à la notion du juste qu'ont coutume de mettre en avant les fondateurs de constitutions aussi bien aristocratiques qu'oligarchiques et même aussi démocratiques (car ils s'estiment entièrement dignes du pouvoir en vertu d'une supériorité, mais ce n'est pas la même supériorité), mais cela est aussi conforme à ce qui a été dit plus haut. Car il ne serait convenable ni de tuer, [25] ni d'exiler, ni de frapper d'ostracisme un tel homme, pas plus qu'il ne mérite d'être gouverné quand vient son tour. Il n'est pas naturel, en effet, que la partie l'emporte sur le tout, et pourtant, pour celui qui possède une telle supériorité, c'est bien ce qui arrive. De sorte qu'il ne reste qu'à obéir à un tel homme et à lui donner la souveraineté non pas à son tour, mais absolument.

[30] À propos de la royauté, de ses variétés, si elle n'est pas avantageuse ou avantageuse aux cités, auxquelles et comment, tenons-nous-en à des précisions de ce genre.

Chapitre 18

Puisque, selon nous, il y a trois constitutions droites, et que nécessairement la meilleure d'entre elles est celle où l'administration est aux mains des meilleurs (telle est celle dans laquelle il arrive [35] qu'un individu, un lignage entier, ou une masse de gens l'emporte en vertu sur tous les autres, ceux-ci étant capables d'obéir et ceux-là de gouverner en vue de la vie la plus désirable) ; et puisque dans la première partie de nos discussions nous avons montré que nécessairement l'excellence d'un homme de bien est la même que celle d'un citoyen de la cité excellente ; il est manifeste que c'est de la même manière [40] et par les mêmes moyens qu'un homme devient vertueux et qu'on pourrait établir une cité gouvernée aristocratiquement ou royalement, de sorte que [1288b] l'éducation et les mœurs qui rendent un homme vertueux seront à peu près ceux qui en font un homme politique et un roi.

Après avoir traité ces points à propos de la constitution, il faut maintenant entreprendre de traiter de celle qui est excellente : de quelle manière elle existe naturellement et comment elle s'établit. [5] Il est donc nécessaire à celui qui veut mener sur elle une recherche appropriée...

LIVRE IV

Chapitre 1

Chaque art ou science complet s'occupe d'un genre complet

[10] Dans tous les arts et toutes les sciences qui ne se limitent pas à une partie, mais qui, étant achevés, concernent un genre unique déterminé, c'est à un seul d'entre eux de considérer ce qui est approprié à chacun des genres. Ainsi, quel est l'exercice bénéfique pour quel corps, c'est-à-dire quel est le meilleur exercice (car il est nécessaire que le meilleur soit réglé sur le corps le meilleur par nature et qui [15] dispose du plus de moyens), et aussi quel est l'exercice qui, le même pour tous, est approprié au plus grand nombre (cela aussi, en effet, c'est l'affaire de la gymnastique). Mais si l'on désire aussi un exercice qui n'est adapté ni à l'état ni à la science se rapportant à la compétition, ce n'en est pas moins au pédotribe et au maître de gymnastique à procurer aussi une telle capacité. Et nous voyons qu'il en va de même [20] pour la médecine, la construction navale, la confection et tout autre art.

L'objet de notre recherche : la constitution excellente. Ses différentes modalités

De sorte qu'il est évident que c'est à la même science de considérer la constitution excellente, ce qu'elle est et quelles propriétés aura celle qui sera au plus haut point conforme à nos vœux si rien d'extérieur ne s'y oppose, laquelle est adaptée à quels gens (car pour [25] beaucoup de gens, il est sans doute impossible d'avoir en partage la forme excellente, de sorte que ni la constitution la plus valable absolument ni celle qui est la meilleure dans une situation donnée ne doivent échapper au bon législateur, c'est-à-dire à l'homme politique selon le

vrai) ; et, en troisième lieu, la constitution la meilleure dans un genre donné (car cette science doit aussi être capable de considérer telle constitution donnée, comment elle peut se constituer à l'origine, et, une fois qu'elle a revêtu une certaine forme, [30] de quelle manière elle peut être préservée le plus longtemps possible. Je veux dire, par exemple, s'il arrive à une cité donnée de n'être gouvernée ni par la constitution excellente, n'ayant même pas à sa disposition les moyens nécessaires pour cela, ni par la constitution la meilleure qui serait possible dans les circonstances données, mais par une forme plus mauvaise). Outre [35] tout cela, cette science doit connaître la constitution la meilleure qui s'adapte le mieux à toutes les cités, puisque la plupart de ceux qui se sont exprimés sur la constitution, même s'ils en traitent bien par ailleurs, font fausse route en ce qui regarde l'utile. Car il faut considérer non seulement la constitution la meilleure, mais aussi celle qui est possible, et, de même, celle qui est plus facilement et plus communément accessible par toutes les cités. Or, en fait, les uns font porter leurs recherches sur la seule forme la plus haute et qui demande un cortège [40] de ressources, alors que les autres, traitant plutôt d'une forme commune et abolissant les constitutions existantes, font l'éloge de celle des Laconiens [1289a] ou de quelque autre.

Au contraire, il faut introduire une organisation constitutionnelle telle que, à partir de ce qui existe, les gens soient à la fois facilement persuadés et en état de la mettre en œuvre, parce que ce n'est pas une moindre affaire de redresser une constitution que d'en établir une de toutes pièces, et il en va de même de [5] réapprendre et d'apprendre de toutes pièces. C'est pourquoi, outre les capacités que l'on a mentionnées, l'homme politique doit avoir celle d'apporter son aide aux constitutions existantes, comme on l'a dit aussi plus haut. Or cela est impossible à qui ignore combien il y a de sortes de chaque constitution. Or, en fait, certains pensent qu'il n'y a qu'une seule démocratie et qu'une seule oligarchie, mais cela n'est [10] pas vrai. De sorte qu'il faut faire la lumière sur les variétés de chaque constitution, combien elles sont et de combien de façons elles sont constituées.

Ce même savoir sur ce sujet permet aussi de voir quelles sont les meilleures lois, c'est-à-dire celles qui sont adaptées à chacune des constitutions. Car c'est selon les constitutions qu'il faut établir les lois, et toutes sont ainsi établies, et non pas les [15] constitutions selon les lois. Une constitution, en effet, est, dans les cités, l'organisation concernant les magistratures, de quelle manière elles sont partagées, laquelle est souveraine dans la constitution et quelle est la fin de la communauté pour chacun. Mais parmi ce qui montre la nature de la constitution, les lois ont une place distincte, et c'est selon les lois qu'il

faut que les gouvernants gouvernent et qu'ils les protègent contre ceux [20] qui les enfreignent. De sorte qu'il est évidemment nécessaire de connaître les variétés de chaque constitution et leur nombre aussi pour établir les lois. Car les mêmes lois ne peuvent être utiles ni à toutes les oligarchies, ni à toutes les démocraties, puisque, donc, il n'y a pas qu'une sorte de démocratie ni qu'une sorte d'oligarchie, [25] mais plusieurs.

Chapitre 2

Puisque dans notre première étude sur les constitutions nous avons distingué trois constitutions droites – royauté, aristocratie, gouvernement constitutionnel – et trois qui en sont des déviations – tyrannie déviation de la royauté, oligarchie de l'aristocratie, démocratie [30] du gouvernement constitutionnel –, et que nous avons parlé de l'aristocratie et de la royauté (en effet, considérer la constitution excellente, c'est la même chose que de parler des constitutions désignées par ces noms, car chacune entend être établie selon une excellence accompagnée de ressources), et que, de plus, on a déterminé plus haut en quoi aristocratie et royauté diffèrent l'une de l'autre et dans quels cas il faut adopter une [35] royauté, il reste à examiner la constitution qui porte le nom commun à toutes, ainsi que les autres constitutions : oligarchie, démocratie, tyrannie.

Les constitutions déviées sont plus ou moins mauvaises

Il est certes manifeste, pour ces déviations aussi, laquelle est la pire et laquelle vient en second. Car il est nécessaire que la déviation de la constitution qui est la [40] première et la plus divine soit la pire. Mais nécessairement la royauté ou n'en a que le nom sans en être une, [1289b] ou en est réellement une du fait de la grande supériorité de celui qui règne. De sorte que la tyrannie, étant la pire, est celle qui s'éloigne le plus d'une constitution, en second vient l'oligarchie, (car l'aristocratie s'éloigne beaucoup de cette constitution), la plus mesurée étant [5] la démocratie. Certes quelqu'un a déjà exposé cela ainsi¹, mais d'un point de vue différent du nôtre. Car lui pensait que quand toutes les constitutions sont correctes (alors l'oligarchie, par exemple, est bonne ainsi que tous les autres régimes), la pire est la démocratie, mais quand elles sont toutes défectueuses, elle est la meilleure. Nous,

en revanche, nous disons que ces constitutions <déviées> sont globalement viciées, et qu'il n'est pas juste de dire qu'une [10] oligarchie est meilleure qu'une autre : elle est moins mauvaise.

Les recherches à entreprendre

Mais laissons de côté pour l'instant une telle distinction. Il nous faut d'abord déterminer combien il y a de variétés parmi les constitutions, s'il est vrai qu'il existe plusieurs espèces de la démocratie et de l'oligarchie, ensuite laquelle est la plus commune et [15] laquelle la plus souhaitable après la constitution la meilleure, et s'il en existe une qui soit régie au mieux et bien constituée mais adaptée à la plupart des cités, il faut dire quelle elle est. Il faut déterminer ensuite parmi les autres constitutions laquelle est préférable pour qui (car il se peut que pour certains une démocratie soit indispensable plutôt qu'une oligarchie et que pour d'autres ce soit plutôt celle-ci) ; [20] après cela, il faut voir de quelle manière doit procéder celui qui veut établir de telles constitutions, je veux dire chaque espèce particulière de démocratie et aussi d'oligarchie. Enfin, quand nous aurons brièvement traité de tout cela dans la mesure du possible, il faudra tenter d'exposer quels sont les modes de corruption et de sauvegarde des constitutions, [25] tant ceux qui leur sont communs que ceux qui sont propres à chacune, et pour quelles causes corruption et sauvegarde arrivent le plus naturellement.

Chapitre 3

Les constitutions diffèrent parce que leurs parties diffèrent selon la richesse et d'autres critères

Qu'il y ait plusieurs constitutions, la cause en est que toute cité a une pluralité de parties. D'abord, en effet, nous voyons que toutes les cités sont composées de familles, et, ensuite, que dans cette [30] multitude de gens, à son tour, il est nécessaire que les uns soient aisés, d'autres modestes, d'autres de condition moyenne, les gens aisés constituant la partie possédant les armes lourdes, les gens modestes celle qui est dépourvue d'armes lourdes. Nous voyons aussi que le peuple est composé de paysans, de marchands, d'artisans. Et parmi les notables il y a aussi des différences selon la richesse et notamment selon l'importance [35] du patrimoine, par exemple en ce qui concerne l'élevage des chevaux. Cela, en effet, n'est pas facile à faire pour qui n'est pas riche. C'est pourquoi, aux temps anciens, dans toutes les cités qui tenaient leur puissance de la cavalerie, les gens vivaient sous des oligarchies, et ils utilisaient la cavalerie pour guerroyer contre leurs voisins, comme le faisaient les gens d'Érétrie et de Chalcis, ceux de Magnésie sur le [40] Méandre et beaucoup d'autres en Asie. De plus, à côté de ces différences selon la richesse, il y a celle de la naissance, [1290a] celle de la vertu, ou de toute autre chose, si elle existe, dont nous avons dit, dans notre traité sur l'aristocratie, qu'elle est une partie de la cité. C'est là, en effet, que nous avons distingué de combien de parties nécessaires est faite toute cité. Car, parmi ces parties, parfois toutes ont part au pouvoir politique, parfois un nombre [5] plus ou moins grand d'entre elles.

Il est donc manifeste qu'il y a nécessairement plusieurs constitutions différant spécifiquement entre elles, puisque leurs propres parties diffèrent elles aussi spécifiquement. Car une constitution est l'organisation des magistratures, que tous se partagent soit en vertu de

la puissance de ceux qui y ont part, soit en vertu de quelque égalité commune [10] entre eux, j'entends par exemple la puissance des gens modestes ou celle des gens aisés, ou quelque autre commune à ces deux groupes. Il est donc nécessaire qu'il y ait autant de constitutions qu'il y a d'organisations des magistratures en fonction des supériorités et des différences mutuelles des parties de la cité.

On pense qu'il existe principalement deux constitutions : comme parmi les vents on parle de ceux du nord (borée) et de ceux du sud (notos), les [15] autres étant des déviations de ceux-ci, de même parmi les constitutions on en retient deux, régime populaire et oligarchie. Car l'aristocratie, on la pose comme une espèce de l'oligarchie sous prétexte qu'elle est effectivement une sorte d'oligarchie, et on pose ce qu'on appelle gouvernement constitutionnel comme une démocratie, tout comme dans le cas des vents on ramène le vent d'ouest (zéphyr) au vent du nord et le vent d'est (euros) à celui du sud. Il en est de même [20] pour les harmonies, à ce que disent certains. Car là aussi on pose deux espèces, la dorienne et la phrygienne, et les autres accords sont appelés les uns doriens, les autres phrygiens. C'est donc surtout de cette manière que l'on a coutume de considérer les constitutions. Pourtant, il est plus vrai et meilleur de distinguer comme nous l'avons fait deux, [25] ou une seule, formes bien constituées, les autres étant des déviations, dans un cas de l'harmonie bien mélangée, dans l'autre de la constitution excellente, les formes plus tendues et plus despotiques étant oligarchiques, celles qui sont plus relâchées et plus molles étant démocratiques.

Chapitre 4

Définitions exactes de la démocratie et de l'oligarchie

[30] Il ne faut pas poser, comme certains en ont aujourd'hui l'habitude¹, que la démocratie existe purement et simplement là où la masse est souveraine (car dans les oligarchies aussi, comme partout ailleurs, c'est la partie majoritaire qui est souveraine), ni qu'il y a oligarchie là où peu de gens sont souverains dans la constitution. Si, par exemple, l'ensemble des citoyens était de mille trois cents, et que parmi eux il y ait mille [35] riches et qu'ils ne partagent pas le pouvoir avec les trois cents autres, pauvres mais libres et qui leur sont semblables sur les autres points, personne ne prétendra que ces gens vivent en démocratie. Et il en est de même si les pauvres, étant en petit nombre, sont pourtant plus forts que les gens aisés tout majoritaires que soient ceux-ci, personne n'appellerait un tel régime oligarchique, si les autres citoyens, [40] bien que riches, ne participent pas aux honneurs publics. Mieux vaut donc dire qu'il y a régime populaire [1290b] quand les hommes libres sont souverains, et oligarchie quand ce sont les riches. Mais c'est par accident que ceux-là sont nombreux et ceux-ci en petit nombre, car il y a dans les faits beaucoup d'hommes libres, mais peu de riches. Car autrement, si on répartissait les magistratures selon la taille, comme [5] en Éthiopie à ce que disent certains, ou selon la beauté, alors il y aurait oligarchie, car il est petit le nombre des gens beaux et des gens de grande taille.

Mais ce n'est pas par ces seuls critères qu'on peut définir adéquatement ces constitutions. Par contre, puisque le régime populaire aussi bien que l'oligarchie ont plusieurs parties, il faut bien saisir aussi qu'il n'y a régime populaire ni quand des [10] hommes libres et peu nombreux commandent à une majorité de gens non libres, comme à Apollonie sur le golfe Ionien et à Théra (dans chacune de ces deux cités, en effet, avaient accès aux honneurs publics ceux

qui se distinguaient par la naissance, c'est-à-dire les descendants des premiers colons, gens peu nombreux parmi la masse), ni qu'il y a régime populaire quand les riches [15] l'emportent par le nombre, comme dans l'ancienne Colophon (là, en effet la majorité possédait une grande fortune avant que n'advienne la guerre contre les Lydiens). Mais il y a démocratie quand une majorité de gens libres mais modestes sont les maîtres du pouvoir, et oligarchie quand ce sont les gens riches et mieux nés [20] en petit nombre.

Retour au problème de la diversité des constitutions

Qu'il y ait plusieurs constitutions et pour quelle cause, cela a été dit. Mais disons pourquoi elles sont plus nombreuses que celles dont on a parlé, ce qu'elles sont et pourquoi, en prenant le principe qui a été indiqué plus haut ; nous sommes en effet d'accord que ce n'est pas une seule mais plusieurs parties que possède toute cité. [25] C'est comme si nous décidions de prendre les espèces de l'animal ; nous déterminerions d'abord ce qu'il est nécessaire à tout animal d'avoir (à savoir certains organes sensoriels, et la partie qui élabore la nourriture, et celle qui la reçoit comme la bouche et l'estomac et, en outre, les organes par lesquels chacun d'eux se meut), et si le nombre de ces parties nécessaires est bien seulement celui-ci, mais qu'elles présentent entre elles des [30] différences (je veux dire, par exemple, qu'il y a plusieurs sortes de bouche et d'estomac, et aussi d'organes sensoriels et locomoteurs), le nombre de leurs conjugaisons donnera nécessairement une pluralité de familles d'animaux (car le même animal n'est pas susceptible d'avoir plusieurs variétés de bouche ni, pareillement, d'oreilles) ; si bien que lorsque l'on [35] aura pris toutes les combinaisons possibles, cela donnera des espèces de l'animal, autant que de conjugaisons des parties nécessaires. C'est la même chose pour les constitutions dont on a parlé. Car les cités elles aussi ne sont pas composées d'une seule partie mais de plusieurs, comme on l'a souvent dit.

Division en métiers. Critique de Platon

L'une [40] de ces parties est la masse qui s'occupe de la nourriture, ceux qu'on appelle les [1291a] paysans ; la deuxième est celle qui est appelée artisanale (c'est elle qui s'adonne aux arts sans lesquels il est impossible d'administrer une cité ; parmi ces arts les uns doivent nécessairement exister, les autres visent au confort et à la vie

agréable) ; la troisième est la partie commerçante (j'appelle commerçante [5] celle qui s'occupe des ventes et des achats aussi bien en gros qu'au détail) ; la quatrième est celle des hommes de peine, la cinquième la classe militaire défensive dont l'existence n'est pas moins nécessaire que celle des précédentes si on veut éviter l'asservissement par des agresseurs. Car c'est chose impossible que mérite le nom de cité celle qui serait esclave par nature ; [10] en effet, la cité est autarcique, or ce qui est esclave n'est pas autarcique.

C'est pourquoi dans la *République* cela a été traité avec élégance mais pas adéquatement. Socrate, en effet, dit qu'une cité est composée de quatre professions absolument nécessaires, qu'il nomme : tisserand, paysan, cordonnier, maçon, puis il ajoute, comme si ceux-ci n'étaient pas [15] suffisants, un forgeron, ceux qui élèvent les animaux indispensables, et aussi un commerçant grossiste et un détaillant. Et toutes ces parties forment le total de la cité première, comme si c'était en vue des choses indispensables que toute cité était constituée, et non pas plutôt en vue du bien, et qu'elle avait autant besoin de cordonniers que de paysans. La partie militaire [20] défensive, par contre, il ne l'accorde pas avant que, du fait de l'augmentation du territoire et de son extension jusqu'à ceux des voisins, la cité soit entraînée dans une guerre. Mais même dans ces communautés de quatre membres ou de quelque autre nombre il est nécessaire qu'il y ait quelqu'un pour rendre la justice et dire le droit. Si donc on pose que l'âme est plus pleinement partie du vivant [25] que le corps, il faut aussi poser comme parties des cités, plutôt que celles qui tendent à satisfaire les besoins indispensables, celles de ce genre : la partie militaire et celle à qui il revient de rendre la justice dans les tribunaux, et, outre celles-ci, la partie délibérative, la délibération étant l'œuvre de l'intelligence politique. Que ces fonctions appartiennent à des gens distincts ou aux mêmes, cela ne fait aucune différence [30] pour notre propos, car il arrive souvent aux mêmes gens de porter les armes et de cultiver la terre. De sorte que si l'on pose ces parties-ci et celles-là comme parties de la cité, il est manifeste que la classe des hoplites est de toute façon nécessairement une partie de la cité.

La septième partie est celle qui sert la cité par sa fortune ; c'est ce qu'on appelle les gens aisés. La huitième [35] est celle des officiers publics, c'est-à-dire celle qui sert dans les magistratures, puisque sans magistrats il est impossible qu'il y ait cité. Il est donc nécessaire qu'il existe certaines personnes capables de commander et de remplir ces fonctions, que cette fonction soit exercée continûment ou à tour de rôle. Restent les parties que nous avons eu à distinguer à l'instant : la partie délibérative et celle qui dit le [40] droit dans les contestations. Si donc il faut que ces parties existent dans les cités, et existent d'une

manière belle et juste, [1291b] il est nécessaire aussi qu'il existe des gens qui ont en partage une certaine excellence qui est celle des hommes politiques.

En ce qui concerne les autres capacités, beaucoup pensent que les mêmes gens peuvent les cumuler, par exemple les mêmes peuvent porter les armes, être paysans, être ouvriers, mais aussi membres des instances [5] délibérative et judiciaire. Et tous les hommes prétendent avoir l'excellence en question, c'est-à-dire qu'ils pensent être capables d'exercer la plupart des magistratures. Mais que les mêmes soient pauvres et riches, c'est impossible. C'est pourquoi on pense que les parties par excellence de la cité, ce sont les gens aisés et les gens modestes. De plus, comme, la plupart du temps, ceux-là sont peu nombreux et ceux-ci [10] nombreux, il apparaît que ce sont là des parties contraires parmi les parties de la cité. De sorte que l'on détermine les constitutions selon la prédominance de ces parties, et on pense communément qu'il y a deux constitutions, la démocratie et l'oligarchie.

Les espèces du peuple et celles des notables

Qu'il y ait plusieurs constitutions et pour quelles [15] causes, cela a été dit auparavant. Qu'il y ait plusieurs espèces de démocratie et d'oligarchie, disons-le maintenant : cela résulte manifestement de ce qui a été dit. Car il y a plusieurs espèces du peuple comme de ceux qu'on appelle les notables. Des espèces de peuple, par exemple, l'une est celle des paysans, une autre celle des gens de métiers, une autre l'espèce commerçante qui [20] passe son temps à acheter et vendre, une autre celle des gens de mer, et dans celle-ci on distingue ce qui concerne la marine de guerre, la marine marchande, le transport de passagers, la pêche (en beaucoup d'endroits, en effet, chacun de ces groupes est très nombreux, par exemple les pêcheurs à Tarente et Byzance, les équipages de trières à Athènes, les marins de commerce à Égine et Chios, les transporteurs [25] à Ténédos). Outre cela, il y a la classe des manœuvres, c'est-à-dire ceux qui ont trop peu de biens pour pouvoir mener une vie de loisir, et aussi l'espèce des gens libres qui n'ont pas leurs deux parents citoyens, et, si elle existe, toute autre espèce de ce genre au sein de la masse. Quant aux notables ils se distinguent selon la richesse, la naissance, la vertu, l'éducation et les autres caractères relevant du même genre de [30] distinction.

Les espèces de démocratie

Ainsi donc, la démocratie qui est la première, c'est celle qui est appelée ainsi avant tout du fait de l'égalité. Car l'égalité, à ce que dit la loi d'une telle démocratie, c'est que rien ne mette les gens modestes ou les gens aisés les uns au-dessus des autres, qu'aucun de ces deux groupes ne soit souverain, mais que les deux soient égaux. Car si c'est en démocratie que se trouvent principalement, [35] comme le soutiennent certains, la liberté ainsi que l'égalité, il en sera ainsi principalement si tous partagent principalement de la même manière le pouvoir politique. Et puisque le peuple est majoritaire et qu'est souveraine l'opinion de la majorité, il est nécessaire qu'une telle constitution soit démocratique. Telle est donc une espèce de démocratie.

Une autre espèce, c'est celle où les magistratures sont établies d'après un cens, [40] mais qui est faible ; il faut dans ce cas que quiconque le possède ait le droit de prendre part au pouvoir, et que celui qui l'a perdu ne puisse y prendre part.

[1292a] Une autre espèce de démocratie, c'est de faire participer au pouvoir tous les citoyens incontestables, sous la souveraineté de la loi.

Une autre espèce de démocratie, c'est que tous participent aux magistratures à la seule condition d'être citoyens, sous la souveraineté de la loi.

Une autre espèce de démocratie, c'est celle où toutes les autres caractéristiques [5] sont les mêmes, mais où c'est la masse qui est souveraine et non la loi. C'est le cas quand ce sont les décrets qui sont souverains et non la loi. Cela arrive par le fait des démagogues. Car dans les cités gouvernées démocratiquement selon la loi il ne naît pas de démagogue, mais ce sont les meilleurs des citoyens qui occupent la première place. [10] Là où les lois ne dominent pas, alors apparaissent les démagogues ; le peuple, en effet, devient monarque, unité composée d'une multitude, car ce sont les gens de la multitude qui sont souverains, non pas chacun en particulier, mais tous ensemble. De quel gouvernement parle Homère en disant que « le commandement de plusieurs n'est pas bon² », de celui-ci ou de celui où beaucoup de gens exercent le pouvoir individuellement, [15] cela n'est pas clair. Donc un tel peuple, comme il est monarque, cherche à exercer un pouvoir monarchique, du fait qu'il n'est pas gouverné par une loi, et il devient despotique, de sorte que les flatteurs sont à l'honneur, et un régime populaire de ce genre est l'analogue de la tyrannie parmi les monarchies. C'est aussi pourquoi le caractère de ces deux régimes est le même, tous deux sont des despotes pour les meilleurs, les décrets [20] de l'un sont comme les édits de l'autre, et le démagogue et le courtisan sont identiques ou analogues. Et ils ont chacun une influence prépondérante, les courtisans sur les tyrans, les

démagogues sur les régimes populaires de ce genre. Ces démagogues sont cause que les décrets sont souverains et non les lois, [25] en portant tout devant le peuple. Il en résulte, en effet, qu'ils deviennent importants du fait que le peuple est souverain en tout, et qu'eux sont souverains de l'opinion du peuple. Car ils convainquent la multitude. De plus, ceux qui accusent les magistrats disent que c'est le peuple qui doit trancher, et celui-ci accueille avec joie cette invitation, de sorte que toutes [30] les magistratures sont ruinées. Et on pourrait raisonnablement penser qu'il faut blâmer cette sorte de démocratie en disant qu'elle n'est pas une constitution, car, partout où les lois ne gouvernent pas, il n'y a pas de constitution. Car il faut que la loi commande à tous, les cas particuliers étant tranchés par les magistrats en accord avec la constitution. De sorte que, si la démocratie est bien l'une [35] des constitutions, il est manifeste qu'une telle organisation, dans laquelle tout se règle par des décrets, n'est pas une démocratie à proprement parler, car aucun décret ne peut être universel.

Voilà la manière dont il faut distinguer les espèces de la démocratie.

Chapitre 5

Les espèces de l'oligarchie

Parmi les espèces d'oligarchie, l'une lie les magistratures à un cens [40] tellement grand que les gens modestes n'y participent pas, tout majoritaires qu'ils soient, mais celui qui l'acquiert a le droit de participer au pouvoir dans la constitution.

Dans [1292b] une autre espèce, les magistratures dépendent d'un cens élevé et les magistrats nomment aux charges vacantes (s'ils le font parmi tous les censitaires, il semble qu'on ait plutôt un régime aristocratique, et si c'est parmi un groupe de gens restreint, un régime oligarchique).

Une autre espèce [5] d'oligarchie fait qu'un enfant remplace son père.

Dans une quatrième, la règle héréditaire qu'on vient de dire subsiste, mais ce n'est pas la loi qui gouverne, mais les magistrats. Cette espèce correspond dans les oligarchies à la tyrannie dans les monarchies et à l'espèce de démocratie dont nous avons parlé en dernier dans notre étude des démocraties. On appelle donc une telle [10] oligarchie un régime d'arbitraire.

Tel est donc le nombre des espèces d'oligarchie et de démocratie. Mais il ne faut pas perdre de vue qu'il arrive en beaucoup d'endroits qu'alors que, selon la législation, la constitution n'est pas populaire, du fait de la coutume et de la conduite des affaires la cité est gouvernée de manière populaire ; de même, [15] à l'inverse, dans d'autres cas, la constitution est, selon la législation, des plus populaires, mais par la conduite des affaires et les coutumes la cité est plutôt gouvernée oligarchiquement. Cela arrive principalement à la suite des changements de constitution ; car on ne change pas d'un coup, mais on préfère, dans un premier temps, l'emporter sur les autres partis sur de petits points, [20] de sorte que les lois demeurent ce qu'elles étaient auparavant, mais que dominent ceux qui sont partisans du

changement du régime.

Chapitre 6

Les espèces de la démocratie et de l'oligarchie

Que tel soit le nombre des espèces de démocratie et d'oligarchie, c'est manifeste d'après ce qui a été dit. Car il est nécessaire que prennent part au pouvoir dans la constitution soit toutes les parties du peuple qu'on a dites, [25] soit les unes et pas les autres. Quand donc la partie agricole et celle qui possède une fortune mesurée sont souveraines dans la constitution, le gouvernement se fait selon les lois. Ces gens-là, en effet, ont de quoi vivre de leur travail, mais ne peuvent pas mener une vie de loisir, de sorte qu'ayant établi la prépondérance de la loi ils ne tiennent que les assemblées indispensables. Il est permis aux autres de participer au pouvoir [30] quand ils ont atteint le cens défini par les lois, de sorte que tous ceux qui le possèdent ont le droit d'y participer. En soi, le fait de ne pas permettre à tous cette participation est oligarchique, mais il est impossible d'avoir du loisir quand on n'a pas de revenus suffisants. Qu'il y ait là une espèce de démocratie, telles en sont les causes.

Une autre espèce vient de la [35] décision suivante : il est permis à tous ceux qui sont de naissance irréprochable de participer au pouvoir, mais n'y participent en fait que ceux qui peuvent en avoir le loisir. C'est pourquoi dans une telle démocratie les lois gouvernent, du fait que les citoyens n'ont pas de revenus suffisants.

Dans une troisième espèce il est permis à tous de participer au pouvoir dans la constitution, pourvu qu'ils soient libres, mais ils n'y [40] participent pas pour la cause susdite, de sorte que dans cette espèce aussi nécessairement la loi gouverne.

Quatrième espèce de démocratie, [1293a] celle qui est apparue chronologiquement la dernière dans les cités. Car, du fait que les cités sont devenues beaucoup plus importantes qu'à l'origine et plus riches de revenus, tous y participent au pouvoir dans la constitution du fait de la supériorité de la multitude, et ils y prennent part [5] comme

citoyens parce qu'ils peuvent mener une vie de loisir et que les gens modestes touchent une indemnité. Et c'est avant tout une masse de ce genre qui a du loisir, car ces gens-là ne sont pas gênés par leurs affaires privées, alors que les riches ont cette gêne, de sorte que ceux-ci, souvent, ne participent ni à l'assemblée ni aux tribunaux. De là vient que c'est [10] la masse des gens modestes qui est souveraine dans la constitution, et non pas les lois.

Tels sont donc le nombre et la nature des espèces de la démocratie produites par ces causes nécessaires. Voici les espèces de l'oligarchie. Quand la majorité possède un patrimoine, mais modeste et sans excès, on a la première espèce d'oligarchie : on donne, en effet, la permission de [15] participer au pouvoir à quiconque acquiert ce patrimoine, et du fait du grand nombre de ceux qui participent au gouvernement, il est nécessaire que ce ne soient pas les hommes mais la loi qui soit souveraine. Car, dans la mesure où ils s'éloignent de la monarchie et que le patrimoine qu'ils possèdent n'est pas tel qu'ils puissent prendre du loisir sans aucun souci, ni si petit qu'ils doivent être nourris par la cité, [20] ils sont dans la nécessité d'accepter que la loi gouverne, et non eux-mêmes.

Si ceux qui ont un patrimoine sont moins nombreux que dans le cas précédent, mais que ce patrimoine est supérieur, alors apparaît la seconde espèce d'oligarchie. Car, étant plus puissants, ils se croient dignes de recevoir plus ; c'est pourquoi ils choisissent eux-mêmes les gens des autres catégories sociales qu'ils font entrer au gouvernement, [25] mais comme ils ne sont pas encore assez puissants pour gouverner sans lois, ils établissent la loi dans ce sens.

Si la situation se tend par le fait que moins de gens ont plus de fortune, apparaît le troisième développement de l'oligarchie, celui où ces gens gouvernent et où la loi prescrit qu'à leur mort leurs [30] fils leur succèdent.

Quand, enfin, la situation se tend à l'excès du fait de ses richesses et des relations des gens au pouvoir, un régime d'arbitraire de cette sorte est proche de la monarchie, et ce sont les hommes et non la loi qui deviennent souverains. C'est là la quatrième espèce de l'oligarchie, correspondant à la forme extrême de la démocratie.

Chapitre 7

Les listes habituelles de constitutions négligent le gouvernement constitutionnel

[35] Il y a aussi, à côté de la démocratie et de l'oligarchie, deux constitutions dont l'une est reconnue par tous et donnée comme une espèce des quatre constitutions (par ces quatre constitutions, on entend : monarchie, oligarchie, démocratie et, quatrième, celle qu'on appelle aristocratie). Mais il y a une cinquième sorte qu'on appelle [40] du nom commun à toutes (on l'appelle en effet « gouvernement constitutionnel »), mais comme elle ne se rencontre pas souvent, elle reste cachée à ceux qui s'efforcent de dénombrer les espèces de constitutions, et, [1293b] comme Platon, ils n'ont recours qu'aux quatre susdites dans leurs études sur les constitutions.

L'aristocratie

Donc, l'aristocratie a une appellation qui lui convient, et nous en avons traité dans nos discussions antérieures, car le gouvernement des meilleurs absolument selon la vertu et non pas des gens de bien dans une perspective particulière peut seul [5] à bon droit être nommé aristocratie. C'est, en effet, là seulement que l'homme de bien et le bon citoyen sont une seule et même personne absolument, alors que dans les autres constitutions les citoyens ne sont hommes de bien que relativement à la constitution qui est la leur. Cependant il existe certaines formes qui diffèrent de celles qui ont un gouvernement oligarchique aussi bien que de ce qu'on appelle le gouvernement constitutionnel, [10] et que pourtant on appelle des aristocraties, voyant qu'assurément dans ces constitutions on ne choisit pas les magistrats seulement parmi les riches, mais aussi parmi les meilleurs. Une telle constitution diffère des deux autres et est dite aristocratique.

Car même dans les régimes où le souci de la vertu n'est pas commun, il existe cependant certaines gens qui sont estimés et qu'on pense être d'honnêtes gens. Là donc où la constitution prend en compte et [15] la richesse et la vertu et le peuple, comme à Carthage, elle est aristocratique, et de même celles qui ne prennent en compte que deux de ces éléments, la vertu et le peuple, comme les Lacédémoniens, on a là une combinaison de ces deux éléments, la démocratie et la vertu.

Voilà donc, outre la première qui est la constitution la meilleure, deux espèces d'aristocratie ; [20] et en troisième lieu il y a toutes les formes qui penchent plus vers l'oligarchie que ne le fait ce qu'on appelle un gouvernement constitutionnel.

Chapitre 8

Le gouvernement constitutionnel

Il nous reste à parler de ce qu'on appelle le gouvernement constitutionnel et de la tyrannie. Nous avons adopté cet ordre alors que ni le gouvernement constitutionnel, ni les aristocraties dont nous venons de parler ne sont des déviations, parce que, [25] à vrai dire, toutes s'écartent de la constitution la plus correcte, et sont, de ce fait, comptées avec les déviations, lesquelles sont des déviations des premières, comme nous l'avons dit en commençant. Il est rationnel de ne traiter de la tyrannie qu'en dernier lieu, car c'est elle qui de toutes est la moins une constitution, et notre [30] enquête porte sur les constitutions. Pour quelle cause, donc, on a suivi cet ordre, on l'a dit.

Il faut maintenant exposer nos vues sur le gouvernement constitutionnel. Sa nature, en effet, est plus manifeste une fois qu'a été déterminé ce qui concerne oligarchie et démocratie, car le gouvernement constitutionnel est, pour parler schématiquement, un mélange d'oligarchie et de démocratie. Mais on a l'habitude [35] d'appeler gouvernements constitutionnels les formes qui penchent vers la démocratie, et plutôt aristocraties celles qui penchent vers l'oligarchie du fait que l'éducation et la naissance illustre sont plutôt l'apanage des gens aisés, et aussi parce qu'on pense que les gens aisés possèdent ce en vue de quoi les gens injustes commettent leurs injustices ; c'est pourquoi on les appelle gens de bien et notables. [40] Puisque donc l'aristocratie tend à attribuer la prééminence aux meilleurs des citoyens, on prétend que les oligarchies elles aussi sont plutôt composées des gens de bien.

Il semble [1294a] chose impossible qu'une cité ait une bonne législation si elle n'est pas gouvernée par les meilleurs mais gouvernée par les pires, et, de même, que soit gouvernée par les meilleurs celle qui n'a pas une bonne législation. Mais une bonne législation, ce n'est pas d'avoir de bonnes lois auxquelles on n'obéit pas. Il faut donc

prendre d'abord la bonne législation [5] comme le fait d'obéir aux lois établies, et ensuite comme le fait que les lois que l'on observe soient bien établies (car on peut aussi obéir à des lois mal faites). Et cela peut s'entendre en deux sens : obéir aux lois les meilleures possibles pour des gens donnés, ou les meilleures absolument. Mais il semble bien que l'aristocratie consiste principalement [10] dans le fait de partager les honneurs suivant la vertu, car la définition même de l'aristocratie, c'est la vertu, alors que celle de l'oligarchie, c'est la richesse et celle du régime populaire, la liberté. Mais l'opinion de la majorité l'emporte dans tous les régimes, car en oligarchie, en aristocratie et dans les régimes populaires l'opinion de la partie majoritaire de ceux qui participent au pouvoir dans la constitution, c'est celle-là qui est souveraine. [15] Et de la plupart des cités on dit <à tort> que leur régime appartient à l'espèce du gouvernement constitutionnel ; en effet, seul y est visé le mélange des gens aisés et des gens modestes, de la richesse et de la liberté, car dans presque tous les cas les gens aisés semblent occuper la place des gens de bien. Comme il y a trois titres pour revendiquer la participation égale [20] à la constitution, la liberté, la richesse, la vertu (le quatrième, en effet, ce qu'on appelle la naissance illustre, accompagne les deux derniers, car la naissance illustre, c'est une richesse et une vertu anciennes), il est manifeste qu'il faut appeler gouvernement constitutionnel le mélange de ces deux éléments, les gens aisés et les gens modestes, et que le mélange des trois sera appelé une aristocratie à plus juste titre que les autres formes, excepté la forme [25] véritable et première de l'aristocratie.

Qu'il y ait donc d'autres espèces de constitutions que la monarchie, la démocratie et l'oligarchie, on l'a dit, ainsi que ce en quoi elles diffèrent les unes des autres, les aristocraties entre elles, les gouvernements constitutionnels de l'aristocratie, et il est manifeste qu'elles ne sont pas éloignées les unes des autres.

Chapitre 9

[30] De quelle manière se forme, à côté de la démocratie et de l'oligarchie, ce qu'on appelle le gouvernement constitutionnel, et comment il faut l'établir, disons-le à la suite de ce qui a été exposé. En même temps, cela rendra aussi manifeste ce qui définit la démocratie et l'oligarchie, car il faut saisir la différence entre ces deux régimes, et ensuite combiner les deux [35] en prenant chacun comme une partie d'un symbole.

Or il y a trois formules de cette composition et de ce mélange. Dans la première, il faut prendre des lois en vigueur dans chacun de ces deux régimes, par exemple à propos de la justice. Dans les oligarchies, en effet, on impose une amende aux gens aisés s'ils ne siègent pas au tribunal, mais on ne donne aucune indemnité aux gens modestes pour y siéger ; dans les [40] démocraties, en revanche, les gens modestes ont une indemnité, mais les gens aisés, aucune amende. En prenant des deux côtés, on obtient une situation commune et moyenne, et donc [1294b] caractéristique d'un gouvernement constitutionnel, puisque celui-ci est un mélange des deux autres constitutions. Voilà donc un mode de combinaison.

Un autre consiste à prendre la moyenne de ce qu'ordonnent les deux autres, par exemple pour le fait de participer à l'assemblée : dans un cas, il ne faut aucun cens ou un cens très faible, dans l'autre, un cens important. La solution commune [5] n'adopte ni l'un ni l'autre, mais fixe un cens moyen entre les deux.

En troisième lieu, prendre des prescriptions des deux, de la loi oligarchique et de la loi démocratique. Je veux dire, par exemple, qu'il est considéré comme démocratique que les magistratures soient attribuées par le sort et comme oligarchique qu'elles soient électives, comme démocratiques qu'elles ne dépendent pas [10] d'un cens et comme oligarchique qu'elles dépendent d'un cens. Il est donc aristocratique et propre au gouvernement constitutionnel de prendre de chacun des deux côtés : à l'oligarchie le fait d'avoir des magistratures électives, à la démocratie l'absence de cens. Voilà donc

la manière dont se fait le mélange.

Mais le critère indiquant que démocratie et oligarchie ont été heureusement mélangées, [15] c'est quand on peut dire une même constitution démocratique et oligarchique. Il est clair, en fait, que ceux qui affirment cela le ressentent ainsi parce que le mélange est bon. On ressent aussi cela comme un juste milieu, car chacun des extrêmes y est visible. C'est précisément ce qui arrive avec la constitution des Lacédémoniens. Beaucoup, en effet, [20] s'efforcent d'en parler comme d'une démocratie, du fait que cette organisation a beaucoup d'éléments démocratiques. Par exemple, en premier lieu, la façon d'élever les enfants (car ceux des riches sont élevés de la même manière que ceux des pauvres, et leur éducation est du genre de celle que pourraient recevoir les enfants des pauvres). Et de même [25] à l'âge suivant, quand ils sont devenus des hommes, la procédure est la même : rien ne distingue le riche du pauvre. Ainsi, pour la nourriture, tout est identique pour tous dans les repas en commun, et pour les vêtements, les riches en ont de tels que n'importe lequel des pauvres pourrait se les procurer. De plus, pour les deux magistratures suprêmes, [30] le peuple élit à l'une et participe à l'autre ; en effet, il élit les gérontes et participe à l'éphorat. D'autres, en revanche, en parlent comme d'une oligarchie du fait qu'elle a beaucoup d'éléments oligarchiques. Par exemple, toutes les magistratures sont électives, c'est-à-dire qu'aucune n'est tirée au sort, et un petit nombre de gens décident de la mort, de l'exil, et il y a beaucoup d'autres caractéristiques de ce genre. Mais il faut que [35] dans un gouvernement constitutionnel au mélange heureux apparaissent les deux régimes constituants et aucun des deux, et qu'il se conserve par lui-même et non par une cause extérieure, c'est-à-dire par lui-même et non par l'assentiment d'une majorité extérieure (car cela pourrait être le cas même d'une mauvaise constitution), mais par le fait qu'aucune des parties de la cité ne voudrait en rien d'une autre constitution.

[40] De quelle manière il faut établir un gouvernement constitutionnel, et pareillement ce qu'on appelle les aristocraties, voilà qui a été dit.

Chapitre 10

La tyrannie et ses espèces

[1295a] Il nous restait à parler de la tyrannie, non qu'il y ait beaucoup à en dire, mais pour qu'elle reçoive sa part dans notre enquête, puisque nous avons posé qu'elle faisait partie des constitutions. Nous avons traité de la royauté dans un propos antérieur [5] où nous avons fait porter l'examen sur la royauté au sens le plus fréquent, nous demandant si elle est utile ou nuisible aux cités, qui il faut établir roi, d'où il doit venir et comment faire.

Nous avons distingué deux espèces de tyrannie dans notre examen de la royauté, parce que leur nature recouvre aussi d'une certaine manière [10] celle de la royauté du fait que ces deux sortes de pouvoir s'exercent selon une loi (car chez certains peuples barbares on choisit des monarques absolus, et de même chez les anciens Hellènes certains devenaient monarques de cette manière, ceux qu'on appelait les aisymnètes). Mais ces deux espèces ont entre elles certaines [15] différences et elles sont, avons-nous vu, de type royal de par leur conformité à une loi et par le consentement des sujets au pouvoir monarchique, et de type tyrannique par le fait qu'on y gouverne despotiquement et selon le bon vouloir du monarque.

Une troisième espèce de tyrannie, qui est précisément celle qu'on estime être la tyrannie par excellence, correspond à la royauté absolue. Est nécessairement une tyrannie de ce genre la monarchie [20] dans laquelle un homme commande sans rendre de comptes à l'ensemble de ses semblables et à des gens meilleurs que lui, à son avantage et non à celui des gouvernés. C'est pourquoi elle repose sur la contrainte, car aucun homme libre ne supporte de son plein gré un tel pouvoir.

La nature et le nombre des espèces de tyrannies sont donc tels pour les causes qui ont été dites.

Chapitre 11

Excellence de la moyenne et du gouvernement des classes moyennes

[25] Quelle est la constitution la meilleure, et quelle est la vie la meilleure pour la plupart des cités et la plupart des gens, quand on ne l'évalue à l'aune ni d'une excellence qui dépasse les gens ordinaires, ni d'une éducation qui requiert une certaine nature et un cortège de ressources dues à la bonne fortune, ni d'une constitution existant conformément à nos vœux, mais qu'il s'agit d'une vie que la [30] plupart des gens sont capables de mener en commun et d'une constitution que la plupart des cités peuvent adopter ? Car les constitutions qu'on appelle aristocraties, dont nous venons de parler à l'instant, d'une part, tombent hors d'atteinte de la plupart des cités, d'autre part, sont voisines de ce qu'on appelle le gouvernement constitutionnel (c'est pourquoi il faut parler de ces deux formes comme d'une seule).

Mais le jugement [35] que l'on doit porter sur absolument toutes ces questions dépend des mêmes éléments. Car si on a eu raison de dire dans l'*Éthique* que la vie heureuse est celle qui est menée sans entrave selon la vertu, et que la vertu est une moyenne, il est nécessaire que la vie moyenne soit la meilleure, celle qui est conforme à la moyenne qu'il est possible à chacun d'atteindre. Et il est nécessaire que ces mêmes critères s'appliquent à la vertu et au vice [40] d'une cité et d'une constitution. Car la [1295b] constitution, c'est une sorte de vie pour une cité.

Or, dans absolument toutes les cités, il y a trois parties de la cité : les gens très aisés, les gens très modestes, et, en troisième lieu, les gens intermédiaires entre eux. Puisque donc on est d'accord sur le fait que ce qui est le meilleur, c'est la mesure et le milieu, il est manifeste que [5] pour la possession de ce qui nous vient de la bonne fortune aussi, la meilleure entre toutes est celle qui est moyenne. Car c'est

alors qu'il est le plus facile de se laisser guider par la raison ; par contre, un excès de beauté, de force, de naissance illustre, de richesse, ou leurs contraires, excès de misère, excès de faiblesse, grande indignité, rendent difficile de suivre la raison ; car, dans un cas, les gens tombent plutôt dans la démesure de la grande criminalité, [10] dans l'autre, ils deviennent des malfaiteurs et des criminels minables, les uns devenant injustes par démesure, les autres par malfaisance. De plus, les gens moyens sont ceux qui fuient et poursuivent le moins le pouvoir, deux choses nuisibles aux cités.

Outre cela, ceux qui ont un excès de bonne fortune – force, richesse, amis [15] et autres biens de ce genre –, ne veulent ni ne savent obéir (et cela leur vient, dans leur famille, dès l'enfance, car du fait de leur relâchement, même à l'école, ils ne prennent pas l'habitude d'obéir), tandis que ceux qui sont excessivement privés de ces biens sont par trop abjects. De sorte que ceux-ci ne savent pas commander mais seulement obéir [20] comme des esclaves, et ceux-là ne savent obéir à aucun pouvoir, mais seulement exercer un pouvoir despotique. Il se constitue donc une cité d'esclaves et de maîtres, et non d'hommes libres, les uns envieux, les autres méprisants, ce qui est très éloigné de l'amitié et de la communauté politiques ; en effet, la communauté politique suppose l'amitié, car on ne veut pas faire de chemin [25] en commun avec ses ennemis. Mais la cité, assurément, se veut composée avant tout de gens égaux et semblables, ce qui est avant tout le propre des gens moyens. De sorte que nécessairement sera gouvernée au mieux la cité qui est composée des éléments dont nous disons qu'ils constituent par nature une cité. De plus, dans les cités, ce sont de tels citoyens qui sont le plus en sûreté : [30] ils ne convoitent pas le bien d'autrui comme les pauvres, ni les autres le leur comme les pauvres convoitent celui des riches ; et comme ils ne sont ni les acteurs ni les victimes d'aucune conspiration, ils mènent une vie sans danger. C'est pourquoi c'est à juste titre que Phocylide¹ fait ce vœu :

En beaucoup de domaines le meilleur est dans la moyenne, dans la cité je veux être au milieu.

Il est donc clair [35] aussi que la communauté politique qui est gouvernée par des gens moyens est la meilleure, et que les cités qui peuvent être bien gouvernées sont celles dans lesquelles la classe moyenne est nombreuse et au mieux plus forte que les deux autres, ou au moins que l'une des deux, car son concours fait pencher la balance et empêche les excès contraires. C'est pourquoi c'est une très grande chance [40] que les gouvernants aient une fortune moyenne et suffisante, [1296a] car là où les uns ont énormément et les autres rien s'établit soit un régime populaire extrême, soit une oligarchie à l'état pur, soit une tyrannie du fait de ces deux excès, car une tyrannie peut venir aussi bien d'une démocratie que d'une oligarchie débridées,

mais beaucoup moins [5] des constitutions moyennes et de celles qui en sont proches. Nous en dirons la raison plus tard en traitant des changements dans les constitutions.

Mais que la constitution moyenne soit la meilleure, c'est manifeste, car seule elle est à l'abri des factions : en effet, c'est là où la classe moyenne est nombreuse qu'il y a le moins de factions et de dissensions parmi les citoyens. Et les grandes cités sont plus à l'abri des factions [10] pour la même raison, parce que la classe moyenne y est nombreuse. Dans les petites cités, en revanche, il est facile de diviser tous les citoyens en deux, de sorte qu'il ne reste rien au milieu, et que presque tous sont des gens modestes ou des gens aisés. Et les démocraties sont plus stables et plus durables que les oligarchies grâce aux classes moyennes (car celles-ci sont plus nombreuses [15] et participent plus aux honneurs publics dans les démocraties que dans les oligarchies), puisque sans ces classes moyennes, quand les gens modestes l'emportent par leur masse, les choses vont mal et elles arrivent rapidement à leur ruine. On doit aussi considérer comme une preuve le fait que les meilleurs législateurs sont des citoyens des classes moyennes. Solon en était, [20] son poème le montre, ainsi que Lycurgue, qui n'était pas roi, Charondas et pour ainsi dire la plupart des autres.

Il est manifeste aussi à partir de cela pourquoi la plupart des constitutions sont démocratiques ou oligarchiques. Car, du fait que dans ces régimes la classe moyenne est souvent peu importante, toujours, quels que soient ceux qui [25] dominent, que ce soient les détenteurs des richesses ou le peuple, les gens qui s'éloignent de la moyenne mènent la cité selon leur point de vue, si bien qu'elle devient soit une démocratie, soit une oligarchie. Outre cela, du fait qu'il s'élève des dissensions et des luttes entre le peuple et les gens aisés, quels que soient ceux qui parviennent à prendre l'avantage sur les gens d'en face, ils [30] n'établissent pas une constitution commune et égale, mais, pour prix de leur victoire, ils prennent la prééminence dans la constitution, et ils instaurent les uns une démocratie, les autres une oligarchie. De plus, ceux qui ont exercé l'hégémonie sur la Grèce, ayant chacun en vue la constitution qui était en vigueur chez eux, établissaient dans les cités assujetties les uns des démocraties, [35] les autres des oligarchies, ne considérant pas l'avantage de ces cités, mais le leur propre.

De sorte que, pour ces raisons, la constitution moyenne apparaît sinon jamais, du moins peu souvent et dans peu d'endroits. Un seul homme parmi ceux qui autrefois eurent l'hégémonie fut d'avis [40] de donner à une cité cette organisation ; mais actuellement la coutume [1296b] s'est établie, même dans les cités, de ne pas rechercher l'égalité, mais soit de chercher à dominer, soit, une fois vaincu, de se

soumettre.

Quelle est la constitution la meilleure et pour quelle cause, c'est manifeste à partir de cela. Quant aux autres constitutions, puisque nous affirmons qu'il y a plusieurs démocraties et plusieurs oligarchies, [5] laquelle il faut placer en premier, laquelle en second et ainsi de suite dans l'ordre de la meilleure à la pire, une fois définie la meilleure, ce n'est pas difficile à voir. Car il est nécessaire que la meilleure soit la plus proche de celle-ci et la pire la plus éloignée du juste milieu, à moins qu'on ne juge relativement à des conditions données ; je dis [10] « dans des conditions données », parce que souvent, alors qu'une autre constitution est plus digne d'être préférée, rien n'empêche une constitution différente d'être plus avantageuse pour certains.

Chapitre 12

Quelle constitution, et de quelle sorte, est avantageuse pour quels gens et de quelle sorte, il faut en traiter à la suite de ce qui a été dit. On doit d'abord saisir [15] un principe universel et le même pour toutes les constitutions : il faut que la partie de la cité qui veut maintenir la constitution soit plus forte que celle qui ne le veut pas.

Quantité et qualité ; démocratie et oligarchie

Or toute cité est composée d'une qualité et d'une quantité. Par qualité, j'entends liberté, richesse, éducation, naissance illustre, et par quantité la prépondérance de la masse. Mais, parmi les parties dont une cité est constituée, il est possible que la qualité [20] appartienne à l'une des parties de la cité, et la quantité à une autre partie, par exemple si les gens de basse naissance sont plus nombreux que les gens bien nés, ou les gens modestes que les riches, sans pourtant que leur supériorité quantitative dépasse leur infériorité qualitative. C'est pourquoi il faut juger ces deux aspects l'un par rapport à l'autre.

Là où [25] la masse des gens modestes dépasse la proportion que nous avons dite, dans ce cas il y a naturellement une démocratie, et chaque espèce de démocratie correspond à la prépondérance d'une espèce du peuple : si les paysans sont les plus nombreux, c'est la première sorte de démocratie, si ce sont les artisans et les [30] salariés, c'est la dernière sorte, et il en est de même pour les autres formes intermédiaires.

Mais là où le groupe des gens aisés et des notables l'emporte plus par la qualité qu'il n'est inférieur par la quantité, alors il y a naturellement oligarchie, et, de la même manière, chaque espèce d'oligarchie correspond à la prépondérance d'une espèce de la masse des oligarques.

Mais il faut [35] toujours que le législateur ajoute les gens de la

classe moyenne. Si ce sont des lois oligarchiques qu'il établit, il lui faut prendre en compte la classe moyenne, si ce sont des lois démocratiques, il faut se la concilier par les lois. Et là où la masse des gens moyens l'emporte soit sur les deux extrêmes, soit seulement sur l'un, [40] il est possible d'avoir une constitution stable. Car il n'y a aucun danger [1297a] que jamais les riches s'accordent avec les pauvres contre ces gens-là : jamais l'un de ces groupes ne voudra être l'esclave de l'autre, et de forme plus commune, s'il la cherche, ils n'en trouveront pas d'autre que celle-ci, car ils n'accepteraient pas de gouverner à tour de rôle à cause de leur méfiance [5] réciproque. Partout celui en qui on a le plus confiance, c'est l'arbitre, et est arbitre celui qui est en position moyenne. Plus ce mélange est bien fait, plus la constitution est stable. Et beaucoup se trompent aussi parmi ceux qui veulent établir des aristocraties non seulement en accordant plus aux gens aisés, mais aussi [10] en abusant le peuple. Nécessairement, en effet, avec le temps, les biens mensongers donnent vraiment un mal. Car les avantages excessifs des riches ruinent la constitution bien plus que ceux du peuple.

Chapitre 13

Les moyens de tromper le peuple dans les démocraties et les oligarchies

Dans les gouvernements constitutionnels, les moyens qu'on invente comme prétextes [15] pour tromper le peuple sont au nombre de cinq et concernent l'assemblée, les magistratures, les tribunaux, la possession d'armes lourdes, les exercices du gymnase.

Concernant l'assemblée, c'est le fait de permettre à tous de siéger à l'assemblée, mais de frapper d'une amende les gens aisés s'ils n'y siègent pas, soit eux seuls, soit beaucoup plus lourdement que les autres. Concernant les magistratures, [20] c'est le fait de ne pas permettre à ceux qui possèdent le cens requis de les refuser par serment, alors que c'est permis aux gens modestes. Concernant les tribunaux, les gens aisés ont une amende s'ils n'y siègent pas, les gens modestes le font en toute impunité, ou, comme dans la législation de Charondas, l'amende est forte pour les uns, faible pour les autres. En certains endroits, il est accordé à tous ceux qui sont inscrits [25] de siéger à l'assemblée et au tribunal, mais si, s'étant inscrits, ils ne siègent ni à l'assemblée ni au tribunal, on les frappe de lourdes amendes, afin que, par peur de l'amende, ils évitent de s'inscrire, et que, n'étant pas inscrits, ils ne puissent siéger ni à l'assemblée ni au tribunal. On légifère de la même manière à propos de la possession d'armes lourdes [30] et des exercices du gymnase : les gens modestes, en effet, ont le droit de ne pas posséder d'armes, alors que les gens aisés ont une amende s'ils n'en possèdent pas, et s'ils ne s'exercent pas au gymnase, les premiers n'ont aucune amende, alors que les gens aisés ont une amende, de façon que les uns s'y adonnent par peur de l'amende, et les autres ne s'y adonnent pas parce qu'ils ne craignent rien.

Ce sont là des tromperies législatives de [35] nature oligarchique. Dans les démocraties on trouve des tromperies contraires à celles-ci.

On donne, en effet, un salaire aux gens modestes pour qu'ils siègent à l'assemblée et au tribunal, alors qu'on ne frappe d'aucune amende les gens aisés s'ils n'y siègent pas.

Conseils pour que le plus possible de gens participent au pouvoir

De sorte qu'il est manifeste que si l'on veut un juste mélange, il faut concilier ces deux manières et [40] donner aux uns un salaire, aux autres une amende. De cette manière tous viendront siéger, alors qu'autrement la constitution devient la chose [1297b] d'un seul parti. Il faut aussi que le corps politique ne soit composé que de ceux qui possèdent les armes lourdes. Par ailleurs, on ne peut déterminer dans l'absolu le montant du cens et dire combien on doit posséder, mais il faut rechercher le chiffre maximum qui fasse que [5] les gens appartenant au corps politique soient plus nombreux que ceux qui n'y participent pas, et fixer le cens à ce montant. Car les pauvres, même s'ils n'ont pas part aux honneurs publics, ne demandent qu'à rester tranquilles, pour peu qu'on ne les outrage pas et qu'on ne s'en prenne pas à leurs biens. Mais ce n'est pas facile, car il n'arrive pas toujours que les membres du [10] gouvernement soient des gens éduqués. Et, en temps de guerre, les gens sont habituellement réticents à y participer si on ne leur donne pas de quoi se nourrir et qu'on les laisse démunis ; si par contre on leur procure des moyens de subsistance, ils veulent bien faire la guerre.

Dans certaines cités, le corps politique est composé non seulement de ceux qui servent comme hoplites, mais aussi de ceux qui ont servi comme hoplites ; ainsi chez les Maliens le corps [15] politique était composé de tous ces gens-là, mais on choisissait les magistrats parmi les soldats d'active. Et la première communauté politique qui chez les Grecs succéda à la royauté était formée de combattants, au début de cavaliers (car la force prédominante pour la guerre résidait dans la cavalerie ; en effet, sans ordre de bataille la troupe des hoplites n'est d'aucun usage, et de règles concernant la disposition [20] des troupes, les Anciens n'en avaient pas, ce qui fait que la force militaire se trouvait dans la cavalerie), puis, les cités ayant pris de l'extension, et le corps des hoplites ayant gagné en puissance, un plus grand nombre de gens participèrent au corps politique. C'est pourquoi ce que nous appelons aujourd'hui des gouvernements constitutionnels s'appelaient [25] auparavant des démocraties, mais les constitutions anciennes étaient, logiquement, de type oligarchique et royal. Du fait, en effet, de la pénurie d'hommes, la classe moyenne n'y était pas

nombreuse, de sorte que ses membres, inférieurs en nombre et en organisation, supportaient plus facilement d'être commandés.

On a donc dit pour quelle cause les constitutions sont multiples, et pourquoi il en existe [30] d'autres que celles dont on parle habituellement (car il n'y a pas qu'une seule démocratie, et de même pour les autres constitutions), et aussi quelles sont les différences entre elles et pour quelle raison cette différenciation advient et, outre cela quelle est celle des constitutions qui est la meilleure, j'entends dans la plupart des cas, et, parmi les autres constitutions laquelle est adaptée à quels gens.

Chapitre 14

Nouvelle perspective purement politique : les trois parties de toute constitution

[35] De nouveau, à propos de la constitution en général aussi bien que de chacune d'entre elles en particulier, traitons de ce qui vient ensuite en prenant le point de départ qui convient pour cela.

Toutes les constitutions ont trois parties, à propos desquelles le bon législateur doit considérer ce qui est avantageux à chacune. Quand ces parties vont bien, nécessairement la constitution va bien, et les constitutions [40] diffèrent les unes des autres en ce que toutes ces parties ont elles-mêmes des différences. De ces trois parties l'une est celle qui délibère [1298a] sur les affaires communes, la deuxième celle qui concerne les magistratures (à savoir celles qu'il doit y avoir, sur quoi elles doivent être souveraines, et quel mode doit être établi pour en choisir les titulaires), la troisième, celle qui rend la justice.

La partie délibérative et ses variations

La partie délibérative est souveraine dans les affaires de la guerre et de la paix, la conclusion des [5] alliances et leur rupture, les lois, les peines de mort, d'exil et de confiscation des biens, la désignation aux magistratures et la reddition des comptes. Et il est, en fait, nécessaire soit que toutes ces décisions soient laissées à tous les citoyens, soit que toutes soient laissées à certains (par exemple à une magistrature unique ou à plusieurs, soit les unes à certaines magistratures les autres à d'autres), soit les unes à tous les citoyens et d'autres à certains d'entre eux.

Que [10] tous décident de tout, c'est caractéristique d'un régime populaire, car c'est une égalité de ce genre que recherche le peuple. Mais ce « tous » peut être envisagé selon plusieurs modalités. L'une

est : à tour de rôle et non pas tous en corps (comme dans la constitution de Télélès le Milésien ; et dans d'autres constitutions aussi les collèges de magistrats se réunissent pour délibérer, [15] mais tous ont accès aux magistratures à leur tour, en tant que membres des tribus et des plus petites composantes de la cité, jusqu'à ce que chacun ait passé par toutes les magistratures) et on ne s'assemble alors que pour s'occuper de l'élaboration des lois et des affaires constitutionnelles, et pour prendre connaissance des déclarations des magistrats.

Une autre modalité, c'est que [20] le pouvoir appartienne à tous pris ensemble, mais qu'on ne s'assemble que pour procéder à la désignation aux magistratures, l'élaboration des lois, décider de la guerre et de la paix, pour la reddition des comptes, alors que pour les autres affaires ce sont les magistratures spécialisées dans chacune d'elles qui en délibèrent, magistratures qui sont pourvues par élection ou par tirage au sort.

Une autre modalité, c'est quand [25] tous les citoyens s'occupent du choix des magistrats et de la reddition des comptes, et délibèrent sur la guerre et les alliances, les autres affaires revenant à des magistrats élus dans les cas où cela est possible, et telles sont les magistratures pour lesquelles il est nécessaire de recourir à des experts.

La quatrième modalité, c'est que tous s'assemblent pour délibérer sur tout, [30] et que les magistrats ne décident sur rien mais préparent seulement les décisions : tel est aujourd'hui le mode d'administration de la démocratie extrême, dont nous disons qu'elle est l'analogie d'un régime oligarchique d'arbitraire et d'une monarchie tyrannique.

Voilà donc toutes les modalités démocratiques. Par contre, que certains aient compétence sur tout, cela a un caractère oligarchique. [35] Mais ici aussi, il existe plusieurs variétés.

Quand ceux qui délibèrent sont choisis sur la base d'un cens assez modique, et que, du fait de la modicité du cens, ils sont assez nombreux à l'être, et qu'ils n'apportent pas de modifications là où la loi l'interdit, mais la suivent, et qu'il est permis de participer à la délibération quand on possède ce cens, un régime de ce genre est certes une oligarchie, mais constitutionnelle du fait de [40] sa modération.

Mais quand tous les citoyens ne participent pas à l'instance [1298b] délibérative, mais seulement des gens élus, et qu'ils gouvernent conformément à une loi comme dans le cas précédent, le régime est oligarchique.

Quand aussi ceux qui délibèrent souverainement se choisissent eux-mêmes entre eux, que le fils succède à son père et qu'ils sont

souverains sur les lois, [5] une telle organisation est nécessairement oligarchique.

Quand certains ont compétence dans certains domaines (par exemple, tous délibèrent sur la guerre, la paix, la reddition des comptes, les autres domaines revenant à des magistrats qui eux sont élus ou tirés au sort), la constitution est une aristocratie.

Si certains des magistrats élus ont compétence dans certains domaines, et les magistrats tirés au sort dans d'autres domaines, et que ceux-ci sont tirés au sort soit purement et simplement soit au sein de gens déjà sélectionnés, ou que les magistrats élus et tirés au sort ont des compétences communes, [10] certaines de ces dispositions sont caractéristiques d'une constitution aristocratique, d'autres de la constitution d'un gouvernement constitutionnel.

C'est donc de cette manière que se divise l'instance délibérative en relation avec les diverses constitutions, et chaque constitution s'administre selon la distinction dite. Il y a avantage pour une démocratie, au sens où on entend de nos jours la démocratie par excellence (je veux dire [15] celle où le peuple est souverain même des lois), à faire, pour que l'instance délibérative fonctionne mieux, ce qu'on fait pour les tribunaux dans les oligarchies (on inflige une amende pour faire siéger ceux qu'on veut voir siéger, tandis que les régimes populaires donnent un salaire aux gens modestes pour qu'ils siègent), et aussi à faire de même en ce qui concerne les assemblées. [20] La délibération sera, en effet, meilleure si tous délibèrent en commun, le peuple avec les notables, ceux-ci avec la masse. Il y a aussi avantage à ce que ceux qui sont élus ou tirés au sort pour délibérer soient pris en nombre égal dans les différentes parties de la cité ; et si la masse des citoyens de la classe populaire est de beaucoup la plus forte, il y a avantage soit à ne pas leur [25] donner à tous un salaire, mais seulement à un nombre proportionné à celui des notables, soit à exclure les gens en surnombre par tirage au sort.

Dans les oligarchies, d'autre part, il est avantageux soit d'adjoindre au corps délibératif certains représentants des masses, soit d'instituer une magistrature, comme celle qui existe dans certaines cités, et qu'on appelle celle des préparateurs et des gardiens des lois, et de ne s'occuper [30] que des affaires dont ces magistrats auront délibéré au préalable, car de cette façon le peuple participera à l'instance délibérative et ne pourra rien détruire dans ce qui touche à la constitution. Il y a aussi avantage à ce que soit le peuple ne vote que ce qu'on lui propose, soit qu'il ne puisse rien décider qui soit contraire à ces propositions, soit que tous donnent leur avis dans la délibération, mais que la délibération n'appartienne qu'aux magistrats.

En fait, il faut faire le [35] contraire de ce qui arrive dans les gouvernements constitutionnels. Il faut donner à la masse le pouvoir

absolu de s'opposer à une mesure par son vote, mais pas le pouvoir absolu de faire adopter une mesure par son vote, cette mesure devant être renvoyée devant les magistrats. On fait, en effet, l'inverse dans les gouvernements constitutionnels, où le petit nombre a le pouvoir absolu de s'opposer à une mesure par son vote, [40] mais pas le pouvoir absolu de la faire adopter par son vote, mais dans ce dernier cas il y a [1299a] toujours renvoi devant la majorité.

À propos de l'instance délibérative, c'est-à-dire de l'instance souveraine dans la constitution, voilà le genre de précision à donner.

Chapitre 15

La partie concernant les magistratures

À la suite de ces questions vient celle de la division des magistratures. Cette partie de la constitution admet aussi, en effet, [5] beaucoup de variétés : combien y a-t-il de magistratures ? Lesquelles sont souveraines sur quoi ? Quelle est la durée de chaque magistrature (certains établissent les magistratures pour six mois, d'autres pour une durée moindre, d'autres pour une année, d'autres pour une durée plus importante) ? Doivent-elles être perpétuelles ou de longue durée, ou, si ce n'est ni l'un ni l'autre, conférées plusieurs fois aux mêmes titulaires, ou [10] jamais deux fois au même, mais une fois seulement ? De plus, en ce qui concerne la désignation des magistrats, d'où doivent-ils venir, par qui doivent-ils être choisis, et comment ? Sur tous ces sujets il faut être capable de distinguer combien de variétés peuvent se présenter, et ensuite adapter aux différentes constitutions les différentes magistratures qui leur sont avantageuses.

Mais il n'est pas [15] facile de déterminer quelles fonctions il faut appeler magistratures. En effet, la communauté politique a besoin de beaucoup d'intendants, de sorte qu'il ne faut pas les considérer tous, qu'ils soient élus ou tirés au sort, comme des magistrats. Tel est, en premier lieu, le cas des prêtres (cette fonction, en effet, doit être considérée comme quelque chose de séparé des magistratures politiques) ; et de même pour les chorèges et les hérauts ; les ambassadeurs, eux aussi, sont élus. [20] Parmi les charges, les unes sont politiques et concernent soit tous les citoyens pour une activité déterminée (par exemple la fonction de stratège en charge des citoyens soldats), soit une partie d'entre eux (par exemple, le surveillant des femmes ou celui des enfants), d'autres sont économiques (souvent, en effet, les répartiteurs de grains sont élus), d'autres sont serviles et pour celles-ci, si on en a les moyens, on

nomme des esclaves. [25] En un mot, il faut essentiellement appeler magistratures celles de ces fonctions auxquelles a été donné le pouvoir de délibérer en certaines matières, d'y décider et d'y donner des ordres, et surtout ce dernier pouvoir. Car donner des ordres est davantage caractéristique de la fonction de magistrat. Mais dans la pratique, cette différence n'existe pour ainsi dire pas (car on n'a pas tranché le problème, le débat ne portant que sur [30] le nom), alors qu'elle pourrait être l'objet d'une certaine recherche intellectuelle.

Nombre et nature des magistratures

Mais quelles magistratures et en quel nombre sont indispensables si l'on veut qu'il y ait une cité, et lesquelles, sans être indispensables, sont néanmoins utiles à une bonne constitution, ce sont là des questions qu'on peut plutôt se poser certes pour toute constitution, mais surtout pour les petites cités. Dans [35] les grandes cités, en effet, on peut et on doit affecter une seule magistrature à une seule fonction, car, du fait que les citoyens sont nombreux, beaucoup d'entre eux peuvent accéder aux magistratures, de sorte que les unes sont hors d'atteinte pour longtemps, les autres ne peuvent être exercées qu'une seule fois, et chaque tâche est mieux remplie quand on prend soin d'une seule chose [1299b] que de plusieurs.

Mais dans les petites cités, il est nécessaire de regrouper plusieurs magistratures en peu de mains, car, du fait du manque d'hommes, il n'est pas facile d'avoir beaucoup de gens pour exercer les magistratures : qui, en effet, pourrait les remplacer ? Mais les petites cités ont parfois besoin [5] des mêmes magistratures et des mêmes lois que les grandes, à ceci près que celles-ci ont souvent besoin des mêmes magistratures, alors que pour celles-là cela n'arrive que de loin en loin. C'est pourquoi rien n'empêche d'attribuer plusieurs fonctions en même temps aux mêmes gens, car elles ne se gêneront pas mutuellement, et du fait du manque d'hommes on est obligé de faire des magistratures des sortes de [10] lampes-broches. Si nous avons donc les moyens de dire combien de magistratures toute cité doit nécessairement posséder, et combien il y en a qu'il faut posséder bien qu'elles ne soient pas indispensables, il sera plus facile, à la lumière de cela, de décider quelles magistratures il convient de fondre en une seule.

Il convient aussi de ne pas perdre de vue la question des domaines que [15] plusieurs magistratures doivent occuper localement, et sur lesquels une magistrature unique doit avoir la souveraineté sur tout le territoire. Par exemple, le bon ordre sera-t-il assuré sur l'agora par un agoranome, et par un autre magistrat pour un autre lieu, ou partout

par le même ? Et vaut-il mieux diviser les charges selon leur objet ou selon les personnes, je veux dire, par exemple, vaut-il mieux qu'un seul s'occupe du bon ordre en général, ou qu'un s'occupe du bon ordre concernant les enfants [20] et un autre concernant les femmes ? Et, selon les différentes constitutions, chaque magistrature diffère-t-elle spécifiquement ou n'y a-t-il aucune différence ? Par exemple, en démocratie, en oligarchie, en aristocratie, en monarchie, sont-ce les mêmes magistratures qui sont souveraines, alors qu'elles ne sont remplies ni par des gens égaux ni par des gens semblables, mais par des gens différents dans des constitutions différentes (par exemple, dans les aristocraties [25] par des gens éduqués, dans les oligarchies par les riches, dans les démocraties par les hommes libres), ou se trouve-t-il que certaines magistratures soient déterminées selon ces différences entre constitutions, ou est-il à tel endroit avantageux qu'elles soient les mêmes, et à tel endroit qu'elles diffèrent, car il convient qu'ici on ait de grandes magistratures, [30] et là de petites ?

Il y a pourtant aussi des magistratures propres à certaines constitutions, par exemple les préparateurs. C'est, en effet, une institution qui n'est pas démocratique, alors que le conseil est de caractère populaire. Car il faut qu'il y ait quelque chose de ce genre qui s'occupe de préparer les délibérations du peuple, pour que celui-ci puisse vaquer à ses occupations, mais si cette institution est constituée d'un petit nombre de gens, elle a un caractère oligarchique. Or, nécessairement, [35] les préparateurs sont en nombre restreint, de sorte que c'est bien une institution oligarchique. Mais où ces deux magistratures existent conjointement, les préparateurs sont établis en opposition aux membres du conseil, car membre du conseil, c'est une fonction de caractère populaire, préparateur une fonction oligarchique. Et même la puissance du conseil est anéantie dans celles des démocraties où [1300a] le peuple lui-même, réuni en assemblée, s'occupe de tout. Cela arrive d'habitude quand les membres de l'assemblée ont une certaine richesse ou perçoivent un salaire. Car le loisir qu'ils ont fait qu'ils se réunissent souvent et décident eux-mêmes de tout. La fonction de surveillant des enfants, de surveillant des [5] femmes, et toute autre magistrature, si elle existe, qui exerce sa souveraineté dans ce genre de choses, sont de caractère aristocratique et non démocratique (car comment pourrait-on interdire aux épouses des gens modestes de sortir ?) ni oligarchique (car les femmes des oligarques vivent dans la mollesse).

Le problème de la nomination aux magistratures traité
par une méthode combinatoire

Mais tenons-nous-en là sur ces sujets et c'est la question de la nomination aux magistratures [10] qu'il faut entreprendre de traiter à partir du début. Or les différentes variétés de magistratures dépendent de trois facteurs, dont les combinaisons donnent nécessairement tous les modes. De ces trois facteurs l'un est : qui nomme les magistrats, le second : dans quel groupe, le dernier : selon quelle modalité. Et chacun des trois admet trois figures : [15] ou ce sont tous les citoyens qui nomment, ou certains ; on prend les magistrats parmi tous les citoyens ou parmi certains citoyens déterminés sur la base d'un cens, de la naissance, de la vertu ou autre chose de ce genre (par exemple, à Mégare, on les prenait parmi ceux qui étaient revenus d'exil et avaient combattu contre le peuple) ; et les magistratures sont électives ou tirées au sort. Et à leur tour ces possibilités se combinent [20] deux à deux : je veux dire que certaines magistratures sont attribuées par certains, d'autres par tous ; que certaines sont attribuées à tous, d'autres à certains seulement ; qu'enfin il y en a d'électives et d'autres tirées au sort.

Mais chaque figure peut prendre quatre formes. En effet, si tous nomment, ils le font soit parmi tous par élection, soit parmi tous par tirage au sort (et « parmi tous » peut s'entendre : soit à tour [25] de rôle, chaque tribu, dème ou phratrie après l'autre jusqu'à ce que tous les citoyens aient eu leur tour, soit dans chaque cas parmi tous pris en corps, soit pour certaines magistratures de la première manière et pour d'autres de la seconde) <soit parmi certains par élection, soit parmi certains par tirage au sort>.

Mais, maintenant, si ce sont certains seulement qui nomment, ils le font soit parmi tous par élection, soit parmi tous par tirage au sort, soit parmi certains par élection, soit parmi certains par tirage au sort (ou pour certaines magistratures d'une façon, pour d'autres d'une autre, je veux dire [30] les unes par élection, les autres par tirage au sort). De sorte qu'il y a douze formes possibles, non comprises les combinaisons selon ces deux dernières possibilités¹.

Mais, parmi ces modes de nomination, deux sont de caractère populaire : le choix par tous parmi tous, par élection, par tirage au sort ou par les deux procédés, certaines magistratures étant attribuées par tirage au sort, d'autres par élection.

Mais quand tous ensemble ne nomment pas aux [35] magistratures, mais que ceux qui y nomment le font soit parmi tous, soit parmi certains (ou par tirage au sort, ou par élection, ou par les deux procédés), soit pour certaines magistratures parmi tous, pour d'autres parmi certains seulement et par les deux procédés (par « les deux procédés », j'entends les unes par tirage au sort, les autres par élection), cette situation est caractéristique d'un gouvernement constitutionnel.

Là où certains seulement nomment parmi tous pour certaines magistratures par élection, pour d'autres par tirage au sort, ou par les deux procédés (les unes par tirage au sort, les autres par élection), [40] la situation est oligarchique et plus oligarchique encore quand on a recours aux deux procédés.

Là où on recrute pour certaines magistratures parmi tous, pour d'autres parmi certains seulement, la situation est celle d'un gouvernement constitutionnel à tendance [1300b] aristocratique, ou bien quand le choix se fait par élection ou par tirage au sort.

Là où certains choisissent parmi certains, la situation est oligarchique, même si certains choisissent parmi certains par tirage au sort tout comme si ce n'est pas le cas, ou que certains choisissent parmi certains par les deux procédés.

Là où certains seulement choisissent parmi tous, et qu'alors tous ceux qui sont désignés parmi tous le sont par élection, [5] la situation est aristocratique.

Tel est donc le nombre des espèces possibles de désignation aux magistratures, et c'est bien effectivement ainsi qu'elles se distribuent selon les diverses constitutions. Quel procédé est avantageux à qui et comment les nominations doivent être faites, cela deviendra manifeste en même temps que nous éclairerons ce que sont les pouvoirs des différentes magistratures. J'appelle pouvoir d'une magistrature, par exemple la souveraineté [10] en matière de revenus, la souveraineté en matière de défense. Car sont d'espèces différentes un pouvoir comme celui d'une charge de stratège et celui d'une charge qui est souveraine sur les contrats passés sur l'agora.

Chapitre 16

La partie judiciaire

Parmi les trois parties des constitutions, il reste à parler de la partie judiciaire. Et il faut en saisir les différentes espèces selon le même principe. Or la différenciation [15] entre les tribunaux dépend de trois déterminations : l'origine des juges, l'étendue de leurs compétences, la manière dont ils sont désignés. Par origine j'entends : sont-ils choisis parmi tous les citoyens ou parmi certains ; par étendue des compétences : combien il y a d'espèces de tribunaux ; par la manière de désignation : sont-ils tirés au sort ou élus.

Distinguons donc d'abord combien il y a d'espèces de tribunaux. Leur nombre est de huit : l'une pour la reddition des [20] comptes, une autre pour juger ceux qui ont porté tort à la communauté, une autre s'occupe de tout ce qui se rapporte à la constitution, une quatrième s'occupe des litiges à propos d'amendes entre magistrats et particuliers, une cinquième s'occupe des contrats privés d'une certaine importance, et outre cela il y a le tribunal pour les meurtres et celui qui s'occupe des étrangers. Il y a plusieurs espèces du tribunal pour meurtres, que les juges en soient les mêmes ou qu'ils soient différents : meurtres [25] avec préméditation, involontaires, ceux où l'accusé reconnaît les faits mais où on dispute sur la justesse de l'acte, quatrième, tribunal s'occupant des exilés pour meurtre à leur retour (par exemple à Athènes, dit-on, le tribunal à Phréattos¹), mais il ne se produit que peu de cas de ce genre [30] en tout temps même dans les grandes cités. Parmi les tribunaux pour étrangers une sorte s'occupe des procès entre étrangers, une autre entre étrangers et gens de la cité. Outre ces espèces il y en a encore une qui s'occupe des petits contrats, mettant en jeu de un à cinq drachmes ou à peine plus. Car il faut que dans ce cas aussi un jugement soit rendu, mais sans que cela ressortisse [35] d'une juridiction composée de beaucoup de gens.

Mais laissons de côté ces tribunaux-là ainsi que ceux qui s'occupent

des meurtres et des étrangers, et parlons de ceux qui traitent des affaires politiques, dont le fait qu'ils soient mal organisés engendre dissensions et bouleversements dans les constitutions. Or, nécessairement, soit tous les citoyens jugent de toutes les causes qui ont été distinguées et sont désignés soit par élection [40] ou par tirage au sort ; soit tous jugent de tout et sont désignés les uns par tirage au sort, les autres par élection ; soit tous jugent de certaines de ces causes seulement, les mêmes pour ceux qui sont désignés par tirage au sort et pour ceux qui le sont par élection. [1301a] Ces modes de nomination des juges sont donc au nombre de quatre², et il y en a autant d'autres dans le cas où les juges sont choisis dans des parties déterminées du corps civique. Alors de même, en effet, ceux qui auront à juger de tout peuvent être élus parmi certains, ou désignés par le sort parmi certains, ou les uns par tirage au sort, les autres par élection, ou certains [5] tribunaux pour juger les mêmes causes peuvent être composés de gens tirés au sort et de gens élus. Ces modes, donc, correspondent, comme on l'a dit, à ceux dont on a parlé. De plus, ces différents caractères peuvent se combiner, je veux dire par exemple que des juges peuvent être recrutés parmi tous les citoyens, d'autres parmi certains, d'autres de ces deux manières (ainsi si dans un même tribunal les uns sont pris parmi tous les citoyens et les autres parmi certains seulement), et que les uns peuvent être désignés [10] par le sort, d'autres par élection, d'autres par ces deux procédés.

Nous avons donc recensé combien il y a d'espèces possibles de tribunaux. Parmi eux il y a les premiers qui ont un caractère populaire (ceux où tous jugent de tout) ; les deuxièmes qui ont un caractère oligarchique (ceux où certains jugent de tout) ; les troisièmes qui ont un caractère aristocratique et constitutionnel (ceux où certains juges sont pris parmi tous les citoyens et d'autres [15] parmi certains).

LIVRE V

Chapitre 1

L'objet du livre V : changements et sauvegarde des constitutions

Des divers points que nous nous étions proposés, presque tous ont [20] été traités. Mais d'où vient que les constitutions changent, de combien de manières et comment, quelles sont les voies de la ruine pour chaque constitution et de quelles formes vers quelles formes les transformations s'opèrent-elles surtout, de plus, quelles sont les manières de sauvegarder les constitutions, en général et chacune en particulier, et aussi par quels moyens chacune assurerait le mieux sa sauvegarde : voilà ce qu'il faut examiner [25] à la suite de ce qui a été dit.

Cause commune des séditions

Mais nous devons d'abord prendre comme point de départ le fait que de nombreuses constitutions sont nées parce que, si tout le monde est d'accord que le juste, c'est l'égalité proportionnelle, les gens se trompent sur ce qu'elle est, comme cela a été dit plus haut. Un régime populaire, en effet, naît du fait que des gens qui sont égaux dans un domaine estiment être égaux absolument : [30] c'est parce qu'ils sont tous pareillement libres qu'ils estiment être égaux absolument. Une oligarchie, par contre, naît du fait que des gens inégaux dans un seul domaine déterminé posent en principe qu'ils sont inégaux en tout : c'est parce qu'ils sont inégaux par la richesse qu'ils posent en principe qu'ils sont inégaux absolument. Par suite, les premiers, au nom de leur égalité, s'estiment en droit de participer également à tout, alors que les seconds, au nom de leur inégalité, [35] cherchent à avoir plus, car avoir plus, c'est une inégalité. Tous ces régimes ont donc quelque chose de juste, mais absolument parlant ils sont erronés, et, pour cette

raison, chacun des deux groupes, quand il ne participe pas à la vie politique selon l'idée qui se trouve être la sienne, provoque des séditions. Mais ceux qui auraient les plus justes motifs de provoquer des séditions, et qui pourtant le [40] font le moins, ce sont ceux qui l'emportent en excellence, [1301b] car c'est ceux-là seuls qu'il est raisonnable de tenir avant tout pour inégaux absolument. Il y en a aussi qui, l'emportant par la naissance, se croient dignes d'avantages inégaux du fait de cette inégalité, car on s'accorde à considérer comme bien nés ceux qui tiennent excellence et richesse de leurs ancêtres. Tels sont, en un mot, [5] les principes et les sources des séditions d'où celles-ci naissent.

Comment se font les changements

C'est pourquoi aussi les changements eux aussi adviennent, et cela de deux manières. Tantôt ils s'attaquent à la constitution elle-même, de sorte que celle qui est en place est remplacée par une autre, par exemple une démocratie par une oligarchie ou une oligarchie par une démocratie, ou ces deux-là par un gouvernement constitutionnel et une aristocratie, [10] ou inversement. Tantôt ils ne s'attaquent pas à la constitution en place : les séditieux préfèrent conserver les mêmes institutions, mais veulent qu'elles soient sous leur contrôle, par exemple dans l'oligarchie ou la monarchie. De plus le changement peut se faire selon le plus ou le moins (une oligarchie donnée, par exemple, peut aller vers un gouvernement plus oligarchique [15] ou moins oligarchique, ou une démocratie donnée vers un gouvernement plus démocratique ou moins démocratique, et il en est de même pour les autres constitutions, que ce soit pour tendre ou pour relâcher leur fibre propre). Le changement peut aussi viser à la transformation d'une partie déterminée de la constitution, par exemple établir ou supprimer une magistrature déterminée, comme à Lacédémone, [20] au dire de certains, Lysandre s'employa à abolir la royauté et le roi Pausanias l'éphorat ; à Épidamne aussi la constitution a été en partie modifiée puisqu'à la place des phylarques on créa un conseil ; et il est encore aujourd'hui obligatoire pour les magistrats membres du gouvernement d'aller à l'Héliée [25] quand ils mettent aux voix la désignation à une charge ; par contre c'était un élément oligarchique dans cette constitution que l'existence d'un magistrat suprême unique.

Partout, en effet, la sédition advient du fait de l'inégalité, plus précisément quand les gens inégaux ne se voient pas attribuer une part proportionnelle à leur supériorité (ainsi une royauté perpétuelle est une inégalité si elle existe entre égaux), car c'est en général en visant l'égalité qu'on devient séditieux.

Mais l'égalité peut avoir deux formes, l'égalité numérique et l'égalité selon le mérite. Par [30] égalité numérique j'entends le fait d'être identique et égal par la quantité ou la grandeur, par égalité selon le mérite le fait de l'être proportionnellement. Exemple : c'est par une quantité numériquement égale que trois dépasse deux et que deux dépasse un, alors que c'est proportionnellement que quatre est à deux ce que deux est à un, car deux pour quatre et [35] un pour deux sont des parties égales, à savoir leur moitié. Or si les gens sont d'accord sur le fait que l'absolument juste c'est le juste selon le mérite, les divergences surgissent, comme on l'a dit plus haut, du fait que les uns, s'ils sont égaux sur un point déterminé, pensent être totalement égaux, les autres s'ils sont inégaux sous quelque rapport se croient dignes d'être inégaux en tout. C'est pour cela qu'il se forme surtout deux types [40] de constitution : des régimes populaires et des oligarchies. Car être bien né et vertueux [1302a] est le fait de peu de gens, alors que les autres dispositions sont fréquentes. De gens bien nés qui soient en même temps hommes de bien, en effet, nulle part on n'en peut trouver cent, alors que partout les riches pullulent. Quant à organiser une constitution absolument et exclusivement sur l'une de ces formes d'égalité, c'est une mauvaise chose. Et c'est ce que montrent les faits : aucune des constitutions qui en procède n'est [5] stable. Et la cause de cela, c'est qu'il est impossible qu'en partant d'une erreur première et concernant le principe même d'une constitution on n'aboutisse pas finalement à quelque mal. C'est pourquoi il faut avoir recours sur certains points à l'égalité numérique, sur certains autres à l'égalité selon le mérite.

Pourtant, la démocratie est plus stable et moins exposée aux séditions que l'oligarchie. [10] Dans les oligarchies, en effet, il advient deux sortes de séditions : celles provoquées par les querelles des oligarques entre eux, et celles provoquées par leurs querelles avec le peuple, alors que dans les démocraties il n'y a que celles qui visent les partisans d'une oligarchie, alors qu'aucune dissension digne de ce nom ne surgit au sein du peuple pour le dresser contre lui-même. De plus, la constitution qui s'appuie sur les gens moyens est plus proche du régime populaire que du gouvernement du petit nombre, [15] et c'est elle la plus stable des constitutions de cette sorte.

Chapitre 2

Les trois causes principales des séditions : état d'esprit, buts, causes particulières des changements

Puisque nous examinons d'où naissent dans les constitutions les séditions et les changements, il nous faut d'abord saisir d'une manière générale leurs principes et leurs causes. Or ils sont, en gros, au nombre de trois, qu'il faut d'abord définir schématiquement chacun en lui-même. [20] Car il faut saisir l'état d'esprit des séditeux et en vue de quoi ils agissent, et aussi, troisièmement, quels sont les principes des troubles politiques et des dissensions entre citoyens.

Du fait qu'ils aient cet état d'esprit en faveur du changement, il faut poser comme cause universelle principale celle dont précisément nous venons de parler. Provoquent des séditions, d'une part, ceux qui [25] revendiquent l'égalité pour peu qu'ils estiment avoir moins, eux qui sont les égaux de ceux qui ont plus qu'eux, d'autre part, ceux qui revendiquent l'inégalité, c'est-à-dire la supériorité, s'ils tiennent pour acquis qu'ils n'ont pas plus que les autres, mais qu'ils ont autant sinon moins, alors qu'ils sont inégaux. Et ces deux aspirations sont parfois justes et parfois injustes. Ceux qui sont inférieurs, en effet, deviennent [30] séditeux pour obtenir l'égalité et ceux qui sont égaux pour être supérieurs. On a donc traité de l'état d'esprit des séditeux.

Quant à ce qui provoque les séditions, c'est l'appât du gain et le goût des honneurs, ainsi que leurs contraires. Car c'est aussi en tâchant d'éviter le déshonneur ou un dommage matériel qui les frapperaient eux-mêmes ou leurs amis que certains provoquent la sédition dans les cités.

Les causes et les principes [35] des changements à la suite desquels les gens acquièrent les dispositions dont nous avons parlé en vue de ce que nous avons dit se trouvent être en un sens au nombre de sept, en un autre sens plus nombreux. Deux d'entre eux sont les mêmes que

ceux dont nous avons parlé, mais pas de la même manière. L'appât du gain et le goût des honneurs, en effet, dressent les gens les uns contre les autres, non pas qu'ils veuillent [40] acquérir quelque chose pour eux-mêmes, comme on l'a dit plus haut, mais [1302b] parce qu'ils en voient d'autres en posséder plus qu'eux, les uns justement, les autres injustement. Il y a aussi comme causes de sédition la démesure, la crainte, l'excès, le mépris, l'accroissement hors de proportion. Il y a aussi, dans un autre registre, les intrigues, la négligence, les petits changements, [5] l'absence d'homogénéité.

Chapitre 3

Examens des causes particulières de sédition

Parmi ces causes, quel est le rôle de la démesure et de l'appât du gain et comment ils sont causes, voilà qui est à peu près manifeste. Quand, en effet, ceux qui occupent des magistratures sombrent dans la démesure et s'adjugent plus que leur part, les citoyens entrent en conflit entre eux et avec les constitutions qui donnent lieu à ce genre d'excès. La cupidité des magistrats s'exerce aux dépens tantôt des [10] biens privés, tantôt des biens communs.

Pour le goût des honneurs aussi, on voit avec évidence et son pouvoir et la manière dont il est cause de sédition. Car ceux qui sont eux-mêmes privés d'honneurs alors qu'ils en voient d'autres en être couverts provoquent des séditions. Situation injuste quand c'est contrairement à leur mérite que les gens sont couverts ou privés d'honneurs, mais qui est juste quand cela arrive conformément à leur mérite.

[15] Les séditions sont le fait de l'excès quand quelqu'un, individu ou groupe, est détenteur d'un pouvoir trop grand par rapport à la cité et au pouvoir du gouvernement. D'habitude cela donne une monarchie ou un régime d'arbitraire. C'est pourquoi, en certains endroits, on recourt habituellement à l'ostracisme, comme à Argos et à Athènes. Mais il est à coup sûr meilleur de veiller dès le début à ce qu'il n'y ait pas [20] de gens qui l'emportent à un tel point, plutôt que de les laisser apparaître et d'y remédier ensuite.

Certains provoquent des séditions par crainte : aussi bien ceux qui craignent le châtement des injustices qu'ils ont commises que ceux qui, pensant qu'ils sont promis à subir l'injustice, prennent les devants avant même d'en avoir été victimes, comme à Rhodes, où les notables s'organisèrent contre le peuple à cause des procès qui leur étaient intentés.

[25] Le mépris provoque aussi des séditions et des hostilités,

comme dans les oligarchies quand ceux qui ne participent pas à la vie politique sont en majorité, car alors ils pensent être les plus forts, et dans les démocraties quand les gens aisés méprisent le désordre et l'anarchie, comme à Thèbes après la bataille des Œenophytes [30] la démocratie fut ruinée par de mauvais gouvernants, de même chez les Mégariens parce qu'ils avaient été vaincus à cause du désordre et de l'anarchie, à Syracuse avant la tyrannie de Gélon, à Rhodes où le régime populaire fut renversé avant le soulèvement.

Des changements de constitution adviennent aussi du fait de l'accroissement hors de proportion d'une de leurs parties. De même, [35] en effet, qu'un corps est composé de parties et doit s'accroître de manière proportionnée pour que l'équilibre de l'ensemble demeure (et si ce n'était pas le cas, il serait détruit, si, par exemple, le pied d'un animal avait quatre coudées¹ et le reste de son corps deux empan² ; il y aurait même éventuellement passage à la forme d'un autre animal si [40] cet accroissement hors de proportion concernait non seulement la quantité, mais aussi la qualité), de même une cité est composée [1303a] de parties, dont souvent l'une s'est subrepticement accrue, par exemple la masse des gens modestes dans les démocraties et dans les gouvernements constitutionnels. Cela arrive aussi parfois à la suite d'événements fortuits, comme à Tarente : du fait qu'après une défaite beaucoup de notables aient péri de la main des [5] Iapyges³, peu après les guerres Médiques, une démocratie prit la place d'un gouvernement constitutionnel ; de même à Argos, à la suite de la mort des citoyens tués le septième jour du mois par le Laconien Cléomène, on fut contraint d'attribuer la citoyenneté à certains périèques, et aussi à Athènes où, après des défaites sur terre, les notables devinrent moins nombreux, parce que du temps [10] de la guerre contre les Laconiens étaient soldats les gens inscrits sur une liste de citoyens. Cela arrive aussi dans les démocraties, mais moins ; si, en effet, les gens aisés deviennent plus nombreux ou si les patrimoines s'accroissent, elles se changent en oligarchies et en régimes d'arbitraire.

Mais les constitutions changent même sans sédition, du seul fait d'intrigues, [15] comme à Héraïa où on remplaça les élections par le tirage au sort parce que c'étaient des intrigants qui se faisaient élire, ou du fait de la négligence quand on permet aux ennemis de la constitution de parvenir aux magistratures les plus importantes, comme à Oréos, où l'oligarchie fut abolie quand Héracléodore devint l'un des gouvernants, lequel, à la place d'une oligarchie, établit un [20] gouvernement constitutionnel, et même plutôt une démocratie.

Encore une autre cause : un changement de peu d'importance. Je dis de peu d'importance parce que souvent un changement des règles en vigueur qui s'avère de la plus grande importance passe inaperçu quand on ne remarque pas ce qui est sans importance, comme à Ambracie :

le cens était faible, et, en fin de compte, on put devenir magistrat sans en payer aucun, comme si le rien et le peu étaient proches l'un de l'autre, ou même ne différaient [25] en rien.

Est aussi facteur de sédition l'absence de communauté ethnique tant que les citoyens n'en sont pas arrivés à respirer d'un même souffle. Car, de même qu'une cité ne se forme pas à partir d'une masse de gens pris au hasard, de même ne se forme-t-elle pas dans n'importe quel espace de temps. C'est pourquoi parmi ceux qui ont, jusqu'à présent, accepté des étrangers pour fonder une cité avec eux ou pour les agréger à la cité, la plupart ont connu des séditions. Ainsi, des Achéens fondèrent Sybaris avec des Trézéniens, puis les [30] Achéens devenus majoritaires chassèrent les Trézéniens, d'où la souillure qui échet aux Sybarites⁴. Et à Thourioi des Sybarites entrèrent en conflit avec ceux qui avaient fondé cette cité en même temps qu'eux parce qu'ils s'estimaient en droit d'avoir plus qu'eux sous prétexte que c'était leur propre pays : ils en furent chassés. À Byzance, les nouveaux arrivants, pris en flagrant délit de conspiration, furent chassés par les armes. Les gens d'Antissa chassèrent par les armes ceux qui fuyaient Chios [35] et qu'ils avaient accueillis. Les gens de Zancle⁵ ayant accueilli des Samiens, ceux-ci les chassèrent de chez eux. Les Appoloniates du Pont-Euxin connurent des séditions après avoir accepté de nouveaux arrivants. Les Syracusains, après la période des tyrans, ayant fait citoyens des étrangers, [1303b] en l'occurrence des mercenaires, connurent des séditions et en vinrent aux armes. Les gens d'Amphipolis, ayant accepté des nouveaux arrivants de Chalcis, furent en grande majorité chassés par ces derniers.

Dans les oligarchies, les membres de la multitude choisissent la sédition parce qu'ils se croient victimes d'injustices du fait que, [5] comme on l'a dit plus haut, ils ne participent pas à égalité aux affaires publiques alors qu'ils sont égaux ; dans les démocraties les notables en font autant du fait qu'ils y participent à égalité avec les autres, alors qu'ils ne sont pas leurs égaux.

Parfois aussi, les cités connaissent des séditions du fait de leur situation géographique, lorsque le territoire n'est pas naturellement approprié à l'existence d'une cité unique, comme à Clazomène où les habitants de Chytros s'opposent [10] à ceux de l'île, et à Colophon, où les habitants s'opposent à ceux de Notion⁶. À Athènes non plus, les citoyens ne sont pas tous identiques : les habitants du Pirée sont plus partisans d'un régime populaire que ceux de la ville. Car, de même qu'à la guerre la traversée de ruisseaux, même quand ils sont tout à fait négligeables, disloque les phalanges, de même, semble-t-il, toute différence dans une cité provoque un désaccord. [15] Le plus grand désaccord est sans doute celui qui existe entre vertu et perversité, ensuite celui entre richesse et pauvreté, et ainsi de suite, telle

différence causant plus de désaccord que telle autre, l'une d'elles étant celle dont il vient d'être question.

Chapitre 4

Les séditions, donc, ne naissent pas au sujet de petites choses, mais à partir de petites choses, en revanche, c'est au sujet de choses importantes qu'on recourt à la sédition. Même les petits différends peuvent prendre une force extrême quand ils adviennent dans les [20] cercles dirigeants, comme cela arriva par exemple à Syracuse dans les temps anciens. Car la constitution fut bouleversée à la suite d'une querelle de deux jeunes gens de la classe dirigeante pour une affaire amoureuse. L'un étant au loin, l'autre, alors qu'il était son camarade, séduisit son aimé. Le premier, en réponse, furieux contre lui, persuada la [25] femme du séducteur de venir chez lui. À partir de là, entraînés dans cette querelle, tous les membres du gouvernement s'opposèrent les uns aux autres. C'est pourquoi il faut prendre garde aux affaires de ce genre quand elles en sont à leur début, et éteindre les dissensions entre les chefs et les puissants. Car c'est au début qu'est la faute, et on dit « le début est la moitié du tout¹ », [30] de sorte que la petite faute commise au début est l'analogue des autres fautes commises pendant les autres moments. D'une manière générale, les disputes parmi les notables font que la cité tout entière en partage elle aussi le dommage, comme à Hestiaia², après les guerres Médiqes, quand deux frères eurent un différend à propos du partage de leur héritage. Le plus pauvre, en effet, [35] sous prétexte que l'autre ne déclarait pas exactement le patrimoine de son père et le trésor que celui-ci avait trouvé, entraîna avec lui les masses populaires, alors que l'autre, qui avait un patrimoine important, entraîna les gens aisés. À Delphes aussi, un différend survenu à propos d'un mariage fut l'origine de toutes les séditions [1304a] ultérieures : le futur époux ayant considéré comme un présage quelque événement fortuit rencontré alors qu'il allait chez sa promise, s'en retourna sans l'emmener. Les parents, se jugeant outragés, mirent des objets sacrés dans les affaires du fiancé pendant qu'il faisait un sacrifice, à la suite de quoi ils le mirent à mort comme voleur sacrilège. À Mytilène aussi, une sédition étant apparue à propos d'héritières, [5] elle fut l'origine

de bien des maux, et notamment de la guerre contre les Athéniens durant laquelle Pachès prit la ville. Timophane, en effet, l'un des citoyens aisés, ayant laissé deux filles, et un certain Dexandre s'étant vu refuser leur main pour ses fils, il prit l'initiative d'une sédition et il excita l'hostilité des Athéniens [10] dont il était proxène³ dans sa ville. Chez les Phocidiens aussi, une sédition à propos d'une héritière s'étant produite en rapport avec Mnaséas père de Mnason et Euthycrate père d'Onomarchos, la sédition en question fut pour les Phocidiens l'origine de la guerre sacrée. À Épidamne aussi, il y eut changement de constitution à partir d'un différend matrimonial : quelqu'un ayant promis sa fille [15] fut frappé d'une amende par le père du promis devenu magistrat. Prenant prétexte de cette offense, il rassembla tous ceux qui étaient exclus de la vie politique.

Il y a aussi des transformations en oligarchie, en régime populaire, en gouvernement constitutionnel qui viennent du prestige ou de l'accroissement d'une magistrature ou d'une partie de la [20] cité. Ainsi, le conseil de l'Aréopage avait acquis du prestige pendant les guerres Médiques, ce qui parut tendre davantage la constitution, et inversement la masse des marins, qui avait été à l'origine de la victoire de Salamine et par là de l'hégémonie due à la puissance maritime d'Athènes, rendit la démocratie plus forte. [25] À Argos, les notables, ayant acquis du prestige à la bataille de Mantinée contre les Lacédémoniens, tentèrent de renverser le régime populaire. À Syracuse, le peuple, qui avait été à l'origine de la victoire dans la guerre contre les Athéniens, changea le gouvernement constitutionnel en démocratie. À Chalcis, le peuple, qui, avec les notables, renversa le tyran Phoxos, [30] se trouva aussitôt maître de la constitution. Et il en fut de même à Ambracie : le peuple chassa le tyran Périandre en s'alliant aux ennemis de celui-ci et changea la constitution à son profit. D'une manière générale, donc, on ne doit pas perdre de vue que ceux qui ont été à l'origine de la puissance d'une cité ([35] simples particuliers, magistrats, tribus et d'une manière générale une partie de la cité ou un ensemble de gens quel qu'il soit), sont le moteur de la sédition. Car, soit ce sont ceux qui les jalourent à cause des honneurs qu'ils reçoivent qui sont à l'origine de la sédition, soit eux-mêmes, du fait de leur supériorité, ne veulent pas se contenter de rester à égalité avec les autres citoyens.

Les constitutions changent aussi quand les parties de la cité dont on pense qu'elles sont opposées sont à égalité [1304b] entre elles, les riches et le peuple, par exemple, alors qu'il n'y a aucune classe moyenne ou qu'elle est tout à fait réduite. Car, dans le cas où l'une quelconque des parties l'emporte de beaucoup, la partie restante ne veut pas courir le risque d'affronter un adversaire manifestement plus fort. C'est aussi pourquoi ceux qui l'emportent en vertu ne causent

pour ainsi dire [5] pas de dissension : ils sont, en effet, peu nombreux face à une multitude de gens. Voilà donc la manière dont, en général, pour toutes les constitutions, se présentent les principes et les causes des séditions et des changements.

On change les constitutions tantôt par la force, tantôt par la ruse. On contraint par la force soit directement dès le début, soit plus tard ; [10] car la ruse aussi est de deux sortes. Premier cas : après avoir d'abord trompé les gens, on change la constitution avec leur consentement, et par la suite on en conserve le contrôle par la force sans leur consentement, comme au temps des Quatre Cents qui trompèrent le peuple en disant que le roi de Perse fournirait des subsides pour la guerre contre les Lacédémoniens, et qui, après avoir abusé [15] des gens, tentèrent de garder le contrôle de l'État. Deuxième cas : en employant la persuasion dès le début, et par la suite, en continuant à les persuader, on gouverne les gens avec leur consentement.

Donc, pour toutes les constitutions, c'est en général des causes que nous avons dites que proviennent les changements.

Chapitre 5

Mais, prenant à part chaque espèce de constitution, [20] nous devons considérer ce qu'il advient à partir des points établis plus haut.

Les changements dans les démocraties

Les démocraties changent principalement du fait de l'audace des démagogues. Parfois ils calomnient les gens fortunés individuellement, ce qui a pour effet d'unir ceux-ci (la crainte commune fait marcher ensemble jusqu'aux pires ennemis) ; parfois ils rassemblent et lancent la masse populaire contre les riches. Et on peut voir [25] que les choses se passent ainsi dans de nombreux cas. À Cos, en effet, la démocratie fut renversée quand apparurent des démagogues vicieux, car cela fit que les notables s'allièrent. À Rhodes aussi, les démagogues faisaient allouer une rémunération aux citoyens et empêchaient qu'on donne aux triérarques ce qu'on leur devait ; ceux-ci, à cause [30] des procès qu'on leur intentait, furent contraints de se coaliser pour renverser le régime populaire. Le régime populaire fut aussi détruit à Héraclée juste après la fondation de cette colonie du fait des démagogues, car les notables qu'ils avaient traités injustement s'enfuirent de la cité, puis, les fuyards s'étant ligués, revinrent pour détruire le régime populaire. C'est [35] aussi d'une manière à peu près identique que la démocratie fut détruite à Mégare : les démagogues, en effet, pour avoir des richesses à confisquer, expulsèrent un grand nombre de notables. À un certain moment, les exilés formèrent un parti nombreux, revinrent attaquer le régime populaire qu'ils vainquirent, et établirent l'oligarchie. La même chose arriva aussi à [1305a] Cumes pour la démocratie que Thrasymaque détruisit. Dans presque tous les autres cas, on peut constater, si on y regarde bien, que les changements se déroulent de la même manière : pour plaire au peuple, les démagogues tantôt provoquent une coalition

des notables en les traitant injustement, soit en [5] partageant leurs patrimoines, soit en les affectant au paiement des charges publiques, tantôt ils calomnient les riches pour pouvoir confisquer leurs biens.

Dans les temps anciens, quand un même individu devenait démagogue et stratège, la démocratie se changeait en tyrannie. Car on peut dire que la grande majorité des anciens tyrans étaient sortis des rangs des démagogues. [10] La cause pour laquelle il en était ainsi à cette époque, alors que ce n'est plus le cas aujourd'hui, c'est qu'alors les démagogues étaient pris parmi les chefs militaires, car on n'était pas encore habiles dans l'art des discours, alors qu'aujourd'hui, avec le développement de la rhétorique, ceux qui sont capables de parler deviennent démagogues, mais du fait de leur inexpérience guerrière ils ne tentent pas de devenir tyran, même si, çà et là, il y a eu quelques tentatives [15] de ce genre. Et si des tyrannies naissent plus facilement jadis qu'aujourd'hui, c'est aussi parce qu'alors les magistratures les plus importantes étaient entre les mains de certains citoyens, comme à Milet, où une tyrannie sortit de la prytanie : le prytane, en effet, avait un pouvoir souverain sur beaucoup d'affaires importantes. De plus, du fait qu'alors les villes n'étaient pas très grandes et que le peuple vivait à la campagne [20] privé de loisirs par ses travaux, les chefs du parti populaire, quand ils acquirent une compétence en matière militaire, tentaient de devenir tyran. Tous faisaient cela en s'appuyant sur la confiance du peuple, mais cette confiance, c'était de la haine contre les riches, comme à Athènes où Pisistrate provoqua une sédition contre les gens de la plaine, à Mégare où Théagène [25] égorgea les troupeaux des gens aisés surpris à paître hors de leurs domaines le long du fleuve, ou dans le cas de Denys, qui, par ses accusations contre Daphné et les riches, fut jugé digne de la tyrannie parce que son inimitié à leur égard lui acquit la confiance que l'on a pour un ami du peuple.

Il y a aussi des changements qui font passer de la démocratie traditionnelle à sa forme la plus récente, car là où les [30] magistratures sont électives et où l'élection est faite par le peuple sans condition de cens, ceux qui briguent les charges ont recours à la démagogie, au point de rendre le peuple souverain même des lois. Un remède qui supprime cet inconvénient, ou du moins qui en diminue l'effet, c'est de confier l'élection des magistrats aux tribus et non au peuple tout entier.

Telles sont donc [35] les causes de presque tous les changements des constitutions démocratiques.

Chapitre 6

Les changements dans les oligarchies

Quant aux oligarchies, elles sont bouleversées principalement de deux façons tout à fait claires. L'une, c'est quand elles traitent injustement la masse populaire. Alors tout individu qui en est capable prend la tête de cette masse, surtout quand ce chef [40] se trouve venir de l'oligarchie elle-même, comme Lygdamis à Naxos qui par la suite devint [1305b] tyran des Naxiens¹. L'origine d'une sédition venant de gens n'appartenant pas à l'oligarchie peut prendre plusieurs formes. Parfois, en effet, c'est de gens eux-mêmes aisés, mais qui n'appartiennent pas à la classe au pouvoir, que vient le renversement du régime, cela quand très peu de gens ont accès aux honneurs publics, comme cela est arrivé à Marseille, [5] à Istros, à Héraclée et dans d'autres cités. Car ceux qui n'avaient aucune part aux magistratures s'agitèrent jusqu'à ce qu'y fussent admis d'abord les aînés, puis, ensuite, les frères cadets (dans certaines cités, en effet, père et fils n'ont pas accès en même temps aux magistratures, dans d'autres il en est de même pour les frères aînés et cadets). [10] À Marseille, l'oligarchie devint plus proche du gouvernement constitutionnel, à Istros elle finit en régime populaire, à Héraclée elle passa de quelques membres à six cents. À Cnide aussi, l'oligarchie fut bouleversée par les dissensions internes des notables parce qu'un petit nombre d'entre eux se partageaient le pouvoir et que, selon ce qui a été dit plus haut, si le père [15] y avait part, le fils n'y avait pas part, s'il y avait plusieurs frères, ils n'y participaient pas tous, mais seulement l'aîné. S'attaquant aux notables empêtrés dans leurs querelles et ayant pris un chef issu de leurs rangs, le peuple engagea le combat et les vainquit, car la dissension affaiblit. À Érythrée aussi, sous l'oligarchie des Basilides, dans les temps anciens, bien que [20] les membres du gouvernement accomplissent bien leur tâche, le peuple, pourtant, irrité d'être gouverné par un petit nombre de gens,

changea la constitution.

D'autre part, les oligarchies connaissent des changements venant d'oligarques eux-mêmes, plus précisément quand ils deviennent démagogues du fait de la rivalité. Cette démagogie est de deux sortes. L'une est confinée aux oligarques eux-mêmes (car un démagogue peut naître [25] même s'ils sont très peu nombreux, comme à Athènes, où, sous les Trente, le parti de Chariclès l'emporta en usant de démagogie envers les Trente, et sous les Quatre Cents le parti de Phrynichos agit de la même manière) ; dans l'autre sorte, c'est envers la foule que ceux qui tiennent l'oligarchie usent de démagogie : ainsi à Larissa, les gardes civiques, du fait qu'ils étaient élus, [30] usaient de démagogie envers la foule ; et c'est le cas dans toutes les oligarchies où ceux qui élisent aux magistratures ne sortent pas du groupe de ceux qui sont magistrats, et où, certes, les magistratures sont réservées à ceux qui paient le cens le plus élevé ou qui font partie des hétairies, mais où ce sont les hoplites ou le peuple qui y élit, comme cela était précisément le cas à Abydos ; et aussi là où les membres des tribunaux ne se recrutent pas parmi les membres du gouvernement (car [35] en faisant de la démagogie pour obtenir des jugements favorables, ils bouleversent la constitution, c'est ce qui arriva à Héraclée du Pont) ; c'est aussi le cas quand certains tentent de concentrer le pouvoir oligarchique entre un plus petit nombre de mains, car alors ceux qui cherchent l'égalité sont contraints de recourir à l'aide du peuple.

Il arrive aussi des bouleversements dans l'oligarchie quand certains de ses membres [40] ont dilapidé leurs biens propres par une vie déréglée, car de tels gens recherchent aussi à innover et tentent eux-mêmes d'établir une tyrannie, [1306a] ou y poussent un autre, comme à Syracuse Hipparinos le fit pour Denys, ou aussi à Amphipolis, où quelqu'un qui s'appelait Cléotimos prit la tête des colons de Chalcis, et, une fois qu'ils furent introduit dans la cité, créa des dissensions entre eux et les gens aisés ; et aussi à Égine, où celui [5] qui négocia avec Charès entreprit de changer la constitution pour une raison de ce genre. Ainsi, tantôt les gens de cette sorte entreprennent directement de provoquer quelque changement, tantôt ils pillent les biens publics, d'où des mouvements séditieux contre l'oligarchie en place du fait soit des voleurs eux-mêmes, soit de ceux qui les combattent, comme cela arriva à Apollonie du Pont.

Par contre, [10] une oligarchie dont les membres s'entendent bien n'est pas facilement ruinée de l'intérieur ; une preuve en est la constitution en vigueur à Pharsale : les oligarques, bien qu'ils soient très peu nombreux, gardent leur pouvoir sur un grand nombre de gens du fait que ces oligarques en usent bien les uns avec les autres.

Il y a aussi renversement des oligarchies quand dans l'oligarchie se constitue une autre oligarchie ; c'est-à-dire quand, alors que l'ensemble

du gouvernement compte peu de gens, [15] tous les membres de cette minorité n'ont pas accès aux magistratures principales, comme cela arriva jadis à Élis : le gouvernement étant aux mains d'une minorité, très peu parmi les Anciens en devenaient membres du fait que les gouvernants étaient nommés à vie au nombre de quatre-vingt-dix, ce choix, d'autre part, était arbitraire et ressemblait à celui des gérontes à Lacédémone.

Un bouleversement peut advenir [20] dans les oligarchies en temps de guerre comme en temps de paix. En temps de guerre, parce que le peu de confiance qu'ils ont dans le peuple contraint les oligarques à recourir à des mercenaires, et qu'alors celui qui les tient en main devient souvent tyran comme Timophane à Corinthe, et s'ils sont plusieurs ils établissent à leur profit un régime [25] d'arbitraire. Parfois les oligarques, craignant une telle issue, accordent à la multitude une participation à la vie politique, du fait qu'ils sont contraints de faire appel au peuple. En temps de paix, du fait du peu de confiance qu'ils ont les uns envers les autres, ils s'en remettent pour leur protection à des mercenaires et à un magistrat médiateur qui parfois devient le maître des deux factions rivales, comme cela arriva précisément à Larissa [30] du temps de la domination des Aleuades avec Simos, et à Abydos du temps des hétairies dont l'une était celle d'Iphiadès.

Des séditions naissent aussi du fait qu'au sein de l'oligarchie certains de ses membres sont dédaigneusement repoussés par d'autres et sont lésés en matière matrimoniale ou judiciaire : en sont, d'une part, des exemples les affaires matrimoniales citées [35] plus haut et l'oligarchie des cavaliers d'Érétrie que renversa Diagoras, victime d'une injustice d'ordre matrimonial ; c'est, d'autre part, à la suite du jugement d'un tribunal que la sédition survint à Héraclée et à Thèbes : après une inculpation pour adultère, certes juste, mais partisane, à Héraclée contre Évétion [1306b] et à Thèbes contre Archias (leurs ennemis, mus par leur haine partisane, les firent attacher au pilori en place publique). Beaucoup d'oligarchies aussi, du fait qu'elles étaient trop despotiques, ont été renversées par certains membres du gouvernement qui supportaient mal cette situation, [5] comme dans les oligarchies de Cnide et de Chios.

Il advient également des changements à la suite d'un événement fortuit aussi bien dans ce qu'on appelle le gouvernement constitutionnel que dans les oligarchies dans lesquelles on ne délibère, on ne juge et on n'exerce les autres magistratures qu'en payant un cens. Car souvent le cens a été fixé à l'origine dans les circonstances de l'époque [10] de façon à réserver les charges à peu de gens au sein de l'oligarchie, à la classe moyenne dans le gouvernement constitutionnel ; mais si la prospérité s'installe grâce à la paix ou à

quelque autre heureuse circonstance, il se trouve que les mêmes propriétés peuvent fournir plusieurs fois le montant du cens, de sorte que tous peuvent accéder à toutes les magistratures. Ce changement se fait tantôt [15] graduellement et sans qu'on l'aperçoive, tantôt plus rapidement.

Ainsi donc, les oligarchies encourent changements et séditions pour les causes susdites. D'une manière générale, les démocraties aussi, comme les oligarchies, sont parfois remplacées, non pas par des constitutions contraires, mais par des constitutions de même genre qu'elles, par exemple quand on passe [20] de démocraties et d'oligarchies soumises à des lois à des régimes qui s'en affranchissent, ou inversement.

Chapitre 7

Les changements dans les aristocraties et dans les gouvernements constitutionnels

Dans les aristocraties, les séditions surgissent pour les unes du fait que peu de gens se partagent les honneurs. Cela, nous l'avons dit, cause aussi de l'agitation dans les oligarchies, car l'aristocratie est en un certain sens une oligarchie ; [25] dans les deux, en effet, les gouvernants sont peu nombreux, même si c'est pour des raisons différentes qu'ils sont peu nombreux, et c'est assurément pour cela que dans l'opinion commune l'aristocratie est une oligarchie. Des troubles adviennent nécessairement surtout quand les gens de la masse ont l'orgueil de se croire égaux en vertu aux citoyens excellents, comme à Lacédémone ceux qu'on appelle les [30] Parthénies (car ils étaient issus des Égaux¹) qu'on envoya comme colons à Tarente après qu'on les eut surpris à conspirer ; ou quand certains, alors qu'ils sont de grands hommes et ne le leur cèdent en rien quant à l'excellence, sont privés d'honneurs par d'autres qui se voient attribuer plus de dignités qu'eux, comme Lysandre le fut par les rois ; ou quand il y a un homme valeureux qui n'a pas part aux honneurs publics comme [35] Cinadon, qui, sous le règne d'Agésilas, organisa une rébellion contre les Spartiates ; et aussi quand certains sont trop démunis et d'autres trop aisés (cette situation se rencontre surtout pendant les guerres : cela aussi arriva à Lacédémone du temps de la guerre de Messénie, comme le montre le poème de Tyrtée [1307a] intitulé *Eunomie*, car certains, accablés par la guerre, estimaient juste que l'on procédât à une redistribution des terres) ; et aussi si quelqu'un d'important et capable de prendre encore plus d'importance fomenté une sédition pour devenir monarque, comme semblent l'avoir fait, à Lacédémone Pausanias le commandant en chef pendant les [5] guerres Médiques, et à Carthage Hannon.

Mais la ruine des gouvernements constitutionnels et des aristocraties

vient principalement du fait qu'on s'écarte de la justice au sein de la constitution elle-même ; car le principe de leur ruine, c'est, pour le gouvernement constitutionnel, de ne pas bien mélanger démocratie et oligarchie, et pour l'aristocratie de ne pas bien mélanger ces deux composantes et la vertu, [10] mais surtout ces deux-là, et par ces deux-là j'entends une composante populaire et une composante oligarchique. Car ce sont elles que les gouvernements constitutionnels s'efforcent de mélanger aussi bien que la plupart de ce qu'on appelle des aristocraties. Les aristocraties, en effet, ne diffèrent de ce qu'on appelle les gouvernements constitutionnels que par cet aspect, et c'est à cause de cela que celles-là sont moins stables et que ceux-ci le sont plus. [15] Car celles qui penchent plutôt vers l'oligarchie, on les appelle des aristocraties, et celles qui penchent du côté de la masse, des gouvernements constitutionnels. C'est pourquoi ceux-ci sont moins fragiles que celles-là, car la majorité est plus forte et les gens préfèrent avoir l'égalité. Mais ceux qui vivent dans l'aisance, si la constitution leur donne la prédominance, cherchent à [20] outrepasser toute limite pour avoir plus. Et, d'une manière générale, de quelque côté que penche la constitution, c'est dans cette direction que le changement a lieu, puisque chaque parti tend à augmenter sa part : ainsi le gouvernement constitutionnel se change-t-il en régime populaire et l'aristocratie en oligarchie. Ou les changements se font vers les contraires, par exemple l'aristocratie se change en régime populaire (car sous prétexte qu'ils sont injustement traités, [25] les plus démunis font pencher le régime vers une forme contraire), et les gouvernements constitutionnels en oligarchies (car le seul moyen de rendre une constitution stable, c'est d'instaurer l'égalité selon le mérite et la propriété de son bien). Ce dont nous venons de parler arriva à Thourioi. D'une part, en effet, du fait que l'élection aux magistratures était fonction d'un cens trop élevé, il y eut un changement qui abaissa le montant du cens et multiplia les charges publiques ; d'autre part, du fait [30] que les notables s'étaient approprié, contrairement à la loi, la totalité des terres (car la constitution était excessivement oligarchique, de sorte qu'ils avaient la possibilité d'augmenter leurs richesses outre mesure), il y eut un affrontement. Mais le peuple, exercé par la guerre, prit le dessus sur la garnison en place, jusqu'à ce que ceux qui possédaient plus qu'ils n'auraient dû du territoire y renoncent.

De plus, par le fait même que toutes les constitutions aristocratiques donnent le pouvoir à un [35] petit nombre, les notables y accroissent leurs biens plus qu'ailleurs, c'est le cas même à Lacédémone, où les richesses aboutissent entre les mains d'un petit nombre, et il est alors plus aisé aux notables de faire ce qu'ils veulent, par exemple de contracter une alliance matrimoniale avec qui ils veulent, c'est pour

cela que la cité des Locriens fut ruinée à la suite du mariage contracté par Denys, ce qui ne fût pas arrivé dans une démocratie ni [40] dans une aristocratie correctement composée.

Mais ce sont surtout les aristocraties qui se transforment [1307b] subrepticement par le biais de petits relâchements, suivant la règle générale énoncée plus haut à propos de toutes les constitutions, selon laquelle même le plus petit facteur peut être cause de bouleversement. En effet, quand l'une des dispositions de la constitution est suspendue, il est plus facile d'introduire ensuite [5] un changement un peu plus important, jusqu'à ce que soit changé l'ordre constitutionnel tout entier. C'est encore ce qui arriva à la constitution de Thourioi : la loi, en effet, stipulant qu'on ne pouvait être stratège que tous les cinq ans, certains jeunes gens qui étaient devenus habiles aux choses de la guerre et s'étaient attiré l'estime de la masse des soldats de la garnison, et qui étaient pleins de mépris pour les gens [10] au pouvoir et pensaient les renverser facilement, entreprirent d'abord d'abroger cette loi, afin que les mêmes personnes puissent être stratèges sans discontinuer, voyant bien que le peuple les proclamerait stratèges avec enthousiasme. Les magistrats chargés de cette affaire, ceux qu'on appelait les conseillers, qui avaient d'abord réagi en s'opposant à eux, [15] se laissèrent persuader, croyant qu'après avoir changé cette loi-là ils ne toucheraient pas au reste de la constitution. Mais quand, par la suite, ils voulurent empêcher d'autres changements, ils ne purent rien faire, et l'ordre constitutionnel tout entier se changea en un régime soumis à l'arbitraire de ceux qui avaient introduit ces innovations.

Toutes les constitutions [20] sont ruinées, parfois de l'intérieur, parfois de l'extérieur quand il existe une constitution contraire, soit proche, soit éloignée, mais ayant de la puissance. C'est ce qui arriva du fait de la domination des Athéniens et des Lacédémoniens : partout les Athéniens renversaient les oligarchies et les Laconiens les régimes populaires.

D'où viennent les changements [25] des constitutions et les séditions, on l'a donc sommairement indiqué.

Chapitre 8

La sauvegarde des constitutions

C'est de la sauvegarde des constitutions, à la fois en général et de chacune d'entre elles, qu'il faut parler ensuite. Il est d'abord évident que, si nous saisissons ce par quoi les constitutions sont détruites, nous saisissons aussi ce par quoi elles assurent leur sauvegarde. Car les contraires produisent les contraires et la destruction est [30] le contraire de la sauvegarde. Dans les constitutions bien composées, en effet, il faut s'efforcer, dans la mesure du possible, que personne ne viole la loi, et surtout se garder des petites violations, car l'illégalité finit par s'insinuer subrepticement comme la petite dépense qui, souvent répétée, anéantit les fortunes. La dépense, en effet, passe inaperçue [35] du fait qu'elle n'a pas lieu d'un seul coup, et l'esprit en est induit en erreur, comme dans l'argument sophistique : « Si chaque partie est petite, toutes ensemble elles le sont aussi. » Ce qui est vrai en un sens, mais pas dans un autre. Le tout, en effet, c'est-à-dire l'ensemble, n'est pas petit, mais il est composé de petites choses. Il faut donc d'abord prendre garde à ce genre de commencement de destruction, [40] ensuite ne pas croire aux discours composés en vue d'abuser la masse par des sophismes, [1308a] car ils sont réfutés par les faits (de quels sophismes constitutionnels nous parlons, on l'a dit plus haut).

De plus, il faut remarquer que non seulement certaines aristocraties, mais aussi certaines oligarchies se maintiennent, non pas du fait que ces constitutions seraient stables [5] par elles-mêmes, mais par le fait que ceux qui exercent les magistratures en usent bien à la fois avec ceux qui sont exclus de la vie politique et ceux qui appartiennent au corps des citoyens, en ne traitant pas injustement ceux qui ne participent pas à la vie politique et en y intégrant ceux d'entre eux qui manifestent quelque aptitude au commandement, en ne traitant injustement ni ceux qui aiment les honneurs en les privant d'honneurs,

ni la multitude [10] en la privant de gains, et, en ce qui les concerne eux-mêmes, c'est-à-dire ceux qui se partagent le pouvoir, en en usant démocratiquement les uns avec les autres. Car l'égalité que les partisans de la démocratie cherchent à appliquer à la masse, quand elle est appliquée à des gens de même valeur est non seulement juste, mais avantageuse. C'est pourquoi, si le corps des citoyens est assez important, il y a avantage à adopter nombre de dispositions législatives d'orientation démocratique, [15] par exemple l'exercice semestriel des magistratures pour que tous les gens de même valeur y participent, car ces gens de même valeur forment déjà une sorte de peuple, et c'est pour cela que souvent des démagogues surgissent même parmi eux, comme on l'a dit plus haut ; ensuite, les oligarchies et les aristocraties de cette sorte tendront moins vers des régimes d'arbitraire, car il n'est pas aussi aisé de [20] nuire quand on est aux affaires pour peu de temps que quand on y est pour longtemps, puisque c'est cette dernière circonstance qui fait sortir des tyrannies aussi bien des oligarchies que des démocraties ; soit, en effet, ce sont ceux qui ont, dans ces deux régimes, des positions dominantes (les démagogues dans l'un, les membres du groupe dirigeant dans l'autre) qui aspirent à la tyrannie, soit ce sont ceux qui détiennent les plus hautes magistratures pour peu qu'ils les gardent longtemps.

[25] Les constitutions trouvent leur salut non seulement en restant éloignées de ce qui les détruit, mais aussi quelquefois en en étant proches. Car des gens qui ont peur prennent mieux en main la défense de la constitution. De sorte que ceux qui se soucient de la constitution doivent entretenir des sujets de crainte (pour que, comme une sentinelle de nuit, [30] leurs concitoyens prennent garde à cette constitution, c'est-à-dire ne relâchent pas leur vigilance) et présenter comme proches des menaces lointaines. De plus, c'est aussi des querelles et des séditions parmi les notables qu'ils doivent tenter de préserver la cité, à la fois par les lois et en en tenant éloignés ceux qui sont extérieurs à la querelle avant qu'ils n'y soient entraînés eux aussi. Ainsi donc, reconnaître l'émergence d'un mal dès son origine, voilà qui n'est pas le fait du premier venu, mais d'un véritable [35] homme politique.

Contre le danger de transformation d'une oligarchie et d'un gouvernement constitutionnel du fait du montant du cens, quand on se trouve dans une situation où le montant du cens reste le même alors que la richesse mobilière est devenue abondante dans la cité, il y a avantage à comparer le montant total de la richesse de la cité à celui de la richesse antérieure, [40] tous les ans dans les cités où le montant du cens est évalué annuellement, [1308b] tous les trois ou cinq ans dans les cités plus importantes. Si la valeur trouvée est un multiple ou un sous-multiple de la valeur précédente (déterminée au

moment où avait été fixé le montant du cens ouvrant droit à la citoyenneté), il est bon qu'il y ait une loi qui élève ou abaisse ce cens : si la richesse a augmenté, le cens sera [5] élevé dans la même proportion, si elle a diminué, le cens sera abaissé et son montant sera fixé à un taux inférieur. Car si on ne procède pas ainsi dans les oligarchies et dans les gouvernements constitutionnels, dans un cas on passe d'un gouvernement constitutionnel à une oligarchie ou d'une oligarchie à un régime d'arbitraire, dans l'autre un régime constitutionnel se change en démocratie et une oligarchie en régime constitutionnel ou [10] en régime populaire.

Une règle commune à un régime populaire, une oligarchie, une monarchie et à toute constitution quelle qu'elle soit, c'est que personne n'y prenne un accroissement par trop hors de proportion ; il vaut mieux, au contraire, s'efforcer de conférer des honneurs de peu d'importance mais pour une longue durée plutôt que brefs mais très importants (car les gens sont faciles à corrompre, et n'importe qui ne peut pas résister à [15] une bonne occasion). Si on n'a pas suivi cette règle, au moins qu'on n'aille pas résilier en bloc les honneurs qu'on avait conférés en bloc, mais qu'on le fasse progressivement. Il faut surtout s'efforcer, par les lois, d'équilibrer les choses de façon qu'aucun individu n'en vienne à l'emporter sur beaucoup d'autres en puissance parce qu'il a des amis ou des richesses, et si on ne le peut pas, il faut faire en sorte que de tels hommes soient éloignés, mais à l'étranger.

[20] Et puisque c'est aussi en raison de leur mode de vie privée que les gens veulent innover, il faut créer une magistrature spéciale qui aurait à l'œil ceux dont le mode de vie n'est pas à l'avantage de la constitution, de la démocratie dans une démocratie, de l'oligarchie dans une oligarchie, et de même pour chacune des autres sortes de constitution.

Il faut aussi, pour les mêmes raisons, se garder [25] d'une situation où la cité ne serait prospère que dans telle ou telle de ses parties. Le remède à cela, c'est de toujours mettre la conduite des affaires et les magistratures entre les mains de parties opposées (par ce terme, j'entends que les honnêtes gens sont opposés à la plèbe, et les gens modestes aux gens aisés) et de s'efforcer soit de mélanger la masse des gens modestes à celle [30] des gens aisés, soit d'accroître la classe moyenne, ce qui empêche les séditions dues à l'inégalité.

Mais la règle cardinale dans toute constitution, c'est qu'elle soit organisée, tant du point de vue des lois que de celui de n'importe quelle administration, de telle manière que les magistratures ne soient pas source de profit, et c'est surtout dans les oligarchies qu'il faut s'y efforcer. Car ce n'est pas tant d'être écartés du pouvoir qui [35] irrite la plupart des gens (au contraire, ils sont contents si on leur permet de s'occuper à loisir de leurs affaires personnelles), que de penser que les

magistrats pillent le bien public ; alors deux choses les vexent : n'avoir point part aux honneurs publics et n'avoir point part aux gains. Et, de plus, la seule manière pour que démocratie et aristocratie existent côte à côte, [40] c'est de prendre cette mesure, car il sera alors possible au groupe [1309a] des notables comme à la masse d'avoir tous deux ce qu'ils veulent ; d'un côté, en effet, le fait que tous peuvent participer au pouvoir est démocratique, de l'autre, le fait que les notables occupent les magistratures est aristocratique. Mais cela n'arrivera que si l'on ne tire pas profit des magistratures. Car alors les gens [5] modestes ne voudront pas s'occuper du pouvoir, puisqu'il n'y aura rien à y gagner, mais plutôt de leurs affaires personnelles, alors que les gens aisés pourront le faire du fait qu'ils n'ont pas besoin de l'argent public en plus du leur. De sorte qu'il arrivera que les gens modestes deviendront riches en s'acharnant à leur travail, et que les notables ne seront pas gouvernés par les premiers venus. [10] Ainsi, pour éviter qu'on pille les deniers publics, le transfert des fonds publics doit se faire en présence de tous les citoyens, et des copies des comptes doivent être déposées auprès des phratries, des arrondissements et des tribus ; et pour que le pouvoir soit exercé de manière désintéressée, les honneurs doivent être, de par la loi, décernés aux gens dont la réputation est intacte.

Dans les démocraties, il faut traiter les gens aisés [15] avec modération, en ne procédant pas à un nouveau partage non seulement des propriétés, mais même des produits qui en proviennent, ce qui, dans certaines constitutions, se passe subrepticement. Il est aussi préférable d'empêcher même ceux qui le veulent de prendre en charge des dépenses publiques dispendieuses et inutiles, comme des chorégies, courses aux flambeaux et autres choses du même genre. Dans une [20] oligarchie, il faut prendre grand soin des gens modestes et leur réserver toutes les charges auxquelles sont attachés quelques gains, et si l'un des gens aisés les outrage, la sanction sera plus sévère que s'il l'avait fait à l'un de sa classe ; les héritages ne doivent pas se faire par donation, mais selon la filiation, et le même individu ne pourra pas [25] hériter plus d'une fois. Car c'est de cette manière que l'on pourrait égaliser les fortunes et qu'un plus grand nombre de gens modestes pourrait parvenir à l'aisance.

Il y a avantage, en démocratie comme en oligarchie, à réserver à ceux qui ont une moindre part au pouvoir (c'est-à-dire les gens aisés dans un régime populaire et les gens modestes dans une oligarchie) [30] une égalité ou une préséance dans tous les domaines, sauf celui des magistratures principales de la constitution considérée, lesquelles doivent rester aux mains des seuls membres de la classe au pouvoir ou de la majorité d'entre eux.

Chapitre 9

Les qualités nécessaires au magistrat et au législateur pour sauvegarder les constitutions

Trois qualités doivent appartenir à ceux qui sont destinés à exercer les magistratures les plus importantes : d'abord de la sympathie pour la [35] constitution en place, ensuite une capacité éminente dans le domaine de leur magistrature, en troisième lieu l'excellence et la justice qui sont dans chaque constitution appropriées à cette constitution. Car si le juste n'est pas le même du point de vue de toutes les constitutions, nécessairement il y aura différentes variétés de justice. Mais il y a difficulté quand [40] toutes ces qualités ne se trouvent pas chez la même personne : comment alors faire le choix ? [1309b] Par exemple, si un individu a des aptitudes à être stratège, mais est pervers et n'a pas de sympathie pour la constitution, alors qu'un autre est juste et ami de la constitution mais inapte aux fonctions de stratège, comment faut-il faire le choix ? Il semble qu'il faille regarder deux choses : laquelle de ces deux qualités est la plus répandue parmi tous les citoyens et laquelle l'est le moins. C'est la raison pour laquelle, dans le cas de la fonction de stratège, on [5] regardera plutôt l'expérience que la vertu, les dons de stratège, en effet, sont peu répandus, alors que l'honnêteté l'est plus ; mais pour une fonction de gardien du trésor ou d'intendant, c'est le contraire, car cela demande plus de vertu que n'en possèdent la plupart des gens, alors que le savoir nécessaire est commun à tous. Mais on pourrait aussi se poser la question suivante : si capacité et sympathie envers la constitution se trouvent réunies, [10] pourquoi faudrait-il de la vertu ? Ces deux qualités, en effet, produiront des résultats satisfaisants. N'est-ce pas plutôt qu'il arrive que des gens possédant ces deux qualités soient intempérants, de sorte que, comme ils n'agissent pas dans leur propre intérêt alors qu'ils le connaissent et qu'ils s'aiment eux-mêmes, rien n'empêche que certains d'entre eux ne fassent de

même dans les affaires publiques ?

En général, toutes les dispositions contenues dans les lois et que nous disons utiles [15] aux constitutions sont celles-là mêmes qui préservent les constitutions, et l'élément primordial, souvent mentionné, c'est de veiller à ce que la masse des citoyens qui adhère à la constitution soit plus forte que celle de ceux qui n'y adhèrent pas.

Outre cela, il ne faut pas perdre de vue ce que, en fait, les constitutions déviées perdent de vue : le juste milieu. [20] Car beaucoup de mesures qui semblent prises pour le peuple ruinent les démocraties, et beaucoup qui semblent oligarchiques ruinent les oligarchies. Mais ceux qui croient qu'il n'y a qu'une excellence et que c'est celle qui est relative à une constitution déviée tombent dans l'excès, ignorant que, comme un nez qui a dévié de la forme droite la plus belle jusqu'à devenir aquilin ou camus, [25] n'en est pas moins encore beau et gracieux pour la vue, mais que si on augmente encore cette tendance, et jusqu'à l'excès, d'abord on sacrifiera l'harmonie de cet organe, et à la fin les choses en viendront au point qu'on ne lui donnera même plus l'apparence d'un nez à cause de l'excès ou du défaut en lui de ces contraires, et il en est de même [30] pour les autres organes. C'est ce qui arrive aussi aux différentes constitutions. Car une oligarchie ou une démocratie peuvent exister sous une forme acceptable bien qu'éloignée de celle de l'organisation excellente. Mais si l'on augmente encore plus la tendance de l'une d'elles, on aura d'abord une constitution pire, et, à la fin, plus de [35] constitution du tout.

C'est pourquoi il ne faut pas que le législateur et l'homme politique ignorent quelles sont parmi les mesures prises en faveur du peuple celles qui sauvegardent la démocratie et celles qui la ruinent, et de même pour les mesures oligarchiques à l'égard de l'oligarchie. Il n'est, en effet, possible à aucune de ces deux constitutions d'exister ni de durer sans les gens aisés ni la masse populaire, mais pour peu qu'on arrive à une égalisation [40] des fortunes, nécessairement la constitution qui en découlera sera différente, [1310a] de sorte qu'en détruisant ces groupes sociaux par des lois tombant dans l'excès on détruit les constitutions en question.

On commet aussi une erreur, la même dans les démocraties et les oligarchies. Dans les démocraties elle est commise par les démagogues là où la masse populaire est maîtresse des lois : toujours ils font en [5] sorte que la cité soit divisée en deux en luttant contre les gens aisés, alors qu'il faut toujours, au contraire, donner l'apparence de prendre le parti des gens aisés, et dans les oligarchies les oligarques doivent en faire autant en faveur du peuple, et les oligarques devraient prêter des serments contraires à ceux qu'ils prêtent à présent. À présent, en effet, dans certaines oligarchies, ils prêtent ce

serment : « Au peuple je voudrai du mal, et contre lui je déciderai [10] tout le mal que je pourrai », alors qu'il leur faut feindre de penser le contraire, et le signifier dans des serments du genre : « Je ne serai pas injuste envers le peuple. »

Mais le plus efficace de tous les moyens dont on a parlé pour faire durer les constitutions, et qui est aujourd'hui négligé par tous, c'est de donner une éducation conforme aux différentes constitutions. Car aucune des lois [15] les plus utiles ne sera du moindre profit, même si elle est ratifiée par l'ensemble du corps politique, si les citoyens ne sont pas dotés de dispositions, c'est-à-dire éduqués, dans la perspective de la constitution, dans une perspective démocratique si les lois sont démocratiques, oligarchique si elles sont oligarchiques. L'intempérance, en effet, si elle peut concerner un individu, peut aussi concerner une cité. Mais avoir reçu une éducation [20] conforme à la constitution, ce n'est pas faire ce qui plaît aux oligarques ou aux partisans de la démocratie, mais ce grâce à quoi les premiers pourront gouverner oligarchiquement et les seconds vivre en démocratie.

Or, en fait, dans les oligarchies, les fils des gouvernants vivent dans la mollesse, alors que ceux des gens modestes deviennent entraînés et durs à la peine, [25] si bien que c'est plutôt eux qui veulent et peuvent innover. Par ailleurs, dans les démocraties qui passent pour démocratiques par excellence, c'est le contraire de ce qui leur est avantageux qui s'est établi ; la cause en est qu'on y donne une définition erronée de la liberté, car il semble que deux choses définissent la démocratie : la souveraineté de la masse et [30] la liberté. Il semble en effet aux démocrates que le juste, c'est l'égal, et qu'est égal ce qui est jugé tel par la masse, laquelle est souveraine, et que la liberté et l'égalité, c'est de faire ce qu'on veut. De sorte que dans de telles démocraties chacun vit comme il veut et « va là où le mène son désir », comme le dit Euripide¹. Et c'est cela qui est mauvais, car il ne faut pas [35] croire que ce soit un esclavage de vivre selon la constitution, c'est au contraire le salut.

Voilà, schématiquement, d'où vient que les constitutions changent et périssent, et par quelles causes elles sont sauvées et perdurent.

Chapitre 10

Causes des bouleversements dans les régimes monarchiques

Il reste aussi à discuter de la monarchie, d'où vient [40] sa destruction, et par quoi elle est naturellement sauvegardée. [1310b] Ce qui advient aux royautes et aux tyrannies est à peu près semblable à ce que nous avons dit à propos des gouvernements constitutionnels. Car la royauté correspond à l'aristocratie et la tyrannie est composée d'oligarchie et de démocratie sous leurs formes ultimes. [5] C'est précisément pour cela qu'elle est la plus dommageable des constitutions pour ceux qui lui sont soumis : parce qu'elle est composée de deux mauvaises constitutions et qu'elle cumule les déviations et les erreurs venant des deux.

Chacune des deux formes de monarchie a une origine absolument opposée à celle de l'autre. La royauté, en effet, fut établie pour servir [10] aux honnêtes gens à se défendre contre le peuple, et un roi est alors choisi parmi ces honnêtes gens en raison de sa supériorité en vertu ou dans les actions que la vertu lui inspire, ou de la supériorité de son lignage dans ces mêmes domaines ; alors que le tyran sort du peuple, et même de la plèbe, et s'oppose aux honnêtes gens, pour que le peuple ne subisse pas d'injustice de leur part. L'histoire le montre manifestement. Car la quasi-totalité [15] des tyrans sont en quelque sorte issus de démagogues qui avaient acquis la confiance populaire en s'en prenant aux notables. Certaines parmi les tyrannies se sont, en effet, établies de cette manière dans des cités ayant déjà pris une certaine extension, alors que d'autres, avant celles-ci, s'installèrent parce que les rois s'étaient éloignés des coutumes ancestrales et avaient mis toutes leurs forces à s'arroger un pouvoir plus despotique, [20] que d'autres naquirent parmi les magistrats élus aux magistratures suprêmes (car dans l'ancien temps les peuples attribuaient les charges de démiurges et d'ambassadeurs pour de

longues périodes), et que d'autres viennent d'oligarchies qui avaient donné à un individu la souveraineté sur les magistratures les plus importantes. Par toutes ces voies, en effet, ils acquéraient facilement la possibilité de parvenir à leurs fins, [25] pour peu qu'ils le voulussent, du fait qu'ils détenaient déjà le pouvoir les uns de la fonction royale, les autres des honneurs publics, comme Pheidon à Argos et d'autres qui s'établirent tyrans en disposant déjà d'un pouvoir royal, alors que les tyrans d'Ionie et Phalaris sortirent du groupe de ceux qui détenaient les honneurs publics, et que Panaetios à Léontini, Cypsélos à Corinthe, [30] Pisistrate à Athènes, Denys à Syracuse et d'autres utilisèrent la même voie, celle de la démagogie.

Comme nous l'avons dit, donc, la royauté est organisée comme l'aristocratie. En effet, elle se fonde soit sur le mérite, que ce soit du fait d'une vertu individuelle ou de celle d'un lignage, soit sur les bienfaits accomplis, soit sur la capacité à les accomplir. Tous ceux, [35] en effet, qui avaient été des bienfaiteurs, ou qui avaient montré quelque capacité à l'être, pour leurs cités ou leurs peuplades obtenaient cette dignité, les uns parce qu'ils avaient préservé leurs concitoyens de l'esclavage après une guerre, comme Codros, d'autres parce qu'ils les avaient libérés comme Cyrus, d'autres parce qu'ils ont fondé une cité ou acquis un territoire, comme les rois des Lacédémoniens, des Macédoniens et [40] des Molosses. Ce vers quoi tend le roi, c'est à être un protecteur, de manière [1311a] que ceux qui possèdent des richesses ne subissent aucune injustice et que le peuple ne subisse aucun excès. La tyrannie, en revanche, comme on l'a souvent dit, n'a en vue aucun bien commun, sinon pour son avantage particulier. Le but du tyran, c'est ce qui est agréable, [5] celui du roi, ce qui est noble. Voilà aussi pourquoi ils ont un désir insatiable, le tyran de richesses, et le roi plutôt de ce qui tend vers l'honneur, et alors que la garde royale est formée de citoyens, celle du tyran l'est d'étrangers.

Que donc la tyrannie cumule les vices de la démocratie et de l'oligarchie, c'est manifeste. De [10] l'oligarchie elle a ce trait que son but, c'est la richesse (car c'est nécessairement par ce moyen seul que le tyran conservera sa garde et sa vie de mollesse) et, autre trait, son absence totale de confiance dans la masse populaire (d'où l'interdiction pour les citoyens d'avoir des armes, et le fait que nuire à la foule aussi bien que l'expulser de la ville et la disperser sont des pratiques communes aux deux régimes, [15] l'oligarchie et la tyrannie). De la démocratie, par contre, elle a ce trait de combattre les notables, de les supprimer secrètement ou ouvertement, de les bannir parce qu'ils sont des rivaux et des entraves pour ceux qui détiennent le pouvoir. Car en leur sein il arrive aussi que s'ourdissent les complots, certains d'entre eux voulant le pouvoir pour eux-mêmes, d'autres

voulant éviter la [20] servitude. D'où le conseil de Périandre à Thrasybule de couper les épis qui dépassent, voulant dire qu'il faut se débarrasser des citoyens qui l'emportent sur les autres.

Donc, comme on l'a dit sommairement, il faut soutenir que ce sont bien les mêmes principes qui provoquent les changements dans les gouvernements constitutionnels et dans les monarchies. [25] Injustice, crainte, mépris font que beaucoup de sujets se révoltent contre les monarchies, l'injustice venant principalement de l'excès, et parfois de la spoliation des biens privés.

Les buts eux aussi des révoltés, dans les tyrannies et les royautés, sont les mêmes que dans les gouvernements constitutionnels, [30] car les monarques disposent d'une masse de richesses et d'honneurs que tous convoitent. Parmi les révoltes, les unes sont dirigées contre la personne même des gouvernants, les autres contre leur pouvoir. Celles qui sont provoquées par les excès des gouvernants sont dirigées contre leur personne. Mais, comme l'excès prend plusieurs formes, chacune d'elles devient cause de colère. Or, parmi ceux qui se sont mis en colère [35], presque tous se révoltent pour se venger et non pas pour l'emporter. Par exemple, la révolte contre les Pisistratides vint du fait qu'ils avaient calomnié la sœur d'Harmodios et calomnié Harmodios lui-même (car Harmodios s'est révolté à cause de sa sœur, et [40] Aristogiton à cause d'Harmodios). Il y eut un complot contre [1311b] Périandre tyran d'Ambracie parce qu'en buvant en compagnie de son mignon il lui avait demandé s'il était déjà enceint de lui ; et la révolte contre Philippe menée par Pausanias eut pour cause le fait que celui-là avait laissé celui-ci être la victime des outrages des compagnons d'Attale ; celle de Derdas contre Amyntas le Petit venait du fait que celui-ci s'était vanté de l'avoir défloré, de même [5] pour l'eunuque qui se révolta contre Évagoras de Chypre : il l'assassina parce qu'il se sentait outragé que le fils du roi lui ait pris sa femme. Beaucoup de révoltes ont eu leur origine dans le fait que certains monarques ont commis des attentats sexuels sur la personne de leurs sujets. Ainsi la révolte de Crataios contre Archélaos : depuis toujours il ne supportait qu'avec peine leurs relations intimes, si bien que [10] le moindre prétexte fut le bon, à moins que ce ne fût parce qu'il ne lui avait donné aucune de ses filles alors qu'il le lui avait promis, mais que, étant en mauvaise posture dans une guerre contre Sirrhas et Arrabaios, il donna la première au roi d'Élimée, et la seconde à son propre fils Amyntas, pensant par ce moyen réduire autant que possible le différend d'Amyntas avec son autre fils, [15] qu'il avait eu de Cléopâtre. Mais le fondement de l'hostilité de Crataios, c'était qu'il supportait difficilement les exigences érotiques du roi. Hellanocrate de Larissa se joignit à la révolte pour la même raison. Comme Archélaos, en effet, qui l'avait défloré, persistait à refuser de le rendre à sa patrie

alors qu'il l'avait promis, il pensa que c'était par orgueil et non par [20] passion amoureuse que le roi entretenait des relations sexuelles avec lui. Python et Héraclide, tous deux d'Aenos, tuèrent Cotys pour venger leur père, et Adamas abandonna Cotys, outragé qu'il était par le fait que celui-ci l'avait fait châtrer quand il était enfant.

Il y eut aussi beaucoup de gens qui, parce qu'ils avaient physiquement été maltraités par des coups, tuèrent pour les uns, [25] tentèrent de le faire pour d'autres, parce qu'ils se sentaient outragés, même des magistrats et des membres de dynasties royales. Ainsi, à Mytilène, Mégaclos attaqua et fit périr, avec ses amis, les Penthilides qui allaient partout, frappant les gens à coups de gourdin, et, plus tard, Smerdis tua Penthilos qui lui avait donné des coups et [30] l'avait arraché à sa femme. Décamnichos devint le chef de la révolte contre Archélaos et fut le premier à exciter les révoltés. La cause de sa colère, c'est que celui-ci l'avait livré au poète Euripide pour être fouetté : Euripide avait mal supporté une remarque de sa part sur son haleine fétide. Et beaucoup d'autres, pour des causes semblables, soit périrent, soit furent [35] l'objet de complots.

Il en est de même pour la crainte, car c'était l'une des causes de révolte de notre liste qui concerne aussi bien les gouvernements constitutionnels que les monarchies. Artapanès, par exemple, se dressa contre Xerxès parce qu'il craignait d'être accusé à cause de Darius qu'il avait fait pendre sans que Xerxès lui en eût donné l'ordre ; mais il avait pensé qu'oubliant [40] ses griefs à l'occasion d'un repas il lui pardonnerait.

Il y a des révoltes qui ont eu pour cause le [1312a] mépris, comme pour Sardanapale, surpris à filer de la laine avec les femmes (si ce que racontent les faiseurs de fables est vrai ; mais si cela n'est pas vrai pour lui, cela pourrait l'être pour un autre). De même Dion se révolta contre Denys le Jeune [5] par mépris en voyant les citoyens avoir la même opinion que lui du roi qui était toujours ivre. Même parmi les amis du roi, certains se révoltent par mépris : en effet, ils le méprisent parce qu'il leur fait confiance, pensant qu'ils ne seront pas découverts. D'ailleurs, ceux qui s'estiment en mesure de prendre le pouvoir, se révoltent, d'une certaine manière, par mépris. [10] En effet, se sentant capables de l'entreprise, cette capacité leur fait mépriser le danger, et ils passent facilement à l'acte, comme le font les généraux contre les monarques ; ainsi, Cyrus se révolta contre Astyage parce qu'il méprisait à la fois son genre de vie et sa puissance du fait qu'il n'utilisait pas cette puissance et vivait dans la mollesse ; Seuthès le Thrace fit de même contre Amadocos dont il était général.

[15] Il y a aussi ceux qui se révoltent pour plusieurs de ces motifs, par exemple à la fois par mépris et par appât du gain, comme Mithridate contre Ariobarzane. Ceux qui se lancent dans de telles

entreprises pour cette raison sont surtout des gens d'une nature audacieuse et qui occupent une charge militaire importante auprès des monarques (car un courage qui trouve de la force devient de l'audace) et [20] pour ces deux raisons ils fomentent des révoltes, pensant facilement l'emporter.

Quant à ceux qui se révoltent par goût des honneurs, ils y sont poussés par une cause d'un autre genre que celles dont on a parlé ci-dessus. Car, alors que certains s'en prennent aux tyrans en visant des gains énormes et des fonctions importantes, ce n'est pas cela qui fait que chacun de ceux qui se révoltent par goût [25] des honneurs accepte de courir des dangers. Si ceux-là agissent pour les raisons susdites, ceux-ci, au contraire, tout comme pour n'importe quelle autre action extraordinaire qui rendrait leur nom fameux parmi leurs concitoyens, s'en prennent de la même manière aux monarques eux aussi, voulant acquérir, non pas [30] un royaume, mais de la gloire. Néanmoins, ce n'est qu'un très petit nombre de gens qui se mettent en branle pour cette raison, car il faut n'avoir aucun souci de son propre salut dans le cas où l'on manque son coup. Il faut que de tels gens aient toujours présent à l'esprit l'avis de Dion, bien qu'il soit difficile à beaucoup de l'assimiler. [35] Celui-ci, en effet, fit la guerre à Denys avec un petit nombre de compagnons, disant que, quel que soit le point jusqu'où il pourrait s'avancer, il se contenterait d'une part aussi faible soit-elle de succès dans cette entreprise, et que, par exemple, si, à peine aurait-il posé le pied à terre, il devait trouver la mort, ce serait là pour lui un beau trépas.

Une façon dont une tyrannie périt, c'est, [40] comme toutes les autres constitutions, de l'extérieur [1312b] s'il existe quelque constitution contraire plus puissante (car il est évident que celle-ci portera en elle la volonté de détruire l'autre du fait de la contrariété de leurs projets, et que ce que les gens veulent, tous le font dès qu'ils le peuvent). Les constitutions contraires à la tyrannie sont, d'une part, le régime populaire, comme, selon l'expression [5] d'Hésiode, « le potier en veut au potier¹ » (la démocratie extrême, en effet, est une tyrannie), et, d'autre part, la royauté et l'aristocratie du fait de la contrariété de l'esprit constitutionnelle (c'est pourquoi les Lacédémoniens renversèrent un très grand nombre de tyrannies, de même que les Syracusains du temps où ils étaient bien gouvernés). Une autre façon, c'est de périr de son propre fait, quand les gens qui ont part au pouvoir [10] connaissent des dissensions, comme ce fut le cas pour la tyrannie de la bande de Gélon et, de nos jours, de celle de la bande de Denys. Dans le cas de Gélon, Thrasybule, le frère de Hiéron, faisait de la démagogie auprès du fils de Gélon et le poussait à mener une vie de plaisir, en vue de s'appropriier lui-même le gouvernement ; mais les parents de Gélon s'organisèrent pour abattre

non la tyrannie, mais Thrasybule ; cependant, ceux qui [15] avaient rejoint leur coalition, trouvant l'occasion favorable, les chassèrent absolument tous. Dans le cas de Denys, Dion partit en guerre contre lui, bien qu'il lui fût apparenté par alliance, et, ayant mis le peuple de son côté, le chassa, mais fut lui-même tué.

Il y a deux causes principales pour lesquelles on se révolte contre les tyrannies, la haine et le mépris. L'une, la haine, est nécessairement [20] le lot des tyrans, mais dans beaucoup de cas, c'est le mépris qui provoque leur chute. Une preuve en est que la plupart de ceux qui ont acquis le pouvoir l'ont gardé jusqu'au bout, alors que ceux qui en ont hérité l'ont pour ainsi dire tous aussitôt perdu. Car, en menant une vie de jouissance, ils deviennent facilement objets de mépris et fournissent [25] de multiples occasions de révoltes. Et il faut considérer la colère comme une partie de la haine, car d'une certaine manière elle est cause des mêmes actions. Souvent même elle est plus active que la haine, car les coléreux se révoltent plus ardemment du fait que la passion n'a pas recours au raisonnement (c'est surtout quand on est victime de l'excès qu'on en arrive [30] à suivre son courroux, et c'est pour cette cause-là que la tyrannie des Pisistratides et beaucoup d'autres furent renversées), alors que la haine a plus recours au raisonnement, car si la colère s'accompagne d'une souffrance qui ne facilite pas le raisonnement, l'inimitié, elle, est sans souffrance.

Pour nous en tenir au plus important, disons que toutes les causes de ruine dont nous avons parlé [35] pour l'oligarchie débridée sous sa forme extrême et pour la démocratie sous sa forme dernière sont aussi à appliquer à la tyrannie. Ces deux régimes sont en effet des tyrannies partagées.

C'est la royauté qui est la moins sujette à périr d'une cause externe, et c'est pourquoi elle dure longtemps. C'est de son propre fait que lui viennent la plupart des occasions de sa ruine. [40] Elle périt de deux manières, l'une [1313a] parce que ceux qui ont part au pouvoir royal ont des dissensions entre eux, l'autre quand les rois essaient d'administrer leur royaume de façon trop tyrannique, dans les cas où ils s'estiment en droit d'avoir un pouvoir souverain dans trop de domaines et d'avoir le pas sur la loi. Mais à l'heure actuelle, il n'apparaît plus de royautes, et s'il en apparaît, ce sont [5] plutôt des monarchies tyranniques, parce que la royauté est un pouvoir accepté de plein gré et tranchant souverainement les affaires majeures, alors qu'aujourd'hui il y a beaucoup de gens d'égale valeur et que personne ne l'emporte assez pour être parfaitement adapté à l'importance et à la dignité de cette charge. De sorte que, pour cette raison, on ne supporte plus ce régime de plein gré et, si quelqu'un prend un tel pouvoir par ruse ou par force, [10] on pense alors que c'est une tyrannie.

Dans les royautés héréditaires, il faut aussi poser comme cause de ruine, outre celles qu'on a dites, le fait que beaucoup de rois deviennent facilement objets de mépris, et qu'ils tombent dans l'excès alors même qu'ils sont investis non pas d'un pouvoir tyrannique, mais d'une dignité royale. Leur perte arrive alors facilement. Car un roi cesse de l'être dès l'instant où ses sujets n'en veulent plus, [15] alors que le tyran l'est aussi de sujets qui ne le veulent pas.

C'est donc pour ces raisons et d'autres du même genre que les monarchies périssent.

Chapitre 11

Préservation des régimes monarchiques

Il est évident que, schématiquement parlant, le salut vient aux monarchies par des causes contraires à celles de leur destruction, de sorte que, si on traite de chaque sorte de monarchie, le salut pour les royautes consiste à aller [20] vers plus de mesure. Car moins les rois ont de domaines où ils sont souverains, plus leur pouvoir dans son intégralité durera nécessairement longtemps ; eux-mêmes, en effet, deviennent moins despotiques et plus égaux dans leurs façons de vivre, et donc moins jalouxés par leurs sujets. C'est pour cela que la royauté dura longtemps parmi les Molosses, [25] et aussi celle des Lacédémoniens du fait que dès l'origine le pouvoir royal y fut divisé en deux parties, et qu'ensuite Théopompe, l'ayant limité par divers moyens notamment en instituant au-dessus de lui la magistrature des éphores, en lui enlevant de la puissance accrut la durée de la royauté, de sorte que d'une certaine manière il la rendit non pas moins mais [30] plus grande. Et c'est précisément ce que, dit-on, il répondit à sa femme qui lui demandait s'il n'avait pas honte de léguer à ses fils la fonction royale moins importante qu'il l'avait reçue de son père : « Certes non, dit-il, car je la leur lègue plus durable. »

Première manière de sauver les tyrannies

Quant aux tyrannies, le salut leur vient de deux manières totalement contraires, [35] dont l'une est la manière traditionnelle, c'est-à-dire celle selon laquelle la plupart des tyrans exercent leur pouvoir. Beaucoup de ces dispositions ont été instaurées, à ce qu'on dit, par Périandre de Corinthe, mais beaucoup d'entre elles ont aussi été empruntées au pouvoir en vigueur chez les Perses. Les recettes formulées jadis pour assurer, autant que possible, la sauvegarde [40]

de la tyrannie sont les suivantes : retrancher du corps social les gens supérieurs, c'est-à-dire supprimer les grands esprits ; ne permettre ni repas en commun, ni associations, [1313b] ni éducation, ni aucune chose du même genre, mais au contraire se méfier de tout ce qui, d'habitude, donne naissance à ces deux sentiments : grandeur d'âme et confiance ; donner l'ordre qu'il n'y ait ni société savante ni aucune autre association d'enseignement ; tout faire pour que tous les citoyens [5] se connaissent le moins possible (car la connaissance mutuelle accroît la confiance réciproque) ; faire en sorte que les habitants soient toujours sous l'œil du tyran et passent leur temps à sa porte (c'est ainsi, en effet, que la moindre de leurs actions passera le moins inaperçue, et que l'on s'habitue, par cet esclavage perpétuel, à une tournure d'esprit mesquine) ; et les autres mesures de ce genre, en honneur chez les Perses [10] et les barbares sont de nature tyrannique : toutes ont le même résultat. Il faut aussi s'efforcer de ne rien ignorer de ce que chacun de ses sujets peut dire ou faire, mais d'avoir des espions, comme à Syracuse les femmes qu'on appelait les délatrices, et les « oreilles du prince » que Hiéron¹ envoyait partout où se tenait quelque réunion ou [15] association (car on parle moins ouvertement quand on craint de tels gens, ou si on parle ouvertement, on échappe moins facilement à la surveillance) ; s'efforcer aussi de dresser les gens les uns contre les autres, de mettre la zizanie entre amis, entre le peuple et les notables, parmi les riches.

Appauvrir les sujets est aussi un procédé caractéristique de la tyrannie qui vise à ce qu'ils ne puissent pas [20] entretenir de milice, et que, pris par leurs tâches quotidiennes, ils n'aient aucun loisir de conspirer. Exemples de ce procédé : les pyramides d'Égypte, les offrandes des Cypsélides, la construction de l'Olympeion par les Pisistratides, parmi les ouvrages de Samos ceux de Polycrate. Tout cela, en effet, [25] a le même résultat : manque de loisir et appauvrissement des sujets. Il y a aussi la levée des impôts comme à Syracuse où, en cinq ans, sous Denys, toute la fortune de la cité finit par aboutir dans les caisses du tyran. Le tyran est aussi un fauteur de guerre, de manière que ses sujets n'aient aucun loisir et en viennent à avoir besoin d'un guide. Et alors que [30] la royauté trouve son salut dans ses amis, il est caractéristique d'un tyran d'avoir surtout de la méfiance envers ses amis, sous prétexte que si tous lui veulent du mal, c'est surtout ses amis qui peuvent lui en faire.

De plus, toutes les mesures prises dans la démocratie extrême sont de caractère tyrannique : pouvoir des femmes à la maison pour qu'elles révèlent des secrets nuisibles [35] aux hommes, relâchement de la discipline à l'égard des esclaves pour la même raison. Car les esclaves et les femmes, non seulement ne complotent pas contre les tyrans, mais, s'ils y vivent des jours heureux, il est nécessaire qu'ils

soient bien disposés envers les tyrannies, comme envers les démocraties, car le peuple lui aussi veut être un monarque. Voilà aussi pourquoi le flatteur est en honneur dans ces deux régimes, dans [40] les régimes populaires le démagogue (car le démagogue est un flatteur du peuple), dans les tyrannies ceux qui ont quelque infâme commerce avec le tyran, [1314a] qui est le résultat de la flatterie. C'est aussi pour cela que la tyrannie aime le vice, car les tyrans se plaisent à être flattés, ce que nul ne fera s'il a un caractère d'homme libre : les honnêtes gens peuvent être des amis, pas des flatteurs. De plus, les pervers sont utiles pour [5] faire le mal : un clou en pousse un autre, comme dit le dicton.

N'aimer personne d'esprit noble et libre est aussi le fait d'un tyran. Car le tyran s'estime le seul à avoir ces qualités, et celui qui affiche de la noblesse d'esprit et se conduit en homme libre porte atteinte à la supériorité, c'est-à-dire au pouvoir despotique, de la tyrannie. Les tyrans haïssent donc un tel homme comme attendant à leur [10] autorité. C'est aussi un trait tyrannique que d'avoir pour convives et pour compagnons de tous les jours des étrangers plutôt que des concitoyens, sous prétexte que ceux-ci sont hostiles alors que ceux-là ne s'opposent à rien.

Ces procédés et les autres du même genre sont caractéristiques des tyrans qui veulent sauvegarder leur pouvoir, et aucune perversité n'en est absente. Tous ces procédés se divisent pour ainsi dire [15] en trois classes. La tyrannie, en effet, vise trois buts. Premièrement, que les sujets aient une tournure d'esprit mesquine, car un individu mesquin ne complotte contre personne ; deuxièmement, qu'ils se méfient les uns des autres, car une tyrannie ne peut pas être renversée avant que s'établisse entre les citoyens une confiance mutuelle (voilà aussi pourquoi les tyrans combattent les honnêtes gens : ils les estiment dangereux [20] pour leur pouvoir, non seulement parce que de tels hommes jugent indigne d'être soumis à un pouvoir despotique, mais aussi parce qu'ils s'inspirent de la confiance entre eux, en inspirent aux autres et ne dénoncent personne ni parmi eux ni parmi les autres) ; troisièmement, qu'ils soient incapables de la moindre entreprise, car personne n'entreprend ce dont il est incapable, et notamment de renverser une tyrannie [25] quand il n'en a pas les moyens. Voilà donc à quels desseins tend la volonté des tyrans : ils sont au nombre de trois, car toutes les mesures prises par les tyrans se ramènent à ces desseins fondamentaux : empêcher la confiance mutuelle entre concitoyens, leur enlever tout moyen d'action, leur donner un esprit mesquin.

Seconde manière de sauver les tyrannies

Tel est [30] donc l'un des modes pour assurer le salut des tyrannies. L'autre mode s'efforce de procéder d'une façon à peu près contraire à ce qui vient d'être dit. On peut saisir ce qu'il est en observant la ruine des royautes. De même, en effet, que pour la royauté un mode de destruction consiste à rendre son pouvoir trop tyrannique, de même [35] le salut de la tyrannie sera de rapprocher son pouvoir de la royauté, ne gardant qu'une seule chose, la puissance de gouverner avec aussi bien que sans le consentement des sujets, car renoncer à cela, c'est renoncer à être tyran. Mais si cette puissance doit demeurer comme base, pour tout le reste il faut que le tyran agisse, ou semble agir, [40] en jouant bien le personnage du roi. D'abord, il doit sembler [1314b] se soucier des fonds publics, non seulement en ne les dilapidant pas en présents de nature à indisposer les masses (comme quand on met la main, avec une avidité sordide, sur les fruits de leur pénible labeur pour le distribuer sans compter à des courtisanes, des étrangers et des artistes), mais aussi en [5] rendant des comptes sur ce qu'il perçoit et ce qu'il dépense, comme l'ont déjà fait certains tyrans. Ainsi donnera-t-il l'impression d'administrer la cité comme un chef de famille et non comme un tyran. Et il ne doit pas craindre de manquer jamais d'argent, maître qu'il est de la cité. Au contraire, une sage gestion est [10] même plus avantageuse, pour les tyrans qui partent au loin, que de laisser un trésor accumulé, car les gardiens de ce trésor tenteront moins de s'emparer de ces richesses. Or, pour les tyrans, durant leur absence, ces gardiens sont plus à redouter que les citoyens, car ceux-ci les accompagnent dans leur absence, alors que ceux-là restent sur place.

Ensuite, le tyran doit montrer que les impôts et les contributions publiques [15] sont en vue de l'administration, ou que, s'il le faut, il les utilise pour faire face à une conjoncture guerrière et, plus largement, il doit se poser comme un gardien et un intendant de biens qu'il considère comme communs et non comme les siens propres. Il apparaîtra non pas rude mais digne, et aussi d'un maintien tel que ceux qui le rencontrent éprouvent du respect plutôt [20] que de la crainte. Certes, cela ne se produit pas facilement si l'on inspire le mépris, c'est pourquoi il lui faut, quand bien même il ne se soucierait pas des autres vertus, se soucier de la valeur guerrière et de se faire une réputation dans ce domaine. De plus non seulement il doit paraître ne se livrer à aucun excès sur aucun de ses sujets, jeune garçon ou [25] jeune fille, mais il doit en être de même pour toute personne de son entourage ; il en sera de même, dans sa maison, des femmes les unes envers les autres, parce que les excès des femmes aussi ont mené beaucoup de tyrannies à leur perte. Pour ce qui concerne les jouissances physiques, qu'il fasse le contraire de ce que font en fait les tyrans (car non seulement ils s'y livrent dès l'aube et

[30] plusieurs jours de suite, mais ils veulent aussi donner aux autres le spectacle de ces pratiques, pour qu'ils béent d'admiration devant tant de chance et de félicité), et qu'il garde la mesure tout particulièrement dans ce domaine, et s'il ne le fait pas, qu'il évite d'en donner le spectacle aux autres (car celui qui est attaqué et méprisé, ce n'est pas [35] l'homme sobre, mais l'ivrogne, pas celui qui veille, mais celui qui dort).

Il faut faire le contraire de presque tout ce qui a été dit plus haut. En effet, il faut qu'il organise et embellisse la cité comme s'il en était un administrateur et non un tyran. De plus, en ce qui concerne les dieux, il faut qu'il fasse preuve d'un empressement qui dépasse celui des autres, car [40] on craint moins d'avoir à subir quelque chose de contraire à la loi de la part de gens d'une telle piété, [1315a] et si les gens pensent que le chef est un homme qui craint les dieux et s'en préoccupe, ils comploteront moins contre lui, pensant qu'il aura les dieux pour combattre à ses côtés ; mais il faut qu'il fasse preuve de piété sans sottise. Qu'il couvre d'honneurs ceux qui ont montré de la valeur dans quelque domaine, au point qu'il ne leur [5] vienne pas à l'idée qu'ils pourraient recevoir plus d'honneurs dans un système politique composé de citoyens qui se donnent à eux-mêmes leurs lois, et qu'il distribue lui-même ces honneurs, alors qu'il laissera à d'autres magistrats et à des tribunaux le soin des châtiments.

Une mesure de défense de toute monarchie consiste à ne donner à un seul individu aucune position importante, mais, si on la donne, de la donner à plusieurs, car ils se surveilleront mutuellement. [10] Et si, finalement, il faut donner une position importante à quelqu'un, que ce ne soit surtout pas à quelqu'un d'un caractère hardi, car un caractère de ce genre est extrêmement entreprenant en toutes sortes d'aventures. D'autre part, s'il juge bon de priver quelqu'un de ses pouvoirs, le monarque le fera progressivement et ne lui enlèvera pas d'un coup toute son autorité.

De plus il doit se garder de tous les excès, [15] et entre tous surtout de deux : les châtiments corporels et les relations sexuelles avec les adolescents. Et cette conduite prudente doit être avant tout tenue à l'égard des gens qui aiment les honneurs, car si c'est qu'on traite leurs biens avec désinvolture que les avares supportent difficilement, il en est de même pour ceux des hommes qui aiment les honneurs et pour les honnêtes gens, de la désinvolture qui leur amène le [20] déshonneur. C'est pourquoi le tyran doit, soit ne pas user de tels procédés, soit se donner l'air de punir comme un père et non avec désinvolture, et quant à ses relations érotiques avec des adolescents, il doit se donner l'air de les entretenir par amour et non parce que son pouvoir lui en donne la licence, et, d'une manière générale, il faut racheter ce qui apparaît comme des déshonneurs par des honneurs

supérieurs. Parmi ceux qui entreprennent [25] de supprimer la personne même du tyran, les plus redoutables et qui demandent la plus étroite surveillance sont ceux qui, délibérément, envisagent de perdre la vie après avoir perpétré leur meurtre. C'est pourquoi il lui faut se garder surtout de ceux qui pensent avoir été victimes de quelque excès, soit directement, soit à travers ceux dont ils se trouvent avoir la charge. Car ceux qui entreprennent quelque chose par passion y engagent leur propre personne sans réserve [30] comme l'a dit Héraclite quand il affirme qu'il est pénible de combattre avec passion parce qu'on le paie de son âme.

Et puisque les cités sont composées de deux parties, les gens modestes et les gens aisés, il faut avant tout que toutes les deux en viennent à penser que le pouvoir en place assure leur sauvegarde, c'est-à-dire préserve les membres de chacune de ces parties [35] des injustices des membres de l'autre, et, quels que soient les plus forts, qu'avant tout le tyran les attache à son pouvoir, de sorte que, s'il obtient cet appui pour ses affaires, il ne sera contraint ni d'affranchir des esclaves, ni de confisquer les armes des citoyens, car il suffit que la puissance de cette partie de la cité s'ajoute à la sienne pour qu'il soit plus fort que ses [40] adversaires. Mais ce serait se donner trop de peine que de traiter chacun de ces points, car le but, lui, est manifeste : il faut apparaître à ses sujets non comme un tyran, [1315b] mais comme un chef de famille et un roi, non comme quelqu'un qui s'approprie le bien d'autrui mais comme un administrateur, comme quelqu'un qui, dans sa propre vie, recherche des satisfactions modérées et non pas excessives, et, de plus, comme quelqu'un qui a des relations étroites avec les notables tout en flattant la multitude en démagogue. Ces procédés, en effet, [5] rendent nécessairement le pouvoir du tyran non seulement meilleur et plus enviable (par le fait qu'il commandera à des gens meilleurs et non pas avilis, il ne sera pas sans cesse haï et craint), mais ils rendent aussi ce pouvoir plus durable ; de plus, le tyran sera ainsi, dans son caractère, bien disposé pour la vertu, en d'autres termes, étant à moitié honnête, [10] il ne sera pas mauvais mais à moitié mauvais.

Chapitre 12

Les tyrannies les plus durables

Assurément, parmi toutes les constitutions, celles qui durent le moins longtemps sont l'oligarchie et la tyrannie. Celle, en effet, qui dura le plus longtemps fut la tyrannie qu'exercèrent à Sicyone les enfants d'Orthagoras et Orthagoras lui-même : elle dura cent ans. La cause en est [15] qu'ils traitaient les gens qu'ils gouvernaient avec mesure, que dans beaucoup de domaines ils se faisaient esclaves des lois, que du fait qu'il était devenu un homme de guerre Clisthène¹ n'était pas quelqu'un qu'on devait mépriser, et qu'en beaucoup de domaines ils flattaient démagogiquement le peuple par leurs attentions. Ainsi dit-on que Clisthène couronna celui qui lui avait refusé la victoire aux Jeux, certains disant même que c'était l'image de [20] ce juge que représentait la statue d'un homme élevée sur l'agora. On dit aussi que Pisistrate supporta un jour d'être cité en justice devant l'Aréopage. En second vient la tyrannie des Cypsélides sur Corinthe qui se prolongea soixante-treize ans et six mois. Cypsélos fut tyran trente ans, Périandre quarante ans et demi, Pammétichos fils de Gorgos trois ans. Les causes de cette durée sont les mêmes que dans le cas précédent, car Cypsélos était chef [25] du parti populaire et resta sans garde du corps tout le temps que dura son pouvoir, et Périandre eut au contraire les caractères d'un tyran, mais il était en même temps homme de guerre. En troisième on a la [30] tyrannie des Pisistratides à Athènes, mais elle ne s'exerça pas continûment ; deux fois, en effet, Pisistrate dut s'enfuir alors qu'il était tyran, de sorte que pendant trente-trois ans il n'exerça la tyrannie que dix-sept ans, et ses enfants dix-huit, ce qui fait trente-cinq en tout. Parmi les tyrannies restantes il y a celle de Hiéron et Gélon sur [35] Syracuse, mais qui, elle, ne dura pas de longues années, mais en tout dix-huit ans. Gélon, en effet, fut tyran pendant sept ans et mourut le huitième, Hiéron pendant dix ans, et Thrasybule fut chassé le onzième mois. Mais, parmi toutes les

tyrannies, la plupart n'ont duré que fort peu de temps.

Critique de la théorie des changements constitutionnels dans la *République* de Platon

[40] En ce qui concerne les gouvernements constitutionnels et les monarchies, ce qui les fait périr et ce qui, au contraire, assure leur salut, [1316a] a donc été exposé presque entièrement. Dans la *République* le problème des changements constitutionnels est traité par Socrate, mais il n'est pas traité correctement. Pour la constitution idéale, en effet, c'est-à-dire celle qui est première, il ne traite pas de son changement en termes propres. Car il dit que la cause en est que [5] rien ne demeure, mais que tout se transforme selon un cycle de temps déterminé, le principe étant dans ce dont « la base épitrite conjuguée avec le nombre cinq produit deux harmonies », voulant dire par là quand le nombre de la figure obtenue devient solide, ce qui signifie qu'à un moment la nature donne naissance à des êtres dévoyés et rebelles à toute éducation ; et, certes, [10] en disant cela il n'a peut-être pas tort, car on rencontre des gens incapables de recevoir une éducation et de devenir des hommes de bien ; mais pourquoi serait-ce là un changement propre à cette constitution qu'il appelle idéale plus qu'à toutes les autres constitutions et à toutes les choses qui viennent à l'être ? Et est-ce bien à cause du temps, dont il dit qu'il est cause [15] de changement pour toutes choses, que même les choses qui n'ont pas commencé d'être en même temps changent en même temps, par exemple si une chose s'est mise à exister la veille du bouleversement, changera-t-elle en même temps que le reste ? Outre cela, pour quelle raison cette constitution idéale devient-elle la constitution laconienne ? Car c'est plutôt en leur contraire que se changent toutes les constitutions qu'en la [20] forme voisine. Même remarque pour les autres changements : la constitution laconienne, à ce qu'il dit, se change en oligarchie, celle-ci en démocratie, la démocratie en tyrannie. Mais elles changent aussi en sens inverse, par exemple d'un régime populaire en une oligarchie (plutôt qu'en une monarchie).

[25] De plus, pour la tyrannie, Socrate ne dit ni si elle peut subir un changement, ni si elle ne le peut pas, ni pour quelle cause, ni en quelle constitution elle se transformerait. La cause de son silence, c'est qu'il ne lui aurait pas été facile de le dire, car on a un mouvement sans fin, puisque selon lui la tyrannie doit se transformer en la constitution première et idéale, puisque ainsi on aura un cycle continu de

transformations. Mais, en fait, c'est aussi [30] en une autre tyrannie que se change une tyrannie, comme à Sicyone elle passa de Myron à Clisthène, ou en une oligarchie comme la tyrannie d'Antiléon à Chalcis, ou en une démocratie comme la tyrannie des gens de Gélon à Syracuse, ou en une aristocratie comme la tyrannie de Charilaos à Lacédémone ou comme à Carthage. Il y a aussi le changement [35] d'une oligarchie en une tyrannie, comme ce fut le cas en Sicile pour ainsi dire dans la plupart des anciennes oligarchies : à Léontini la tyrannie de Panaetios, à Géla celle de Cléandros, à Rhégium celle d'Anaxilaos, et de même pour beaucoup d'autres cités.

Il est étrange aussi de penser qu'une constitution se transforme en oligarchie à cause du fait que [40] ceux qui occupent les magistratures aiment les richesses et sont des spéculateurs, [1316b] et non du fait que ceux qui dépassent de beaucoup les autres par leur fortune estiment qu'il n'est pas juste qu'une égale participation à la vie politique soit accordée aux possédants et à ceux qui ne possèdent rien. D'ailleurs, dans beaucoup d'oligarchies il n'est pas permis aux magistrats de faire des affaires et il y a même des lois [5] qui l'interdisent, alors qu'à Carthage, qui a un régime démocratique, ils font des affaires et il n'y a encore eu aucun bouleversement politique. Il est étrange aussi de prétendre que la cité oligarchique est deux, celle des riches et celle des pauvres ; en effet, qu'est-ce qui fait que cela serait plutôt le lot de cette constitution que de la constitution laconienne ou de n'importe quelle autre où tous ne possèdent pas des fortunes égales ou ne sont pas également [10] des hommes de bien. Mais sans que personne soit devenu plus pauvre qu'auparavant il n'y en a pas moins changement de l'oligarchie en régime populaire pour peu que les gens modestes soient devenus plus nombreux, et de régime populaire en oligarchie si le groupe des gens aisés est plus fort que la masse et que celle-ci se désintéresse de la vie politique alors que celui-là s'en préoccupe. Alors qu'il existe de multiples causes [15] qui provoquent ces changements constitutionnels, Socrate ne traite que d'une de ces causes, à savoir que les citoyens ruinés par l'usure à cause d'une vie déréglée deviennent pauvres, comme si à l'origine tous ou la plupart d'entre eux avaient été riches. Or c'est faux. Mais, assurément, quand certains des dirigeants auront perdu leur fortune, ils chercheront à innover, mais quand cela arrive aux autres rien de redoutable ne se [20] produit, et alors le changement ne se fait pas plus vers un régime populaire que vers une autre constitution. De plus, si les citoyens n'ont pas part aux honneurs publics, s'ils sont victimes d'injustice ou d'excès, il y aura sédition et bouleversement dans les constitutions même s'ils n'ont pas dilapidé leur patrimoine, parce qu'ils sont libres de faire ce qu'ils veulent, la cause de cela étant, au dire de Socrate, trop [25] de liberté.

Alors qu'il existe plusieurs oligarchies et plusieurs démocraties, Socrate parle des bouleversements de ces deux constitutions comme si chacune ne revêtait qu'une seule forme.

LIVRE VI

Chapitre 1

Les constitutions mixtes

Combien il y a de variétés, et lesquelles, de la partie délibérative et souveraine de la constitution, ainsi que de la partie concernant l'organisation des magistratures et de la partie judiciaire ; laquelle de ces variétés est adaptée à quelle constitution ; et, de plus, en ce qui concerne la ruine ou la sauvegarde des constitutions, [35] à partir de quoi et pour quelles causes elles adviennent, tout cela a été dit auparavant. Mais puisque l'on rencontre plusieurs sortes de démocraties, et qu'il en va de même pour les autres constitutions, il n'est pas mauvais d'examiner à la fois s'il reste quelque chose à dire à leur propos, et de rapporter à chacune la variété de chacune des parties qui lui est propre et avantageuse. De plus [40] il faut aussi examiner les assemblages de toutes les variétés de parties dont nous avons parlé, car leurs combinaisons [1317a] font que les constitutions se recoupent, de sorte qu'il existe des aristocraties oligarchiques et des gouvernements constitutionnels passablement démocratiques. Je veux parler des combinaisons qu'il faut examiner mais qui n'ont pas été considérées jusqu'ici ; exemple : si [5] la partie délibérative et celle qui choisit les magistrats sont organisées de manière oligarchique, et que les règles concernant les tribunaux le sont de manière aristocratique ; ou si ces règles et la partie délibérative sont de caractère oligarchique alors que la partie qui choisit les magistrats est aristocratique ; ou si, d'une autre manière quelconque, les parties de la constitution mises ensemble ne sont pas toutes de la [10] même orientation qu'elle.

Quelle démocratie est adaptée à quelle cité, et aussi, de la même manière, laquelle des oligarchies l'est à quelle masse populaire, et, parmi le reste des constitutions, laquelle est avantageuse à quels gens, on l'a dit auparavant. Pourtant, puisqu'il faut que deviennent clairs non seulement laquelle de ces constitutions est la meilleure pour les

cités, mais également [15] comment il faut s'y prendre pour établir ces formes aussi bien que les autres, parcourons rapidement ce sujet.

Étude de la démocratie

Et d'abord, parlons de la démocratie, car on rendra du même coup manifeste quelque chose de la constitution opposée, celle que certains appellent oligarchie. Pour appliquer une telle méthode, il faut saisir tout ce qui a un caractère populaire, c'est-à-dire [20] tout ce qui semble aller avec les démocraties. Car c'est de la composition de ces éléments que les espèces de la démocratie viennent à l'être, et c'est de ce fait qu'il y a plusieurs variétés de chaque forme de démocratie. Car il y a deux causes du fait desquelles les démocraties sont plusieurs : la première est celle qui a été dite plus haut, à savoir les différentes sortes de peuple (car il y a [25] la masse des paysans, celle des artisans, celle des hommes de peine ; si la première s'ajoute à la seconde et la troisième à son tour aux deux autres, il y aura non seulement une différence en ce que la démocratie deviendra meilleure ou pire, mais même en ce qu'elle prendra une forme différente) ; la seconde est celle dont nous parlons maintenant. En effet, les [30] éléments qui vont avec les démocraties et qui semblent être caractéristiques de cette constitution font, quand ils sont mis ensemble, que les démocraties sont différentes les unes des autres. L'une, en effet, aura moins de ces éléments, une autre plus, une autre les aura tous. Et il est utile de connaître chacun d'eux en vue d'établir celle des démocraties qu'il se trouve que l'on souhaite, et aussi en vue de [35] rectifier celles qui existent. En effet, ceux qui établissent les constitutions cherchent à réunir tous les éléments caractéristiques qui sont dans le sens du principe de base de la constitution, mais en faisant cela ils se trompent, comme nous l'avons dit auparavant quand nous avons traité de la ruine et de la sauvegarde des constitutions.

Disons maintenant quels sont les présupposés des démocraties, leurs mœurs et ce vers quoi elles tendent.

Chapitre 2

Le principe de la démocratie

[40] Le principe de base de la constitution démocratique, c'est la liberté (car on a coutume de dire que c'est seulement dans une telle constitution [1317b] que les citoyens ont la liberté en partage ; c'est à cela, en effet, que tend, dit-on, toute démocratie). Et l'une des formes de la liberté, c'est d'être tour à tour gouverné et gouvernant. En effet, le juste selon la conception démocratique, c'est l'égalité numérique et non selon le mérite, et avec une telle conception du [5] juste il est nécessaire que la masse soit souveraine, et ce qui semble bon à la majorité sera quelque chose d'indépassable, et c'est cela qui sera le juste, car ils disent qu'il faut que chaque citoyen ait une part égale. De sorte que dans les démocraties il se trouve que les gens modestes ont plus d'autorité que les gens aisés ; ils sont en effet plus nombreux, et c'est [10] l'opinion de la majorité qui est souveraine. Tel est donc un signe de la liberté que tous les partisans de la démocratie posent comme caractéristique de cette constitution.

Un autre signe, c'est de vivre comme on veut, car, disent-ils, tel est l'effet de la liberté, étant donné que la servitude, c'est de ne pas vivre comme on veut. Voilà donc la seconde caractéristique de la démocratie. De là est venue [15] la revendication de n'être, au mieux, gouverné par personne, ou sinon de l'être à tour de rôle. Et cela va dans le sens de la liberté fondée sur l'égalité.

Les caractéristiques communes à toutes les démocraties

Ces bases étant posées, c'est-à-dire le principe de la démocratie étant celui qu'on vient de dire, voici les traits caractéristiques du régime populaire : choix de tous les magistrats parmi tous les citoyens ;

gouvernement de chacun par tous et de tous par [20] chacun à tour de rôle ; tirage au sort des magistratures, soit de toutes, soit de toutes celles qui ne demandent ni expérience ni savoir ; magistratures ne dépendant d'aucun cens ou d'un cens très petit ; impossibilité pour un même citoyen d'exercer, en dehors des fonctions militaires, deux fois la même magistrature, ou seulement un petit nombre de fois et pour un petit nombre de magistratures ; courte durée des [25] magistratures, soit toutes, soit toutes celles pour lesquelles c'est possible ; fonctions judiciaires ouvertes à tous, tous jugeant de tout, ou des causes les plus nombreuses, les plus importantes et les plus décisives, par exemple la vérification des comptes, les affaires politiques, les contrats privés ; souveraineté de l'assemblée dans tous les domaines, aucune magistrature ne l'emportant en aucun domaine ou [30] seulement en très peu de domaines, ou souveraineté de l'assemblée sur les affaires les plus importantes. (Des magistratures, celle qui a le caractère le plus populaire, c'est le conseil dans les cités où aucun citoyen ne touche d'indemnité importante, car quand il existe une telle indemnité, cela enlève tout son pouvoir même à cette magistrature : le peuple, en effet, quand il est composé de gens touchant une grosse indemnité, évoque devant lui-même toutes les décisions, comme cela a été dit ci-dessus dans l'exposé précédant [35] celui-ci) ; ensuite, versement d'une indemnité au mieux pour toutes les charges publiques – assemblée, tribunaux, magistratures – ou au moins pour les magistratures, les tribunaux, le conseil, les assemblées principaux, ou pour celles des magistratures qui nécessitent des repas en commun. De plus, puisqu'une oligarchie se fonde sur la naissance, la richesse, l'éducation, les [40] caractéristiques du régime populaire semblent être le contraire de ceux-ci : basse naissance, pauvreté, grossièreté. Pour les magistratures, aucune n'est perpétuelle, [1318a] et si l'une d'elles a survécu sous cette forme à un ancien bouleversement, on lui enlève alors tout pouvoir et on remplace l'élection par le tirage au sort. Telles sont donc les caractéristiques communes aux démocraties. Et de la notion du juste qu'on s'accorde à considérer comme démocratique [5] (à savoir que tous possèdent une part numériquement égale) provient ce qui passe pour la démocratie, ou régime populaire, par excellence. Car aux yeux des démocrates, égal veut dire que les gens modestes ne gouvernent pas plus que les gens aisés, qu'ils n'ont pas à eux seuls la souveraineté, mais que tous sont à égalité numériquement. C'est ainsi, pensent-ils, qu'on aura l'égalité et la [10] liberté dans la constitution.

Chapitre 3

Égalité et majorité en démocratie : une solution acceptable par tous

Mais ensuite se présente la difficulté suivante : comment obtiendra-t-on l'égalité ? Vaut-il mieux diviser les patrimoines en deux groupes, ceux de mille citoyens et ceux de cinq cents, pour que les mille et les cinq cents aient égal pouvoir ? ou faut-il ne pas établir l'égalité de cette manière, mais diviser [15] de la même manière qu'auparavant, puis prendre un nombre égal de citoyens parmi les cinq cents et parmi les mille, qui auront la souveraineté en matière de répartition des biens et dans le domaine judiciaire ? Est-ce donc la constitution ainsi organisée qui est la plus juste du point de vue de la conception populaire du juste, ou n'est-ce pas plutôt celle qui est fondée sur la suprématie du nombre ? Car les partisans de la démocratie disent qu'est juste ce qui semble tel à la majorité, alors que pour [20] les partisans de l'oligarchie, c'est ce qui semble tel à ceux qui ont le patrimoine le plus important, car ils disent que c'est le montant du patrimoine qui doit faire la différence. Ces deux positions comportent inégalité et injustice, car si c'est l'opinion du petit nombre qui l'emporte, on aura une tyrannie (si, en effet, l'un des gens aisés possède plus que les autres, selon la conception oligarchique du juste, il est juste qu'il commande seul), mais si [25] c'est l'opinion de la majorité numérique, ces gens tomberont dans l'injustice en confisquant les biens des riches minoritaires, comme on l'a dit plus haut.

Quelle serait donc l'égalité sur laquelle les deux parties s'entendraient, il faut l'examiner en partant de ce que tous deux ils définissent comme juste. Ils soutiennent, en effet, que c'est l'opinion de la majorité des citoyens qui doit l'emporter. [30] Qu'il en soit donc ainsi, mais pas complètement, et, puisqu'il se trouve qu'il y a deux parties dont la cité est composée, les riches et les pauvres, ce qui est

l'opinion de ces deux groupes ou de la majorité de chacun des deux, que cela l'emporte, et si les opinions sont contraires, que l'emporte celle de la majorité, c'est-à-dire de ceux qui ont la fortune la plus grande. Par exemple, si on a dix riches et vingt pauvres et qu'un avis rassemble [35] six riches et un autre quinze pauvres, les quatre riches restants rejoignant ces quinze pauvres, et les cinq pauvres restants rejoignant les six riches. Le parti de ceux dont la fortune, somme des fortunes de chacun des deux groupes qui le constituent, sera la plus grande, c'est ce parti qui doit l'emporter. Mais s'il arrive que les deux partis soient à égalité, il faut considérer cela comme une difficulté commune, [40] comme lorsque actuellement l'assemblée ou le tribunal est partagé en deux camps égaux. [1318b] Il faut alors soit tirer au sort, soit utiliser une autre procédure de ce genre.

Mais en ce qui concerne l'égal et le juste, même s'il est vraiment difficile de découvrir la vérité à leur propos, il est pourtant plus facile de l'atteindre que de convaincre ceux qui ont la possibilité de s'approprier plus que leur part. Car ceux qui recherchent l'égal et le [5] juste, ce sont toujours les plus faibles, alors que les forts n'en ont cure.

Chapitre 4

Les différentes sortes de démocratie

Des quatre sortes de démocraties existantes, la meilleure est la première dans l'ordre, comme cela a été dit dans les exposés précédant ceux-ci. C'est aussi la plus ancienne de toutes. Mais c'est en suivant le même ordre qu'on adopterait pour distinguer les peuples que je dis que c'est la première. Car le peuple le meilleur, c'est celui des paysans, [10] de sorte qu'il est possible d'instituer même une démocratie là où la masse populaire a une vie agricole ou pastorale. Car, du fait de la modicité de son avoir, cette masse populaire n'a pas de loisir, ce qui fait qu'elle ne peut pas souvent se réunir en assemblée. D'autre part, comme ils manquent du nécessaire, ces gens passent leur temps au travail et ne convoitent pas le bien d'autrui, mais il leur est [15] plus agréable de travailler que de s'occuper de politique ou d'être magistrats du moment qu'il n'y a pas de grands profits à retirer des magistratures. Car la plupart de ces gens courent plutôt après le gain qu'après les honneurs. Une preuve en est qu'autrefois ils supportaient même les tyrannies comme ils supportent aujourd'hui les oligarchies, pour peu que nul ne les empêche de travailler [20] ni ne leur enlève rien. Ainsi certains d'entre eux s'enrichissent-ils vite, alors même que les autres ne sont pas dans l'indigence. De plus, le fait qu'ils soient souverains dans le choix des magistrats et la vérification des comptes comble le besoin d'honneurs de ceux qui y ont quelque goût, puisque dans certains régimes populaires, même si tous ne prennent pas part au choix des magistrats mais que c'est le fait de certains choisis à tour de rôle parmi tous les citoyens, [25] comme à Mantinée, la multitude a le pouvoir de délibérer et trouve que c'est bien suffisant. Et il faut reconnaître là une forme déterminée de démocratie, comme c'était jadis le cas à Mantinée. C'est donc pourquoi, dans le cas de la démocratie dont on vient de parler, il est avantageux (et telle est bien la pratique habituelle) que, d'une part, tous choisissent les magistrats,

vérifient les comptes, rendent la justice, [30] et que, d'autre part, on choisisse les titulaires des magistratures les plus importantes parmi les censitaires, d'autant plus importantes qu'ils paient plus de cens, ou bien qu'aucun cens ne soit exigé, mais que les magistratures soient confiées aux gens qui sont aptes à les exercer.

Et des gens ainsi gouvernés sont nécessairement bien gouvernés, car les magistratures reviennent toujours aux meilleurs avec le consentement du peuple [35] qui ne jalouse pas les honnêtes gens, une telle organisation satisfaisant aussi les honnêtes gens et les notables : en effet, ils ne seront pas gouvernés par de plus vils qu'eux, et ils gouverneront justement du fait que d'autres auront le pouvoir de vérifier leur gestion. Il est avantageux, en effet, d'être dépendant, c'est-à-dire de ne pas avoir la possibilité de faire ce qu'on trouve bon, car la possibilité [40] de faire ce que l'on veut rend incapable [1319a] de se prémunir contre ce qu'il y a de mauvais en chaque homme. Dans ces conditions, on aura nécessairement ce qui est utile au plus haut point dans les constitutions : que le gouvernement soit aux mains d'honnêtes gens mis dans l'impossibilité de faillir sans que la masse en subisse aucun dommage. Que ce soit là la meilleure des démocraties, c'est manifeste, [5] et cela pour la raison que le peuple y est d'une qualité déterminée.

Dans le but d'avoir un peuple de paysans, certaines lois jadis en vigueur dans beaucoup de cités étaient toutes utiles : elles ne permettaient absolument pas que l'on possédât de la terre au-delà d'une certaine limite, ou au moins en deçà d'un certain point d'éloignement de la citadelle de [10] la cité. Et il y avait, jadis du moins, dans beaucoup de cités une disposition législative qui interdisait même de vendre les lots originaires. Il y a aussi une loi dite d'Oxylos qui avait la même vertu, celle d'empêcher qu'on hypothèque une portion quelconque de la terre possédée par chacun. Mais aujourd'hui, il faut corriger aussi la situation actuelle par la loi adoptée par les Aphytiens¹, [15] qui est bien utile pour parvenir au but dont il est question. Ces gens-là, en effet, bien que nombreux à posséder une superficie restreinte, sont tous paysans. En effet, l'évaluation du cens ne s'appuie pas sur les propriétés entières originelles, mais sur des fractions d'une taille telle que même les pauvres dépassent le seuil exigé pour le cens.

Après la masse des paysans [20], le meilleur peuple se trouve là où il y a des pâtres, c'est-à-dire des gens qui vivent avec leurs troupeaux. Ce peuple a, en effet, beaucoup de points communs avec celui des paysans, et, en ce qui concerne les activités guerrières, ces gens y sont entraînés au plus haut point par leurs habitudes de vie, ils y sont aptes par leurs qualités physiques et sont capables de vivre au-dehors. En revanche, presque toutes les autres sortes de masses populaires qui

produisent [25] les sortes restantes de démocraties sont beaucoup plus mauvaises que ces deux premières. C'est que leur mode de vie est mauvais du fait que l'activité à laquelle se livre la masse des artisans, des gens du marché et des hommes de peine ne va de pair avec aucune vertu. De plus, à cause de ses allées et venues sur l'agora et par la ville, toute cette [30] race de gens a, si l'on peut dire, l'assemblée facile. Les paysans, au contraire, à cause de leur dispersion dans la campagne, ne se réunissent pas aussi facilement et n'ont pas le même besoin de ce genre de rencontre. Et là où il se trouve aussi que le territoire a une configuration telle que la campagne est séparée de la ville par une grande distance, il est aisé d'établir une démocratie de bonne qualité, c'est-à-dire un gouvernement constitutionnel, [35] car la masse est contrainte d'aller installer des établissements dans les champs, de sorte que, même s'il y a une foule de gens fréquentant l'agora, ils ne font pas tenir d'assemblée sans la masse du peuple habitant la campagne.

Comment donc il faut établir cette forme la meilleure et première de démocratie, voilà qui a été dit, et aussi, [40] c'est manifeste, comment le faire pour les autres formes : pour les obtenir, il faut, en effet, dévier sans cesse du type premier, [1319b] la masse exclue de la vie politique étant sans cesse pire.

Quant à la forme extrême, du fait que tout le monde prend part à la vie politique, toute cité n'est pas capable de la supporter, et elle ne se maintient pas facilement si elle n'est pas bien organisée dans ses lois et ses coutumes (ce qui fait que cette constitution et les autres sont ruinées a été dit plus haut, pour la [5] plupart des cas ou à peu près). En vue d'établir cette sorte de démocratie, les dirigeants ont coutume de renforcer aussi le peuple en lui adjoignant le plus de gens possible, c'est-à-dire en faisant citoyens non seulement les enfants légitimes, mais aussi les illégitimes, c'est-à-dire ceux dont un seul parent est citoyen, [10] j'entends le père aussi bien que la mère, car tout ce monde convient particulièrement à un régime populaire de cette sorte. C'est donc ainsi que les démagogues ont coutume d'asseoir ce régime ; pourtant, ce qu'il faut, c'est augmenter la masse populaire jusqu'à ce qu'elle l'emporte sur les notables et les gens de la classe moyenne, mais ne pas aller au-delà. Car dépasser cette mesure [15], c'est augmenter le désordre de la constitution et inciter les notables à ne supporter que difficilement la démocratie. C'est ce qui fut cause de la sédition qui advint à Cyrène. Car un mal de faible ampleur passe inaperçu, et ce n'est que quand il est devenu plus important qu'il frappe plutôt le regard. De plus sont [20] utiles à une démocratie de cette sorte les dispositions telles que celles qu'utilisèrent Clisthène à Athènes dans l'intention d'avoir plus de démocratie et les fondateurs du régime populaire à Cyrène. Il faut établir d'autres tribus et

phratries plus nombreuses, regrouper les cultes privés en un petit nombre de cultes publics, [25] avoir recours à tous les sophismes pour mélanger les citoyens entre eux et rompre les relations mutuelles qu'ils avaient auparavant. De plus, il semble que toutes les dispositions des tyrannies conviennent aussi aux régimes populaires, je veux dire, par exemple, l'absence d'autorité sur les esclaves (qui pourrait être utile jusqu'à un certain point), les femmes et [30] les enfants, et le refus de contrôler le genre de vie que chacun veut mener. De ce fait, une telle constitution ne manque pas d'appui, car il est plus agréable à la multitude de vivre dans le désordre que dans la tempérance.

Chapitre 5

Ce qu'il faut faire et éviter pour sauvegarder les démocraties

Mais pour le législateur et ceux qui veulent édifier quelque constitution de ce genre, ce n'est pas de l'établir qui est [35] la tâche la plus ardue ni même la seule, mais plutôt d'assurer sa sauvegarde. Car il n'est pas difficile de faire durer un, deux ou trois jours n'importe quel gouvernement. C'est pourquoi il faut, suivant nos considérations antérieures sur les modes de sauvegarde et de ruine des constitutions, essayer d'en assurer la stabilité en les prémunissant contre les facteurs de ruine, [40] et en établissant des lois, aussi bien non écrites [1320a] qu'écrites, telles qu'elles contiendront le plus possible de quoi assurer le salut de ces constitutions ; et il ne faut pas croire qu'est de nature populaire ou oligarchique ce qui fait que la cité aura un gouvernement au plus haut point démocratique ou oligarchique, mais ce qui le fera durer le plus longtemps.

Mais les [5] démagogues d'aujourd'hui, s'efforçant de complaire aux masses, font prononcer beaucoup de confiscations par les tribunaux. C'est pourquoi il faut, pour s'opposer à ces pratiques, que ceux qui se soucient de la constitution établissent une loi disant que rien de ce qui appartient à des condamnés ni ne reviendra au peuple ni ne sera versé au trésor public, mais sera déclaré sacré. Car, d'un côté, les méchants ne seront pas moins sur leurs gardes [10] puisqu'ils seront punis de la même manière, et, d'un autre côté, la foule condamnera moins facilement les accusés parce qu'elle n'en tirera aucun profit. De plus, il faut toujours réduire le plus possible les actions publiques, en dissuadant par de lourdes pénalités ceux qui intentent les actions à tort et à travers. Car ce ne sont pas les gens du peuple, mais les notables qui sont d'ordinaire cités devant les tribunaux, or il faut [15] que tous les citoyens soient, dans la mesure du possible, favorables à la constitution, et, si ce n'est pas le cas, qu'au moins ils ne soient pas

hostiles à ceux qui exercent le pouvoir.

Puisque les démocraties extrêmes ont une population importante et qu'il leur est ainsi difficile de réunir à l'assemblée des gens non rémunérés, mais que, là où les revenus publics sont inexistants, cela crée une situation hostile aux notables [20] (car alors l'argent viendra nécessairement d'un impôt, de confiscations, de tribunaux iniques, toutes choses qui ont déjà renversé bien des démocraties), là donc où les revenus publics sont inexistants il faut convoquer peu d'assemblées et ne réunir les tribunaux composés de beaucoup de membres que quelques jours. Cela, en effet, entraîne que [25] les riches ne craindront pas les dépenses, dans le cas où les gens aisés ne touchent pas d'indemnité pour être juge, mais que seuls les gens modestes en touchent ; cela entraîne ensuite que le jugement des procès sera grandement amélioré. Les gens aisés, en effet, s'ils répugnent à rester éloignés de leurs affaires personnelles pendant beaucoup de temps, y consentent pour peu de temps. Là où il y a des revenus publics il ne faut pas faire [30] ce que les démagogues font en réalité (ils distribuent, en effet, les sommes restantes ; mais au moment même où ils les perçoivent, les pauvres en réclament encore autant : c'est le tonneau percé que cette façon de venir en aide aux gens modestes), mais celui qui est véritablement démocrate doit prendre garde à ce que la masse ne soit pas trop démunie, car c'est là une cause qui vicie la [35] démocratie. Il faut donc s'ingénier à ce que l'aisance devienne durable, et puisque cela est aussi à l'avantage des gens aisés, il faut, après avoir rassemblé le surplus de revenus publics, le répartir entièrement entre les gens modestes, avant tout pour qu'ils accèdent à la propriété d'un petit domaine foncier s'il est possible de leur donner une somme suffisante, sinon comme mise de fonds pour un commerce ou une [1320b] exploitation agricole. Et si cela n'est pas possible pour tous, il faut du moins distribuer ces fonds aux tribus, ou à d'autres fractions du peuple, à tour de rôle, alors même que les gens aisés contribueront au paiement de l'indemnité versée aux gens modestes pour les réunions indispensables, libérés qu'ils sont des dépenses publiques inutiles. C'est en gouvernant de cette manière que les [5] Carthaginois ont acquis l'amitié du peuple ; en effet, en envoyant sans cesse des gens du peuple dans les villes sujettes, ils en font des gens aisés. Quand les notables sont à la fois généreux et sensés, ils peuvent aussi se répartir les gens modestes et, en leur en donnant les moyens, les orienter vers certains travaux. Il est bon aussi d'imiter les riches de Tarente : [10] mettant, en effet, la jouissance de leurs biens en commun avec les gens modestes, ils obtiennent de cette manière la faveur de la masse populaire. De plus, ils ont divisé l'ensemble des magistratures en deux ; les unes sont électives, les autres tirées au sort : tirées au sort pour que le peuple y ait part,

électives pour avoir un meilleur gouvernement. Mais il sera possible d'obtenir le même effet [15] en divisant les membres d'une même magistrature, les uns étant tirés au sort, les autres élus.

Comment il faut établir la démocratie, on vient donc de le dire.

Chapitre 6

Étude de l'oligarchie

Comment il faut s'y prendre dans le cas des oligarchies, c'est à peu près manifeste d'après ce qui vient d'être dit. Il faut, en effet, composer chaque forme [20] d'oligarchie d'éléments contraires en la mettant en rapport avec la forme contraire de démocratie. Celle qui est la mieux équilibrée et la première des oligarchies, c'est celle qui est proche de ce qu'on appelle le gouvernement constitutionnel, pour laquelle il faut diviser le cens en moins et plus élevé : le moins élevé donnant accès aux magistratures indispensables, [25] le plus élevé aux plus importantes. Celui qui a acquis le cens requis sera autorisé à participer à la vie politique, et par le moyen du cens on y introduira une masse de peuple suffisante pour que les gens participant à la vie politique soient plus forts que ceux qui n'y participent pas. Il faut toujours prendre dans la meilleure partie du peuple ceux qu'on associe à la vie politique. Il faut faire la même chose pour établir la forme suivante [30] d'oligarchie, en en tendant un peu les fils.

En ce qui concerne la forme opposée à la démocratie extrême, celle des oligarchies qui est la plus arbitraire et la plus tyrannique, plus elle est mauvaise et plus il faut de vigilance pour la sauvegarder. De même, en effet, que les corps en bonne santé et les navires en bon état de marche [35] supportent de la part de leurs équipages nombre d'erreurs de manœuvre sans périr pour cela, alors que les corps malades et les navires disjoints et montés par de mauvais équipages ne peuvent supporter de petites erreurs, de même les pires des constitutions ont le plus besoin de [1321a] vigilance. Donc, ce qui est en général la sauvegarde des démocraties, c'est l'abondance des citoyens, ce qui est contraire à l'instauration d'une justice fondée sur le mérite. Mais il est évident que c'est le contraire pour l'oligarchie : c'est une bonne organisation qui lui apporte le salut.

Chapitre 7

Types d'armée et types de régime

[5] Puisque la masse populaire comprend principalement quatre parties (paysans, artisans, marchands, hommes de peine), et qu'il y a quatre armes utilisées pour la guerre (cavalerie, infanterie lourde, infanterie légère, marine), là où il se trouve que la campagne est adaptée à la cavalerie sont réunies les conditions naturelles pour que s'établisse une puissante oligarchie [10] (car la sauvegarde des habitants leur viendra de cette arme, or l'élevage de chevaux est le fait de gens qui possèdent de grandes fortunes) ; là où elle est adaptée à l'infanterie lourde on trouve la forme suivante de l'oligarchie (car l'infanterie lourde est plutôt l'arme des gens aisés que des gens modestes) ; l'infanterie légère et la marine sont, par contre, des armes tout à fait populaires, et donc [15] là où il y a effectivement une grande masse de ce genre, quand il y a des dissensions, les oligarques ont souvent le dessous. Comme remède il faut prendre modèle sur les généraux en campagne qui conjuguent à la cavalerie et à l'infanterie lourde une part proportionnée d'infanterie légère. Mais, par cela même, les masses l'emportent [20] sur les gens aisés lors des dissensions internes, car, bien que légèrement armés, ces fantassins combattent facilement contre la cavalerie et l'infanterie lourde. Donc, établir une telle force composée de ces gens, c'est pour les oligarques l'établir contre eux-mêmes. Mais puisque les oligarques se divisent aussi selon l'âge, les uns plus âgés, les autres plus jeunes, il leur faut apprendre à leurs fils quand ils sont encore jeunes les exercices [25] des troupes légères et faiblement armées, et qu'au sortir de l'adolescence ils soient passés maîtres dans ce genre de travaux guerriers.

Derniers conseils pour sauvegarder les oligarchies

Il faut par ailleurs instaurer le partage du gouvernement avec la masse populaire, soit, comme on l'a dit auparavant, avec ceux qui ont acquis le cens requis, soit, comme chez les Thébains, avec ceux qui ont cessé depuis un temps donné de se livrer à leurs travaux artisanaux, soit [30], comme à Marseille, en sélectionnant ceux qui en sont dignes, qu'ils appartiennent à la classe dirigeante ou qu'ils lui soient extérieurs. De plus, aux magistratures les plus importantes, qui ne doivent revenir qu'à ceux qui sont les maîtres de la constitution, il faut aussi attacher des dépenses publiques, pour que le peuple accepte de n'y point participer et ait même de l'indulgence pour les magistrats du fait qu'ils doivent payer leurs magistratures d'une somme aussi importante. [35] Il convient qu'en entrant en fonction ces magistrats fassent des sacrifices magnifiques et qu'ils établissent quelque chose de commun pour que le peuple, recevant sa part de ce qui accompagne les banquets offerts par ces magistrats et voyant la ville ornée d'offrandes votives et d'édifices, soit satisfait de voir perdurer la constitution. Et, de plus, les [40] notables laisseront ainsi des souvenirs de leurs largesses. Or dans les faits les membres de l'oligarchie ne font pas cela, mais le contraire, car ils ne recherchent pas moins les profits que l'honneur. C'est pourquoi on a raison de dire que [1321b] ces oligarchies sont des démocraties en miniature.

Sur la manière d'établir les démocraties et les oligarchies, ces précisions suffisent.

Chapitre 8

Les magistratures

La suite de ce qui vient d'être dit, c'est de définir correctement [5] les magistratures : combien elles sont, lesquelles, à qui elles reviennent, comme cela aussi a été dit précédemment. D'un côté, en effet, sans les magistratures indispensables il est impossible qu'il y ait une cité, et d'un autre côté sans celles qui visent à l'harmonie et au bon ordre il est impossible qu'elle soit bien administrée. De plus, les magistratures seront nécessairement moins nombreuses dans les petites cités et [10] plus nombreuses dans les grandes, comme nous avons eu à le dire précédemment. Quelles magistratures donc il est approprié de réunir, et lesquelles de séparer, on ne doit pas le laisser dans l'ombre.

Les magistratures indispensables

D'abord, donc, l'une des fonctions parmi celles qui sont indispensables, c'est celle qui concerne l'agora, pour laquelle¹ il faut qu'il y ait une magistrature déterminée qui veille à la régularité des contrats et au bon ordre. Car il est pour ainsi dire indispensable que dans [15] toutes les cités il y ait des achats et des ventes en vue de la satisfaction mutuelle des besoins indispensables, et c'est le moyen le plus accessible pour obtenir une autarcie en vue de laquelle, de l'avis général, les hommes s'assemblent dans une organisation politique unique. Une autre fonction, qui vient à la suite de celle-ci et en est voisine, concerne les biens publics et privés en ville : elle doit [20] y faire régner l'ordre, sauvegarder et réparer les édifices croulants et les rues, prendre soin des bornes mitoyennes pour qu'elles ne soient le prétexte d'aucune plainte, et des autres objets de même sorte relevant de cette fonction. Dans la plupart des cités on appelle cette

magistrature « astynomie », mais elle comporte un grand nombre de sections, [25] dont chacune revient, dans les cités très peuplées, à des gens différents, par exemple les inspecteurs des remparts, les intendants des eaux, les gardiens des ports. Il y en a une autre qui est nécessaire et qui ressemble à celle-ci, car elle concerne les mêmes choses, mais elle s'exerce à la campagne, c'est-à-dire à l'extérieur de la ville. On appelle ces magistrats [30] des gardes champêtres et des gardes forestiers.

Les fonctions portant sur ces matières sont donc trois. Mais il y a une autre magistrature qui récolte les revenus des biens publics, les garde et les distribue à chaque administration. On appelle ces magistrats receveurs et trésoriers. Il y a une autre magistrature qui a l'obligation de consigner par écrit les contrats [35] privés et les sentences des tribunaux. Outre cela il revient aux mêmes magistrats de recevoir les plaintes en justice et les introductions d'instance. En certains endroits cette magistrature elle aussi se partage en plusieurs sections, mais il y a une fonction qui l'emporte sur toutes les autres ; on appelle ceux qui l'exercent archivistes sacrés, intendants, conservateurs et autres [40] termes voisins de ceux-ci. À la suite de celle-ci vient celle qui est peut-être la plus indispensable et la plus difficile des magistratures : celle qui veille à l'exécution des peines des condamnés et des gens [1322a] inscrits sur les listes de débiteurs, ainsi qu'à la garde des prisonniers. Fonction difficile, certes, du fait de la forte haine qu'elle provoque, de sorte que là où elle n'est pas assortie d'un gain important, soit personne n'accepte d'exercer cette magistrature, soit, s'il y a des gens qui l'acceptent, ils ne veulent pas l'exercer conformément aux lois. Elle est pourtant [5] indispensable parce qu'il ne sert de rien de rendre des jugements dans des procès s'ils ne sont pas exécutés, de sorte que, s'il est vrai que sans jugements une communauté est impossible, il en est de même s'ils ne sont pas suivis d'effet. C'est pourquoi il est préférable que cette magistrature ne soit pas unique, mais qu'elle ait plusieurs titulaires venant de tribunaux différents, et que quand on dresse [10] la liste des débiteurs publics on s'efforce d'introduire une division identique. De plus, il est préférable aussi que certaines sentences soient exécutées par les autres magistrats, ainsi celles prononcées par des magistrats en place doivent être exécutées plutôt par des magistrats entrant en charge, et, dans le cas de condamnations par des magistrats en exercice, autre doit être la magistrature qui condamne et autre celle qui exécute la sentence, par exemple les astynomes exécuteront les sentences des agoranomes, et d'autres magistrats les sentences de [15] ceux-là. Moins, en effet ceux qui exécutent les sentences seront objet de haine, plus cette exécution atteindra son but. Or le fait que ce soit les mêmes qui ont prononcé la sentence et qui l'exécutent soulève une haine double, et le fait pour les

mêmes d'exécuter toutes les sentences en fait les ennemis de tout le monde.

Dans beaucoup de cités, la garde des prisonniers et l'exécution des sentences relèvent de charges [20] différentes, comme à Athènes celle qu'on appelle les Onze. Aussi vaut-il mieux séparer aussi la première et chercher quelque expédient à son propos. Cette fonction, en effet, n'est pas moins nécessaire que celle dont nous avons parlé, mais les honnêtes gens la fuient plus que toute autre, or il n'est pas sans danger de donner ce pouvoir aux méchants car c'est eux [25] qui ont besoin d'être gardés plutôt qu'ils ne sont aptes à garder les autres. C'est pourquoi il faut que la garde des prisonniers ne soit pas dévolue à une seule magistrature, ni continuellement aux mêmes magistrats, mais il faut charger de cette fonction à tour de rôle les jeunes gens là où il existe une association d'éphèbes ou de gardes, ou les autres magistrats.

Les magistratures plus élevées

Telles sont donc les magistratures [30] qu'il faut poser en premier comme les plus indispensables ; après elles il y en a de non moins indispensables, mais d'un rang supérieur parce qu'elles demandent beaucoup d'expérience et d'honnêteté. Seront telles celles qui concernent la garde de la cité, et toutes celles qui sont en rapport avec les besoins de la guerre. On a besoin, [35] en temps de paix comme en temps de guerre, d'une magistrature qui surveille les portes et les remparts avec un soin égal, et qui s'occupe d'inspecter les citoyens et de leur préparation militaire. Donc, pour remplir toutes ces tâches, il y a dans certains cas plus, dans certains autres moins de magistratures, par exemple, dans les petites cités il n'y en a qu'une pour [1322b] toutes. On appelle de tels magistrats stratèges et polémarques. De plus, s'il y a des cavaliers, ou des fantassins légers, ou des archers, ou une flotte, pour chacune de ces armes on établit aussi une magistrature qu'on appelle navarchie, hipparchie, taxiarchie, et, pour les subdivisions, les magistratures inférieures à celles-ci : triérarchies, lochagies, [5] phylarchies, et de même pour les subdivisions de celles-ci. Mais l'ensemble de ces gens forment un seul groupe, celui qui a des fonctions guerrières. Voici donc ce qui concerne cette magistrature.

Mais comme certaines des magistratures, sinon toutes, voient passer entre leurs mains des fonds publics importants, il est nécessaire qu'il en existe une autre qui tienne les comptes et les vérifie [10] sans avoir à s'occuper d'autres affaires. On appelle ces gens les vérificateurs des comptes, les préposés aux comptes, les inspecteurs des finances, les défenseurs du fisc.

À côté de toutes ces magistratures, il y a celle qui l'emporte absolument sur toutes ; car c'est souvent la même qui est chargée d'exécuter aussi bien que de présenter une mesure ou qui préside la masse là où la souveraineté revient [15] au peuple. Il faut, en effet, une magistrature pour réunir l'instance souveraine de la constitution. Dans certains endroits, on appelle ces magistrats les préparateurs parce qu'ils préparent les décisions, mais là où c'est la masse qui gouverne, on dit plutôt « conseil ». Tels sont donc à peu près le nombre et la nature de celles des magistratures qui sont politiques.

Mais une autre sorte de fonction concerne le culte des dieux, comme celle des prêtres et de ceux [20] qui s'occupent des biens sacrés : entretien des édifices existants et restauration de ceux qui croulent, et autres choses ayant rapport aux dieux. Il arrive en quelques endroits que cette fonction soit unique, par exemple dans les petites cités, et en d'autres endroits qu'elle comporte de multiples charges distinctes du sacerdoce, par exemple, les préposés [25] aux sacrifices, les gardiens de temple, les trésoriers des fonds sacrés. À la suite de cette magistrature, il y a celle à laquelle sont assignés tous les sacrifices publics que la loi n'attribue pas aux prêtres, mais dont les titulaires tirent leur dignité du foyer de la cité. On les appelle archontes, rois, prytanes.

Récapitulation

[30] Donc les fonctions indispensables, si l'on récapitule, concernent les domaines suivants : affaires religieuses, guerrières, rentrées et sorties d'argent, l'agora, la ville, les ports, la campagne, et aussi les tribunaux, l'enregistrement des contrats, l'exécution [35] des sentences, la garde des prisonniers, le calcul et la vérification des comptes des magistrats et leur redressement, et, enfin, l'instance qui délibère sur les affaires communes. Particulières aux cités où on trouve plus de loisir et de prospérité et où on a plus de souci [40] du bon ordre, il y a les magistratures de surveillance des femmes, des lois, des enfants, des gymnases, et, en outre, la charge de surveillant des [1323a] concours sportifs et dionysiaques, et de toutes les autres manifestations de ce genre s'il y en a. Certaines de ces magistratures ne sont manifestement pas démocratiques, comme celles qui s'occupent de la surveillance des femmes et des enfants, [5] car les gens modestes sont forcés d'utiliser femmes et enfants comme serviteurs parce qu'ils manquent d'esclaves.

Il y a trois magistratures qui dirigent dans certaines cités le choix des magistrats les plus importants : les gardiens des lois, les préparateurs, le conseil. Les gardiens des lois conviennent à une

aristocratie, les préparateurs à une oligarchie, le conseil à une démocratie.

[10] On a donc traité en gros de presque toutes les magistratures.

LIVRE VII

Chapitre 1

Le mode de vie le plus digne d'être choisi : biens extérieurs et biens de l'âme

Celui qui entend mener une recherche appropriée sur la constitution excellente [15] doit d'abord définir quel est le mode de vie le plus digne d'être choisi. Car si ce point reste obscur, ce qu'est la constitution excellente aussi reste nécessairement obscur. En effet, il est normal que réussissent pour le mieux ceux qui sont gouvernés pour le mieux dans les circonstances où ils vivent, sauf s'il arrive quelque chose d'extraordinaire. C'est pourquoi il faut d'abord [20] se mettre d'accord sur ce qu'est le mode de vie le plus digne d'être choisi par à peu près tout le monde, puis ensuite sur la question de savoir si ce genre de vie est le même pour une communauté et pour un individu ou s'il est différent.

Or, estimant que de nombreux développements que nous avons consacrés aussi au problème du meilleur mode de vie dans nos traités de vulgarisation sont suffisants, voici aussi le moment de nous en servir. Car s'il y a vraiment une seule division que nul ne saurait [25] contester, c'est celle qui établit trois classes : les biens extérieurs, du corps et de l'âme, les gens bienheureux devant les posséder toutes les trois. Nul, en effet, ne saurait dire bienheureux celui qui n'a aucune parcelle de courage, de tempérance, de justice, de prudence, mais qui prend peur [30] des mouches qui volètent alentour, qui n'évite aucun des excès pour peu qu'il ait le désir de manger ou de boire, qui pour un quart d'obole fait périr ses meilleurs amis, et de même qui, dans le domaine intellectuel, déraisonne et se trompe comme le premier bambin ou le premier fou venu. Mais si sur de telles assertions tout le monde ou presque [35] pourrait faire chorus, les gens diffèrent sur la détermination du degré et des excès. Car ils pensent qu'il est suffisant de posséder n'importe quelle quantité de vertu, alors que richesse, biens, pouvoir, gloire et toutes choses de ce genre ils les recherchent à

l'excès et sans limite. Pour notre part, nous dirons à ces gens-là qu'il est facile en ces matières d'acquérir [40] une opinion même par les faits, en observant qu'on acquiert et qu'on conserve non pas les vertus au moyen des biens extérieurs, mais ceux-ci au moyen de celles-là, et que la vie bienheureuse, [1323b] qu'elle consiste pour les hommes dans le plaisir ou dans la vertu ou dans les deux, revient plutôt à ceux qui sont excessivement pourvus d'un heureux caractère et d'une belle intelligence, mais qui gardent la mesure dans l'acquisition des biens extérieurs, plutôt qu'à ceux qui, [5] possédant ces derniers plus qu'il n'est utile, manquent de ceux-là.

Mais ceux qui examinent le problème logiquement peuvent aussi en avoir une bonne vue d'ensemble. Les biens extérieurs, en effet, ont une limite comme tout instrument, et toute chose utile appartient aux choses auxquelles nécessairement leur excès soit est nuisible, soit n'est en rien utile [10] à ceux qui les possèdent, alors que pour chacun des biens qui concernent l'âme, plus ils sont en excès et plus ils sont utiles, s'il faut appliquer aussi à ce genre de réalité le qualificatif d'utile comme on leur applique celui de beau. D'une manière générale, il est évident que nous dirons que la relation de supériorité des meilleures dispositions de chacune des choses comparées entre elles quant à la supériorité [15] correspond à la distance qu'il y a entre ces choses dont nous disons qu'elles sont les dispositions. De sorte que, si l'âme a plus de prix que la fortune et le corps, à la fois absolument et pour nous, il est nécessaire également que les dispositions les meilleures de chacune de ces réalités soient dans le même rapport. De plus, c'est en vue de l'âme que ces biens sont naturellement dignes d'être choisis et doivent [20] être choisis par tous les gens de bon sens, et non pas l'âme en vue d'eux.

Que donc il revienne à chacun autant de bonheur qu'il a de vertu, de prudence et qu'il agit conformément à elles, que cela soit un point sur lequel nous sommes pleinement d'accord : prenons-en le dieu à témoin, qui est heureux jusqu'à la béatitude, non par l'un quelconque des [25] biens extérieurs, mais lui-même par lui-même et du fait d'une certaine qualité que possède sa nature, puisque c'est aussi pour cela que nécessairement la bonne fortune et le bonheur sont différents. La cause des biens extérieurs à l'âme, en effet, c'est le hasard et la chance, alors que personne n'est juste ni tempérant par chance ou du fait de la chance. Vient à la suite [30] et relevant des mêmes arguments la conclusion que la cité excellente est aussi celle qui est heureuse, c'est-à-dire celle qui réussit. Mais il est impossible que réussissent ceux qui n'accomplissent pas de belles actions, et ni un individu ni une cité ne produit rien de beau sans vertu ni prudence, et le courage, la justice, la prudence d'une cité ont la même [35] force et la même forme que ceux dont la possession fait de chaque homme

qu'il est juste, prudent et tempérant.

Mais bornons à ces considérations nos remarques préliminaires, car il n'est pas possible de ne pas toucher à ces problèmes, pas plus qu'on ne peut en donner une exposition complète et spécifique, car c'est là la tâche d'une autre étude. [40] Pour l'instant, prenons pour base qu'une vie excellente, aussi bien pour chaque individu pris à part que pour les cités prises collectivement, c'est celle qui s'accompagne d'une vertu pourvue d'assez de moyens [1324a] pour qu'on puisse prendre part aux actes conformes à la vertu. En ce qui concerne les contestations que certains pourraient soulever, nous les laisserons de côté dans la présente étude : il faudra les examiner plus tard, s'il se trouve encore quelqu'un pour ne pas être convaincu par ce qui a été dit.

Chapitre 2

Bonheur individuel et bonheur collectif

[5] Est-ce qu'il faut dire que le bonheur est le même pour chaque homme pris individuellement et pour une cité ou qu'il n'est pas le même, cela reste à exposer. Mais cela aussi est manifeste : tout le monde, en effet, s'accorde à dire que c'est le même. Car ceux qui placent dans la richesse la vie heureuse pour un individu estiment aussi bienheureuse la cité entière [10] si elle est riche. Ceux qui estiment au-dessus de tout le mode de vie tyrannique diraient aussi que la cité la plus heureuse sera celle qui commande au plus grand nombre de cités. Et si on estime que l'individu est heureux par la vertu, on dira aussi que plus la cité est vertueuse, plus elle est heureuse.

La vie la meilleure : vie politique ou vie contemplative ?

Mais il y a alors deux choses qui demandent examen. L'une : quelle est la vie la plus digne [15] d'être choisie, celle qui se caractérise par une participation à la vie politique et communautaire de la cité, ou plutôt celle d'un étranger, c'est-à-dire de quelqu'un qui n'a aucun lien avec la communauté politique ? Et aussi : quelle constitution, c'est-à-dire quelle manière d'être d'une cité, faut-il poser comme excellente, qu'on estime souhaitable que tous partagent l'administration de la cité, ou que certains n'y aient pas part mais seulement la majorité ? Puisque ce dernier point est l'objet [20] de la pensée et de la théorie politiques, alors que la question de savoir ce que chacun doit choisir ne l'est pas, et que c'est un examen de ce genre que nous nous sommes proposé de mener, la première question ne saurait être qu'accessoire, alors que l'autre fait l'objet de notre recherche.

Que donc nécessairement une constitution excellente soit une organisation dans laquelle n'importe qui peut accomplir des actions excellentes et mener une vie [25] bienheureuse, c'est manifeste. Mais ce qui est contesté par ceux-là mêmes qui sont d'accord sur le fait que c'est la vie accompagnée de vertu qui est la plus digne d'être choisie, c'est le point suivant : est-ce la vie politique et active qui est à choisir, ou plutôt celle qui est affranchie de tous les soucis extérieurs, par exemple une vie contemplative qui seule, au dire de certains, est celle du philosophe. Car il n'y a guère que ces [30] deux genres de vie que ceux des hommes qui honorent le plus la vertu choisissent évidemment, aussi bien ceux du passé que ceux d'aujourd'hui. Deux vies, je veux dire la vie politique et la vie philosophique. Et cela ne fait pas une petite différence suivant que l'un ou l'autre parti a raison, car, assurément, celui qui juge correctement ordonne nécessairement tout au but qui est le meilleur, et cela aussi bien pour [35] chaque homme individuellement que pour le corps politique collectivement.

Or certains pensent que le fait de gouverner ses voisins despotiquement s'accompagne d'une injustice qui est la plus grande de toutes, mais que les gouverner politiquement, si cela n'entraîne aucune injustice, fait obstacle à la félicité de celui qui gouverne. Mais d'autres se trouvent avoir une opinion pour ainsi dire contraire à celle des premiers, arguant qu'est seule [40] digne d'un homme la vie active, c'est-à-dire politique, car selon eux chaque vertu n'est pas pratiquée par les simples particuliers plutôt que par ceux qui [1324b] s'occupent comme citoyens des affaires communes.

La soif de domination. Critique

Les uns ont donc de telles conceptions, alors que les autres prétendent que la forme despotique, c'est-à-dire tyrannique, de la constitution est la seule heureuse. Et, dans certaines cités, l'horizon des lois et de la constitution, c'est d'exercer un pouvoir [5] despotique sur ses voisins. C'est pourquoi, bien que dans la plupart des cités la plupart des coutumes aient été établies dans une sorte de confusion, pourtant si quelque part les lois ont une seule chose en vue, c'est à la domination qu'elles visent toutes, comme à Lacédémone et en Crète, où l'éducation aussi bien que l'ensemble des lois sont à peu de chose près ordonnés à la guerre. De plus, [10] parmi toutes les peuplades capables d'augmenter leur puissance, c'est cette même faculté guerrière qui est à l'honneur comme chez les Scythes, les Perses, les Thraces, les Celtes. Chez certains, en effet, il y a aussi des lois qui incitent à cette valeur guerrière, comme à Carthage, à ce qu'on dit, où l'on se pare d'autant de bracelets que de [15] campagnes auxquelles

on a pris part. Il y avait aussi autrefois en Macédoine une loi selon laquelle l'homme qui n'avait tué aucun ennemi portait un licou comme ceinture ; chez les Scythes, au cours de n'importe quelle fête, il était interdit de boire à une coupe passant de main en main si l'on n'avait tué aucun ennemi ; chez les Ibères, peuplade guerrière, on plante le même nombre d'obélisques autour de la tombe [20] d'un guerrier qu'il a tué d'ennemis. Et il existe chez d'autres peuples d'autres coutumes du même genre, tantôt ratifiées par des lois, tantôt entrées dans les mœurs.

Pourtant, il semblera vraiment étrange à qui veut examiner sérieusement les choses que la fonction de l'homme politique soit de connaître les moyens [25] de dominer despotiquement des peuples du voisinage, avec leur consentement ou sans leur consentement. Comment, en effet, pourrait relever d'un homme politique, c'est-à-dire d'un législateur, ce qui n'est même pas légitime ? Or il n'est pas légitime de gouverner indifféremment justement ou injustement, et dominer on le peut aussi de manière injuste. De plus nous ne voyons rien de semblable dans les autres arts, [30] car ni le médecin ni le pilote n'ont pour office de convaincre ou, autrement dit, de contraindre l'un les malades l'autre les matelots. Pourtant beaucoup de gens semblent penser que la politique est de nature despotique, et ce que chacun déclare n'être ni juste ni avantageux pour lui, il n'a aucune honte à le pratiquer à l'égard des autres, [35] car si l'on recherche pour soi-même un gouvernement juste, à l'égard des autres on ne se soucie pas de justice. Mais il est étrange de nier que, par nature, certains doivent gouverner despotiquement et d'autres non, de sorte que, s'il en est ainsi, il ne faut pas se proposer de dominer despotiquement tous les hommes, mais seulement ceux qui doivent être dominés, de même qu'on ne chasse pas les humains pour un banquet ou un sacrifice, [40] mais les animaux qui doivent être chassés pour cela ; et ceux qu'on doit chasser, ce sont les animaux sauvages comestibles.

Il est sûr, d'autre part, que même [1325a] une cité seule pourrait être heureuse par elle-même si, évidemment, elle est bien gouvernée, puisqu'il est possible qu'une cité isolée, quelque part, s'administre elle-même par de bonnes lois. Or l'organisation constitutionnelle d'une telle cité ne serait dirigée ni vers la guerre ni vers la domination des ennemis : [5] considérons, en effet, qu'elle n'en a pas. Il faut donc évidemment considérer comme bons tous les soins qu'on prend pour préparer la guerre, non comme fin ultime de tout, mais comme moyen en vue de cette fin. Et le rôle du bon législateur, c'est de savoir, devant une cité, une race d'homme ou toute autre communauté, [10] comment ils pourront avoir part à une vie heureuse, c'est-à-dire au bonheur qui est possible pour eux. Cependant, il y aura des différences

entre certaines dispositions législatives qu'il faut mettre en place, et il relève de l'art du législateur de voir, s'il y a des voisins, quel entraînement on doit pratiquer en fonction de ce qu'ils sont, ou comment prendre les mesures adaptées à chacun.

Mais on peut reporter à une étude ultérieure spéciale [15] la question de la fin vers laquelle doit tendre la constitution excellente.

Chapitre 3

Retour au problème de la vie active

En ce qui concerne ceux qui sont d'accord pour penser que c'est la vie accompagnée de vertu qui est la plus digne d'être choisie, mais qui diffèrent sur la manière de mener cette vie en pratique, il nous faut dire aux deux partis (les uns, en effet, excluent toute participation aux charges politiques pensant que la vie de l'homme libre [20] est autre chose que celle de l'homme politique et qu'elle est, entre toutes, la plus digne de choix ; alors que les autres pensent que la meilleure c'est la seconde, car il leur semble impossible que celui qui n'agit pas réussisse, or réussir et être heureux, c'est la même chose) que tous les deux ont raison en un sens mais pas dans un autre.

Les uns pensent que la vie de l'homme libre¹ est meilleure que celle du maître d'esclaves, [25] et cela est vrai. Car se servir d'un esclave en tant qu'esclave, ce n'est pas faire preuve d'une grande dignité, car le fait de donner des ordres concernant les tâches indispensables ne fait en rien partie de ce qui est beau. Pourtant penser que tout pouvoir est despotique, cela n'est pas correct, car il n'y a pas moins de distance entre le pouvoir exercé sur les hommes libres et celui exercé sur les esclaves qu'entre l'être libre par nature lui-même et l'être [30] esclave par nature, mais on a suffisamment précisé cela dans nos premiers exposés. D'autre part, louer l'inaction plus que l'action, ce n'est pas être dans le vrai, car le bonheur est action, et, de plus, les actions des gens justes et tempérants ont pour aboutissement beaucoup de belles choses.

Pourtant, d'après les définitions qu'on vient de [35] donner, on pourrait peut-être supposer que c'est d'avoir le pouvoir souverain qui est la meilleure des choses, car on aurait ainsi le pouvoir souverain d'accomplir le plus grand nombre des plus belles actions. De sorte qu'il ne faudrait pas que celui qui a la faculté de gouverner la laisse à son voisin, mais bien plutôt la lui arrache, et qu'un père ne doit tenir nul

compte de ses enfants, ni des enfants de leur père, ni, d'une manière générale, un ami de son ami, ni avoir aucun [40] scrupule face à cet objectif. Le meilleur, en effet, est ce qui est le plus digne de choix, et réussir est la meilleure des choses.

Peut-être ceux qui disent cela ont-ils raison, à condition d'admettre que celle des réalités la plus [1325b] digne d'être choisie appartiendra aux voleurs et aux violents. Mais peut-être bien qu'une telle réalité ne peut leur appartenir, et qu'une telle hypothèse est fausse. Car il n'est pas possible de rencontrer de belles actions chez quelqu'un qui ne diffère pas de ceux qu'il gouverne dans la même mesure où l'homme diffère de la femme, le père [5] de ses enfants, le maître de ses esclaves ; de sorte que celui qui s'éloigne du droit chemin ne pourra jamais se corriger autant qu'il a dévié de la vertu. En effet, pour les gens semblables, ce qui est beau et juste, c'est de gouverner à tour de rôle, car là sont égalité et similitude. Par contre, la non-égalité pour les égaux et la non-similitude pour les gens semblables sont contre nature, et rien de ce qui [10] est contre nature n'est beau. C'est pourquoi s'il y avait quelqu'un de supérieur à la fois en vertu et en capacité à accomplir les meilleures actions, il serait beau de le suivre et juste de lui obéir. Mais il faut qu'il possède non seulement la vertu, mais aussi la capacité qui lui permette d'agir.

Il y a une vie active théorétique

Mais si ces affirmations sont justes et qu'il faut poser que le bonheur [15] c'est de réussir, pour la cité prise collectivement aussi bien que pour chacun la vie la meilleure sera la vie active. Mais la vie active n'est pas nécessairement en relation avec autrui comme le pensent certains, pas plus que concernant seules l'action les pensées qui ont en vue des résultats pratiques, mais bien [20] plutôt les considérations et les spéculations autonomes et qui se prennent elles-mêmes pour objets. Car réussir, c'est une fin, et il en est donc de même pour une certaine sorte d'action. Et même dans le cas des actions tournées vers l'extérieur, nous en parlons au sens absolument propre du terme surtout dans le cas des gens qui par la pensée dirigent ces actions.

Mais, d'autre part, il n'est pas nécessaire que les cités repliées sur elles-mêmes et ayant choisi ce genre [25] de vie soient inactives, car on peut y rencontrer une activité aussi, entre leurs parties, car nombreuses sont les relations communes que les parties d'une cité ont entre elles. Et c'est la même chose pour tout homme individuel quel qu'il soit, car autrement le dieu et l'univers entier pourraient difficilement être parfaits, eux qui n'accomplissent pas d'action tournées vers l'extérieur [30] en plus de celles se rapportant à eux-

mêmes.

Que donc nécessairement ce soit le même genre de vie qui soit le meilleur pour chaque homme et pour les cités et les hommes pris collectivement, voilà qui est manifeste.

Chapitre 4

L'objet de la recherche : les conditions de la cité « selon nos vœux »

Après les remarques préliminaires que nous venons de faire sur ces questions et l'examen antérieur des différentes constitutions, [35] le point de départ des recherches restantes, c'est d'abord de dire quelles sont les conditions pour établir une cité qui sera selon nos vœux ; car il n'est pas possible qu'existe une constitution qui soit excellente sans des moyens adéquats. C'est pourquoi il faut poser au préalable beaucoup de conditions conformes à nos vœux, sans pourtant qu'aucune d'elles soit impossible. Je veux dire, [40] par exemple, des conditions touchant le nombre des citoyens et la grandeur du territoire. De même, en effet, qu'il faut que les divers artisans, comme le tisserand ou le constructeur de bateaux, [1326a] disposent eux aussi d'une matière convenable à leur ouvrage (car plus cette matière se trouve préparée avec soin, et plus beau sera le produit de leur art), de même en est-il pour l'homme politique et le législateur qui doivent disposer de la matière appropriée [5] convenablement apprêtée.

La grandeur de la cité : la population

Parmi les ressources dont dispose une cité il y a d'abord la masse de ses habitants, combien et comment ils doivent être par nature, et de même pour le territoire, de quelle grandeur et de quelle sorte il doit être. Certes, la plupart des gens pensent qu'il convient que la cité heureuse soit grande ; mais même si c'est [10] vrai, ils ignorent ce que c'est pour une cité que d'être grande et ce que c'est que d'être petite. En effet, c'est d'après l'importance du nombre de ses habitants qu'ils jugent qu'elle est grande, alors qu'il vaut mieux prendre en considération non pas la quantité mais la capacité. Car la cité elle

aussi a une œuvre déterminée à accomplir, de sorte que c'est celle qui a la capacité de la mener au plus haut point à son terme qu'il faut considérer comme la plus grande, tout comme on dirait [15] d'Hippocrate qu'il est plus grand, non comme homme mais comme médecin, que quelqu'un qui le dépasse par la taille. Pourtant, même s'il faut juger en prenant en considération le nombre de gens, ce n'est pas selon un nombre de gens pris au hasard qu'il faut le faire (car il est sans doute nécessaire qu'on trouve dans les cités un grand nombre d'esclaves, [20] de métèques, d'étrangers), mais en considérant ceux qui forment une partie de la cité, c'est-à-dire dont une cité se compose à titre de parties propres, car c'est l'abondance quantitative de ces gens-là qui est le signe d'une grande cité, alors que celle d'où sortent des artisans en grand nombre, mais peu d'hoplites, il est impossible qu'elle soit grande. Car ce n'est pas la même chose une grande cité et [25] une cité populeuse.

Mais, assurément, il est manifeste aussi d'après les faits qu'il est difficile et peut-être impossible que soit régie par de bonnes lois la cité trop populeuse. En tout cas parmi celles qui semblent bien gouvernées nous n'en voyons aucune qui tolère n'importe quoi quant au nombre de ses habitants. Et cela est aussi clair si on se fie au raisonnement. Car la [30] loi est un certain ordre, c'est-à-dire que la bonne législation est nécessairement un ordre harmonieux, or un nombre de gens trop important ne peut admettre d'ordre, car ce serait là l'œuvre d'une puissance divine, celle-là même qui assure la cohésion même de notre univers. Et puisque le beau réside d'habitude dans un certain nombre et une certaine grandeur, une cité elle aussi qui combine une certaine grandeur à la limite [35] dont nous avons parlé sera nécessairement la plus belle.

Mais il existe une certaine mesure pour la grandeur d'une cité, comme pour tout le reste, animaux, plantes, instruments. Car aucun d'eux, s'il est trop petit ou d'une grandeur excessive, ne disposera de sa capacité propre, mais soit il aura été totalement privé de sa nature, soit [40] il sera dans un état déficient, par exemple un bateau d'un empan ne sera pas un bateau du tout, pas plus que s'il a deux stades¹, et quelle que soit la dimension qu'il atteigne [1326b] il naviguera mal du fait d'une petitesse ou une grandeur excessive. De même aussi pour une cité : celle qui a trop peu de monde n'est pas autarcique (or la cité est autarcique), celle qui en a trop est bien autarcique pour les choses indispensables, comme l'est une peuplade, mais [5] n'est pas une cité ; car il ne lui est pas facile d'avoir une constitution. Qui, en effet, sera le général d'une multitude excessivement grande, et qui son héraut s'il n'a la voix de Stentor ?

Par conséquent une cité première est nécessairement celle qui est formée d'un nombre de gens qui est le nombre minimum pour

atteindre l'autarcie en vue de la vie heureuse qui convient à la communauté politique. Mais il se peut aussi [10] qu'une cité qui dépasse quantitativement cette cité première soit une cité plus grande, mais cet accroissement, comme nous l'avons dit, n'est pas indéfini. Quelle est la limite après laquelle commence l'excès, il est facile de le voir d'après les faits. Car les actions de la cité sont, d'une part, celles des gouvernants et, d'autre part, celles des gouvernés, et la fonction du gouvernant, c'est de donner des ordres et de juger. Mais pour juger [15] en matière de procès et pour distribuer les magistratures selon le mérite, il est nécessaire que les citoyens se connaissent mutuellement, connaissent leurs qualités, parce que là où il se trouve que ce n'est pas le cas, nécessairement ce qui touche aux magistratures et aux procès va mal. Car dans ces deux domaines il n'est pas juste d'agir sans réfléchir, [20] ce qui, manifestement, se produit avec une trop grande masse de gens. De plus il est facile aux étrangers et aux métèques d'usurper la citoyenneté, car il n'est pas difficile de passer inaperçu du fait du nombre excessif de citoyens. Dès lors il est évident que la meilleure limite pour une cité, c'est le nombre maximum de citoyens propres à assurer une vie autarcique et qu'on peut saisir d'un seul coup d'œil.

À propos [25] de la grandeur de la cité, voilà nos précisions.

Chapitre 5

Le territoire

Il en est à peu près de même pour le territoire. Quant à ce qu'il doit être, il est évident que tout le monde louera celui qui sera le plus autarcique (et tel est nécessairement le sol où tout pousse, car tout avoir et ne manquer de rien, c'est cela [30] l'autarcie). Il doit avoir une superficie et une importance telles que ceux qui l'habitent puissent mener une vie de loisir avec libéralité et en même temps tempérance. Si nous avons raison ou non de poser cette limite, il faudra y regarder de plus près ultérieurement, quand nous aurons à faire mention de la propriété en général, c'est-à-dire de la quantité [35] adéquate de biens et de la manière dont il en faut user. Car il y a maintes contestations touchant l'objet de cet examen venant de ceux qui sont attirés par deux excès dans leur manière de vivre, les uns par la vie sordide, les autres par la vie de mollesse.

De la configuration du territoire il n'est pas difficile de traiter, mais sur certains points il faut s'en [40] remettre aux experts en stratégie, parce que ce territoire doit être difficile à envahir par les ennemis mais facile à évacuer par ses habitants. [1327a] De plus, de même que nous disions que le nombre des habitants doit pouvoir se saisir d'un seul coup d'œil, de même en est-il pour le territoire, un territoire qu'on peut saisir d'un seul coup d'œil étant facile à défendre.

Pour la situation de la ville, s'il faut la déterminer selon nos vœux, il convient de l'établir correctement par rapport à la mer et à la campagne environnante. [5] Une règle a déjà été donnée : il faut, pour l'envoi de secours, qu'elle soit accessible de tous les points du territoire. L'autre règle concerne l'acheminement des fruits des récoltes, mais aussi du bois de construction et des matériaux pour toute autre industrie que le territoire se trouve posséder : il faut que cet [10] acheminement soit aisé.

Chapitre 6

L'accès à la mer

Sur la communication avec la mer – est-elle utile ou nuisible à des cités régies par de bonnes lois ? –, on trouve là-dessus maintes controverses. Le fait, en effet, que cela amène des étrangers qui ont été nourris sous d'autres lois n'est pas, au dire de certains, avantageux [15] pour une bonne législation, de même pour l'abondance de population que cela entraîne. Car celle-ci, qui est la conséquence du fait qu'une masse de commerçants se sert de la mer pour expédier et recevoir leurs marchandises, est contraire au bon gouvernement. Que donc, si l'on peut se garder de ces inconvénients, il soit préférable aussi bien pour la sécurité de la cité que pour la qualité des approvisionnements indispensables [20] que la ville et son territoire communiquent avec la mer, cela n'est pas douteux. Car, pour contenir plus facilement les attaques des ennemis, il faut pouvoir venir en aide aux gens que l'on veut sauver, des deux côtés à la fois, par terre et par mer. Et pour infliger des pertes aux assaillants, si on ne peut pas le faire sur ces deux fronts, on pourra mieux le faire sur un des deux si [25] on a accès aux deux. Il est aussi nécessaire que tout ce que des gens ne trouvent pas chez eux, ils l'importent et qu'ils exportent tout ce qu'ils ont en surplus. C'est, en effet, pour elle-même et non pour les autres qu'une cité doit se faire commerçante. Alors que les gens qui se mettent à la disposition de tout le monde pour servir de marché le font [30] en vue d'un gain, une cité au contraire ne doit pas partager ce goût exagéré du profit, ni posséder une place commerciale de ce genre. Mais, puisque l'on voit aussi qu'en fait beaucoup de territoires et de cités ont des installations portuaires et des mouillages naturellement bien situés par rapport à la ville, de sorte que, sans faire partie de l'agglomération urbaine mais sans en être non plus trop éloigné, [35] ils lui sont assujettis par des remparts ou autres protections de ce genre, il est manifeste que, si quelque bien découle

de cette communication entre ville et port, la cité récoltera ce bien, et que si c'est quelque chose de nuisible elle s'en préservera facilement par des lois qui édicteront les critères selon lesquels il faut ou il ne faut pas que telles personnes entretiennent des relations [40] entre elles.

La puissance navale

Quant à la puissance navale, il n'est pas douteux que le mieux est d'en avoir une jusqu'à un certain degré, car [1327b] on doit à la fois être redoutable et pouvoir venir en aide sur terre comme sur mer non seulement à ses concitoyens, mais aussi à certains de ses voisins. Mais à propos du nombre et de l'importance des forces qui font cette puissance, il faut aussi avoir égard au mode de vie de la cité. Car si elle mène une vie [5] hégémonique dans ses relations avec les autres, il lui faut nécessairement posséder une puissance navale proportionnée à ses entreprises. En revanche, pour le surplus de population créé par la masse des gens de mer, il n'est pas nécessaire de l'inclure dans les cités : il ne faut pas faire de ces gens-là une partie de la cité. Car les soldats embarqués sur la flotte [10] sont libres et appartiennent à l'infanterie, et c'est eux qui sont maîtres de diriger la navigation, et, d'autre part, comme il y a un nombre appréciable de périèques et de paysans venant du territoire de la cité, il y a abondance de marins. Et nous voyons que cela arrive effectivement dans certaines cités, comme celle des Héracléens : ils entretiennent [15] un grand nombre de trières alors qu'ils possèdent une cité avec un nombre de citoyens assez modeste par rapport aux autres cités.

À propos du territoire, des ports, des villes, de la mer, de la puissance navale, restons-en à ces précisions. Quant au nombre des citoyens et quelle limite il doit avoir, nous l'avons dit précédemment.

Chapitre 7

Le caractère national : qualités des peuples selon le climat

Disons maintenant quelle nature [20] doivent avoir ces citoyens. Voilà à peu près l'idée que se ferait quiconque porterait ses regards à la fois sur les cités les plus réputées chez les Grecs comme sur l'ensemble de la terre habitée telle qu'elle est divisée en peuplades.

Les peuplades des régions froides, c'est-à-dire de l'Europe, sont pleines de cœur mais sont plutôt [25] dépourvues d'intelligence et d'habileté, c'est pourquoi elles vivent plutôt libres, mais ne s'organisent pas en cités et ne sont pas capables de commander à leurs voisins. Celles d'Asie, en revanche, ont l'âme intelligente et habile, mais sont sans courage, c'est pourquoi elles demeurent dans la soumission, c'est-à-dire l'esclavage. La race des Hellènes, comme elle occupe une région [30] intermédiaire, partage certains caractères avec les deux groupes précédents. Elle est, en effet, à la fois pleine de cœur et intelligente. C'est pourquoi elle mène une vie libre sous les meilleures institutions politiques et est capable de commander à tous les peuples, pour peu qu'elle arrive à une organisation politique unique. On trouve aussi la même distinction entre les peuples grecs eux-mêmes. Les uns, en effet, ont [35] une nature unilatérale, alors que d'autres mélangent avec bonheur ces deux capacités. Il est donc manifeste que ce sont ceux qui sont à la fois intelligents et courageux par nature qui pourront se laisser conduire à la vertu par le législateur.

Car pour ce qui, au dire de certains, doit précisément être le fait des gardiens, à savoir être portés à aimer les gens [40] qu'ils connaissent et être farouches envers les inconnus, c'est en fait le cœur qui porte les gens à aimer, car c'est [1328a] la faculté de l'âme par laquelle nous aimons. Une preuve : le cœur s'exalte plus contre des intimes et des amis que contre des inconnus quand il s'estime négligé par eux. Voilà

pourquoi Archiloque, entre autres, adressant des reproches à ses amis, dit fort justement à son cœur :

[5] Car toi c'est bien du fait de tes amis que tu t'étouffes.

Et le goût du commandement et de la liberté vient chez tous les hommes de cette faculté, car le cœur est autoritaire et indomptable. Mais il n'est pas juste de dire qu'ils doivent être farouches envers les inconnus, car on n'a besoin de l'être envers personne, et les gens [10] magnanimes par nature ne le sont pas, sinon envers ceux qui commettent l'injustice ; et ils éprouvent de tels sentiments bien plus contre leurs intimes quand ils se croient victimes d'une injustice de leur part, comme on l'a dit plus haut. Et c'est logique, car ils pensent qu'outre le dommage qu'ils subissent, ils sont privés de la reconnaissance de gens qui, [15] estiment-ils, la leur doivent. D'où ces mots :

Cruelles sont les guerres entre frères¹,

et :

Qui aime avec excès hait avec excès.

À propos des membres du corps des citoyens, combien il faut qu'ils soient et quelle doit être leur nature, et aussi à propos de l'étendue et de la qualité du territoire, on a donc donné des précisions approximatives, car il ne faut pas chercher [20] la même exactitude dans les recherches menées par le raisonnement et celles qui concernent les données des sens.

Chapitre 8

Les parties indispensables à la cité

Mais puisque, comme dans les autres composés naturels, ne sont pas parties du système total les conditions sans lesquelles le tout n'existerait pas, il est évident qu'il ne faut pas non plus considérer comme des parties d'une cité tout ce que les cités possèdent nécessairement, et de [25] même pour toute autre communauté qui produit quelque chose de même genre. Car il faut qu'il existe quelque chose d'un, de commun et d'identique pour les membres de la communauté, qu'ils y participent également ou inégalement, par exemple de la nourriture, une étendue de territoire ou quelque autre de ces choses. Mais quand on a d'un côté un moyen et de l'autre une fin, il n'y a rien [30] de commun entre eux, si ce n'est que l'un accomplit une action que l'autre subit. Je veux dire, par exemple, la relation de tout instrument et des ouvriers au produit fini. Car entre une maison et son constructeur il n'y a rien qui soit commun, mais c'est en vue de la maison que l'art des constructeurs existe. C'est pourquoi il faut, certes, aux cités des propriétés, mais la propriété n'est pas une partie [35] de la cité, alors même que beaucoup d'êtres vivants sont des parties de la propriété.

Or la cité est une communauté déterminée que forment les gens semblables, mais en vue d'une vie qui soit la meilleure possible. Mais puisque ce qui est le meilleur, c'est le bonheur, lequel est une réalisation et un usage parfaits de la vertu, et qu'il se trouve que certains peuvent avoir part au bonheur et d'autres peu ou [40] pas du tout, il est évident que c'est là une cause de l'existence de différentes variétés de cités et de plusieurs constitutions. Les peuples, en effet, partant chacun à la chasse [1328b] au bonheur d'une manière différente et avec des moyens différents, ils créent les divers modes de vie et les diverses constitutions. Mais il faut aussi examiner combien il y a de ces facteurs sans lesquels une cité ne pourrait être, car on y

trouve nécessairement ce que nous appelons les parties de la cité. Il faut donc bien déterminer le [5] nombre des fonctions nécessaires à la cité : à partir de là, les choses seront claires.

D'abord, une cité doit avoir de quoi se nourrir, ensuite des métiers (car vivre demande beaucoup d'instruments), en troisième lieu des armes (car il est nécessaire aux membres d'une communauté d'avoir des armes, y compris par-devers soi, pour soutenir le pouvoir à cause des rebelles, et contre ceux qui de l'extérieur se livrent à [10] d'injustes attaques), et aussi une certaine abondance d'argent pour satisfaire aux besoins propres et aux dépenses guerrières, en cinquième lieu, mais de première importance la fonction concernant le divin que l'on appelle un culte, la sixième fonction et la plus nécessaire, c'est celle qui tranche les questions d'intérêt général et les affaires judiciaires [15] entre citoyens. Telles sont à peu près les fonctions dont toute cité a besoin (car la cité est une masse de gens réunis non pas au hasard, mais en vue d'une vie autarcique, comme on l'a dit. Et si l'une d'entre elles venait à manquer, il serait impossible que la communauté en question soit absolument autarcique). Il est dès lors nécessaire pour une cité d'être organisée selon ces fonctions. [20] Il lui faut donc une masse de paysans qui lui fournissent sa nourriture, des ouvriers, un corps de bataille, une classe aisée, des prêtres, des juges pour les choses nécessaires et les questions d'intérêt général.

Chapitre 9

À qui attribuer les différentes fonctions ?

Ces précisions étant apportées, il reste à examiner si tous doivent [25] participer à toutes ces fonctions (car il peut se faire que les mêmes gens soient tous à la fois paysans, ouvriers, membres du conseil et juges), ou s'il faut confier chacune des fonctions dont on a parlé à des gens différents, ou s'il est nécessaire que certaines soient propres à certains et d'autres communes. Mais il n'en va pas de même dans toute constitution. Car, comme nous l'avons dit, [30] il est possible que tous participent à toutes ces fonctions, aussi bien que tous ne participent pas à toutes mais certains à certaines. Et c'est, en effet, ce qui fait aussi la diversité des constitutions, car dans les démocraties tous participent à tout, alors que dans les oligarchies, c'est le contraire. Mais puisqu'il se trouve que nous examinons la constitution excellente, et que c'est celle [35] sous laquelle la cité serait parfaitement heureuse, et comme nous avons dit plus haut que le bonheur est impossible sans vertu, il est manifeste d'après cela que dans la cité qui est gouvernée au mieux et qui possède des hommes justes absolument et non dans le cadre d'une constitution déterminée, les citoyens ne doivent mener la vie ni d'un artisan ni d'un marchand, car une telle vie est [40] vile et contraire à la vertu ; et ceux qui sont destinés à devenir citoyens ne seront pas non plus paysans, [1329a] car il faut du loisir tant pour développer la vertu que pour les activités politiques.

Et puisque la partie combattante et celle qui délibère sur les intérêts communs et juge les procès appartiennent à la cité et [5] en sont manifestement des parties par excellence, faut-il les considérer comme distinctes ou les confier toutes les deux aux mêmes gens ? Mais cela aussi est manifeste, parce que d'une certaine manière il faut les confier aux mêmes, et d'une autre manière à des gens différents. Car en tant que chacune de ces fonctions relève d'une maturité différente, à savoir

que l'une requiert de la prudence et l'autre de la force, elles doivent revenir à des gens différents, mais en tant qu'il est [10] impossible de maintenir perpétuellement dans l'obéissance ceux qui ont les moyens de résister par la force, elles doivent revenir aux mêmes. Car ceux qui sont maîtres des armes sont maîtres de maintenir ou de ne pas maintenir en place la constitution. Il reste donc à accorder la participation à la constitution à ces deux mêmes groupes, pas en même temps toutefois, mais selon l'ordre naturel, la [15] force étant l'apanage des plus jeunes, la prudence celle des plus vieux, une telle répartition semble bien être avantageuse et juste pour les deux groupes, car cette division même des tâches repose sur le mérite.

D'autre part, les propriétés doivent revenir aux membres de ces deux classes. Car il est indispensable aux citoyens d'être dans l'aisance, et les citoyens, ce sont eux. Car la classe [20] artisanale ne participe pas à la citoyenneté, pas plus qu'aucun autre groupe qui n'est pas « producteur de vertu¹ ». Cela découle évidemment de notre principe : être heureux, en effet, va nécessairement avec la vertu, et on doit parler d'une cité heureuse en prenant en compte non pas une seule de ses parties, mais tous les citoyens. Il est aussi [25] manifeste que les propriétés doivent leur revenir, puisque nécessairement les paysans seront des esclaves, des barbares ou des périèques.

Des groupes énumérés, il reste celui des prêtres. Mais ce que doit être leur organisation est également manifeste. Aucun paysan, aucun artisan ne doit être fait prêtre, car c'est par les citoyens qu'il convient [30] de faire honorer les dieux. Et puisque le corps politique a été divisé en deux parties, à savoir la partie militaire et la partie délibérante, et qu'il convient de rendre aux dieux le culte qu'il faut et d'occuper la retraite de ceux qui ont abandonné leurs fonctions du fait de l'âge, c'est à ceux-ci qu'il faut conférer les fonctions sacerdotales.

On a donc dit ce sans quoi [35] une cité ne peut être constituée et combien il y a de parties d'une cité. En effet, paysans, ouvriers et toute la classe des hommes de peine appartiennent nécessairement aux cités ; d'autre part, sont parties de la cité la classe militaire et celle qui délibère, et chacune est distincte des autres soit toujours, soit temporairement.

Chapitre 10

Origine historique de la division des cités en groupes sociaux

[40] Il semble que ce ne soit ni aujourd'hui ni récemment que ceux qui philosophent sur la politique ont reconnu qu'il faut diviser la cité en groupes distincts, [1329b] et que celui qui combat est autre que celui qui cultive la terre. On trouve cet état de choses encore aujourd'hui en Égypte, ainsi que dans les cités de la Crète. Pour l'Égypte, c'est, dit-on, Sésostris qui lui a donné une telle législation, et [5] pour la Crète, c'est Minos. Ancienne aussi, semble-t-il, l'organisation des repas en commun : ceux de Crète furent institués pendant la royauté de Minos, mais ceux d'Italie sont beaucoup plus anciens. Les historiens, en effet, prétendent que, parmi ceux qui habitaient là-bas, un certain Italos devint roi d'Ænotrie, et que, changeant alors de nom, ils s'appelèrent Italiens au lieu d'Ænotriens, et que prit le nom [10] d'Italie cette péninsule d'Europe qui est comprise entre les golfes Scyllétique et Lamétique, séparés l'un de l'autre par une demi-journée de route. On dit que c'est cet Italos qui fit des [15] Ænotriens des paysans de nomades qu'ils étaient, qui leur donna leurs diverses lois et qui le premier institua les repas en commun. C'est pourquoi aujourd'hui encore certains de ses descendants ont gardé l'usage des repas en commun et de certaines de ses lois. Les Opiques habitaient la région proche de la Tyrrhénie et jadis comme aujourd'hui ils portaient le [20] surnom d'Ausones, les Chônes habitaient à côté de l'Iapygie et du golfe Ionien la région appelée Siritis. Les Chônes aussi étaient Ænotriens de race. C'est donc là-bas que l'organisation des repas en commun apparut en premier, alors que la division de la masse des citoyens en groupes vient d'Égypte, car la royauté de Sésostris [25] dépasse de beaucoup en antiquité celle de Minos. Mais sans doute faut-il penser que les autres institutions elles aussi ont été découvertes un grand nombre de fois au

cours d'une grande période de temps, et même un nombre infini de fois, car ce qui est nécessaire, c'est, selon toute vraisemblance, le besoin lui-même qui l'enseigne, mais cela étant acquis, il est normal que ce qui relève de l'embellissement de la vie, c'est-à-dire du superflu, se développe, [30] de sorte qu'il faut penser qu'il en va de même pour les institutions politiques. Que toutes celles-ci soient anciennes, une preuve en est celles de l'Égypte. Car ses habitants qu'on estime être les plus anciens des hommes se sont toujours trouvés pourvus de lois et d'une organisation politique. C'est pourquoi il faut se servir de ce qui a été exposé par d'autres de manière adéquate, et [35] n'appliquer sa recherche qu'à ce qui a été laissé de côté.

Répartition et exploitation des terres

Que donc la terre doive appartenir à ceux qui possèdent des armes et qui participent à la vie politique (c'est pourquoi les paysans doivent former un groupe distinct des précédents), ainsi que la superficie et la qualité que le territoire doit avoir, on l'a dit précédemment. Il faut maintenant [40] d'abord traiter de la répartition des terres, et des paysans : lesquels doivent l'être et comment ils doivent être, puisque, selon nous, [1330a] la propriété ne doit pas être commune comme l'ont dit certains, mais devenir commune, comme entre des amis, par son usage, et qu'aucun des citoyens ne doit manquer de moyens de subsistance.

Quant aux repas en commun, tout le monde est d'accord que les cités bien organisées ont intérêt à en avoir. La raison pour laquelle nous [5] sommes aussi de cet avis, nous le dirons plus tard. Il faut qu'y prennent part tous les citoyens, mais il n'est pas facile aux gens modestes de prélever sur leurs propres ressources le montant fixé pour y prendre part et d'entretenir par ailleurs leur famille. De plus les dépenses pour le culte des dieux doivent être supportées par toute la cité. Il est dès lors nécessaire de diviser le territoire en deux parties : [10] l'une sera commune, l'autre appartiendra aux particuliers ; et chacune de ces parties sera à nouveau divisée en deux : la partie commune en une partie pourvoyant aux dépenses publiques pour les dieux, et une autre pour couvrir les dépenses des repas en commun, et la partie réservée aux particuliers en une partie aux abords de la frontière et [15] une autre aux abords de la ville, afin qu'avec les deux lots qui sont attribués à chacun, tous soient parties prenantes dans ces deux régions. Ainsi, en effet, sont assurées l'égalité, la justice et une plus grande concorde dans les guerres avec les voisins. Car là où l'on n'adopte pas cette manière de faire, les uns se soucient fort peu de l'hostilité des peuples limitrophes, [20] alors que les autres s'en

inquiètent, et même jusqu'au déshonneur. C'est pourquoi chez certains peuples il y a une loi selon laquelle les voisins des peuples limitrophes ne prennent pas part aux délibérations concernant les guerres avec ceux-ci, sous prétexte que leur intérêt personnel les rendrait inaptes à bien délibérer. Telle est donc la manière dont le territoire doit être divisé pour les [25] raisons qu'on a dites.

Pour les paysans, le mieux, si l'on doit décider selon nos vœux, c'est que ce soient des esclaves qui ne soient ni de même race ni courageux (ainsi seront-ils utiles pour leur tâche et sûrs parce qu'ils n'innoveront en rien), ou, en second lieu, des périèques barbares de nature semblable à celle qu'on vient de dire ; [30] parmi eux les uns, esclaves privés, feront partie du patrimoine des propriétaires privés, les autres, attachés à la terre collective, seront collectifs. De quelle manière il faut en user avec les esclaves et pourquoi il est meilleur de faire miroiter à tous les esclaves la liberté comme récompense, nous le dirons plus tard.

Chapitre 11

Les facteurs à considérer pour choisir l'emplacement de la cité

Que la cité doive communiquer avec l'intérieur des terres, [35] avec la mer et avec l'ensemble de son territoire autant que le permettent les conditions données, on l'a dit plus haut. Quant à ce que doit être sa position en elle-même, il est souhaitable de la déterminer en considérant quatre facteurs. D'abord, parce qu'il est indispensable de la prendre en compte, la salubrité (car les villes construites en pente vers l'est, c'est-à-dire exposées aux vents du levant, sont [40] plus saines ; au second rang viennent celles qui sont abritées du vent du nord, car ce sont celles qui ont plutôt des hivers agréables), [1330b] et, pour le reste, il faut une disposition favorable pour les activités politiques et militaires.

En ce qui concerne les activités militaires, il faut que la sortie de la ville soit aisée pour ses habitants, mais que l'accès et l'investissement en soient difficiles à ses adversaires, et elle doit surtout posséder une quantité suffisante d'eau de ruisseaux sortant de son sol, [5] et, si ce n'est pas le cas, on a trouvé le moyen d'y remédier par la construction de nombreux et vastes réservoirs pour les eaux de pluie, de façon qu'on ne soit jamais à court si on est coupé de l'arrière-pays par la guerre. Et puisqu'il faut se soucier de la santé des habitants, la condition s'en trouve dans une bonne situation et [10] une bonne orientation, et, en second lieu, dans l'utilisation d'eaux saines, et il ne s'agit pas là d'une précaution secondaire. Car c'est ce que nous consommons le plus et le plus souvent pour notre corps qui a le plus d'influence sur notre santé, et les eaux et l'air ont une fonction de cette nature. C'est pourquoi dans [15] les cités prudemment gouvernées, si tous les ruisseaux de cette sorte ne sont ni réguliers ni abondants, il faut distinguer les eaux pour l'alimentation et les eaux pour les autres usages.

Pour ce qui est des lieux fortifiés, la même chose n'est pas avantageuse pour toutes les constitutions. Ainsi, une acropole convient à une oligarchie et à une monarchie, [20] un plat pays à une démocratie, mais aucun des deux ne convient à une aristocratie, mais plutôt plusieurs places fortes. On estime, par ailleurs, que la disposition des habitations privées est plus agréable et plus utile pour les activités autres que celles de la guerre, si elle se fait selon une division régulière à la manière moderne, c'est-à-dire celle d'Hippodamos ; mais pour la sécurité en temps de guerre [25] il semble que ce soit le contraire et qu'il vaille mieux la manière de l'ancien temps, car avec elle les étrangers ont du mal à entrer et les envahisseurs du mal à s'orienter. C'est pourquoi il faut combiner les deux, ce qui est possible si on dispose les habitations comme chez les paysans certaines vignes qu'on dit « en quinconce », et ne pas [30] découper régulièrement la ville tout entière, mais quelques parties et secteurs. Ainsi, tout ira bien, tant pour la sécurité que pour la beauté.

Les fortifications

Pour ce qui est des remparts, ceux qui disent que les cités prétendant à la vaillance ne doivent pas en avoir ont une position trop archaïque, alors qu'ils voient démenties par les faits les cités qui se sont ainsi [35] vantées. De fait, face à des ennemis identiques à soi et pas beaucoup plus nombreux, il n'est pas honorable de chercher son salut par le moyen de la fortification de ses remparts, mais puisqu'il arrive et qu'il peut arriver que le nombre des assaillants l'emporte de beaucoup sur la valeur humaine du petit nombre, si l'on doit assurer son [40] salut et ne subir ni mal ni outrage, on est bien obligé de penser qu'une fortification des remparts est le moyen le plus sûr qui convient [1331a] le mieux à la guerre, surtout aujourd'hui où des inventions ont accru la précision des projectiles et des machines employés dans les sièges. Juger qu'il ne faut pas entourer les villes de remparts, c'est la même chose que de chercher à rendre le pays facile à envahir et à aplanir les [5] régions montagneuses, et ce serait la même chose que de ne pas entourer les maisons particulières de murs pour ne pas que leurs habitants deviennent lâches. Il ne faut pas non plus perdre de vue ceci : ceux dont la ville est entourée de remparts peuvent utiliser de deux façons leurs cités, comme ayant des remparts et comme [10] n'en ayant pas, ce qui est impossible dans le cas de celles qui n'en ont pas. S'il en est donc ainsi, non seulement il faut entourer la ville de remparts, mais il faut aussi prendre garde à ce qu'ils conviennent à la ville en vue de son ornement aussi bien que des

nécessités militaires, et notamment aux différents procédés récemment inventés. De même, en effet, que les [15] assaillants s'efforcent d'employer les moyens grâce auxquels ils l'emporteront, de même les défenseurs en ont trouvé aussi et doivent appliquer leur esprit à en chercher d'autres. Car on n'entreprend pas d'attaquer ceux qui se sont bien préparés.

Chapitre 12

Repas en commun, édifices religieux, agora

Puisqu'il faut, d'une part, distribuer l'ensemble des citoyens en groupes pour les repas en commun [20] et, d'autre part, diviser les remparts par des postes de garde et des tours à des endroits appropriés, il est clair que cela invite à établir certains des repas en commun dans ces postes de garde. C'est donc de cette manière qu'on pourrait disposer les choses : pour les édifices consacrés aux dieux [25] et les repas en commun des principaux magistrats, il convient d'avoir un emplacement à la fois approprié et qui soit commun, du moins pour ceux des édifices sacrés que la loi ou quelques oracles de la Pythie ne met pas à part. Tel sera l'emplacement qui sera visible en vertu de sa situation et qui sera mieux fortifié que les [30] parties avoisinantes de la cité.

Il convient, par ailleurs, d'établir au-dessous de cet emplacement une agora telle que celle qu'on appelle de ce nom en Thessalie, celle qui est dite « libre ». Sa caractéristique, c'est qu'elle doit rester vierge de toute marchandise, et que ni artisan, ni paysan, ni personne de cette sorte n'y [35] pénètre s'il n'a pas été convoqué par les magistrats. Et cette place gagnerait en agrément si on y disposait les gymnases des adultes. Car il convient que cette organisation elle aussi soit divisée selon l'âge, et que des magistrats déterminés passent leur temps avec les jeunes gens, et les adultes avec [40] les autres magistrats, car être toujours présent sous l'œil des magistrats, c'est cela avant tout qui produit la véritable pudeur et le respect chez les hommes [1331b] libres. Quant à l'agora des marchandises, elle doit être différente de la première et située ailleurs, dans un endroit où on puisse rassembler facilement aussi bien les produits venant de la mer que ceux venant de l'arrière-pays.

Et puisque la classe dirigeante de la cité se divise en prêtres [5] et en magistrats, il convient aussi que des repas en commun de prêtres

soient organisés près des édifices sacrés. Quant à celles des magistratures qui s'occupent des contrats, des plaintes en justice, des assignations et tout autre acte de cette administration, et aussi de la police de l'agora et de ce qu'on appelle [10] l'astynomie, elles doivent siéger près d'une agora ou d'un quelconque lieu public de réunion. Mais l'endroit près de l'agora des nécessités remplit cette condition. Car si l'agora du haut est destinée à la vie de loisirs, celle-ci l'est aux occupations indispensables.

Il faut que l'organisation du territoire soit aussi à l'imitation de celle qu'on vient de dire. Car, là aussi, [15] les magistrats qu'on appelle les gardes forestiers et les gardes champêtres doivent nécessairement avoir des postes de garde et des repas en commun pour remplir leur fonction de garde, et, de plus, les édifices sacrés seront distribués sur tout le territoire, les uns pour les dieux, les autres pour les héros.

Mais passer son temps à traiter maintenant de tels sujets avec précision ne mène à rien. De telles choses, [20] en effet, ne sont pas difficiles à concevoir, mais à réaliser, car dire est affaire de souhait, réaliser affaire de chance. C'est pourquoi sur de telles matières nous laisserons pour l'instant de côté les développements plus amples.

Chapitre 13

La fin de la cité bien gouvernée est le bonheur

Mais il faut parler de la constitution elle-même, quels éléments et de quelle sorte doivent composer la [25] cité appelée à être bienheureuse et bien gouvernée. Dans tous les domaines le succès réside dans deux facteurs : l'un est de poser correctement le but et la fin des actions, l'autre de trouver les actions menant à cette fin. Il peut en effet [30] y avoir entre ces facteurs accord ou désaccord, car, dans certains cas, le but est correctement posé mais on se trompe sur ce qu'il faut faire pour l'atteindre, alors que parfois on possède tous les moyens pour atteindre le but, mais le but posé est mauvais, ou que parfois on se trompe sur les deux, par exemple, en médecine où parfois [35] on ne discerne pas bien ce que doit être un corps pour être sain et on ne trouve pas les moyens de réaliser le programme qu'on s'est proposé. Or dans les arts et les sciences, il faut maîtriser les deux, la fin et les actions tendant à cette fin. Puisqu'il en est ainsi, il est donc manifeste que tous aspirent à la vie heureuse, [40] c'est-à-dire au bonheur, mais les uns ont la possibilité de l'atteindre, les autres non, du fait de quelque malchance ou de leur nature elle-même (car la vie heureuse requiert aussi un [1332a] cortège déterminé de moyens, moindre pour les meilleurs, plus important pour les moins doués), et d'autres, dès le début, ne recherchent pas le bonheur dans la bonne direction, alors qu'ils ont la possibilité de l'atteindre. Mais puisque nous nous proposons de voir quelle est la constitution excellente (et c'est celle [5] sous laquelle une cité sera excellemment gouvernée, et elle sera excellemment gouvernée sous la constitution qui permettra à la cité d'être le plus possible heureuse), il est évident qu'à propos du bonheur il ne faut pas laisser dans l'ombre ce qu'il est.

Nous disons (et nous avons donné cette définition dans l'*Éthique*, si ce qui y est exposé peut être de quelque utilité) que le bonheur est une réalisation et un usage parfaits de la vertu, et cela non pas [10]

hypothétiquement mais absolument. J'appelle hypothétique la vertu des choses indispensables, et absolue celle du bien. Par exemple, dans le cas des actions justes, les vengeances et les châtiments justes sont bien le fait d'une vertu, mais à titre de choses indispensables, c'est-à-dire ne possédant le bien que comme des choses qui sont indispensables au bien (il serait en effet préférable que nul n'en ait besoin, [15] ni l'individu ni la cité), alors que les actions accomplies pour l'honneur et ce qui rend heureux absolument sont les plus belles. Car les actions du premier type assument un certain mal, alors que pour ces dernières actions, c'est le contraire : elles préparent et produisent des biens. Certes, l'homme vertueux peut faire un bon usage de la pauvreté, de la maladie et [20] des autres infortunes, il n'en reste pas moins que la béatitude se trouve dans leurs contraires. Car c'est aussi une définition conforme aux exposés éthiques que le vertueux, c'est celui pour lequel les biens, du fait de sa vertu, sont les biens au sens absolu ; et il est donc clair que nécessairement les usages qu'il en fait seront aussi vertueux et beaux [25] de manière absolue). C'est pourquoi les hommes pensent que les biens extérieurs sont cause du bonheur, comme si la cause d'un jeu brillant et juste du cithariste, c'était la lyre plutôt que l'art du cithariste.

Il faut rendre les citoyens vertueux

Il est dès lors nécessaire, d'après ce qu'on a dit, que parmi ces biens les uns soient déjà donnés, les autres soient procurés par le législateur. C'est pourquoi nous souhaitons bénéficier, [30] pour la mise sur pied de la cité, de ces biens dont la fortune est maîtresse (car nous considérons qu'elle en est maîtresse). Par contre, être vertueuse pour une cité, ce n'est en rien le fruit du hasard, mais de science et de choix réfléchi. Mais, par ailleurs, une cité est vertueuse par le fait que les citoyens participant à la vie politique sont vertueux. Or pour nous tous les citoyens [35] participent à la vie politique. Il faut donc examiner ceci : comment un homme devient-il vertueux ? Car même s'il était possible que tous les citoyens soient vertueux collectivement, mais pas individuellement, il serait préférable d'avoir cette vertu individuelle ; la vertu de tous, en effet, est la conséquence de celle de chacun.

Par ailleurs, on devient bon et vertueux par trois moyens, [40] qui sont nature, habitude, raison. En effet, il faut d'abord posséder à la naissance la nature humaine et non celle d'un quelconque autre animal, posséder un corps et une âme d'une certaine sorte. Pour certaines qualités, il n'est pas utile de les posséder à la [1332b] naissance, car les habitudes les font changer. Certaines ont une nature qui les fait pencher de deux côtés et vont vers le pire ou le meilleur du

fait des habitudes. Or les animaux autres que l'homme vivent avant tout en suivant la nature, quelques-uns peu nombreux suivent aussi leurs habitudes, mais l'homme suit aussi [5] la raison. Car seul il a la raison. Si bien qu'il faut harmoniser ces facteurs entre eux. Car les hommes font beaucoup de choses contre leurs habitudes et leur nature du fait de leur raison, s'ils sont persuadés qu'il vaut mieux procéder autrement. La nature que doivent avoir ceux qui sont destinés à être pris en main pour leur bien par le législateur, on l'a déterminée plus haut. [10] Le reste est affaire d'éducation, car on apprend, d'une part par l'habitude, d'autre part par l'enseignement.

Chapitre 14

Les relations entre gouvernants et gouvernés

Puisque toute communauté politique est constituée de gouvernants et de gouvernés, il faut examiner si les gouvernants et les gouvernés doivent changer ou demeurer les mêmes à [15] vie. Car il est évident qu'il faudra que leur éducation s'adapte elle aussi à cette alternative. Certes, si certains diffèrent des autres autant que nous pensons que les dieux et les héros diffèrent des hommes, en possédant une grande supériorité, perceptible d'abord dans leur corps et ensuite dans [20] leur âme, de sorte que la supériorité des gouvernants soit incontestable et manifeste pour les gouvernés, il est évident qu'alors il serait meilleur que ce soient les mêmes qui, une fois pour toutes, gouvernent et les mêmes qui soient gouvernés. Mais puisqu'il n'est pas facile de rencontrer une telle situation et qu'il n'en est pas ici comme chez les habitants de l'Inde où, au dire de Scylax¹, les rois diffèrent à ce point-là [25] de leurs sujets, il est manifeste que, pour de nombreuses raisons, il est nécessaire que tous partagent de la même manière, à tour de rôle, les statuts de gouvernants et de gouvernés. Car l'égalité, c'est que la même chose revienne aux égaux, et il est difficile de se maintenir en place pour une constitution organisée contrairement à la justice. En effet, d'accord avec les gouvernés, tous les gens qui habitent la campagne veulent alors [30] introduire du nouveau, et que les hommes au pouvoir soient en nombre suffisant pour être capables de l'emporter sur la coalition de tous ces gens-là, c'est là une chose impossible.

Mais, par ailleurs, qu'il faille que les gouvernés diffèrent des gouvernants, c'est incontestable. Comment donc cela sera-t-il, et comment participeront-ils au pouvoir, [35] le législateur doit l'examiner. On en a déjà traité plus haut. Car la nature nous a donné le critère de choix, en ayant constitué ce qui est identique selon le genre d'une partie plus jeune et d'une partie plus vieille, à celle-là il convient

d'être gouvernée, à celle-ci de gouverner. Et nul ne s'indigne d'être gouverné pendant son jeune âge, ni ne se croit supérieur à ses gouvernants, surtout [40] s'il est remboursé de sa quote-part quand il arrive à l'âge convenable. Il faut donc affirmer que ce sont en un sens les mêmes qui gouvernent et sont gouvernés, et en un sens pas les mêmes ; de sorte que leur [1333a] éducation elle aussi est nécessairement en un sens la même et en un sens différente. On dit, en effet, que celui qui est destiné à bien gouverner doit d'abord avoir été gouverné.

(Mais, comme nous l'avons dit dans les premiers exposés, le pouvoir est soit dans l'intérêt du gouvernant, soit dans celui du gouverné ; [5] le premier nous disons que c'est le pouvoir du maître, l'autre le pouvoir sur les hommes libres. Mais certains des ordres donnés ne diffèrent pas par leur objet mais par leur but. C'est pourquoi beaucoup de tâches qui paraissent serviles peuvent aussi honorablement entrer dans le service des jeunes gens libres, car en ce qui concerne ce qui est honorable et non honorable [10] les actions ne diffèrent pas tant en elles-mêmes que par leur but et leur cause finale.)

Et puisque nous soutenons que l'excellence d'un citoyen et d'un gouvernant est la même que celle de l'homme excellent, et que le même individu doit être d'abord gouverné et plus tard gouvernant, l'affaire du législateur sera : comment devient-on homme [15] de bien, par quelles pratiques habituelles, et quelle est la fin de la vie la meilleure ?

Mais l'âme se divise en deux parties dont l'une possède la raison par elle-même et l'autre ne l'a pas par elle-même mais est capable d'entendre raison. Les vertus de ces deux parties sont celles qui font qu'on est dit, d'une manière ou d'une autre, homme de bien. Mais dans [20] laquelle des deux se trouve plutôt la fin, il n'est pas très difficile de le dire pour ceux qui adoptent la division que nous soutenons. Car le pire est toujours en vue du meilleur, et cela est manifeste aussi bien dans les productions de l'art que dans celles de la nature. Or la partie qui a la raison est meilleure. Or elle se divise en deux, selon notre manière habituelle de diviser : [25] il y a, d'une part, la raison pratique, d'autre part, la raison théorique. Que ce soit donc nécessairement de cette manière que se divise aussi cette partie rationnelle, c'est évident. Nous dirons aussi que les actions de l'âme supportent une division analogue, et il faut que celles de la partie qui est la meilleure par nature soient préférées par ceux qui peuvent les atteindre toutes ou atteindre les deux plus basses. Toujours, en effet, ce qui pour chacun est absolument [30] préférable, c'est ce qu'il peut atteindre de plus élevé.

La fin et les moyens dans la vie de l'homme libre

La vie entière aussi se divise : en loisir et labeur, guerre et paix, et parmi les actions les unes concernent ce qui est indispensable et utile, les autres ce qui est beau. En ces domaines le choix est nécessairement le même que pour les parties de l'âme et leurs [35] actions : la guerre doit être choisie en vue de la paix, le labeur en vue du loisir, les choses indispensables et utiles en vue de celles qui sont belles. C'est donc en considérant tout cela qu'il revient à l'homme d'État de légiférer, selon les parties de l'âme aussi bien que leurs actions, et de préférence en prenant en compte les choses meilleures et les fins. [40] Et il doit légiférer de la même façon à propos des genres de vie et de la distinction entre nos actions. Car il faut être capable de travailler et de faire la [1333b] guerre, mais encore plus de vivre en paix et dans le loisir, être capable d'accomplir les tâches indispensables et, bien sûr, utiles mais encore plus les belles actions. De sorte que c'est en ayant de tels buts en vue qu'il faut aussi éduquer ceux qui sont encore des enfants et ceux d'autres âges dans la mesure où ils ont besoin [5] d'éducation.

Mais ceux des Grecs qu'on considère aujourd'hui comme les mieux gouvernés, et ceux des législateurs qui ont établi ces constitutions n'ont visiblement organisé ni leurs dispositions constitutionnelles en vue de la fin la meilleure, ni leurs lois et leur éducation en vue de toutes les vertus, mais se sont trivialement rabattus [10] sur celles qui semblent être utiles et rapporter plus. De la même manière qu'eux, certains écrivains postérieurs ont aussi soutenu la même opinion. En effet, en faisant l'éloge de la constitution des Lacédémoniens ils sont pleins d'admiration pour le but de leur législateur parce qu'il a établi une législation où tout tend à la domination et à la guerre. [15] Cela est facile à réfuter par le raisonnement et a été de nos jours réfuté par les faits. De même, en effet, que la plupart des hommes recherchent ardemment à commander comme des maîtres à beaucoup de gens, parce que cela procure grande abondance de biens de la fortune, de même Thibron² manifeste de l'admiration pour le législateur des Laconiens, comme en manifeste chacun des autres auteurs qui ont [20] écrit sur leur constitution, parce que, grâce à leur entraînement à faire face aux dangers, ils gouvernaient beaucoup de peuples. Pourtant, il est évident, aujourd'hui que le pouvoir n'est plus aux mains des Laconiens, qu'ils ne sont pas heureux, et que leur législateur n'a pas été bon. De plus, c'est un spectacle ridicule que le leur : alors qu'ils conservent les lois de celui-ci et ne sont nullement empêchés [25] de recourir à ces lois, ils ont perdu ce qui fait la beauté de la vie. Ces auteurs n'ont pas non plus une appréhension correcte du genre de pouvoir pour lequel le législateur doit manifester de l'estime. Car le

pouvoir sur des hommes libres est plus beau et va mieux avec la vertu que le pouvoir d'un maître d'esclaves. De plus, il ne faut ni croire la cité heureuse [30] ni louer son législateur parce qu'il l'a exercée à vaincre et dominer ses voisins. Car cela cause un grand tort. Il est, en effet, évident que celui des citoyens qui le peut tentera lui aussi de s'emparer du pouvoir dans sa propre cité. C'est précisément ce dont les Laconiens accusent le roi Pausanias, bien qu'il [35] fût déjà en possession d'une dignité aussi éminente. Aucun raisonnement, aucune loi de ce type ne sont convenables pour un homme d'État, ni utiles, ni vrais. Car ce sont les mêmes choses qui sont excellentes pour un particulier et pour une communauté, et c'est cela que le législateur doit faire entrer dans l'âme des hommes. Quant à l'exercice aux travaux guerriers on ne doit pas le pratiquer en vue de réduire en esclavage [40] ceux qui ne le méritent pas, mais, d'abord pour ne pas être soi-même réduit en esclavage par d'autres, ensuite pour rechercher l'hégémonie dans l'intérêt des gens [1334a] subjugués et non pour être le despote de tous, et, troisièmement, pour se rendre maître de gens qui méritent d'être esclaves.

Que le législateur doive s'efforcer de préférence d'arrêter les mesures concernant la guerre et le reste de la législation en vue [5] du loisir et de la paix, les faits témoignent en faveur de cette thèse. En effet, la plupart des cités de ce genre assurent leur salut tant qu'elles font la guerre, mais une fois qu'elles ont acquis la domination elles périssent. Comme l'acier, elles perdent leur trempe en temps de paix. Le responsable, c'est le législateur qui ne leur a pas appris à mener une vie [10] de loisir.

Chapitre 15

Les vertus dans la vie de labeur et dans la vie de loisir

Puisqu'il apparaît que c'est la même fin que les hommes ont collectivement aussi bien qu'individuellement, et que nécessairement le même critère s'applique à l'homme excellent et à la constitution excellente, il est manifeste qu'il faut que l'un comme l'autre possèdent les vertus qui permettent le loisir, car, [15] comme on l'a souvent dit, la fin pour la guerre, c'est la paix, pour la besogne, c'est le loisir. Mais parmi les vertus qui sont utiles pour une vie passée dans le loisir, certaines s'exercent dans le loisir, d'autres dans la besogne. Car il faut posséder beaucoup de choses indispensables pour pouvoir se permettre une vie de loisir. C'est pourquoi il convient que la cité soit tempérante, [20] courageuse, endurante, car, comme dit le proverbe, « pas de loisir pour des esclaves » ; or ceux qui ne sont pas capables de faire courageusement face au danger sont esclaves de leurs agresseurs.

Donc il faut du courage et de l'endurance pour le temps de la besogne, de la philosophie pour celui du loisir et de la tempérance et de la justice pour ces deux [25] temps, mais surtout pour ceux qui vivent en paix et dans le loisir. Car la guerre contraint les gens à être justes et à vivre dans la tempérance, alors que la jouissance d'un sort heureux et la vie de loisir en temps de paix les poussent plutôt à la démesure. Il faut donc beaucoup de justice et beaucoup de tempérance à ceux qui paraissent réussir le mieux et [30] jouir de tout ce qui rend bienheureux comme ceux, s'ils existent, qui, au dire des poètes, vivent dans les îles des Bienheureux. Car ce sont ces gens-là qui ont le plus besoin de philosophie, de tempérance et de justice, dans la mesure où ils mènent plus que d'autres une vie de loisir dans l'abondance de tels biens. C'est donc pourquoi il est manifeste que la cité qui est appelée à vivre heureuse [35] et à être vertueuse doit avoir part à ces vertus, car s'il est honteux de ne pas être capable d'user des choses bonnes, ça l'est encore davantage de ne pas être

capable d'en user quand on mène une vie de loisir, et de se révéler bon dans le labeur et la guerre mais servile quand on vit en paix et dans le loisir. [40] C'est pourquoi il ne faut pas s'exercer à la vertu à la manière de la cité des Lacédémoniens. Ceux-ci, en effet, se différencient des [1334b] autres non pas par le fait qu'ils pensent que les plus grands biens ne seraient pas identiques pour eux et pour les autres, mais plutôt par le fait qu'ils pensent que ces biens sont produits par une certaine vertu. Mais puisqu'ils pensent que ces biens et la jouissance qu'ils donnent sont plus grands que les vertus [***]¹ et que ce soit à cause d'elle, c'est manifeste [5] à partir de ce qui a été dit. Mais comment et par quels moyens cela sera-t-il, voilà ce qu'il faut considérer.

Par où doit commencer l'éducation

Il se trouve que nous avons déterminé plus haut qu'il faut trois facteurs : nature, habitude, raison. Mais, parmi eux, on a défini plus haut quelles qualités les citoyens devaient avoir par nature. Il reste à considérer s'il vaut mieux les éduquer d'abord par la raison ou par les habitudes. Il faut, en effet, [10] que ces deux facteurs soient entre eux consonants et de la meilleure consonance possible, car il peut arriver aussi bien que la raison se trompe sur le meilleur fondement de nos actions, ou que l'on soit induit en erreur de la même manière par ses habitudes. Ce qui donc est manifeste en premier lieu, comme pour toutes les autres réalités, c'est que la génération part d'un principe et que la fin atteinte à partir d'un principe déterminé est relative à une autre fin, et [15] que la raison et l'intellect sont la fin de notre nature, de sorte que c'est en vue de ces deux facultés qu'il faut organiser la génération et la formation des habitudes. Ensuite, de même qu'une âme et un corps sont deux choses, de même nous voyons qu'il y a deux parties dans l'âme, l'une irrationnelle et l'autre qui possède la raison, et que leurs dispositions sont aussi au nombre de deux, [20] l'une étant le désir, l'autre l'intellect ; de même aussi que le corps est antérieur à l'âme dans l'ordre de la génération, de même en est-il pour la partie irrationnelle par rapport à la partie rationnelle. Et c'est manifeste, car colère, volonté et également désir appartiennent aussi aux enfants à peine nés, alors que le raisonnement et l'intellect n'adviennent naturellement qu'au cours de leur [25] développement. C'est pourquoi il est nécessaire de prendre soin du corps avant de prendre soin de l'âme, et ensuite de prendre soin du désir, mais le soin qu'on prend du désir doit être en vue de l'intellect, et celui du corps en vue de l'âme.

Chapitre 16

Réglementation des unions conjugales

Puisque, donc, le législateur doit dès le début surveiller que [30] les enfants qu'on élève aient le meilleur corps possible, il lui faut d'abord se soucier des unions : quand et entre quelles sortes de gens doivent avoir lieu les rapports conjugaux. Il faut faire régir cette communauté par la loi en considérant ses membres eux-mêmes et la durée de leur vie, de sorte que le déclin [35] de l'âge arrive au même moment pour les deux et qu'il n'y ait pas dysharmonie entre les puissances génératrices de l'homme encore capable d'engendrer et de la femme qui n'en est plus capable, ou de celle-ci ayant cette puissance et de l'homme qui ne l'a plus. Car cela provoque entre époux dissensions et différends. Ensuite, il faut considérer le rythme de succession des générations. Car il faut qu'il n'y ait ni trop [40] d'intervalle entre les enfants et leurs pères (sont vaines, en effet, aussi bien pour les gens trop âgés la reconnaissance venant de leurs enfants que, [1335a] pour les enfants, l'aide venant de tels pères), ni trop de proximité (cela, en effet, comporte un grave inconvénient : on a moins de respect pour des gens qui sont comme des camarades du même âge que soi, et cette proximité est source de récriminations dans l'administration familiale). De plus, pour en revenir à notre point de départ, [5] il faut veiller à ce que le corps des enfants procréés soit conforme à la volonté du législateur.

Or presque tout cela dépend de la prise en compte d'un seul point. Puisqu'en effet le terme de la fertilité dans l'immense majorité des cas est au plus de soixante-dix ans pour les hommes et de cinquante ans [10] pour les femmes, il faut que l'âge où débute l'union sexuelle soit tel qu'elle cesse simultanément à ces âges. L'accouplement de jeunes gens est mauvais pour la procréation. Chez tous les animaux, en effet, les rejetons de parents jeunes sont plutôt imparfaits, sont plutôt des femelles et sont de petite taille, si bien que nécessairement la même

chose arrive [15] chez l'homme. En voici une preuve : dans celles des cités où il est de coutume d'unir garçons et filles jeunes, les gens sont imparfaits et petits de corps. De plus, lors de l'accouchement les jeunes femmes souffrent plus et meurent en plus grand nombre ; c'est pourquoi la réponse du fameux oracle [20] aux Trézéniens aussi avait, au dire de certains, l'explication suivante : beaucoup de gens mouraient parce que les mariages étaient trop précoces, et cela n'avait rien à voir avec la récolte des fruits. De plus, il y a avantage, pour renforcer leur tempérance, à ne donner les filles en mariage qu'assez âgées, car, de l'avis général, celles qui se sont adonnées jeunes au coït sont plus effrénées. Les garçons aussi, [25] semble-t-il, contrarient leur croissance physique s'ils se livrent au coït alors que leur corps est encore en période de croissance, car il y a pour celui-ci une période déterminée au-delà de laquelle son accroissement cesse. C'est pourquoi il convient de marier les femmes autour de l'âge de dix-huit ans et les hommes de celui de trente-sept ans ou un peu moins. À ce moment, en effet, [30] l'union aura lieu entre des corps ayant atteint leur plein épanouissement, et la fin de la fécondité tombera harmonieusement à la même date pour les deux partenaires. De plus, les enfants succéderont à leurs géniteurs au moment de leur épanouissement (si, comme c'est raisonnable, ils ont été engendrés tout de suite après le mariage), alors que ceux-ci, arrivés alors au soir de leur âge, [35] auront autour de soixante-dix ans.

On a donc dit quand il faut que soit réalisée l'union sexuelle. Quant au moment du point de vue de la saison, on peut en user comme beaucoup de peuples qui aujourd'hui ont, fort justement, arrêté que cette conjonction ait lieu en hiver. Mais il faut aussi sans tarder considérer soi-même, quand on a l'intention de procréer, ce qui a été dit par les médecins [40] et les naturalistes. Car les médecins indiquent pertinemment les moments favorables pour le corps, et les naturalistes, en traitant des vents, recommandent [1335b] plutôt les vents du nord que ceux du sud.

Des qualités physiques des parents, laquelle est plus que toute autre utile aux enfants qu'ils procréent, il faut plutôt traiter ce point en nous y arrêtant dans les traités de puériculture, [5] mais il est suffisant d'en parler sommairement ici. Une constitution d'athlète n'est utile ni à la bonne condition physique souhaitable pour un citoyen, ni à la santé et à la procréation, pas plus qu'une constitution malade ou trop peu endurante, mais il faut une moyenne entre les deux. Il faut donc avoir une constitution dure à la peine, mais dure à la peine non pas pour des travaux violents ni d'une [10] seule sorte, comme c'est le cas pour la constitution des athlètes, mais en vue des activités des hommes libres. Et cela doit être le lot des hommes comme des femmes.

Il faut aussi que les femmes enceintes prennent soin de leur corps, sans tomber dans le laisser-aller ni recourir à une nourriture trop frugale. Et cela le législateur l'obtiendra facilement en leur prescrivant de faire [15] une visite quotidienne pour vénérer les dieux qui ont l'honneur de présider à l'enfantement. Par contre, il convient que leur esprit, contrairement à leur corps, se laisse aller, car les enfants tirent manifestement leurs caractères de celle qui les porte, comme les plantes de la terre. En ce qui concerne les nouveau-nés qu'il faut exposer et [20] ceux qu'il faut élever, qu'il y ait une loi qui interdise d'élever un enfant difforme. Mais on n'exposera aucun nouveau-né à cause du trop grand nombre d'enfants si le système moral l'interdit, mais il faut poser une limite numérique à la procréation, et si des couples conçoivent en outrepassant cette limite, il faut pratiquer l'avortement avant que le fœtus ait reçu la sensibilité, c'est-à-dire la vie. [25] Car si cette pratique est impie ou non, cela sera tranché par le critère de la sensation, c'est-à-dire de la vie.

Puisque nous avons déterminé l'âge où homme et femme doivent commencer de s'unir, il faut déterminer aussi pendant combien de temps il convient qu'ils servent la cité en procréant. Car [30] les rejetons des gens trop âgés, tout comme ceux des gens trop jeunes, naissent physiquement et intellectuellement imparfaits ; quant à ceux des vieillards, ils sont débiles. C'est pourquoi la période de procréation doit être celle de l'épanouissement intellectuel. Mais celui-ci, dans la plupart des cas, est ce qu'ont dit certains poètes qui mesurent l'âge en périodes de sept ans : aux environs [35] de la cinquantaine. De sorte que quand on a dépassé cet âge de quatre ou cinq ans on doit être déchargé de la fonction de donner le jour à des enfants. Pour le reste de sa vie, c'est évidemment pour sa santé ou pour une cause de ce genre qu'il faut pratiquer le coït.

Quant aux relations amoureuses avec une autre ou un autre, qu'il soit absolument déshonorant [40] d'en avoir ouvertement de quelque manière et dans quelques circonstances que ce soit, aussi longtemps qu'on porte le nom d'époux. Et si pendant la période [1336a] de procréation quelqu'un est surpris à accomplir un tel acte, qu'il soit frappé d'indignité proportionnellement à sa faute.

Chapitre 17

Soins et éducation à donner aux enfants

Une fois que les enfants sont nés, on doit se convaincre que la qualité de la nourriture est d'une grande importance pour leurs capacités physiques. [5] Cela apparaît manifestement dans l'examen des autres animaux et des peuplades qui s'efforcent de cultiver les dispositions guerrières : l'alimentation riche en lait est la mieux adaptée à leurs corps, avec fort peu de vin à cause des maladies qu'il provoque. De plus il y a avantage à faire faire aussi aux enfants de cet âge tous les mouvements dont ils sont capables. [10] Et pour que leurs membres ne se tordent pas du fait de leur délicatesse, certaines peuplades se servent encore aujourd'hui d'instruments ingénieux qui maintiennent leurs corps droits.

Il y a aussi avantage à les accoutumer au froid tout de suite, dès leur tendre enfance, car c'est très utile pour la santé et pour la préparation aux activités [15] guerrières. C'est pourquoi chez beaucoup de peuples barbares existe la coutume de plonger les nourrissons dans une rivière froide, ou de ne les couvrir que d'un vêtement léger, comme chez les Celtes. Car toutes les choses auxquelles ils peuvent s'habituer, il est mieux qu'ils s'y habituent en s'y mettant tout de suite, mais qu'ils s'y habituent progressivement. [20] Or la constitution naturelle des enfants, du fait de sa chaleur, peut être entraînée à supporter le froid.

Pendant le premier âge il est donc avantageux de donner ce type de soins et tout autre du même genre. À l'âge suivant, jusqu'à cinq ans, où il n'est pas encore bon de pousser l'enfant vers une étude quelconque [25] ou vers des tâches indispensables pour ne pas gêner sa croissance, il faut lui permettre une mobilité suffisante pour lui éviter l'inertie physique, mobilité qu'il faut susciter par des activités variées et par le jeu. Et les jeux eux aussi ne doivent être ni indignes d'hommes libres, ni pénibles, ni relâchés. [30] Quant aux récits et aux

fables, lesquels il faut faire entendre à des enfants de cet âge, que ce soit les magistrats appelés surveillants des enfants qui s'en occupent. Toutes ces activités doivent préparer la voie aux occupations ultérieures ; c'est pourquoi il faut que les jeux soient, en majorité, des imitations des activités sérieuses ultérieures. Les vocalises [35] et les gémissements des enfants, ce n'est pas à bon droit que s'y opposent ceux qui les interdisent dans leurs lois. En effet, ils sont avantageux pour leur croissance, car ils procurent d'une certaine manière un exercice au corps : retenir son souffle donne de la force pour les travaux pénibles, ce qui arrive aux petits enfants dans ces efforts de voix.

Il revient aux surveillants des enfants de veiller [40] au reste de leur emploi du temps et de faire en sorte qu'ils soient le moins possible avec des esclaves. Car à cet âge, [1336b] et jusqu'à sept ans, ils sont nécessairement élevés à la maison. Il est donc vraisemblable que même à leur âge ils puissent recevoir de ce qu'ils entendent et voient des choses indignes d'un homme libre. [5] Donc le législateur doit, plus que toute autre chose, bannir totalement de la cité la grossièreté de langage (car parler sans retenue de choses grossières, c'est être bien près de les accomplir), mais surtout la bannir de chez les jeunes afin qu'ils ne disent ni n'entendent rien de cette sorte. Et si quelqu'un est surpris en train de dire ou de faire ces choses interdites, si c'est quelqu'un de libre qui n'a pas encore le [10] droit de prendre place aux repas en commun, qu'on le punisse en le frappant d'indignités et de coups, si c'est quelqu'un d'un âge plus avancé, d'indignités réservées aux gens non libres en raison de sa conduite servile.

Puisque nous bannissons tout propos de ce genre, il est manifeste que nous le faisons aussi pour les spectacles de tableaux ou d'histoires indécents. Que les magistrats prennent donc soin [15] qu'aucune statue ni qu'aucun tableau ne reproduise de telles actions, sauf chez certains dieux pour lesquels la loi admet même la raillerie. En outre, la loi permet à des gens ayant un âge convenable, à eux-mêmes, à leurs femmes et à leurs enfants d'honorer ces dieux. [20] Mais il faut stipuler dans la loi que les plus jeunes ne pourront assister ni aux iambes ni aux comédies avant d'atteindre l'âge auquel ils auront droit de prendre place dans les activités communes et de s'enivrer, et que l'éducation les aura alors rendus insensibles au dommage résultant de ces spectacles. Ici, c'est donc comme à la course que nous avons traité ce sujet. [25] Plus tard, il faudra nous y arrêter et mieux le caractériser, en nous demandant d'abord ce qu'il ne faut pas et ce qu'il faut faire, et de quelle manière. Dans la circonstance présente, nous n'en avons rappelé que ce qui est nécessaire. Sans doute, en effet, Théodore, l'acteur tragique, n'a pas mal parlé en disant que jamais il n'avait laissé quelqu'un le précéder en scène, pas même un [30] des

acteurs de peu de valeur, parce que les spectateurs se pènètrent de ce qu'ils ont entendu en premier. Et la même chose arrive dans notre commerce tant avec les gens qu'avec les choses, car dans tous les domaines nous aimons davantage ce qui vient en premier. C'est pourquoi il faut rendre étranger aux jeunes gens tout ce qui est mauvais, et surtout ce qui révèle [35] perversité et méchanceté.

Au bout de cinq ans, durant les deux années qui restent jusqu'à sept ans, il faut que les enfants assistent aux leçons qu'il leur faudra suivre plus tard. Il y a deux âges selon lesquels l'éducation se divise nécessairement : de sept ans à la puberté, et ensuite de [40] la puberté à vingt et un ans. Ceux qui divisent les âges en périodes de sept ans n'ont la plupart du temps pas [1337a] tort, mais il faut suivre la division établie par la nature. Car tout art et toute éducation entendent en fin de compte compléter la nature.

Il faut donc examiner d'abord si l'on doit établir un ordre législatif quelconque à propos des enfants, ensuite s'il est avantageux de s'en occuper collectivement [5] ou de manière privée, comme c'est le cas aujourd'hui encore dans la plupart des cités, et en troisième lieu de quelle manière on doit s'en occuper.

LIVRE VIII

Chapitre 1

Le problème principal du législateur : l'éducation

Que donc le législateur doive s'occuper avant tout de l'éducation des jeunes gens, nul ne saurait le contester. Et, en effet, dans les cités où ce n'est pas le cas cela est dommageable à la constitution. Il faut, en effet, dispenser une éducation adaptée à chaque constitution, car les mœurs propres [15] de chacune ont d'ordinaire pour effet à la fois de la préserver et de l'établir dès l'origine ; par exemple des mœurs démocratiques dans le cas d'une démocratie, des mœurs oligarchiques dans celui d'une oligarchie. Et les mœurs les meilleures sont toujours cause d'une meilleure constitution. De plus, dans toutes les capacités et tous les arts il y a des éléments qu'il faut avoir appris au préalable [20] et s'être assimilés pour l'exercice de chacun d'eux, de sorte que c'est évidemment la même chose pour les activités vertueuses.

Et puisque le but de toute cité est unique, il est manifeste qu'il est également nécessaire qu'il y ait une seule et même éducation pour tous et qu'on en prenne soin collectivement et non d'une manière privée comme celle qui a cours aujourd'hui [25] où chacun s'occupe lui-même de ses propres enfants en leur dispensant l'enseignement privé qu'il estime approprié. D'autre part, il faut que l'apprentissage de ce qui concerne la collectivité soit lui aussi collectif. En même temps, il ne faut pas penser qu'aucun des citoyens s'appartienne à lui-même, mais que tous appartiennent à la cité, car chacun est une partie de la cité. Mais le soin de chaque partie a [30] par nature en vue le soin du tout. Et, sur ce point aussi, il faut faire l'éloge des Lacédémoniens, car ils portent la plus grande attention à leurs enfants, et cela collectivement.

Chapitre 2

L'éducation doit comprendre des matières utiles, mais pas avilissantes

Qu'il faille légiférer sur l'éducation et qu'il faille s'en occuper collectivement, c'est manifeste. Mais ce qu'est l'éducation et comment il faut éduquer, cela ne [35] doit pas rester dans l'ombre. Car il y a actuellement désaccord sur les matières à enseigner, car tout le monde n'est pas d'avis d'enseigner les mêmes choses aux jeunes gens pour les conduire à la vertu ou à la vie excellente, et s'il convient pour l'éducation de développer l'intelligence plutôt que les dispositions psychologiques, cela n'est pas manifeste. Et si l'on s'appuie sur l'éducation qu'on a sous les yeux [40] l'enquête s'obscurcit, et il n'est pas du tout clair s'il faut que les jeunes gens se forment aux choses utiles à la vie, à celles qui tendent à la vertu, ou aux disciplines éminentes (car toutes ces opinions ont eu [1337b] des partisans). Et même à propos des moyens qui mènent à la vertu aucun ne fait l'unanimité, car ce n'est pas la même vertu que tous honorent spontanément, de sorte qu'il est normal qu'ils diffèrent aussi sur la formation à cette vertu.

Certes, il n'est pas douteux qu'il faut être instruit dans ceux des arts utiles qui sont indispensables, [5] mais il est manifeste que ce n'est pas à toutes les tâches utiles – qui se divisent en celles des gens libres et celles des gens non libres – qu'il faut participer, mais à celles des tâches utiles qui ne transforment pas celui qui s'y livre en sordide artisan. Or on doit considérer comme digne d'un artisan toute tâche, tout art, toute connaissance qui aboutissent à rendre impropres à l'usage et la pratique [10] de la vertu le corps, l'âme ou l'intelligence des hommes libres. C'est pourquoi les arts de ce genre qui affligent le corps d'une disposition plus mauvaise nous les disons dignes des artisans et nous le disons de même des activités salariées. Car ils rendent la pensée besogneuse et abjecte. [15] Et même pour les

sciences libérales, il n'est, d'un côté, pas indigne d'un homme libre de s'adonner à certaines d'entre elles jusqu'à un certain point, mais, d'un autre côté, y être trop assidu pour en acquérir une connaissance précise expose aux dommages qu'on a dits. Il y a aussi une grande différence selon le but que l'on a dans l'action ou l'étude : si c'est pour soi-même, ses amis ou en visant la vertu ce n'est pas [20] indigne d'un homme libre, mais le faire pour d'autres cela semblera souvent agir comme un homme de peine et un esclave.

De toute façon, les disciplines étudiées aujourd'hui présentent ces deux caractères, comme on l'a dit plus haut.

Chapitre 3

Les quatre disciplines fondamentales habituelles

Il y a en gros quatre disciplines qu'on a coutume d'enseigner : lettres, gymnastique, musique et, quatrièmement, [25] certains rajoutent l'art graphique, les lettres et l'art graphique étant utiles dans la vie et ayant de multiples usages, alors que la gymnastique développe le courage. Mais pour la musique il pourrait y avoir difficulté, car à l'heure actuelle c'est par plaisir que la plupart des gens s'y adonnent ; mais à l'origine on l'a introduite dans [30] l'éducation parce que la nature elle-même exige, nous l'avons souvent dit, que nous soyons capables non seulement d'accomplir correctement notre labeur, mais aussi de mener noblement une vie de loisir, car c'est le principe de tout, répétons-le encore une fois.

Le but principal de l'éducation : devenir apte à mener une vie de loisir

Si, en effet, il faut les deux, il vaut pourtant mieux choisir la vie de loisir que la vie laborieuse et celle-là est le but de celle-ci, et il faut rechercher [35] ce qu'il convient de faire dans cette vie de loisir. Ce n'est certainement pas jouer, car alors le jeu serait nécessairement pour nous la fin de la vie. Mais si cela est impossible et s'il faut plutôt recourir aux jeux pendant notre labeur (car celui qui peine a besoin de détente et le jeu vise à la détente, alors que le labeur [40] s'accompagne de fatigue et d'effort), pour cette raison il faut introduire les jeux dans l'éducation en y ayant recours au moment opportun, c'est-à-dire en s'en servant à titre de remède. Car le mouvement de l'âme dû au jeu est un relâchement et, [1338a] par le plaisir qu'il procure, une détente.

La vie de loisir, par contre, a, semble-t-il, en elle-même le plaisir et

le bonheur de la vie bienheureuse. Mais ce bonheur n'appartient pas à ceux qui ont une vie laborieuse, mais à ceux qui ont une vie de loisir, car l'homme laborieux accomplit son labeur en vue de quelque [5] fin qu'il ne possède pas, alors que le bonheur est une fin qui, de l'avis de tous, ne s'accompagne pas de peine mais de plaisir. Pourtant les gens ne se font pas la même idée du plaisir, mais chacun a la sienne selon lui-même et son caractère, l'homme le meilleur en ayant la conception la meilleure, dérivant des réalités les plus belles. De sorte qu'il est manifeste [10] qu'il faut apprendre à travers son éducation un certain nombre de choses pour passer sa vie dans le loisir, et que ces choses apprises par l'éducation sont en vue d'elles-mêmes, alors que celles qui ont trait au labeur doivent être considérées comme indispensables et en vue d'autres choses.

La musique : pourquoi les Anciens l'ont introduite dans l'éducation

C'est pourquoi nos prédécesseurs avaient introduit la musique dans l'éducation, non pas comme quelque chose d'indispensable [15] (ce qu'elle n'est nullement), ni comme quelque chose d'utile comme les lettres le sont pour la spéculation financière, l'économie domestique, l'apprentissage et beaucoup d'activités dans la cité (il semble aussi que l'art graphique soit utile pour porter un meilleur jugement sur les œuvres des artistes), ni non plus comme la gymnastique pour donner [20] santé et force (car nous ne voyons aucune de ces qualités provenir de la musique). Il reste donc que la musique est en vue d'une vie passée dans le loisir et c'est manifestement pour cela qu'on l'a introduite dans l'éducation. En effet, on lui donne une place dans ce qu'on pense être l'existence des hommes libres. C'est pourquoi Homère a fait ces vers :

[25] Mais c'est lui qu'il faut inviter au repas abondant¹,

et après ce premier propos il parle de certains autres en ces termes :

Ils invitent un aède qui les charme tous.

Et, ailleurs, Ulysse dit que la meilleure manière de passer sa vie, c'est quand, les hommes se réjouissant,

les convives siègent en file dans la salle [30] pour écouter l'aède².

Qu'il y ait donc une certaine éducation qu'il faut donner aux enfants, non pas parce qu'elle serait utile ou indispensable, mais parce qu'elle est digne d'un homme libre et belle, c'est manifeste. Si elle est unique ou s'il y en a plusieurs, quelles elles sont et comment elles

doivent procéder, il faudra traiter cela plus tard. Mais à l'heure actuelle nous avons [35] parcouru un chemin suffisant pour trouver, auprès des Anciens, une preuve de cela dans les divers systèmes d'éducation établis. La musique, en effet, rend cela évident. Mais il est aussi évident qu'il faut enseigner aux enfants certaines des connaissances utiles, non seulement pour leur utilité, comme l'étude des lettres, mais aussi parce qu'il [40] est possible par leur intermédiaire d'acquérir beaucoup d'autres connaissances. De même pour l'art graphique qui ne doit pas avoir pour but d'éviter les erreurs quand on fait son marché, ou d'être impossible à tromper en matière [1338b] d'achat et de vente de fournitures, mais plutôt parce qu'il nous rend aptes à apprécier la beauté des corps. Et le fait de rechercher partout l'utile ne convient pas du tout aux gens magnanimes et libres.

Et puisqu'il est manifeste que l'éducation par les habitudes doit précéder celle par la raison, [5] et que celle qui concerne le corps précède celle qui concerne l'intelligence, il est évident à partir de cela qu'il faut confier les enfants à un maître de gymnastique et à un pédotribe. Car le premier fait que le corps acquiert une certaine constitution, le second apprend à effectuer les exercices.

Chapitre 4

Gymnastique et vrai courage

À l'heure actuelle, certes, parmi celles des cités dont on pense qu'elles prennent [10] le mieux soin de leurs enfants, les unes leur donnent une constitution d'athlètes en portant atteinte à la forme et à la croissance de leurs corps, alors que les Laconiens n'ont pas commis cette faute, mais ils abrutissent leurs enfants de travaux pénibles, en pensant que cela est plus que tout profitable pour les rendre courageux. Pourtant, comme nous l'avons souvent dit, le soin qu'on prend des enfants [15] ne doit avoir cela en vue ni comme but unique, ni même comme but principal. Et même si c'était bien là le but, les Laconiens n'y sont pas parvenus. Ni chez les animaux, en effet, ni chez les peuplades barbares nous ne voyons le courage aller avec les mœurs les plus farouches, mais avec les mœurs les plus douces et les plus semblables à celles du lion. Il y a, par contre, [20] beaucoup de peuplades facilement portées au meurtre et à l'anthropophagie, comme les Achéens et les Hénioches du Pont¹, et d'autres parmi les peuplades continentales qui leur sont semblables ou sont encore pires, composées de brigands, mais qui n'ont aucune parcelle de courage.

De plus nous savons que les Laconiens eux-mêmes, [25] tant qu'ils furent les seuls assidus dans leur goût des travaux pénibles, ont dominé les autres, mais maintenant dans les compétitions sportives comme dans la guerre ils ont été distancés par d'autres. En effet, leur supériorité ne venait pas de la manière dont ils entraînaient leurs jeunes, mais seulement de ce qu'ils s'exerçaient alors que ceux d'en face ne s'exerçaient pas. De sorte que c'est ce qui est beau et non ce qui est bestial [30] qui doit jouer le premier rôle dans l'éducation, car ni un loup ni aucune bête sauvage n'affronterait aucun danger noblement, mais plutôt l'homme de bien. Mais ceux qui orientent trop les enfants dans cette direction et les laissent incultes concernant les tâches indispensables travaillent en vérité à en faire de vils artisans,

en en faisant [35] des gens utiles à la communauté politique dans un seul domaine, et même dans ce domaine, comme le montre notre analyse, inférieurs à d'autres. Et il ne faut pas juger les Lacédémoniens d'après leurs travaux anciens, mais d'après ceux d'aujourd'hui. Car ils ont maintenant des rivaux en matière d'éducation, alors qu'auparavant ils n'en avaient pas.

Que donc il faille recourir à la gymnastique dans l'éducation et comment il faut y recourir, on est d'accord là-dessus. [40] En effet, jusqu'à la puberté il faut offrir aux enfants des exercices plus légers en excluant le régime alimentaire forcé et les travaux sous la contrainte, afin qu'il n'y ait aucun obstacle à leur croissance. Voici une preuve qui n'est pas mince [1339a] de ce que peut produire le régime que nous rejetons : parmi les vainqueurs olympiques, on ne pourrait en trouver que deux ou trois qui aient gagné à la fois quand ils étaient des hommes faits et quand ils étaient adolescents, du fait qu'en s'exerçant quand ils étaient jeunes ils ont perdu leur force sous l'effet des exercices auxquels on les a contraints. Mais quand après la puberté [5] ils ont consacré trois ans aux autres études, alors il convient de les soumettre aux travaux pénibles et aux régimes forcés durant l'âge suivant. Car il ne faut pas accabler en même temps l'esprit et le corps ; en effet, chacun de ces deux exercices produit naturellement l'effet contraire dans l'autre domaine : le travail du corps est une entrave pour le [10] développement de l'esprit, le travail de l'esprit pour le développement du corps.

Chapitre 5

La fonction éducative de la musique

À propos de la musique, nous avons rencontré quelques-unes des difficultés dans notre discussion antérieure, et il est bon de les reprendre maintenant et de mener les choses plus loin, de sorte que ce que nous avons déjà dit soit comme une introduction aux propos que pourrait tenir quelqu'un qui traiterait de ce sujet. Car il n'est pas [15] facile de déterminer quelle est la vertu de la musique, ni en vue de quoi il faut s'y adonner. Est-ce en vue de l'amusement et de la détente comme le sommeil et l'ivresse (car ces deux états ne sont pas eux-mêmes au nombre des biens, mais ils sont agréables et en même temps « suspendent le souci », comme dit Euripide¹ ; c'est pourquoi les gens accordent la même place et le même [20] usage à toutes ces occupations, sommeil, ivresse, musique, et ils y ajoutent aussi la danse), ou faut-il plutôt penser que la musique nous fait tendre en quelque chose vers la vertu dans la mesure où elle le peut, et que, tout comme la gymnastique procure une certaine qualité au corps, la musique donne au caractère une certaine qualité en habituant ses auditeurs à être capables de jouir de plaisirs [25] droits, ou qu'elle contribue à une vie de loisir sage (c'est le troisième des buts possibles que nous avons énumérés pour la musique) ?

Que donc il ne faille pas éduquer les jeunes gens en vue du jeu, cela ne fait pas de doute, car ils ne s'amuse pas en étudiant : l'étude s'accompagne de peine. Pourtant, il ne convient pas d'imposer à des enfants [30] d'un trop jeune âge une vie de loisir, car la fin n'est pas convenable pour un être imparfait. Mais on pourrait peut-être être d'avis que l'application des enfants a pour but de leur permettre de s'amuser quand ils seront devenus des hommes complètement développés. Mais s'il en est ainsi, pourquoi faudrait-il les instruire eux-mêmes, au lieu, comme [35] les rois des Perses et des Mèdes, de leur donner part au plaisir et à l'étude de la musique par l'intermédiaire

d'autres gens qui la pratiquent ? Et, en effet, ceux qui en ont fait leur occupation professionnelle jouent nécessairement mieux que ceux qui ne s'en occupent que le temps qu'il faut pour l'apprendre. Et si les jeunes gens doivent peiner sur de telles choses, ils devraient aussi s'exercer à la [40] pratique de la cuisine. Or c'est absurde. Et on retrouve la même difficulté même si la musique est capable d'améliorer le caractère : pourquoi, en effet, faut-il l'apprendre soi-même, et non pas, [1339b] en en écoutant d'autres, jouir de plaisirs droits et être capable de porter des jugements corrects comme le font les Laconiens ? Ceux-ci, en effet, sans apprendre la musique, sont, dit-on, capables de juger correctement celles des mélodies qui sont justes et celles qui ne sont pas justes. L'argument est le même si on doit recourir à la musique pour mener une vie heureuse [5] et libre : pourquoi faut-il l'apprendre soi-même au lieu de jouir de ce que pratiquent les autres ? On peut considérer la conception que nous avons des dieux : chez les poètes ce n'est pas Zeus lui-même qui chante et joue de la cithare. Mais nous considérons comme de vils artisans les musiciens professionnels et cette pratique n'est pas digne d'un [10] homme de bien à moins qu'il soit ivre ou qu'il s'amuse. Mais sans doute faudra-t-il examiner cela plus tard.

La première chose que nous ayons à chercher est la suivante : faut-il ne pas inclure la musique dans l'éducation ou faut-il l'y inclure, et sur lequel a-t-elle un effet des trois domaines sur lesquels nous nous sommes interrogés, est-ce sur le jeu, l'éducation, ou la vie de loisir ?

Eh bien, il est raisonnable de la ranger dans toutes ces rubriques auxquelles [15] elle participe manifestement. Car le jeu est en vue de la détente, et la détente est nécessairement agréable (elle est, en effet, une sorte de médication de la peine due aux dures besognes), et la vie de loisir doit, de l'avis général, posséder non seulement le beau, mais aussi le plaisir (car le fait d'être heureux comprend les deux). [20] Mais tous nous affirmons que la musique est parmi les choses les plus agréables, qu'elle soit seule ou accompagnée de chant. C'est au reste aussi ce que dit Musée² :

Pour les mortels le plus agréable c'est l'art de l'aède ;

c'est pourquoi on a raison de l'admettre dans les réunions intimes et dans la vie de loisir comme capable de nous réjouir. De sorte que, au vu de cela, on pourrait penser qu'il faut [25] l'enseigner aussi aux plus jeunes. Car ceux des plaisirs qui sont sains conviennent non seulement à la fin, mais aussi à la détente. Et puisqu'il n'arrive que rarement aux hommes d'atteindre leur fin, et que souvent ils se détendent en ayant recours aux jeux non pas tant en vue de quelque chose de plus que pour le jeu lui-même, que [30] pour le plaisir, il pourrait leur être utile de se reposer dans les plaisirs que procure la musique.

Mais il est arrivé que les hommes fassent des jeux une fin. Sans doute, en effet, la fin comporte-t-elle aussi un certain plaisir (mais pas n'importe lequel), mais en cherchant celui-ci ils le confondent avec l'autre, du fait que ce dernier possède une certaine ressemblance avec la fin [35] de leurs actions. Car de même qu'aucun but ne doit être choisi pour quelque chose à venir, de même les plaisirs en question ne sont pas en vue de quelque chose à venir, mais existent du fait de choses passées telles que les besoins et la peine. C'est donc pour cette raison que les gens cherchent à se procurer le bonheur par ce genre de plaisir, du moins peut-on vraisemblablement le penser. Mais à propos de la musique, ce n'est pas pour cette seule raison qu'on y recourt, mais aussi, à ce qu'il semble, parce qu'elle sert à la détente.

Pourtant il faut chercher si [1340a] ces propriétés de la musique ne sont pas accidentelles, et si sa nature n'est pas trop digne pour être rapportée au besoin dont on a parlé ; et il faut non seulement nous demander si, par son intermédiaire, il faut participer au plaisir commun que tous ressentent (car la musique comporte un plaisir naturel, c'est pourquoi son usage plaît [5] à tous les âges et à tous les caractères), mais aussi voir si d'une manière quelconque elle ne produit pas un effet sur le caractère et l'âme. Cela serait clair si nous acquerriions de son fait certaines qualités de caractère. Or que nous acquerriions certaines qualités, cela est manifeste par beaucoup d'autres faits, mais surtout par les [10] mélodies d'Olympos³. Car, de l'avis général, elles rendent les âmes enthousiastes, et l'enthousiasme est une affection de la partie éthique de l'âme. De plus ceux qui entendent des sons imitatifs ressentent tous des affections semblables à ses sons, même s'ils ne sont pas accompagnés de rythmes⁴ ou de mélodies. Et puisqu'il se trouve que la musique fait partie des choses agréables, et que [15] la vertu concerne le plaisir, l'amour, la haine éprouvés correctement, rien n'est, évidemment, aussi important à apprendre et à faire entrer dans nos habitudes que de juger correctement et de trouver du plaisir dans des mœurs honnêtes et des belles actions. Or dans les rythmes et les mélodies il y a des objets ressemblant de très près à la nature véritable de la colère, [20] de la douceur, mais aussi du courage, de la tempérance ainsi que de tous leurs contraires et des autres dispositions éthiques (c'est évident d'après les faits, car notre âme est bouleversée quand nous entendons de tels morceaux). Et l'habitude de ressentir de la peine et de la jouissance du fait des simples ressemblances est voisine de la manière dont on les ressent face à la réalité ([25] par exemple, si quelqu'un a plaisir à contempler l'image d'un individu pour la seule raison de la beauté de la forme représentée, nécessairement la vue de celui dont il contemple l'image lui sera agréable).

Mais il se trouve que, parmi les objets sensibles, d'une part, ceux qui

ne sont pas audibles ne présentent aucune ressemblance avec des dispositions éthiques, par exemple les [30] objets du toucher et du goût, et, d'autre part, les objets visibles ne le font que modérément (car il y a des formes qui ont cette propriété, mais si tout le monde à part a ce genre de perception, ce n'est que dans une faible mesure. De plus, elles ne sont pas des imitations des dispositions éthiques, mais les formes et les couleurs produites sont plutôt des signes des dispositions éthiques, signes qui se reflètent dans le [35] corps à l'occasion des passions. Néanmoins, dans la mesure où il y a aussi une différence liée à la contemplation de ces représentations, il faut que les jeunes gens contemplent non pas les œuvres de Pauson mais celles de Polygnote ou de tout autre peintre ou sculpteur qui représenterait des dispositions éthiques). Dans les mélodies, par contre, on rencontre des imitations des dispositions éthiques. Et cela est manifeste. [40] Car, d'emblée, il y a une marge entre les natures des harmonies, de sorte que les auditeurs en sont différemment affectés et pas de la même manière par chacune d'elles, mais certaines nous poussent plutôt à une disposition à la fois plus plaintive [1340b] et grave, comme celle qu'on appelle myxolidienne, d'autres nous font un esprit plus doux, comme celles qui sont relâchées, une autre donne surtout à l'esprit mesure et stabilité, comme seule semble le faire parmi les harmonies la dorienne, alors que [5] la phrygienne rend enthousiaste. De cela, en effet, ceux qui ont philosophé sur cette éducation parlent bien, car ils apportent comme preuves de leurs dires les faits eux-mêmes. Et il en va de même à propos des rythmes. Les uns, en effet, ont un caractère plus régulier, d'autres un caractère vif, les uns avec [10] des mouvements plus grossiers, les autres plus dignes d'hommes libres.

Il est manifeste, à partir de cela, que la musique a le pouvoir de doter l'âme d'un certain caractère, et si elle a ce pouvoir il est évident qu'il faut diriger les jeunes gens vers elle et les y éduquer. [15] Et l'enseignement de la musique est adapté à la nature de cet âge, car les jeunes gens, du fait de leur âge, ne supportent pas de leur plein gré quoi que ce soit de déplaisant, et la musique est par nature chose des plus agréables. Et il semblerait que notre âme ait une parenté avec les harmonies et les rythmes. C'est pourquoi beaucoup parmi les sages prétendent les uns que l'âme est une harmonie, les autres qu'elle possède une harmonie.

Chapitre 6

Quand il faut enseigner la musique, et laquelle

[20] Est-ce qu'il faut apprendre aux jeunes gens à chanter et à jouer d'un instrument de leurs propres mains ou non, ainsi que nous l'avons demandé plus haut, il faut maintenant le dire. Il n'est pas douteux que cela fait une grande différence dans le fait de recevoir certaines qualifications si on participe soi-même aux travaux qui les produisent. Car c'est une chose impossible ou difficile de devenir [25] des juges excellents de travaux auxquels on n'a pas pris part. En même temps, il faut que les enfants aient une occupation, et on doit considérer comme bienvenue la crèche d'Archytas¹ que l'on donne aux petits enfants pour qu'en s'en servant ils ne brisent rien dans les affaires de la maison. Car il est impossible à la jeunesse de rester en repos. Cette crèche est [30] donc appropriée aux petits enfants qui ne parlent pas encore, et l'éducation est une crèche pour les jeunes gens plus âgés. Qu'ainsi donc il faille leur enseigner la musique d'une façon telle qu'ils puissent [35] prendre part à son exécution, c'est manifeste à partir de cela.

Mais ce qui convient et ne convient pas aux différents âges, il n'est pas difficile de le définir, ni de répondre au reproche de ceux qui disent que prendre cette peine est affaire d'un vil artisan. Car, d'abord, puisqu'il faut prendre part à l'exécution seulement pour juger, pour cela ceux qui sont jeunes doivent recourir à l'exécution, mais quand ils sont devenus plus vieux, renoncer à cette exécution, capables qu'ils sont de juger de qui est beau et d'en jouir droitement grâce à l'étude qu'ils ont suivie dans leur jeunesse. [40] Pour ce qui est du reproche, adressé par certains, selon lequel la musique fait de vils artisans, il n'est pas difficile d'y répondre en examinant jusqu'à quel degré doivent participer à l'exécution des jeunes gens [1341a] éduqués en vue de l'excellence civique, et à quelles mélodies et à quels rythmes ils doivent prendre part, et aussi dans la connaissance de quels

instruments il faut les instruire. Car il est vraisemblable que cela aussi fait une différence. Là est la réponse au reproche. Car rien n'empêche certaines sortes de musique [5] d'avoir l'effet dont on a parlé.

Il est donc manifeste que l'apprentissage de la musique ne doit pas être un empêchement aux activités ultérieures ni avilir le corps et le rendre inapte aux exercices militaires et civiques, aussi bien ceux qu'on doit pratiquer immédiatement que ceux qu'on apprendra plus tard. Or cela sera le cas [10] pour ce qui est de l'étude de la musique, si les jeunes gens ne s'appliquent pas à ce qui mène aux compétitions professionnelles ni aux virtuosités étonnantes et excessives qui envahissent aujourd'hui les compétitions, et des compétitions l'éducation, mais s'ils s'appliquent aux types acceptables de musique, et seulement jusqu'au point où ils deviendront capables de jouir de belles mélodies et de beaux rythmes [15] et pas seulement de la musique commune comme le font même certains animaux ainsi qu'une foule d'esclaves et de gamins.

Il est clair aussi, à partir de cela, de quels instruments on doit se servir. Il ne faut, en effet, introduire dans l'éducation ni flûtes ni aucun autre instrument professionnel, comme la cithare ou tout autre de ce genre, mais [20] ceux qui feront de bons auditeurs pour l'enseignement musical ou autre. De plus, la flûte n'a pas un effet éthique, mais plutôt orgiastique, de sorte qu'il faut y avoir recours dans les occasions où le spectacle a une fonction de purification plutôt que d'apprentissage. Ajoutons qu'elle se trouve avoir quelque chose qui s'oppose à son utilisation dans [25] l'éducation, à savoir que le jeu de la flûte empêche de recourir au langage. C'est pourquoi c'est avec raison que nos prédécesseurs en ont interdit l'usage aux jeunes gens et aux hommes libres quoiqu'ils s'en soient servis tout d'abord. Étant, en effet, devenus plus capables de loisirs du fait de leur richesse et plus magnanimes sous le rapport de la vertu, et de plus, pleins de fierté pour leurs exploits avant et [30] après les guerres Médiques, ils s'adonnèrent à toutes les études possibles sans discernement mais tout à leur recherche. C'est pourquoi ils introduisirent aussi l'art de la flûte dans les matières à enseigner. En effet, à Lacédémone, un chorège mena lui-même le chœur au son de la flûte², et à Athènes l'art de la flûte se répandit à un tel point que la [35] majorité ou presque des hommes libres s'y livraient. C'est ce que montre la tablette que Thrasippe consacra après avoir été chorège pour Ecphantide. Mais, plus tard, on la disqualifia à cause de l'expérience qu'on en avait, quand on fut mieux capable de juger ce qui incitait à la vertu et ce qui n'incitait pas à la vertu. De même, pour beaucoup des instruments anciens, [40] comme pectis, barbitons et ceux qui visaient à donner du plaisir aux auditeurs de leurs exécutants : heptagones, triangles et sambuques [1341b] et tous ceux qui réclament un savoir-faire

manuel. Et il y a quelque chose de raisonnable dans la fable racontée par les Anciens à propos des flûtes. On raconte, en effet, qu'Athéna, qui avait inventé les flûtes, les rejeta. Il n'est assurément pas faux de dire que c'est à cause [5] de la déformation du visage entraînée par le jeu de la flûte que la déesse se serait fâchée, cependant il est plus vraisemblable que c'est parce qu'en ce qui concerne l'esprit l'apprentissage de la flûte n'a aucun effet, or c'est à Athéna que nous rapportons la science et l'art.

Puisque nous rejetons l'éducation professionnelle concernant les instruments et l'exécution, [10] et par professionnelle nous entendons celle qui concerne les compétitions (car dans cette éducation l'exécutant ne déploie pas son habileté en vue de sa propre vertu, mais pour le plaisir des auditeurs et pour un plaisir grossier ; c'est pourquoi nous jugeons que cette exécution n'est pas digne des hommes libres, mais plutôt d'un homme de peine). Et il se trouve que les exécutants en deviennent de vils artisans ; [15] vil, en effet, est le but en vue duquel ils déterminent leur fin. Car le spectateur, quand il est grossier, oriente d'habitude la musique dans le même sens, de sorte qu'aux artistes eux-mêmes qui s'y exercent pour lui il confère le même caractère, y compris dans leur corps à cause des mouvements qu'ils font.

Chapitre 7

Les harmonies convenables à l'éducation

Il faut aussi examiner les harmonies et les rythmes musicaux et leur rôle [20] dans l'éducation ; s'il faut recourir à toutes les harmonies et à tous les rythmes, ou faire une distinction ; ensuite, pour ceux qui font porter leurs efforts sur l'éducation, posons-nous la même distinction ou en faut-il une troisième ? Puisque nous voyons que la musique existe à travers les compositions mélodiques et les rythmes, il ne faut pas laisser [25] dans l'ombre l'effet de chacun d'eux du point de vue éducatif, ni non plus laquelle il vaut mieux préférer, la musique des belles mélodies ou celle des beaux rythmes. Mais, pensant que ces matières ont été correctement traitées par certains parmi les musiciens contemporains et parmi ceux qui, vivant de la philosophie, se trouvent avoir de l'expérience en matière d'éducation musicale, nous renverrons à leurs [30] œuvres ceux qui recherchent un traitement précis de chaque question ; mais pour l'instant, nous définirons les choses du point de vue du législateur en en parlant seulement dans leurs grandes lignes.

Puisque nous admettons la division des mélodies pratiquée par certains de ceux qui sont experts en philosophie, en éthiques, actives et enthousiasmantes, [35] que les harmonies ont une nature adaptée à chacune de ces mélodies, chaque harmonie correspondant à une mélodie et que nous disons que ce n'est pas en vue d'une seule utilité qu'il faut recourir à la musique, mais en vue de plusieurs (car elle est à la fois en vue de l'éducation et de la purification – quant à ce que nous entendons par purification, nous en parlons pour l'instant en général, mais nous en retraiterons plus clairement dans notre traité sur [40] la poétique –, et, en troisième lieu, elle sert à mener une vie de loisir et à se reposer de ses efforts), puisqu'il en est ainsi il est manifeste [1342a] qu'il faut recourir à toutes les harmonies, mais ne pas recourir à toutes de la même manière, mais en vue de l'éducation

recourir aux harmonies plutôt éthiques, et quand on veut écouter les autres jouer, aux harmonies actives et enthousiasmantes. [5] Car la passion qui assaille impétueusement certaines âmes se rencontre dans toutes, mais avec une différence de moins et de plus, ainsi la pitié, la crainte et aussi l'enthousiasme. En effet, certains sont possédés par ce mouvement, mais nous voyons que quand ces gens ont eu recours aux mélodies qui jettent [10] l'âme hors d'elle-même, ils sont ramenés, du fait des mélodies sacrées, à leur état normal comme s'ils avaient pris un remède provoquant une purification. C'est donc la même chose que doivent subir ceux qui sont pleins de pitié aussi bien que ceux qui sont remplis de crainte, et d'une manière générale tous ceux qui subissent une passion et tous les autres dans la mesure où chacun a sa part dans de telles passions, et pour tous il advient une certaine purification, c'est-à-dire un soulagement [15] accompagné de plaisir. Or de la même manière les mélodies purificatrices procurent aux hommes une joie innocente. C'est pourquoi il faut permettre de se servir de telles harmonies et de telles mélodies à ceux qui exécutent de la musique théâtrale dans des compétitions. (Et puisqu'il y a deux sortes de spectateurs, l'une composée de gens libres et instruits, l'autre de [20] gens grossiers, d'artisans, d'hommes de peine et autres gens de ce genre, il faut fournir à de tels individus eux aussi des compétitions et des spectacles pour leur délassement. De même que les âmes de ces gens-là ont dévié de leur état naturel, de même aussi sont des déviations les harmonies et les mélodies suraiguës et de coloration anormale. Mais ce qui fait le plaisir de chacun, c'est ce qui est [25] approprié à sa nature ; c'est pourquoi il faut donner la permission à ceux qui se mesurent dans des compétitions durant de tels spectacles de recourir à une musique de ce genre.)

Pour ce qui concerne l'éducation, comme on l'a dit, il faut avoir recours aux mélodies éthiques et aux harmonies de même sorte. Or telle est [30] la dorienne, comme nous l'avons dit auparavant. Mais il faut admettre toute autre harmonie qu'approuveraient pour nous ceux qui ont part à l'étude philosophique et à l'éducation musicale. Socrate, par contre, n'a pas raison, dans la *République*, de ne conserver que la phrygienne avec la dorienne en ayant prohibé [1342b] la flûte parmi les instruments. Car, parmi les harmonies, la phrygienne a la même vertu que la flûte parmi les instruments. Toutes deux, en effet, sont orgiastiques et passionnées. Et la poésie le montre, car toute frénésie bacchique et toute agitation de ce genre sont [5] plutôt accompagnées par les flûtes parmi tous les instruments, et parmi les harmonies, c'est la phrygienne qui leur convient. Le dithyrambe, par exemple, semble être, de l'avis de tous, phrygien. Et ceux qui sont versés dans cette matière donnent beaucoup d'exemples de cela, notamment que Philoxène, ayant tenté [10] de faire un dithyrambe,

« les Mysiens », en dorien, n'y arriva pas, et retomba, par la nature même de son entreprise, dans l'harmonie phrygienne, celle qui lui était adaptée. À propos de l'harmonie dorienne, tous sont d'accord qu'elle est la plus régulière et celle qui a avant tout un caractère exprimant le courage. De plus, puisque nous louons [15] le juste milieu entre deux excès, et que nous soutenons que c'est lui qu'il faut rechercher, et que l'harmonie dorienne possède cette nature comparée aux autres harmonies, il est manifeste que les mélodies doriennes conviennent de préférence à l'éducation des plus jeunes.

Mais il y a deux choses qu'il faut viser : le possible et le convenable. Et, en effet, il faut que chacun entreprenne plutôt ce qui est possible et ce qui est convenable. [20] Mais ces qualités sont aussi déterminées par l'âge ; ainsi, pour ceux que le temps a affaiblis il n'est pas facile de chanter dans les harmonies tendues, mais ce sont les relâchées que la nature dicte à des gens de cet âge. C'est pourquoi c'est à bon droit que certains connaisseurs de la musique reprochent à Socrate d'avoir condamné les harmonies relâchées [25] pour l'éducation en les considérant comme liées à l'ivresse, non pas qu'elles aient la même vertu que l'ivresse, car l'ivresse est plutôt de caractère bacchique, mais parce qu'elles sont affaiblies. De sorte que, en vue de l'âge à venir, qui est celui où l'on est plus vieux, il faut aussi s'attacher aux harmonies et aux mélodies de cette sorte. De plus [30] s'il en existe une parmi les harmonies qui est telle et qui convienne à l'âge des enfants parce qu'elle est capable d'apporter ordre et éducation, il faut l'utiliser aussi ; (telle paraît être, entre toutes les harmonies, la lydienne), il est clair qu'il faut recourir à ces trois normes pour l'éducation : le juste milieu, le possible, le convenable...

Constitution des Athéniens

LA SOCIÉTÉ ET LES INSTITUTIONS D'ATHÈNES
DES ORIGINES À LA FIN DU VII^E SIÈCLE

Chapitre 1

<...>¹ de Myron, après avoir prêté serment sur des victimes consacrées, choisis parmi les nobles². Reconnus coupables de sacrilège, ils furent exhumés de leurs tombeaux et leurs familles exilées d'un exil définitif. À la suite de quoi, Épiménide le Crétois purifia la cité.

Chapitre 2

(1) Après cela, il arriva que les notables et la multitude furent en conflit pendant longtemps. (2) En effet, le régime était alors oligarchique à tout point de vue et, en particulier, les pauvres étaient les esclaves des riches, eux-mêmes, leurs enfants et leurs femmes. On les appelait *pélatai* et *hectémoroi*¹, car c'était en échange de la redevance du sixième qu'ils travaillaient les champs des riches. Toute la terre était aux mains d'un petit nombre de propriétaires et, si les pauvres ne payaient pas les redevances, ils étaient emmenés comme esclaves, eux-mêmes et leurs enfants. Et, pour tous, les prêtres étaient gagés sur les personnes, jusqu'à Solon : il fut le premier à être à la tête du peuple. (3) Pour le grand nombre, donc, ce qui était le plus difficile et le plus pénible à supporter dans le régime politique était cet esclavage. Ils avaient pourtant d'autres motifs de mécontentement car, pour ainsi dire, ils ne participaient à rien.

Chapitre 3

(1) Voici à présent comment était organisé autrefois le régime politique, avant l'époque de Dracon. Les magistratures étaient pourvues parmi les nobles et les riches. À l'origine, on était magistrat à vie et, par la suite, pour une durée de dix ans. (2) Les magistratures les plus importantes et les plus anciennes étaient le roi, le polémarque et l'archonte. Mais parmi elles, la toute première fut celle du roi, car c'était une magistrature ancestrale ; puis fut instituée en second lieu celle de polémarque – car certains rois s'étaient montrés peu efficaces dans les affaires militaires, et c'est aussi pour cette raison que les Athéniens firent venir Ion, quand la nécessité survint ; (3) et enfin, la dernière magistrature instituée fut celle de l'archonte – à l'époque de Médon, selon la plupart des historiens, ou à l'époque d'Acaste, selon certains autres. Ces derniers en veulent pour preuve que les neuf archontes jurent qu'ils prêteront serment <...> « <comme ?> sous Acaste », ce qui signifierait que c'est à son époque que les descendants de Codros ont renoncé à la royauté, en échange des avantages accordés à l'archonte¹. En tout cas, que cela se soit passé de l'une ou l'autre manière ne changerait pas grand-chose à la chronologie ; mais que l'archontat soit bien la dernière de ces magistratures à avoir été instituée, on en a la preuve parce que l'archonte n'a aucune des attributions ancestrales qu'ont le roi et le polémarque, mais qu'il est simplement chargé d'attributions venues s'ajouter ensuite. C'est pourquoi aussi cette magistrature est devenue puissante à une période plus récente, elle a vu son importance accrue par les attributions ajoutées. (4) Les thesmothètes furent désignés bien des années plus tard, alors qu'on désignait déjà les magistratures annuellement, afin de consigner les lois par écrit et de les conserver en vue du règlement des litiges. C'est pourquoi aussi cette magistrature est la seule qui ne dura jamais plus d'un an. (5) Voilà donc l'ordre de succession chronologique des différentes magistratures. Les neuf archontes ne siégeaient pas tous ensemble : le roi occupait ce que l'on appelle aujourd'hui le *Boukoleion*, près du prytanée (en voici la preuve :

encore aujourd'hui, en effet, c'est à cet endroit qu'ont lieu l'union de la femme du roi avec Dionysos, et leurs noces) ; l'archonte occupait le prytanée, et le polémarque l'*Epilykeion* – que l'on appelait avant le *polémarcheion*, mais qui, après qu'Épilykos l'eut reconstruit et aménagé lorsqu'il était polémarque, fut appelé *Epilykeion* ; les thesmothètes occupaient le *thesmothéteion*. À l'époque de Solon, tous se réunirent au *thesmothéteion*. Ils étaient souverains et avaient tout pouvoir pour juger les procès, et non pas seulement, comme aujourd'hui, pour les instruire. Voilà donc à quoi ressemblaient les magistratures. (6) Quant au Conseil des Aréopagites, il avait pour fonction de veiller sur les lois, administrait la plupart des affaires de la cité et les plus importantes, et il était souverain pour infliger châtiments et amendes à tous les fauteurs de troubles. C'était parmi les nobles et les riches que l'on choisissait les archontes qui, à leur tour, constituaient les Aréopagites. C'est pourquoi aussi siéger à l'Aréopage est la seule magistrature qui soit restée, jusqu'à aujourd'hui encore, une magistrature à vie.

LA PRÉTENDUE CONSTITUTION
DE DRACON (VERS 620 AV. J.-C.)

Chapitre 4¹

(1) Voilà donc les grandes lignes du premier régime politique. Vinrent ensuite, quelque temps plus tard, sous l'archontat d'Aristaichmos, les lois instituées par Dracon. Voici comment il les avait organisées. (2) La citoyenneté était accordée à ceux qui pouvaient présenter un armement d'hoplite. On choisissait les neuf archontes et les trésoriers² parmi les détenteurs d'un bien d'au moins dix mines³ et libre de toute hypothèque ; les autres magistratures, moins importantes, parmi ceux qui pouvaient présenter un armement d'hoplite ; les stratèges et les hipparques parmi ceux qui déclaraient un bien d'au moins cent mines et libre de toute hypothèque, ainsi que des enfants légitimes, nés de leur épouse légitime, et âgés d'au moins dix ans. Ils devaient exiger une caution des prytanes, des stratèges et des hipparques de l'année précédente jusqu'à leur reddition de comptes, en obtenant quatre garants de la même classe que les stratèges et les hipparques. (3) Il y avait quatre cent un bouleutes, désignés par tirage au sort dans le corps des citoyens. Pouvaient être tirés au sort, pour cette magistrature et les autres, des citoyens âgés de plus de trente ans, et une même personne ne pouvait exercer deux fois une magistrature avant qu'elle n'ait été exercée par tous – quand c'était le cas, alors, on reprenait le tirage au sort comme au début. Lorsqu'il y avait réunion du Conseil ou de l'Assemblée, si l'un des bouleutes manquait la séance, il devait payer trois drachmes s'il était pentacosiomédimne, deux, s'il était cavalier, une seule, s'il était zeugite. (4) Le Conseil qui siégeait sur la colline d'Arès était le gardien des lois et veillait à ce que les magistratures soient exercées conformément aux lois. Il était possible à qui subissait un préjudice de déposer une plainte devant le Conseil des Aréopagites en indiquant la loi que ce préjudice venait enfreindre. (5) Les prêts étaient gagés sur les personnes, comme on l'a dit, et les terres étaient aux mains d'un petit nombre de propriétaires.

ATHÈNES APRÈS L'ARCHONTAT
DE SOLON (594 AV. J.-C.)

Chapitre 5

(1) Telle était donc l'organisation du régime politique avec le grand nombre asservi à la minorité, lorsque le peuple se souleva contre les notables. (2) Alors que le conflit était violent et que les deux camps s'opposaient depuis longtemps l'un à l'autre, ils s'entendirent pour choisir Solon comme arbitre et archonte et confièrent l'État à l'homme qui avait composé l'élégie commençant ainsi :

Je le sais, et au fond de moi mon cœur souffre
Quand je vois la très ancienne terre d'Ionie
Assassinée^{1,2}

Dans cette élégie, il dispute et argumente contre chacun des deux partis dans l'intérêt de chacun d'eux, puis il leur enjoint de joindre leurs efforts pour faire cesser leur querelle présente. (3) Par sa naissance et son renom, Solon faisait partie des premiers citoyens d'Athènes, mais par sa fortune et ses activités, il se rattachait aux gens de condition moyenne, ainsi qu'on peut le reconnaître à bien des indices et, en particulier, à son propre témoignage dans ces vers, où il enjoint aux riches de ne pas chercher à avoir plus encore :

Quant à vous, calmez en votre poitrine votre cœur plein de fougue,
Vous qui, dans votre fuite en avant, vous êtes rassasiés de biens innombrables,
Mesurez votre fier orgueil ; car, nous,
Nous n'obéirons pas, et pour vous, cela finira mal³.

Et d'une manière générale il rapporte toujours aux riches la responsabilité du conflit. C'est pourquoi aussi au début de son élégie il affirme redouter « l'amour de l'argent et l'orgueil », comme les causes de la haine présente.

Chapitre 6

(1) Une fois maître des affaires, Solon libéra le peuple, aussi bien sur le moment que pour l'avenir, après avoir interdit de gager les prêts sur la personne de l'emprunteur ; puis il instaura des lois et abolit les dettes, aussi bien privées que publiques : c'est ce que l'on appelle la *sisachthie*, car on secoua le poids du fardeau pour le faire tomber. (2) Dans cette affaire, certains essaient de le calomnier. Il arriva en effet que Solon, qui s'apprêtait à procéder à cette *sisachthie*, en parla auparavant à certains notables et qu'ensuite il fut victime d'une manœuvre de ses amis – c'est ce que disent les démocrates, mais ceux qui veulent le diffamer prétendent qu'il s'associa, lui aussi, à cette manœuvre : ils empruntèrent pour acheter ensemble beaucoup de terres ; puis, quand, peu après, les dettes furent abolies, ils s'enrichirent : c'est là qu'il faut voir l'origine, dit-on, de ceux qu'on appela par la suite « les anciens riches ». (3) Néanmoins, la version la plus probable est celle des démocrates. Il n'est pas vraisemblable, en effet, que dans les autres circonstances Solon ait si bien fait preuve de mesure et d'impartialité que, alors qu'il lui était possible de soumettre à son pouvoir le reste des Athéniens et d'être tyran de la cité, il se soit fait haïr des deux camps et ait fait plus de cas du bien et du salut de la cité que de sa propre ambition, il n'est pas vraisemblable, donc, qu'inversement, pour des choses aussi mineures et aussi exposées au regard de tous, il ait entaché sa réputation. (4) Qu'il ait eu la possibilité de devenir tyran, la situation troublée en témoigne, il le rappelle lui-même à plusieurs endroits dans ses poèmes, et tous les autres tombent d'accord sur ce point. Il faut donc considérer que cette accusation de malhonnêteté est mensongère.

Chapitre 7

(1) Il modifia le régime de la cité et instaura d'autres lois ; et dès lors on cessa de se conformer à la législation de Dracon, sauf aux lois sur les meurtres. On inscrivit les lois sur des tables que l'on installa dans le portique royal et tous firent le serment de s'y conformer. Les neuf archontes, en prêtant serment près de la pierre¹, promettaient solennellement de consacrer une statue en or s'ils transgressaient quelqueune de ces lois. De là vient qu'aujourd'hui encore ils prêtent ainsi serment. (2) Solon interdit toute révision des lois pendant cent ans et répartit le corps des citoyens de la manière suivante : (3) il le divisa, d'après le revenu, en quatre classes, comme il l'était déjà auparavant – pentacosiomédimnes, cavaliers, zeugites et thètes. Puis il attribua aux citoyens issus de la classe des pentacosiomédimnes, des cavaliers et des zeugites les magistratures importantes : les neuf archontes, les trésoriers, les polètes, les onze et les colacrètes, accordant à chacun une magistrature en fonction de l'importance de son revenu. Quant à ceux qui appartenaient à la classe des thètes, il leur donna seulement de participer à l'Assemblée et aux tribunaux. (4) Devait faire partie des pentacosiomédimnes quiconque tirait de son domaine une production de cinq cents mesures, denrées sèches et liquides comprises ensemble ; de la classe des cavaliers, ceux qui en tiraient trois cents – certains disent ceux qui pouvaient nourrir un cheval et ils en veulent pour preuve le nom de la classe, qui aurait été donné d'après ce fait, ainsi que les offrandes des anciens. Il y a en effet sur l'Acropole une statue de Diphilos qui porte l'inscription suivante :

Le fils de Diphilos, Anthémion, a consacré cette statue aux dieux
Quand, de thète qu'il était, il est devenu cavalier.

Et à côté de lui se dresse un cheval comme pour témoigner de ce que signifie la classe des cavaliers. Néanmoins, il est plus raisonnable d'admettre que cette classe a été définie en fonction des mesures de production, comme la classe des pentacosiomédimnes. Appartenaient ensuite à la classe des zeugites ceux dont la production était de deux

cents mesures, sèches ou liquides. Quant aux autres, la classe des thètes, ils n'avaient part à aucune magistrature. C'est pourquoi, encore aujourd'hui, lorsqu'on demande à un candidat au tirage au sort pour une magistrature à quelle classe il appartient, personne ne répondrait « à celle des thètes ».

Chapitre 8

(1) Solon institua le tirage au sort des magistratures à partir d'une liste de candidats désignés à l'avance par chacune des tribus. Chacune d'elles désignait dix candidats pour le collège des neuf archontes et c'est entre ceux-là que l'on tirait au sort. De là vient la pratique qui subsiste encore : aux tribus de tirer au sort chacune dix candidats, entre lesquels on tire ensuite la fève. Pour preuve que Solon institua le tirage au sort des magistratures à partir des classes censitaires, il y a la loi sur les trésoriers, que l'on continue d'appliquer encore aujourd'hui : elle stipule que les trésoriers doivent être tirés au sort dans la classe des pentacosiomédimnes. (2) Voilà donc la législation de Solon concernant les neuf archontes. Dans les temps anciens, c'était le Conseil siégeant sur la colline d'Arès qui, après audition, choisissait seul le citoyen qui convenait à chacune des magistratures, répartissait les charges et les accordait pour un an. (3) Il y avait quatre tribus, comme auparavant, et quatre rois de tribu. Chaque tribu était divisée en trois trittyes et chacune comptait douze naucraries. Une magistrature avait été instituée à la tête de chaque naucrarie, les naucrares, chargés des recettes et des dépenses. C'est pourquoi, dans les lois de Solon que l'on n'applique plus, il est écrit à plusieurs reprises : « somme à percevoir par les naucrares » et « dépense à imputer à la caisse des naucrares ». (4) Solon institua un Conseil de Quatre Cents membres, cent de chaque tribu. Quant au Conseil des Aréopagites, il lui confia la protection des lois, fonction qu'il avait déjà auparavant en tant que gardien du régime : il veillait sur la plupart des affaires de la cité et les plus importantes, et en particulier, il corrigeait les coupables et était souverain pour infliger amendes et châtiments ; il faisait aussi rentrer les amendes sur l'Acropole, sans avoir à en inscrire le motif <...>, et il jugeait ceux qui s'étaient associés pour renverser la démocratie, car Solon avait institué une loi d'*eisangélie*¹ à leur sujet. (5) Voyant que la cité était souvent déchirée par les conflits internes, mais que certains citoyens, par négligence, préféraient laisser le hasard décider, il institua une loi spécifique les

concernant : celui qui, dans un conflit déchirant la cité, ne prendrait les armes pour aucun des deux partis, serait frappé d'atimie et ne ferait pas partie de la cité.

Chapitre 9

(1) En ce qui concerne les magistratures, voilà donc la manière dont elles étaient organisées. Voici à présent les trois éléments du régime solonien qui passent pour avoir été les plus favorables au peuple : tout d'abord, et c'est le plus important, l'interdiction des prêts gagés sur les personnes ; ensuite, la possibilité offerte à quiconque d'obtenir justice pour ceux qui ont subi un tort ; troisièmement enfin, ce qui a le plus contribué, dit-on, à renforcer le pouvoir de la masse, le droit d'appel au tribunal – en effet, lorsque le peuple est maître souverain du vote, il devient maître souverain de la vie politique. (2) En outre, comme les lois n'étaient pas rédigées de façon simple et claire, mais à la manière de la loi sur les héritages et les épiclères¹, il s'est nécessairement ensuivi de nombreux litiges et tous les différends, publics comme privés, ont dû être arbitrés par le tribunal. Aussi certains pensent-ils que Solon fit à dessein des lois peu claires, afin que le peuple soit maître souverain des jugements. Mais cela n'est pas vraisemblable : cela tient plutôt à l'impossibilité de définir la meilleure conduite à tenir en termes généraux. Il n'est donc pas juste d'examiner les intentions de Solon à la lumière de ce qui se passe aujourd'hui au lieu de le faire d'après l'ensemble de ses réformes politiques.

Chapitre 10

(1) Voilà donc, dans sa législation, ce que l'on considère comme des mesures favorables au peuple. Avant de légiférer, il avait aboli les dettes et par la suite augmenté les poids et mesures, ainsi que la monnaie. (2) C'est en effet sous Solon aussi que les mesures devinrent plus grandes que celles de Phidon¹ et que la mine, qui avait auparavant un poids de soixante-dix drachmes, fut complétée jusqu'à une valeur de cent drachmes. L'ancien type monétaire était le didrachme. Solon établit aussi une correspondance entre les poids et la valeur de la monnaie, soixante-trois mines pour faire un talent, et les trois mines furent réparties entre le statère et les autres poids.

Chapitre 11

(1) Ayant organisé le régime de la cité de la façon qu'il a été dit, comme on venait le voir et l'importuner à propos de ses lois, critiquant ceci, discutant cela, il ne voulut ni les modifier, ni se faire détester en restant à Athènes : il entreprit donc de partir à l'étranger, en Égypte, pour un voyage d'affaires en même temps que pour voir le pays, et annonça qu'il ne reviendrait pas avant dix années, la justice n'étant pas, selon lui, qu'il restât à Athènes pour expliquer ses lois, mais plutôt que chacun fît ce qui était écrit. (2) Il se trouvait aussi qu'à la fois, parmi les notables, beaucoup lui étaient devenus hostiles à la suite de l'abolition des dettes, et que les deux factions avaient changé d'avis à son égard parce que ses réformes allaient à l'encontre de leurs attentes : le peuple, en effet, pensait qu'il procéderait à un nouveau partage de l'ensemble des terres et les notables qu'il rétablirait tout en l'état, ou ne procéderait qu'à peu de changements. Mais Solon s'opposa aux deux camps et, alors qu'il lui était possible, en prenant le parti de l'un ou l'autre à sa guise, d'exercer la tyrannie, il préféra se faire détester des deux camps, en ayant sauvé sa patrie et établi les lois les meilleures.

Chapitre 12

(1) Que cela s'est passé de cette manière, tous s'accordent à le dire et en particulier Solon lui-même le rappelle dans le poème qu'il composa à ce sujet, dans les vers suivants :

Au peuple, j'ai donné un privilège suffisant,
Sans rien ôter ni ajouter à ce qui lui revenait ;
Quant à ceux qui avaient le pouvoir et se distinguaient par leurs biens,
J'ai fait en sorte qu'eux non plus ne subissent rien d'indigne.
J'ai tenu bon, opposant mon solide bouclier aux deux camps,
Et je n'ai laissé aucun d'entre eux l'emporter injustement¹.

(2) Et encore, en montrant comment il faut en user avec la multitude :

C'est ainsi que le peuple pourrait le mieux suivre ses chefs :
Ni trop libre, ni trop contraint ;
Car la satiété engendre la folle démesure, lorsqu'une grande prospérité
Échoit à des hommes dont l'esprit n'est pas fait pour elle².

(3) Et ailleurs encore, il évoque ceux qui voulaient procéder à un partage de la terre :

Eux venaient au pillage, pleins d'espoir d'opulence,
Chacun d'eux s'attendait à trouver une grande prospérité
Et à me voir, derrière mes paroles séduisantes et rassurantes, montrer mes intentions [impitoyables].
Vaines espérances d'alors ! Voilà que maintenant, pleins de colère,
Tous me regardent de travers, comme un ennemi.
Nulle raison, car ce que j'avais annoncé, avec l'aide des dieux, je l'ai accompli[jusqu'au bout] ;
Et pour le reste, je n'ai rien fait à la légère : il ne me plaît pas
D'agir avec la violence de la tyrannie, ni que de la grasse terre
De la patrie, vilains et nobles aient une part égale³.

(4) Et encore, à la fois sur l'annulation des dettes et à propos de ceux qui, auparavant esclaves, avaient recouvré leur liberté grâce à la *sisachthie* :

Pour moi, parmi les buts que je m'étais fixés quand j'ai réuni
Le peuple, y en a-t-il un dont on puisse dire que je me suis arrêté avant de

l'avoir[atteint ?

Elle pourrait m'en être témoin, au tribunal du temps,

La très grande mère des dieux olympiens,

Le meilleur des témoins, la Terre noire dont j'ai alors, moi,

Ôté les bornes fichées en maints endroits,

Jadis esclave et aujourd'hui libre.

J'ai fait revenir à Athènes, leur patrie fondée par les dieux, bien des gens

Qui avaient été vendus, tantôt illégalement,

Tantôt légalement, et d'autres qu'une terrible nécessité

Avait contraints à l'exil – ils ne parlaient plus la langue de l'Attique

Pour avoir erré en tous lieux.

Quant à ceux qui étaient restés ici, dans les liens d'une servitude honteuse,

Tremblant devant la mauvaise humeur de leurs maîtres,

Je les ai rendus libres. Voilà ce que j'ai imposé avec autorité,

Ajustant étroitement la contrainte et la justice,

Je l'ai fait jusqu'au bout, comme je l'avais promis.

J'ai mis par écrit des lois valant pareillement pour le vilain et pour le noble,

Ajustant pour chacun une justice droite.

Mais si un autre que moi avait pris l'aiguillon,

Un homme aux mauvais desseins et âpre au gain,

Il n'aurait pas retenu le peuple ; car si j'avais voulu

Ce qui plaisait alors à ses ennemis,

Ou au contraire ce que leurs adversaires méditaient contre eux,

La cité aurait été privée de bien des hommes.

Voilà pourquoi je fis front de tous côtés,

Comme un loup qui fait face à une meute de chiennes⁴.

(5) Et encore, en reprochant aux deux partis de se plaindre, par la suite, de leur sort :

S'il faut clairement faire un reproche au peuple,

Ce qu'il a aujourd'hui, il ne l'aurait jamais vu de ses yeux,

Même en rêve.

Quant aux grands et aux puissants,

Ils devraient faire mon éloge et me tenir pour leur ami⁵.

Car, dit-il, si un autre avait obtenu sa charge :

Il n'aurait pas retenu le peuple et ne se serait pas arrêté

Avant d'avoir battu le lait et fait disparaître la crème.

Mais moi je me suis tenu au milieu de la lice,

Telle une borne⁶.

ATHÈNES SOUS LES PISISTRATIDES

Chapitre 13

(1) Voilà donc les raisons de son départ à l'étranger. Une fois Solon parti d'Athènes, la cité continua d'être en proie aux troubles : les Athéniens vécurent dans le calme pendant quatre années, mais quatre ans après l'archontat de Solon, ils n'instituèrent pas d'archonte à cause des conflits internes et de nouveau, quatre ans après, pour les mêmes raisons, l'archontat fut vacant. (2) Après quoi, au bout du même laps de temps, Damasias fut choisi comme archonte, charge qu'il occupa deux ans et deux mois, jusqu'à ce qu'il en fût chassé par la force. Ensuite, on décida, à cause des conflits internes, qu'on choisirait dix archontes, cinq parmi les Eupatrides, trois parmi les *Agroikoi*, deux parmi les *Dèmiourgoi*, et tels furent les archontes pour cette année après Damasias (on voit bien aussi par là que l'archonte était le magistrat qui avait le plus de pouvoir, car il s'avère que les Athéniens n'ont jamais cessé de s'opposer les uns aux autres pour cette magistrature). (3) En un mot, les Athéniens continuaient d'être malades de leurs affaires internes : pour les uns, l'abolition des dettes était l'origine et le prétexte de leur mécontentement – car ils s'en étaient trouvés appauvris ; les autres étaient mécontents du régime parce qu'il avait connu un grand changement ; certains encore étaient mus par une rivalité mutuelle.

(4) Il y avait alors trois factions. La première était celle des gens de la côte, les Paraliens : Mégaclos, fils d'Alcméon, était à leur tête et ils passaient pour rechercher surtout un régime modéré. La deuxième était celle des gens de la plaine, les Pédiens, qui aspiraient à l'oligarchie ; leur chef était Lycurgue. La troisième était celle des gens de l'autre côté des montagnes, les Diacriens, rangés derrière Pisistrate qui passait pour le plus favorable au peuple. (5) S'étaient en outre ralliés à ces derniers, par indigence, ceux qui avaient été libérés des dettes et, par crainte, ceux dont la naissance n'était pas pure. La preuve en est qu'après le renversement des tyrans on procéda à une révision de la liste des citoyens, car beaucoup de gens faisaient partie du corps civique sans y avoir droit. Et chaque faction tirait son nom de

la région qu'elle cultivait.

Chapitre 14

(1) Pisistrate, qui passait pour le plus favorable au peuple et qui s'était fait une réputation dans la guerre contre Mégare, s'infligea à lui-même des blessures et persuada le peuple, au motif qu'il avait subi ce traitement de la part de ses adversaires politiques, de lui accorder des gardes du corps – ce fut Aristion qui fit la proposition. Il obtint des « porte-gourdin », comme on les appelle, se souleva avec eux contre le peuple et s'empara de l'Acropole trente et un ans après l'instauration des lois de Solon, sous l'archontat de Koméas. (2) On dit que Solon, quand Pisistrate demanda ces gardes du corps, s'y opposa et affirma qu'il était plus avisé que les uns et plus courageux que les autres : ceux qui ne se rendaient pas compte que Pisistrate aspirait à la tyrannie, il était plus avisé qu'eux ; quant à ceux qui le savaient bien, mais se taisaient, il était plus courageux qu'eux. Mais comme son discours ne décidait personne, il prit ses armes et les suspendit devant sa porte en disant que lui, en ce qui le concernait, avait secouru sa patrie autant qu'il était en son pouvoir (il était déjà très âgé à ce moment-là), et qu'il demandait aussi aux autres d'en faire autant. (3) Solon n'aboutit donc à rien par ces exhortations et Pisistrate, ayant pris le pouvoir, gouverna en homme dévoué aux intérêts de la cité plutôt qu'en tyran. Mais son pouvoir n'était pas encore solidement enraciné, aussi la faction de Mégaclos et celle de Lycurgue s'entendirent pour le chasser, cinq ans après sa première installation au pouvoir, sous l'archontat d'Hégésias. (4) Onze ans plus tard, Mégaclos, pressé par les luttes de factions, proposa à Pisistrate de le soutenir à nouveau à la condition que ce dernier épouserait sa fille et le fit revenir par un procédé primitif et très simple. Il commença en effet par répandre le bruit qu'Athéna faisait revenir Pisistrate ; puis il dénicha une grande et belle femme, du dème de Paiania aux dires d'Hérodote¹ – ou, d'après certains, une femme thrace, une marchande de fleurs, du dème de Kollytos –, qui s'appelait Phylé ; il l'habilla pour la faire ressembler à la déesse et la fit entrer en ville avec Pisistrate. Et tandis que Pisistrate faisait son entrée sur un char, avec cette femme à ses côtés, dans la

ville, on l'accueillait avec révérence et admiration.

Chapitre 15

(1) Voilà donc comment se fit son premier retour. Ensuite il fut chassé une deuxième fois, environ six ans après son retour. Il ne conserva pas très longtemps le pouvoir en effet : comme il ne voulait pas avoir de rapports sexuels avec la fille de Mégacles, il eut peur des deux autres factions et partit discrètement. (2) Et pour commencer, il s'installa près du golfe Thermaïque, dans un endroit que l'on appelle Rhaikélos ; puis, de là, il s'en alla dans la région du Pangée, d'où, après s'être enrichi et avoir loué les services de mercenaires, il passa à Érétrie et, pour la première fois en dix ans, il entreprit de prendre à nouveau le pouvoir, par la force. Nombreux furent ceux qui se joignirent à lui pour l'aider, en particulier des Thébains et le Naxien Lygdamis, mais aussi les cavaliers qui contrôlaient le régime à Érétrie. (3) Vainqueur à la bataille au sanctuaire d'Athéna de Pallène, il reprit la cité et confisqua au peuple ses armes : il tenait désormais fermement la tyrannie. Il s'empara de Naxos et y installa au pouvoir Lygdamis.

(4) Voici la manière dont il confisqua au peuple ses armes : il fit procéder à une revue au Théseion et entreprit de réunir une assemblée <...>. Comme on lui disait qu'on ne l'entendait pas clairement, il fit monter l'assistance vers l'entrée de l'Acropole afin que sa voix portât mieux. Et pendant qu'il s'adressait ainsi au peuple, ceux qui avaient été chargés de cette tâche s'emparèrent des armes et les enfermèrent dans les bâtiments, tout proches, du Théseion, puis revinrent vers Pisistrate lui donner le signal convenu. (5) Alors Pisistrate, quand il eut terminé le reste de son discours, parla aussi des armes, disant qu'il ne fallait ni s'étonner, ni s'inquiéter de la situation, mais rentrer chez soi veiller chacun à ses propres affaires et que, lui, s'occuperait de toutes les affaires de la cité.

Chapitre 16

(1) Telles furent donc, dans ses débuts, la manière dont la tyrannie de Pisistrate se mit en place et les vicissitudes qu'elle connut. (2) Comme on l'a dit, Pisistrate administrait les affaires de la cité avec mesure et dans l'intérêt de la cité plutôt qu'en tyran. En effet, il faisait preuve en général d'humanité et de bonté, ainsi que d'indulgence envers les coupables ; et en particulier, il consentait des prêts pour permettre aux Athéniens dans le besoin de se consacrer à leurs travaux de telle sorte qu'ils pussent tirer leur subsistance de la culture des terres. (3) Il faisait cela pour deux raisons : afin qu'ils fussent dispersés dans la campagne au lieu de passer leur temps dans la ville, et afin que, disposant de ressources raisonnables et absorbés par leurs propres affaires, ils n'eussent ni l'envie, ni le loisir de s'occuper des affaires de la cité. (4) En même temps, cela fit aussi que ses revenus augmentèrent, puisque la terre était bien cultivée – il prélevait en effet une dîme sur la production. (5) C'est pourquoi aussi il institua les juges des dèmes, et lui-même sortait souvent parcourir la campagne pour faire des tours d'inspection et régler les différends – il évitait ainsi aux paysans d'avoir à descendre à la ville et donc de négliger leurs travaux. (6) C'est au cours d'une de ces sorties qu'il arriva à Pisistrate, dit-on, l'anecdote du paysan qui cultivait sur l'Hymette un terrain que l'on appela par la suite le « Champ franc ». Ayant en effet aperçu un homme piocher et travailler un coin où il n'y avait que des pierres, étonné, il fit demander par son esclave ce qui poussait dans ce champ. « Rien que des malheurs et des souffrances, répondit l'homme, et sur ces malheurs et ces souffrances, il faut que Pisistrate prélève sa dîme. » L'homme avait répondu sans savoir à qui il avait affaire et Pisistrate, amusé par sa franchise et son ardeur au travail, l'exempta de toutes les taxes.

(7) La multitude ne se trouvait en aucune manière gênée quand Pisistrate était au pouvoir ; au contraire, il ne cessa de travailler à la paix et de veiller à la tranquillité de la cité. C'est pourquoi aussi <... > que la tyrannie de Pisistrate, c'était la vie du temps de Cronos, car

il arriva ensuite, quand ses fils lui eurent succédé, que le pouvoir devint beaucoup plus pénible à supporter. (8) Ce qui importe le plus de tout ce qu'on a dit de lui était son caractère bien disposé envers le peuple et plein d'humanité. En toute chose en effet, il cherchait à tout administrer conformément aux lois, ne s'accordant à lui-même aucun avantage : une fois même qu'il avait été cité à comparaître devant l'Aréopage pour une affaire de meurtre, il comparut lui-même pour sa défense et celui qui l'avait cité à comparaître, pris de peur, fit défaut. (9) C'est pourquoi aussi il se maintint longtemps au pouvoir et, quand il en était chassé, le recouvrait facilement. C'est que, parmi les nobles comme parmi les gens du peuple, ils étaient nombreux à le vouloir ainsi : il se conciliait les uns par le commerce fréquent qu'il avait avec eux, les autres par l'aide qu'il leur apportait dans leurs affaires privées – et il était par nature bien disposé envers les deux partis. (10) Il faut dire aussi qu'à cette époque, chez les Athéniens, les lois sur les tyrans étaient peu sévères, et en particulier celle qui concernait précisément l'instauration de la tyrannie. Voici en effet ce que disait cette loi :

Telles sont les dispositions ancestrales des Athéniens : si quelqu'un se soulève pour s'emparer de la tyrannie ou aide à établir une tyrannie, qu'il soit privé de ses droits civiques, lui et sa famille.

Chapitre 17

(1) Pisistrate vieillit donc au pouvoir et mourut de maladie sous l'archontat de Philonéôs : il avait vécu trente-trois ans depuis sa première accession à la tyrannie et était resté dix-neuf ans au pouvoir sur cette période – pour le reste, il était en exil. (2) C'est pourquoi ceux qui disent que Pisistrate a été le jeune amant de Solon et qu'il était stratège au cours de la guerre qui opposait Athènes à Mégare à propos de Salamine disent manifestement n'importe quoi : cela n'est pas possible chronologiquement, si l'on calcule la durée de vie de chacun et que l'on regarde sous quel archonte ils sont morts. (3) Après la mort de Pisistrate, ses fils conservèrent le pouvoir, menant les affaires de la même manière que leur père. Il avait eu deux fils de son épouse légitime, Hippias et Hipparque, et deux autres avec l'Argienne, Iophôn et Hégésistratos, aussi surnommé Thettalos. (4) Pisistrate avait en effet épousé une femme d'Argos, fille d'un Argien nommé Gorgilos : elle s'appelait Timonassa et avait été auparavant la femme d'Archinos d'Ambracie, de la famille des Kypsélides. Cela explique à la fois ses liens d'amitié avec les Argiens et le fait que mille d'entre eux, emmenés par Hégésistratos, combattirent aux côtés de Pisistrate à la bataille du sanctuaire d'Athéna de Pallène. Quant à son mariage avec cette Argienne, les uns disent qu'il eut lieu au moment de son premier exil, les autres alors qu'il détenait le pouvoir.

Chapitre 18

(1) En raison de leur rang et de leur âge, Hipparque et Hippias étaient maîtres souverains des affaires, mais Hippias étant le plus âgé, naturellement porté aux intérêts de la cité et sage, c'est lui qui était à la tête du pouvoir. Hipparque, lui, aimait le jeu, l'amour et les muses – c'est lui qui fit venir à Athènes Anacréon et Simonide, entre autres poètes. (2) Quant à Thettalos, il était beaucoup plus jeune et avait un comportement arrogant et emporté, et c'est avec lui que commencèrent tous leurs malheurs. Il s'était en effet épris d'Harmodios et, ne parvenant pas à obtenir son affection, il ne retint plus sa colère, au contraire, il la manifestait violemment en toute occasion. Finalement, comme la sœur d'Harmodios devait être canéphore aux Panathénées, il l'empêcha d'y participer après avoir insulté Harmodios en le traitant de femmelette, ce qui fit qu'Harmodios et Aristogiton, exaspérés, passèrent à l'action après s'être assurés de nombreux complices. (3) Ils guettaient déjà Hippias sur l'Acropole le jour de la fête des Panathénées – car il se trouvait que c'était lui qui devait accueillir la procession tandis qu'Hipparque devait lui donner le coup d'envoi – quand ils virent l'un des associés dans cette entreprise en aimable conversation avec Hippias ; ils crurent qu'il les dénonçait et voulurent tenter quelque chose avant d'être arrêtés : ils redescendirent de l'Acropole, se précipitèrent devant les prêtres, tuèrent Hipparque alors qu'il réglait les détails de la procession près du Léocorion et firent échouer toute l'entreprise. (4) Harmodios fut tué sur-le-champ par les gardes du corps ; Aristogiton mourut plus tard, après avoir été arrêté et longtemps torturé. Sous les supplices, il accusa beaucoup de citoyens qui étaient à la fois des gens en vue par leur naissance et des amis des tyrans. En effet, on n'avait pu, sur le coup, saisir aucun indice prouvant la participation à l'entreprise ; bien au contraire, ce que l'on raconte – qu'Hippias, ayant dépouillé de leurs armes les participants à la procession, put prendre sur le fait ceux qui avaient sur eux un poignard – est faux ; car on ne processionnait pas en armes à cette époque, ce n'est qu'ensuite que cette disposition fut introduite par le

régime démocratique. (5) D'après les démocrates, Aristogiton accusait les amis du tyran à dessein : en éliminant des innocents qui étaient leurs propres amis, les tyrans commettaient un sacrilège tout en affaiblissant leur camp. Mais pour certains, il n'inventait rien et dénonçait bel et bien ceux qui avaient été mis au courant. (6) Et finalement, comme il ne pouvait mourir, quoiqu'il fût tout pour cela, il promit qu'il en dénoncerait encore bien d'autres et persuada Hippias de lui donner sa main droite en signe de bonne foi. Quand il l'eut prise, il se mit à l'injurier en lui disant qu'il avait donné sa main droite au meurtrier de son frère et l'exaspéra tant et si bien qu'Hippias, emporté par la colère, ne put se retenir, tira son poignard et le tua.

Chapitre 19

(1) Après cela, le résultat fut que la tyrannie devint beaucoup plus pénible à supporter. En effet, parce qu'il cherchait à venger son frère, Hippias avait fait assassiner et exiler beaucoup de monde, ce qui le rendait méfiant et cruel envers tous. (2) Trois ans environ après la mort d'Hipparque, comme sa situation était menacée dans la ville, Hippias entreprit de faire fortifier Munichie¹ pour pouvoir s'y installer. C'est au milieu de ces préparatifs qu'il fut chassé du pouvoir par Cléomène, roi des Lacédémoniens, à la suite d'oracles répétés demandant aux Laconiens de renverser la tyrannie – et en voici la raison. (3) Les Athéniens exilés, à la tête desquels se trouvaient les Alcéméonides, ne parvenaient pas à revenir par eux-mêmes à Athènes, au contraire ils essuyaient échec sur échec. De toutes leurs entreprises, aucune n'aboutissait et en particulier, ayant fortifié Leipsydriion, au pied du Parnasse, dans la campagne attique, où se joignirent à eux quelques renforts venus de la ville, ils furent assiégés et chassés par les tyrans. C'est pourquoi, par la suite, après cette défaite, on chantait dans les chansons de table :

Hélas, Leipsydriion, traître à tes compagnons,
Que d'hommes tu fis périr au combat,
Des braves et de noble naissance,
Qui, ce jour-là, montrèrent de quels pères ils étaient nés !

(4) Après toutes ces tentatives infructueuses, ils prirent en adjudication la reconstruction du temple de Delphes, ce qui leur fournit des ressources pour acheter le secours des Laconiens. La Pythie ne cessait de demander aux Lacédémoniens qui venaient consulter l'oracle de libérer Athènes, jusqu'à ce qu'elle y eût poussé les Spartiates, et cela malgré les liens d'hospitalité qu'ils avaient avec les Pisistratides. Mais un autre facteur ne contribuait pas moins à décider les Laconiens : les liens d'amitié des Pisistratides avec les Argiens. (5) Tout d'abord, donc, les Spartiates envoyèrent Anchimolos par la mer à la tête d'une expédition. Mais il fut vaincu et trouva la mort parce que le Thessalien Kinéas vint porter secours aux Athéniens avec mille

cavaliers : cela rendit furieux les Lacédémoniens qui expédièrent alors le roi Cléomène par voie terrestre avec une armée plus importante. Ce dernier, après avoir vaincu les cavaliers thessaliens qui cherchaient à l'empêcher d'entrer en Attique, contraignit Hippias à se replier derrière ce que l'on appelle le mur pélargique² et en fit le siège avec les Athéniens. (6) Alors qu'il campait sous les murs, il arriva que les fils des Pisistratides furent capturés en tentant de fuir discrètement. Une fois leurs enfants faits prisonniers, les Pisistratides conclurent un accord pour assurer leur sécurité, évacuèrent leurs biens en cinq jours et remirent l'Acropole aux Athéniens, sous l'archontat d'Harpaktidès : ils avaient exercé la tyrannie environ dix-sept années après la mort de leur père, ce qui fait au total, en comptant celles où leur père était au pouvoir, quarante-neuf années de tyrannie.

LES RÉFORMES DE CLISTHÈNE

Chapitre 20

(1) Une fois la tyrannie renversée, des luttes de factions opposèrent l'un à l'autre Isagoras, fils de Teisandros, qui était l'ami des tyrans, et Clisthène, qui appartenait à la famille des Alcéméonides. Clisthène, qui ne pouvait l'emporter par le jeu des hétairies¹, se concilia le peuple en remettant le régime aux mains de la multitude. (2) Comme Isagoras n'était pas assez puissant, il fit à nouveau appel à Cléomène, qui était son hôte, et le persuada de débarrasser la cité de sa malédiction – car les Alcéméonides passaient pour faire partie de ceux qui étaient maudits. (3) Clisthène partit discrètement, et <Cléomène, arrivé à Athènes> avec quelques hommes, essaya de chasser comme sacrilèges sept cents familles athéniennes. Une fois cela accompli, il tenta de renverser le Conseil et d'installer Isagoras et trois cents de ses amis comme maîtres souverains de la cité. Mais le Conseil résista et la multitude se rassembla : Cléomène, Isagoras et leurs partisans se réfugièrent donc sur l'Acropole tandis que le peuple, campant au pied pendant deux jours, les y assiégeait. Le troisième jour, ils laissèrent partir Cléomène et tous ceux qui étaient avec lui à la faveur d'une trêve et firent revenir Clisthène et les autres exilés. (4) Une fois le peuple aux affaires, Clisthène en fut le chef et en prit la tête. En effet, les Alcéméonides avaient pris pour ainsi dire la plus grande part de responsabilité dans l'expulsion des tyrans et n'avaient pas cessé, la plupart du temps, d'être en conflit avec eux. (5) Mais déjà, avant les Alcéméonides, Kédon² s'était attaqué aux tyrans, et c'est pourquoi on chantait aussi en son honneur dans les chansons de table :

Verse aussi à boire à Kédon, serviteur, ne l'oublie pas,
S'il faut servir du vin aux braves.

Chapitre 21

(1) C'est donc pour ces raisons que le peuple avait confiance en Clisthène. Alors, une fois à la tête de la multitude, trois ans après le renversement de la tyrannie, sous l'archontat d'Isagoras, (2) Clisthène commença par répartir toute la population en dix tribus (au lieu de quatre), car il voulait opérer un brassage afin de faire participer plus de monde à la vie politique. C'est ce qui explique que l'on ait demandé à ceux qui voulaient enquêter sur les ascendances, de ne pas juger en fonction des tribus. (3) Puis il fit passer le Conseil à cinq cents membres, au lieu de quatre cents, cinquante par tribu (contre cent jusque-là). Et il ne fixa pas le nombre des tribus à douze pour éviter de se retrouver à diviser les Athéniens selon les trittyes existantes. Les quatre tribus étaient en effet réparties en douze trittyes, si bien qu'il n'aurait pas réussi à opérer un brassage de la multitude. (4) Enfin, il répartit le territoire en trente groupes de dèmes – dix groupes de dèmes de la ville et de ses environs, dix des régions côtières, dix de l'intérieur des terres : il les appela trittyes et il en attribua par le sort trois à chaque tribu en faisant en sorte que chacune participe des trois régions du territoire. Et il rendit concitoyens de dème ceux qui habitaient dans chaque dème pour empêcher qu'en s'adressant les uns aux autres par leur patronyme, ils ne trahissent les nouveaux citoyens ; ils devaient au contraire s'interpeller avec le nom de leur dème. De là vient aussi que les Athéniens se nomment eux-mêmes d'après leur dème. (5) Il institua aussi des démarques, avec les mêmes fonctions que les naucrares auparavant, car il avait remplacé les naucraries par les dèmes. Il appela les dèmes, pour les uns d'après le nom du lieu-dit où ils se trouvaient, pour les autres, d'après celui de leurs fondateurs – car ils ne se trouvaient plus tous dans un lieu-dit. (6) Quant aux familles, aux fratries et aux sacerdoces, il laissa chacun les détenir selon la tradition ancestrale. Pour les tribus, il leur donna un nom choisi parmi ceux des cent héros fondateurs choisis d'avance – ce fut la Pythie qui en désigna dix.

ATHÈNES, DE CLISTHÈNE À PÉRICLÈS

Chapitre 22

(1) Cela accompli, le régime de la cité devint bien plus favorable au peuple que ne l'était le régime de Solon. Il était arrivé, en effet, que la tyrannie, faute de les appliquer, avait fait oublier les lois de Solon et que Clisthène en avait établi d'autres, de nouvelles, pour gagner à ses vues la multitude – parmi lesquelles en particulier la loi sur l'ostracisme. (2) Pour commencer donc, quatre ans après ces réformes, sous l'archontat d'Hermocréon, on fit prononcer au Conseil des Cinq Cents le serment qu'il prononce encore aujourd'hui. Ensuite on choisit les stratèges par tribu, un dans chacune d'elles, tandis que le chef de toute l'armée en campagne était le polémarque. (3) Onze ans plus tard, les Athéniens furent vainqueurs à la bataille de Marathon sous l'archontat de Phainippos puis, deux ans s'étant encore écoulés après cette victoire, comme le peuple désormais s'enhardissait, c'est alors qu'on appliqua pour la première fois la loi sur l'ostracisme, instituée par méfiance envers les gens trop puissants car Pisistrate était chef du peuple en même temps que stratège quand il devint tyran. (4) Et précisément, le premier à avoir été ostracisé fut un des parents de Pisistrate, Hipparchos, fils de Charmos, du dème de Kollytos : c'était lui surtout que Clisthène, qui voulait le chasser, visait avec cette loi. En effet les Athéniens avaient laissé vivre dans la cité tous les amis des tyrans qui ne s'étaient pas associés à leurs erreurs dans les temps agités – ils avaient fait preuve en cela de la bonté habituelle du peuple. Or Hipparque était leur chef et se trouvait à leur tête. (5) Aussitôt après, l'année suivante, sous l'archontat de Télésinos, on se mit, pour la première fois depuis la tyrannie, à tirer au sort les neuf archontes, par tribu, sur une liste de cent noms choisis d'avance par les membres des dèmes – les précédents archontes avaient tous été élus. On ostracisa aussi Mégaclês, fils d'Hippocratès, du dème d'Alopékè. (6) Pendant trois ans, donc, on ostracisa les amis des tyrans pour lesquels la loi avait été faite et, par la suite, la quatrième année, on se mit aussi à exiler quiconque paraissait prendre trop d'importance. Et le premier de ceux qui furent ostracisés sans avoir

rien eu à voir avec la tyrannie fut Xanthippos fils d'Ariphrôn. (7) Deux années plus tard, sous l'archontat de Nicodèmos, quand on eut découvert les mines à Marônée et que leur exploitation eut rapporté cent talents de bénéfice à la cité, certains conseillèrent de distribuer l'argent au peuple, mais Thémistocle s'y opposa : sans dire à quoi il allait employer la somme, il recommanda de prêter un talent à chacun des cent plus riches Athéniens ; ensuite, si leur utilisation convenait, on porterait la dépense au compte de la cité, sinon, on recouvrerait la somme sur ceux à qui on l'avait prêtée. Ayant reçu l'argent à ces conditions, il fit construire cent trières – chacun des cent talents permettant d'en construire une –, et ce fut avec ces trières que les Athéniens combattirent les Barbares sur mer à Salamine. C'est à ce moment-là qu'on ostracisa Aristide, fils de Lysimachos. (8) Trois ans après, sous l'archontat d'Hypsichidos, l'expédition de Xerxès fit qu'on rappela tous ceux qui avaient été ostracisés. Et on décida qu'à l'avenir les Athéniens frappés d'ostracisme devraient résider dans la limite des caps Géraistos et Skyllaïos¹, sous peine d'être privés de leurs droits civiques une fois pour toutes.

Chapitre 23

(1) À ce moment, donc, la cité avait jusqu'alors progressé en même temps que son régime démocratique en gagnant peu à peu en puissance. Mais après les guerres médiques, le Conseil qui siégeait sur la colline d'Arès retrouva son influence et administrait la cité, bien qu'aucune décision ne lui eût confié la direction de la cité, simplement parce que c'était lui qui était à l'origine de la bataille navale de Salamine. En effet, alors que les stratèges se trouvaient totalement désemparés face à la situation et avaient fait proclamer que chacun se sauvât soi-même, l'Aréopage se procura de quoi faire distribuer à chacun huit drachmes et fit embarquer sur les navires. (2) C'est pour cette raison que les Athéniens s'étaient rendus à son prestige et la cité fut bien gouvernée aussi en ces temps-là. En effet, il arriva à ce moment qu'Athènes était tout à la fois préparée à la guerre, bien vue des Grecs et en charge du commandement sur mer, contre la volonté des Lacédémoniens. (3) En ces temps-là, Aristide, fils de Lysimachos, et Thémistocle, fils de Néoclès, étaient à la tête du peuple : l'un était expert dans l'art militaire, l'autre avait la réputation d'être un politique habile et de l'emporter sur ses contemporains par son sens de la justice. C'est pourquoi, précisément, l'un fut stratège des Athéniens, l'autre, leur conseiller politique. (4) Ils s'occupèrent donc ensemble, malgré leur opposition politique, de faire reconstruire les fortifications ; tandis que ce fut Aristide qui poussa les Ioniens à faire défection de l'alliance avec les Lacédémoniens, quand il eut remarqué que la conduite de Pausanias valait une mauvaise réputation aux Laconiens. (5) C'est pourquoi ce fut lui aussi qui fixa le montant du premier tribut pour les cités, deux ans après la bataille de Salamine, sous l'archontat de Timosthénès et fit aux Ioniens le serment d'avoir même ennemi et même ami, serment qu'ils scellèrent en jetant des masses de fer dans la mer.

Chapitre 24

(1) Après cela, comme la cité désormais s'enhardissait et que les richesses s'accumulaient en grand nombre, Aristide conseilla aux Athéniens de s'emparer de l'hégémonie et de quitter la campagne pour descendre s'installer en ville : il y aurait en effet de quoi nourrir tout le monde – ceux qui partiraient en expédition, ceux qui stationneraient dans les garnisons et ceux qui s'occuperaient des affaires publiques – et ainsi ils détiendraient l'hégémonie. (2) Ils écoutèrent ses conseils, prirent en main l'empire¹ et traitèrent leurs alliés en maîtres plus absolus, à l'exception des habitants de Chios, de Lesbos et de Samos : ceux-là, ils les tenaient pour les gardiens de l'empire et les laissèrent à la fois conserver leur propre régime politique et exercer leur empire là où ils se trouvaient l'exercer. (3) Ils fournirent aussi en abondance de quoi se nourrir au grand nombre, selon les conseils d'Aristide. Il se trouva en effet que tributs, taxes, alliés permirent de nourrir plus de vingt mille hommes. Il y avait six mille juges et mille six cents archers, à qui s'ajoutaient mille deux cents cavaliers, le Conseil des Cinq Cents, cinq cents hommes en garnison dans l'arsenal, sans compter les cinquante en garnison sur l'Acropole ; les magistratures exercées sur le territoire de la cité comptaient environ sept cents hommes et celles à l'extérieur des frontières environ sept cents ; outre tous ceux-là, quand, par la suite, les Athéniens préparèrent la guerre, deux mille cinq cents hoplites, vingt navires garde-côtes, mais aussi d'autres navires pour transporter le tribut et les deux mille hommes tirés au sort², à quoi il faut encore ajouter le prytanée, les orphelins et les gardiens de prison. En effet, l'entretien de tous ces gens-là se faisait sur l'argent public.

Chapitre 25

(1) Voilà donc quels moyens on trouva pour nourrir le peuple. Pendant dix-sept ans environ après les guerres médiques, la cité conserva ce régime politique avec les Aréopagites à sa tête, quoiqu'il déclinât peu à peu. Mais avec le renforcement de la multitude, Éphialte, fils de Sophonidès, qui s'était retrouvé à la tête du peuple et passait à la fois pour être incorruptible et faire preuve d'un comportement civique irréprochable, s'en prit au Conseil. (2) Et pour commencer il écarta beaucoup d'Aréopagites en leur intentant des procès pour des affaires qu'ils avaient eues à gérer. Ensuite, sous l'archontat de Conon, il priva le Conseil de toutes ses fonctions ajoutées qui en faisaient le gardien du régime et il attribua les unes aux Cinq Cents, les autres au peuple et aux tribunaux. (3) Il accomplit cela avec la complicité de Thémistocle, qui faisait partie des Aréopagites, mais qui était sur le point d'être jugé pour intelligence avec les Mèdes. Comme il voulait voir renverser le Conseil, Thémistocle disait d'un côté à Éphialte que le Conseil était sur le point de l'arrêter avec lui ; et de l'autre aux Aréopagites qu'il leur désignerait des citoyens qui s'étaient associés pour renverser le régime. Il amena les membres du Conseil qui avaient été désignés à l'endroit où se trouvait souvent Éphialte afin de leur montrer les conjurés rassemblés, tout en leur parlant avec animation. Éphialte, quand il les vit, fut saisi de peur et alla s'asseoir sur l'autel, vêtu de sa seule tunique¹. (4) Comme tout le monde s'étonnait de ce qui s'était passé et qu'on réunit sur ces entrefaites le Conseil des Cinq Cents, Éphialte et Thémistocle y dénoncèrent les Aréopagites et firent de même, une nouvelle fois, devant le peuple, jusqu'à ce qu'ils aient privé l'Aréopage de son pouvoir. (5) Éphialte fut aussi écarté peu après, assassiné par Aristodikos de Tanagra.

L'ATHÈNES DE PÉRICLÈS

Chapitre 26

(1) Voilà donc la manière dont on dépouilla le Conseil des Aréopagites de ses fonctions. Par la suite, le zèle de ceux qui voulaient être les chefs du peuple conduisit à un plus grand relâchement du régime. En ces temps-là, en effet, il se trouva que le parti des gens les plus comme il faut n'avait pas même de chef : à leur tête se trouvait en réalité Cimon, fils de Miltiade, mais celui-ci était assez jeune et s'était tardivement consacré à la cité. Ajoutons à cela que beaucoup avaient péri à la guerre. En effet, à cette époque, les corps expéditionnaires étaient désignés à partir d'une liste et les stratèges étaient mis à leur tête non pas pour leur expérience de la guerre, mais pour le respect qu'inspirait la réputation de leurs ancêtres : il ne manquait jamais d'arriver que ceux qui partaient mouraient par deux ou trois mille et c'était ainsi les gens bien que la cité perdait, dans le peuple et parmi les citoyens riches. (2) Dans tous les domaines, on s'occupait de tout sans accorder aux lois la même attention qu'auparavant, sauf pour le mode de désignation des neuf archontes qu'on ne modifia pas ; toutefois, cinq ans après la mort d'Éphialte on décida d'élargir aussi aux zeugites la liste des candidats désignés à l'avance pour le tirage au sort des neuf archontes – et le premier d'entre eux à exercer cette magistrature fut Mnésithéidès. Avant lui, tous appartenaient à la classe des cavaliers et à celle des pentacosiomédimnes, tandis que les zeugites exerçaient les magistratures ordinaires, à moins qu'on ne négligeât quelqueune des dispositions prévues dans les lois. (3) Quatre ans plus tard, sous l'archontat de Lysikratès, on rétablit les trente juges qu'on appelle juges des dèmes. (4) Puis, deux ans encore après, sous Antidotos, étant donné le grand nombre de citoyens, on décida, sur proposition de Périclès, que ne ferait pas partie de la cité celui qui n'était pas né de deux parents citoyens.

Chapitre 27

(1) Après cela, quand Périclès devint un des chefs du peuple (il s'était fait une réputation, pour la première fois, lorsque, jeune encore, il accusa Cimon au moment de sa reddition de comptes après sa stratégie), il arriva que le régime devint encore plus favorable au peuple. Et, de fait, Périclès retira aux Aréopagites quelques-unes de leurs attributions, et surtout il convainquit la cité de développer sa puissance navale : de là vint que le grand nombre s'enhardit et tira davantage l'ensemble du régime dans le sens de son intérêt. (2) Quarante-huit ans après la bataille de Salamine, sous l'archontat de Pythodoros, survint la guerre contre les Péloponnésiens, au cours de laquelle le peuple, enfermé derrière les murs de la ville et accoutumé, pendant les expéditions, à recevoir une solde, choisit, en partie volontairement, en partie contraint, de s'occuper lui-même des affaires de la cité. (3) Périclès fut aussi le premier à faire accorder aux juges une indemnité de fonction, car il voulait rivaliser auprès du peuple avec la générosité de Cimon. Celui-ci, en effet, étant donné sa fortune digne d'un tyran, d'abord, accomplissait avec magnificence les liturgies publiques, et ensuite, entretenait beaucoup de ses concitoyens de dèmes. Il était en effet possible à tout Lakiade qui le voulait de venir chaque jour trouver Cimon pour obtenir de lui de quoi vivre raisonnablement ; de plus, aucun de ses terrains n'était clos, si bien qu'il était possible à qui le voulait de profiter de leurs fruits. (4) Périclès n'était pas assez fortuné pour ce genre de chorégie ; aussi, Damonidès d'Oïè (qui passait pour l'inspirateur de bon nombre des idées de Périclès, ce qui explique qu'on l'ostracisa par la suite), devant l'impossibilité où Périclès se trouvait de l'emporter avec ce qui lui appartenait personnellement, lui conseilla de distribuer au grand nombre ce qui leur appartenait à eux et Périclès institua une indemnité de fonction pour les juges. C'est à partir de ce moment-là, déplurent certains, que les choses sont allées plus mal, puisque les premiers venus prenaient toujours plus de soin à se faire tirer au sort que les gens comme il faut¹. On commença même après cela à recourir

à la corruption. Le premier à en faire l'illustration fut Anytos, après sa stratégie à Pylos : en effet, accusé par certains d'avoir livré Pylos, il corrompit le tribunal et fut acquitté.

Chapitre 28

(1) Tant que Périclès fut à la tête du peuple, le régime ne fonctionnait pas trop mal, mais après la mort de Périclès, ce fut bien pire. À ce moment, pour la première fois le peuple mit à sa tête un homme qui n'avait pas bonne réputation auprès des gens comme il faut ; auparavant, au contraire, les chefs du peuple avaient toujours fait partie des gens comme il faut. (2) Si l'on remonte à l'origine, le premier à avoir été à la tête du peuple, fut Solon, le deuxième, Pisistrate, et tous deux étaient des bien nés et des notables ; après le renversement de la tyrannie, ce fut Clisthène, de la famille des Alcéméonides, qui n'eut plus aucun adversaire politique lorsque furent chassés Isagoras et ses partisans. Après cela, le peuple eut à sa tête Xanthippe, et les notables Miltiade ; puis ce furent Thémistocle et Aristide ; après eux, Éphialte pour le peuple et Cimon, fils de Miltiade, pour les riches ; ensuite, Périclès pour le peuple et Thucydide¹, un parent par alliance de Cimon, pour l'autre parti. (3) Après la mort de Périclès, les gens en vue avaient à leur tête Nicias, qui mourut en Sicile, et le peuple, Cléon, fils de Cléainétos, qui passe pour avoir le plus porté préjudice au peuple par son impulsivité et qui fut le premier à crier à la tribune, à hurler des insultes et à s'adresser à l'Assemblée en tenue débraillée², quand les autres orateurs se tenaient décemment pour prendre la parole. Ensuite, après eux, le chef de l'autre parti fut Théràmène, fils d'Agnon, et celui du peuple Cléophon, le luthier, qui fut aussi le premier à faire verser les deux oboles. Elles continuèrent à être distribuées un certain temps, puis Kallicratès du dème de Paiania les supprima après avoir d'abord promis d'ajouter une autre obole à ces deux-là. Ils furent tous les deux condamnés à mort par la suite. La multitude avait en effet l'habitude, surtout si elle s'était fait complètement berner, de poursuivre ensuite de sa haine ceux qui l'avaient poussée à commettre quelque erreur. (4) À partir de Cléophon, se succédèrent désormais sans interruption comme chefs du peuple ceux qui se montraient le plus désireux de faire preuve d'audace ainsi que de complaisance envers le grand nombre, en ne

tenant compte que des circonstances du moment. (5) Ceux qui passent pour les meilleurs hommes politiques athéniens, après ceux d'autrefois, sont Nicias, Thucydide et Théramène. Et même, au sujet de Nicias et de Thucydide, tout le monde ou presque s'accorde à dire que c'étaient non seulement des hommes de bien, mais aussi des hommes dévoués aux intérêts de la cité et qui se comportaient en pères envers la cité tout entière. Quant à Théramène, il se trouva qu'à son époque l'histoire institutionnelle fut mouvementée : les avis sur lui sont donc divergents. Mais il passe aux yeux de ceux qui n'expriment pas leur opinion à la légère pour ne pas avoir cherché à renverser tous les régimes politiques, comme on l'en accuse, mais pour les avoir tous encouragés tant qu'ils ne contrevenaient pas aux lois, dans l'idée que l'on pouvait, sous tous les régimes, faire son devoir envers la cité – ce qui est la tâche d'un bon citoyen ; mais à partir du moment où ils contrevenaient aux lois, Théramène ne s'y soumettait pas, mais les combattait.

L'ÉPISODE DES QUATRE CENTS

Chapitre 29

(1) Tant que la situation militaire fut équilibrée, les Athéniens conservèrent leur régime démocratique. Mais après le désastre de l'expédition en Sicile, la situation des Lacédémoniens fut renforcée grâce à leur alliance avec le Grand Roi ; les Athéniens furent alors contraints de modifier la démocratie et d'instaurer le régime des Quatre Cents : Mélobios, prononça le discours présentant le décret, Pythodoros, du dème d'Anaphlystos, rédigea la proposition et le grand nombre se laissa surtout convaincre à l'idée que le grand roi accepterait plus volontiers de combattre avec eux si l'on se dotait d'un régime oligarchique. (2) Voici à quoi ressemblait le décret de Pythodoros :

Que le peuple choisisse, en plus des dix déjà établis, vingt autres conseillers, pris parmi les citoyens âgés de plus de quarante ans ; que ceux-ci, ayant bien juré de rédiger des projets de lois qu'ils considéreraient comme les meilleurs pour la cité, rédigent ces projets de lois pour le salut de l'État. Qu'il soit aussi permis d'en rédiger à tout autre qui le voudrait, afin qu'on choisisse la meilleure de toutes les propositions.

(3) Cleitophon rédigea l'amendement suivant :

Le reste étant conforme à la proposition de Pythodoros, que les citoyens désignés examinent en outre les lois ancestrales établies par Clisthène quand il instaura la démocratie, afin qu'on délibère sur la meilleure proposition après les avoir entendues elles aussi.

Son idée était que le régime établi par Clisthène n'était pas favorable au peuple, mais très semblable à celui établi par Solon. (4) Les conseillers désignés proposèrent d'abord que les prytanes fussent tenus de mettre aux voix toute motion visant le salut de l'État ; ensuite, ils supprimèrent les actions en illégalité, les dénonciations et les citations à comparaître, afin que ceux des Athéniens qui le voudraient pussent librement donner leur avis sur ce qui était soumis à la discussion. Et si quelqu'un, au nom de ces procédures suspendues, imposait une amende, ou demandait une citation à comparaître, ou introduisait une affaire au tribunal, qu'il fût indiqué aux stratèges,

amené devant eux, et que les stratèges le livrassent aux Onze pour qu'il fût puni de mort. (5) À la suite de quoi, voici de quelle manière ils réglèrent le régime de la cité :

Qu'il soit interdit de dépenser les revenus pour autre chose que pour la guerre ; que les magistratures soient exercées sans indemnité tant que durera la guerre, à l'exception des neuf archontes et des prytanes en charge – que ceux-ci reçoivent chacun trois oboles chacun par jour. Que pour le reste, les affaires politiques soient entièrement confiées aux Athéniens, cinq mille au moins, les plus capables de servir la cité de leur personne et de leurs richesses, tant que durera la guerre ; qu'ils soient souverains et concluent des traités avec qui ils veulent. Qu'on choisisse dans chaque tribu dix hommes âgés de plus de quarante ans, qui établiront la liste des Cinq Mille après avoir prononcé serment sur des victimes parfaites.

Chapitre 30

(1) Voilà donc ce que proposèrent les conseillers désignés. Une fois ces dispositions entrées en vigueur, les Cinq Mille désignèrent parmi eux-mêmes les cent citoyens chargés de mettre par écrit l'organisation du régime. Ceux qu'on avait désignés rédigèrent en ces termes le texte qu'ils rendirent public :

(2) Que soient membres du Conseil chaque année des citoyens de plus de trente ans, sans indemnité ; que soient choisis parmi eux : les stratèges, les neuf archontes, le hiéromnémon¹, les taxiarques, hipparques, phylarques², commandants de garnisons, trésoriers de la déesse et des autres dieux – au nombre de dix –, hellénotames en charge des fonds des Grecs et de tous les autres fonds profanes – au nombre de vingt –, hiéropes et épimélètes³ – dix de chaque ; que tous soient désignés à partir d'une liste de candidats présélectionnés, en nombre plus important, parmi les bouleutes successivement en exercice ; quant à toutes les autres magistratures, qu'elles soient tirées au sort en dehors du Conseil ; que les hellénotames qui seront en charge des fonds ne participent pas aux délibérations du Conseil. (3) Que l'on crée à l'avenir quatre conseils avec les citoyens de l'âge qui a été dit, et qu'une partie d'entre eux, tirée au sort, constitue le Conseil, tandis que les autres⁴ seront répartis en vue de chaque tirage au sort. Que les cent citoyens⁵ se répartissent eux-mêmes et les autres en quatre groupes les plus équilibrés possibles, et tirent au sort pour être bouleutes pendant un an. (4) Qu'ils puissent délibérer de la manière qui leur paraîtra la meilleure, à la fois sur les fonds, afin qu'ils soient préservés et utilisés pour les dépenses nécessaires, et sur tout le reste du mieux qu'ils pourront ; et s'ils voulaient délibérer d'un sujet en instance élargie, que chacun invite comme membre invité le citoyen de son choix qui remplisse les mêmes conditions d'âge. Que le Conseil siège tous les quatre jours s'il n'est pas besoin de plus de réunions. (5) Que les neuf archontes réunissent le Conseil ; que cinq citoyens tirés au sort dans le Conseil procèdent au décompte des voix lors des scrutins et que l'un d'eux soit tiré au sort chaque jour pour présider au vote. Que les cinq citoyens désignés par le sort tirent au sort ceux qui veulent se présenter devant le Conseil : en premier lieu pour les questions religieuses, puis les hérauts, ensuite les ambassades et enfin pour les autres affaires. Pour les questions militaires, que les stratèges les introduisent pour qu'elles soient discutées quand cela est nécessaire, sans tirage au sort. (6) Que celui des membres du Conseil qui ne se rendra pas au *bouleuterion* au moment fixé par avance s'acquitte d'une drachme pour chaque jour d'absence, à moins qu'il ne soit absent sur congé du Conseil.

Chapitre 31

(1) Voilà donc l'organisation du régime qu'ils rédigeront pour l'avenir. Quant à celle qui devait s'appliquer dans l'immédiat, la voici : formeront le Conseil quatre cents citoyens, conformément aux traditions ancestrales, à raison de quarante par tribu, choisis au sein d'une liste prédésignée par les phylètes¹ parmi les citoyens de plus de trente ans ; ils établiront les magistratures et, pour le serment, rédigeront celui qu'il faudra prononcer ; pour les lois, les redditions de compte et le reste, ils feront comme ils jugeront utile. (2) Seront en usage les lois qu'ils auront instituées sur le fonctionnement des institutions de la cité et il ne sera pas possible de les modifier ni d'en instituer d'autres. Pour l'instant, les stratèges seront choisis au sein de l'ensemble des Cinq Mille, puis le Conseil, quand il sera instauré, fera une revue en armes et choisira dix hommes et leur secrétaire, et ceux qui auront été choisis commanderont pour l'année à venir avec les pleins pouvoirs et, s'il est besoin, délibéreront avec le Conseil. (3) On choisira aussi un commandant de la cavalerie (*hipparque*) et dix chefs de tribu (*phylarques*) ; à l'avenir, leur désignation sera faite par le Conseil comme il est écrit. Pour toutes les magistratures, excepté le Conseil et la stratégie, il ne sera possible, ni à eux², ni à aucun autre, d'exercer la même magistrature plus d'une fois. À l'avenir, afin que les Quatre Cents soient distribués dans les quatre lots, quand il leur reviendra de délibérer avec les autres, que les cent citoyens désignés les répartissent.

Chapitre 32

(1) Voilà donc l'organisation du régime que rédigèrent les cent citoyens choisis parmi les Cinq Mille. Quand ces dispositions furent sanctionnées par la multitude après qu'Aristomachos eut présidé au vote, le Conseil désigné l'année de l'archontat de Callias fut dissous, le 14 Thargélion, avant d'arriver au terme de son année de magistrature et les Quatre Cents entrèrent en charge le 22 Thargélion, alors que le Conseil désigné par le sort aurait dû entrer en charge le 14 Skirophorion¹. (2) C'est donc ainsi que s'établit l'oligarchie sous l'archontat de Callias, à peu près cent ans après l'expulsion des tyrans. Les principaux instigateurs en étaient Pisandre, Antiphon et Théràmène, des hommes de bonne naissance et qui passaient pour l'emporter par l'intelligence et le bon sens. (3) Une fois ce régime en place, les Cinq Mille furent désignés uniquement pour la forme et ce furent les Quatre Cents qui, s'étant installés au *bouleuterion*, dirigèrent la cité avec les dix stratèges dotés des pleins pouvoirs. Ils envoyèrent des ambassadeurs aux Lacédémoniens pour tenter de mettre fin à la guerre à la condition que chacun des deux camps garderait ce qu'il se trouvait détenir. Mais comme les Lacédémoniens ne voulaient rien entendre si les Athéniens ne renonçaient pas aussi à leur empire sur la mer, dans ces conditions, ils rompirent les négociations.

Chapitre 33

(1) Ainsi donc le régime des Quatre Cents se maintint environ quatre mois et parmi eux Mnésilochos fut archonte deux mois, l'année de l'archontat de Théopompos qui fut archonte les dix mois restants. Vaincus à la bataille navale d'Érétrie, et alors que l'Eubée tout entière, excepté Oréos, avait fait défection, les Athéniens, bien plus durement éprouvés dans ce malheur que dans les précédents, car il se trouvait qu'ils devaient plus à l'Eubée qu'à l'Attique, renversèrent les Quatre Cents et confièrent les affaires aux Cinq Mille choisis parmi les hoplites, après avoir voté qu'aucune magistrature ne recevrait d'indemnité de fonction. (2) Les principaux instigateurs du renversement du régime furent Aristocratès et Théràmène, qui n'approuvaient pas ce qui se passait sous les Quatre Cents : en toute chose, en effet, ceux-ci ne s'en rapportaient qu'à eux-mêmes pour agir et n'en référaient en rien aux Cinq Mille. La cité passe pour avoir été bien gouvernée, en ces circonstances, en période de guerre et avec un régime aux mains des hoplites.

LES TRENTE ET LA FIN DE LA GUERRE DU PÉLOPONNÈSE

Chapitre 34

(1) Quant à eux¹, le peuple leur retira rapidement le contrôle du régime. Six ans après le renversement des Quatre Cents, sous l'archontat de Callias du dème d'Angélè, eut lieu la bataille navale des Arginusés. Pour commencer, il arriva que les dix stratèges vainqueurs dans le combat naval furent jugés tous ensemble par un seul vote à main levée, alors que les uns n'avaient pas même participé au combat naval et que les autres avaient été sauvés sur un autre navire que le leur : c'est que le peuple avait été trompé par ceux qui avaient excité sa colère. Ensuite, les Lacédémoniens proposèrent d'évacuer Décélie et de conclure une paix à la condition que chacun des deux camps garderait ce qu'il possédait : certains poussaient en ce sens, mais la multitude ne voulut rien entendre, trompée qu'elle était par Cléophon qui empêcha que la paix ne fût conclue en se rendant à l'Assemblée ivre et revêtu de son armure, disant qu'il ne céderait pas tant que les Lacédémoniens n'auraient pas libéré toutes les cités. (2) Les Athéniens ne profitèrent pas des circonstances et ne furent pas longs à reconnaître leur erreur. L'année suivante, en effet, sous l'archontat d'Alexiás, ils échouèrent à la bataille navale d'Aigos-Potamos : il s'ensuivit que Lysandre, devenu maître souverain de la cité, instaura le régime des Trente de la façon suivante. (3) La paix fut accordée aux Athéniens à la condition qu'ils seraient gouvernés d'après « le régime des ancêtres » : les partisans de la démocratie tentaient de conserver le régime démocratique mais dans le camp des notables, ceux qui faisaient partie d'une hétéairie et ceux des exilés qui étaient revenus après la paix désiraient instaurer une oligarchie, tandis que leurs adversaires qui n'étaient dans aucune hétéairie et par ailleurs ne semblaient inférieurs à aucun de leurs concitoyens cherchaient à rétablir le régime des ancêtres. Parmi ces derniers, on trouvait Archinos, Anytos, Kleitophôn, Phormisios et bien d'autres, mais à leur tête il y avait surtout Thérarmène. Comme Lysandre soutenait les partisans de l'oligarchie, le peuple, saisi de peur, fut contraint de voter à main levée pour le régime oligarchique ; et c'est Dracontidès

d'Aphidna qui rédigea le décret.

Chapitre 35

(1) Voici donc comment fut instauré le régime des Trente sous l'archontat de Pythodoros. Devenus maîtres souverains de la cité, ils négligeaient toutes les décisions qui avaient été prises concernant le régime, se contentant d'instaurer cinq cents bouleutes et de désigner les autres magistratures à partir d'une liste de mille citoyens préalablement choisis ; et, s'étant adjoint dix archontes du Pirée, onze gardiens de prison et trois cents porte-fouet comme serviteurs, ils tenaient la ville sous leur coupe. (2) Au début du moins, ils faisaient preuve de mesure envers leurs concitoyens et laissaient croire que leur but était de rétablir le régime des ancêtres ; ils firent disparaître de la colline d'Arès les lois d'Éphialte et d'Archestratos sur les Aréopagites et, dans la législation de Solon, ils abolirent les lois qui donnaient lieu à contestation ainsi que la souveraineté des tribunaux : ils prétendaient par là améliorer le régime de la cité et le protéger de toute contestation. Par exemple, la possibilité de donner ses biens à qui on le voulait : ils en firent un principe souverain et absolument valable, en supprimant les difficultés qui y étaient attachées – « à moins d'être sous l'emprise de la folie, de la sénilité ou d'une femme » – afin de ne laisser aucune possibilité d'action aux sycophantes. Et ils agissaient de la même façon pour le reste. (3) Voilà donc comment ils se comportaient, du moins au début. Ils faisaient aussi périr les sycophantes et ceux qui parlaient au peuple pour lui plaire, mais contre son intérêt, en intriguant avec de mauvais desseins : la cité s'en réjouissait, pensant qu'ils agissaient ainsi dans son intérêt. (4) Mais quand ils tinrent plus fermement la cité en leur pouvoir, ils n'épargnèrent aucun de leurs concitoyens, au contraire, ils firent tuer ceux qui, par leurs biens, leur naissance et leur réputation, occupaient la première place, à la fois pour s'épargner tout sujet de crainte et parce qu'ils voulaient s'approprier leurs biens. Et peu de temps s'était écoulé qu'ils en avaient déjà fait périr pas moins de mille cinq cents.

Chapitre 36

(1) Comme, dans ces conditions, la cité déclinait, Théràmène, irrité de ce qui se passait, enjoignait les Trente de mettre fin à leur comportement impudent et de faire participer les meilleurs citoyens à la gestion des affaires. Eux, pour commencer, s'y opposèrent, mais, comme l'écho de ces discussions se répandait largement et que le grand nombre était favorable à Théràmène, ils eurent peur qu'il ne prenne la tête du peuple et ne chasse leur clique du pouvoir : ils dressèrent alors une liste de trois mille citoyens, pour, disaient-ils, les faire participer au régime de la cité. (2) Mais Théràmène, à nouveau, critique aussi ces mesures : tout d'abord, parce que, voulant faire participer aux affaires les gens comme il faut, ils n'y faisaient participer que trois mille citoyens, comme si la valeur se limitait à ce nombre ; ensuite, parce qu'ils faisaient deux choses tout à fait contradictoires : organiser un pouvoir reposant sur la violence, tout en le rendant plus faible que ceux sur qui il s'exerçait. Mais eux firent peu de cas de ces remarques. Ils différaient de jour en jour la publication de la liste des trois mille et gardaient pour eux les noms qu'ils avaient décidé d'y mettre ; et, à chaque fois qu'ils décidaient de la publier, ils effaçaient certains noms qui avaient été inscrits et, à la place, en inscrivaient d'autres qui n'en faisaient pas partie.

Chapitre 37

(1) C'était désormais l'hiver et Thrasybule s'était emparé de Phylè avec les exilés. Lors de l'expédition militaire qu'ils avaient conduite, les Trente avaient essuyé un revers, aussi décidèrent-ils, d'une part, de désarmer les autres citoyens¹, et, d'autre part, de faire périr Théramène en s'y prenant de la manière suivante. Ils introduisirent deux lois devant le Conseil, avec ordre de les faire voter : la première donnait tous pouvoirs aux Trente pour tuer ceux des citoyens qui ne faisaient pas partie de la liste des Trois Mille ; l'autre empêchait de participer au régime actuel tous ceux qui se trouvaient avoir détruit le mur à Éétionéia² ou s'être opposés d'une manière ou d'une autre aux Quatre Cents, qui avaient installé la précédente oligarchie. Or Théramène se trouvait faire partie de ces deux groupes, si bien que, une fois les lois entrées en vigueur, il se trouva exclu de la citoyenneté tandis que les Trente avaient le pouvoir souverain de le mettre à mort.

(2) Théramène une fois supprimé, ils confisquèrent les armes de tous les Athéniens à l'exception des Trois Mille et, pour le reste, se comportèrent avec une cruauté et une méchanceté plus grandes encore. Ils envoyèrent des ambassadeurs à Lacédémone pour accuser Théramène et demander du secours aux Spartiates. Ceux-ci entendirent leur demande et envoyèrent Callibios comme harmoste avec environ sept cents hommes qui vinrent s'installer en garnison sur l'Acropole.

Chapitre 38

(1) Ensuite, quand les gens de Phylè se furent emparés de Munichie et eurent remporté la bataille contre les Trente et ceux qui étaient venus leur porter secours, les gens de la ville revinrent une fois le danger passé, se réunirent à l'*agora* le jour suivant et démirent les Trente pour donner les pleins pouvoirs à dix citoyens chargés de mettre fin au conflit. Mais ceux-ci, une fois en charge, ne remplirent pas la mission pour laquelle ils avaient été désignés : ils envoyèrent demander du secours et emprunter de l'argent à Lacédémone. (2) Devant l'hostilité à leur égard des Athéniens admis à participer au régime politique, ils craignirent d'être démis de leur charge et voulurent frapper de frayeur le reste de la population, ce qui, précisément, se produisit, car ils s'emparèrent de Démarétos, un Athénien qui ne le cédait en rien à ses concitoyens, et le firent exécuter. Et ils maîtrisaient fermement la situation avec le soutien de Callibios, des Péloponnésiens présents, et, en outre, de quelques partisans parmi les cavaliers, car c'était surtout au sein de cette classe de citoyens que l'on trouvait les plus zélés pour empêcher le retour de ceux de Phylè. (3) Mais le peuple dans son ensemble ayant fait défection pour se rallier à ceux qui occupaient Le Pirée et Munichie, ces derniers avaient le dessus dans le conflit ; alors, destituant les Dix choisis dans un premier temps, ils choisirent dix autres citoyens qui passaient pour les meilleurs et ce fut sous leur mandat que se produisirent la réconciliation des Athéniens et le retour de la démocratie, à quoi ils apportèrent tout leur soutien et toute leur ardeur. À leur tête se trouvaient principalement Rhinôn du dème de Paiania et Phaullos, du dème d'Acherdonte. Ce sont eux, en effet, qui, avant l'arrivée de Pausanias, envoyèrent des émissaires aux gens du Pirée et, quand il fut arrivé, mirent tout leur zèle, de concert avec lui, pour favoriser leur retour. (3) Pausanias, roi des Lacédémoniens, fit en effet aboutir la paix et la réconciliation, avec l'aide des dix arbitres venus dans un second temps de Lacédémone et qu'il avait lui-même pressés de venir. Rhinôn et ses collègues reçurent l'éloge pour leur

dévouement envers de la démocratie et, alors qu'ils avaient pris leurs fonctions sous le régime oligarchique, effectuèrent leur reddition de comptes sous le régime démocratique sans que personne ne trouve rien à leur reprocher, ni parmi ceux qui étaient restés dans la ville, ni parmi ceux qui étaient revenus du Pirée ; au contraire, pour ces raisons, Rhinôn fut même aussitôt élu stratège.

Chapitre 39

(1) La réconciliation entre les Athéniens eut lieu sous l'archontat d'Eukleidos aux conditions suivantes :

Ceux des Athéniens restés dans la ville qui voudront émigrer posséderont Éleusis, où ils garderont leurs droits de citoyens, seront souverains et auront les pleins pouvoirs sur leur communauté et jouiront du revenu de leurs propriétés ; (2) le sanctuaire sera commun aux deux camps et sera administré par les Kérykes et les Eumolpides¹, selon la tradition des ancêtres ; il ne sera pas possible, ni à ceux d'Éleusis de se rendre à la ville, ni à ceux de la ville d'aller à Éleusis, sauf, pour l'un et l'autre camp, au moment des Mystères ; les gens d'Éleusis contribueront, sur leurs recettes, au fonds des alliés², comme les autres Athéniens. (3) Si certains de ceux qui partent prennent une maison à Éleusis, ils s'accorderont avec le propriétaire ; s'ils ne tombent pas d'accord entre eux, que chacun des deux prenne trois experts et acceptent le prix que ceux-ci auront fixé. Les gens d'Éleusis qu'ils voudront accepter habiteront avec eux. (4) Il y aura un registre pour ceux qui veulent émigrer : pour ceux qui sont dans le pays, l'enregistrement se fera dans les dix jours à partir du moment où les serments auront été prononcés, et le départ aura lieu sous vingt jours ; pour ceux qui sont hors du pays, les conditions seront les mêmes quand ils seront revenus. (5) Il sera interdit à qui habite Éleusis d'exercer la moindre magistrature de la ville, avant de s'être à nouveau enregistré parmi les habitants de la ville. Les procès pour meurtre seront jugés d'après la tradition des ancêtres, quand on aura entraîné la mort en blessant autrui de sa propre main. (6) En ce qui concerne les événements passés, personne ne devra reprocher à quiconque les malheurs subis, sauf aux Trente, aux Dix, aux Onze et aux magistrats du Pirée³ – et encore, pour ceux-là, pas s'ils se soumettent à la reddition de comptes. Cette reddition de comptes aura lieu, pour les magistrats du Pirée, devant l'Assemblée du Pirée, pour les magistrats de la ville, devant celle des habitants de la ville justifiant de revenus. Puis, une fois ces formalités accomplies, ceux qui le voudront pourront émigrer. Chacun des deux camps remboursera séparément les sommes empruntées pendant la guerre.

Chapitre 40

(1) La réconciliation eut lieu à ces conditions. Ceux qui avaient pris le parti des Trente pendant la guerre avaient peur et beaucoup songeaient à émigrer, mais repoussaient l'inscription sur le registre aux derniers jours, comme tout le monde a l'habitude de faire. Archinos, s'apercevant de leur importance numérique, voulut les retenir : il supprima les derniers jours ouverts pour l'inscription sur le registre des partants, si bien qu'ils furent nombreux à être contraints de rester jusqu'à ce qu'ils retrouvent confiance. (2) Il semble que, par là, Archinos s'est comporté en bon homme politique, tout comme, par la suite, en intentant une action en illégalité contre le décret de Thrasybule : ce dernier y proposait d'accepter dans le régime politique tous ceux qui étaient revenus ensemble du Pirée, parmi lesquels se trouvaient, de toute évidence, des esclaves. Et ce fut le cas une troisième fois encore, lorsqu'un citoyen, de ceux qui étaient revenus du Pirée, commença à rappeler les malheurs subis ; il le dénonça au Conseil, qu'il convainquit de le faire mettre à mort sans jugement : c'était le moment, disait-il, de prouver qu'ils voulaient sauver la démocratie et respecter les serments car, s'ils relâchaient cet homme, ils encourageraient aussi les autres, tandis que s'ils le faisaient périr, ils donneraient un exemple à tout le monde. (3) Et, en effet, une fois que ce citoyen fut exécuté, par la suite, personne ne rappela plus jamais les malheurs subis ; au contraire, l'attitude des Athéniens à l'égard de ce passé difficile paraît avoir été la plus noble de toutes et la plus conforme possible aux intérêts de la cité, aussi bien individuellement que collectivement : en effet, non seulement ils renoncèrent aux accusations concernant le passé, mais ils remboursèrent collectivement aux Lacédémoniens les sommes que les Trente leur avaient empruntées pendant la guerre (alors que les conventions stipulaient que chacun des deux camps, les gens du Pirée et ceux de la ville, les rembourserait séparément), car ils jugeaient que c'était par ce geste que devait commencer la concorde. Dans les autres cités, quand les démocrates l'emportent, non seulement ils ne

contribuent plus à aucune dépense sur leurs propres richesses, mais ils procèdent aussi à une redistribution des terres. (4) Quant aux Athéniens, ils se réconcilièrent même avec les habitants d'Éleusis, deux ans après leur émigration, sous l'archontat de Xénainétos.

RÉSUMÉ DE LA PREMIÈRE PARTIE HISTORIQUE

Chapitre 41

(1) Voilà donc ce qui se produisit dans les circonstances qui suivirent. Mais, en attendant, le peuple, devenu maître souverain des affaires, instaura le régime politique aujourd'hui en vigueur, sous l'archontat de Pythodoros et alors qu'il semblait que le peuple prenait à bon droit le contrôle du régime puisque c'était grâce à lui-même qu'il avait pu revenir.

(2) C'était là le onzième changement de régime. Le premier, en effet, si l'on remonte à l'origine, fut l'arrivée d'Ion et de ceux qui s'installèrent avec lui. À ce moment-là, en effet, pour la première fois, les Athéniens furent répartis en quatre tribus avec, à leur tête, les rois des tribus. Le deuxième – et le premier après celui-là à concerner l'organisation du régime politique – eut lieu sous Thésée : le régime commença à se distinguer un peu de la royauté. Après ce changement, il y eut celui opéré sous Dracon, lorsque les lois aussi furent mises par écrit pour la première fois. Le troisième changement, après la période de lutte entre les factions, eut lieu à l'époque de Solon : de lui date le début de la démocratie. Le quatrième fut la tyrannie de Pisistrate. Le cinquième, après la chute des tyrans, fut l'œuvre de Clisthène : le régime devint plus démocratique que celui de Solon. Le sixième eut lieu après les guerres médiques, au moment où le Conseil de l'Aréopage présidait aux affaires de la cité. Le septième, après celui-là, fut initié par Aristide et achevé par Éphialte en renversant le Conseil des Aréopagites. C'est sous ce régime politique que la cité en vint à commettre le plus d'erreurs, soit à cause des démagogues, soit en raison de son empire sur la mer. Le huitième fut l'instauration des Quatre Cents, puis, le neuvième, le retour de la démocratie qui suivit. Le dixième fut la tyrannie des Trente et celle des Dix. Le onzième eut lieu après le retour de Phylè et du Pirée : le régime s'est prolongé jusqu'à celui en vigueur aujourd'hui, accordant de plus en plus de pouvoir à la multitude. En effet, le peuple s'est lui-même fait maître souverain de tout et administre toute chose à travers les décrets et les décisions des tribunaux où le peuple a le pouvoir, car même les

décisions relevant du Conseil ont été transférées pour relever de la compétence du peuple. Et les Athéniens paraissent en cela bien faire, car le petit nombre est plus accessible à la corruption que le grand nombre, que ce soit par l'argent ou par le favoritisme. (3) On commença par refuser de verser une indemnité à l'Assemblée, mais peu de citoyens s'y réunissaient et les prytanes inventaient de nombreux moyens de les y faire venir en masse afin de garantir la validité des scrutins : c'est alors qu'Argyrrios fit verser une obole, puis après lui Hérakleidès de Clazomène, surnommé « le Roi » en fit verser deux, avant que finalement, Argyrrios, toujours, n'en propose trois.

LE RÉGIME POLITIQUE ATHÉNIEN AU IV^E SIÈCLE.
LA CITOYENNETÉ ET L'ÉPHÉBIE

Chapitre 42

(1) Voici comment est organisé aujourd'hui le régime politique. Y participent les Athéniens qui sont nés de deux parents citoyens et qui s'inscrivent sur les listes des dèmes quand ils atteignent l'âge de dix-huit ans. Au moment de leur inscription, leurs concitoyens de dème, après serment, se prononcent à leur sujet par un vote : pour décider, premièrement, si le candidat a l'âge requis par la loi – s'ils jugent que non, le jeune homme réintègre le groupe des enfants (*paidés*) ; et, deuxièmement, s'il est libre et de naissance légitime. Ensuite, si, à l'issue du vote, il est reconnu comme n'étant pas libre, le jeune homme fait appel devant le tribunal et les citoyens du dème désignent parmi eux cinq accusateurs : si l'on juge que son inscription était contraire au droit, la cité le vend comme esclave ; si, au contraire, il remporte son procès, les citoyens du dème sont obligés de procéder à son inscription. (2) Après cela, le Conseil procède à l'examen des nouveaux inscrits et s'il juge que l'un d'eux a moins de dix-huit ans, il condamne les citoyens du dème qui l'ont inscrit sur les listes. Après l'examen des éphèbes, leurs pères se réunissent par tribus et, après avoir prêté serment, choisissent parmi les membres de leur tribu trois citoyens de plus de quarante ans qu'ils considèrent comme les meilleurs et les plus aptes à prendre en charge les éphèbes. Parmi ces citoyens, le peuple réuni à l'Assemblée en élit de chaque tribu comme sophroniste et, parmi l'ensemble des citoyens, désigne un cosmète pour tous les éphèbes. (3) Ces magistrats commencent par réunir les éphèbes pour faire le tour des sanctuaires, puis ils se rendent au Pirée, et s'installent en garnison, les uns à Munichie, les autres à Aktè. Le peuple désigne aussi deux pédotribes et des instructeurs pour apprendre aux éphèbes le combat en armes, le tir à l'arc, le lancer de javelot ainsi que le maniement de la catapulte. Les Athéniens allouent aussi, pour leur entretien, une drachme à chaque sophroniste et quatre oboles à chaque éphèbe. Chaque sophroniste reçoit les sommes allouées aux éphèbes de sa tribu, achète les vivres qu'il met collectivement à la disposition de tous – car les éphèbes prennent

leurs repas ensemble, par tribu – et prend en charge tout le reste. (4) Voilà comment ils occupent leur temps la première année. La deuxième année, après avoir présenté une revue en ordre de bataille devant l'assemblée réunie au théâtre, ils reçoivent de la cité un bouclier et une lance : puis ils partent en patrouille dans le territoire et passent leur année dans les postes de garde. (5) Ils vivent ainsi en garnison pendant deux ans, portant la chlamyde et libres de toute obligation. Ils ne participent à aucun procès, ni pour accuser, ni pour se défendre, afin de n'avoir aucun motif de s'éloigner de leur poste – seules exceptions prévues : pour les héritages et les filles épiclères ou si un éphèbe reçoit la charge d'une prêtrise héréditaire. Une fois ces deux années passées, ils intègrent le groupe du reste des citoyens.

LE CONSEIL ET LES MAGISTRATURES ATHÉNIENNES
TIRÉES AU SORT

Chapitre 43

(1) Voilà donc la manière dont se passe l'inscription sur les listes de citoyens et la formation des éphèbes. Toutes les magistratures ordinaires sont tirées au sort, à l'exception du trésorier des fonds militaires, des magistrats chargés du fonds des spectacles et du surveillant des fontaines. Pour ces magistratures, on procède à une élection et, une fois élus, les magistrats exercent leurs fonctions d'une fête des Panathénées à l'autre. On élit aussi toutes les magistratures militaires.

(2) Pour le Conseil, on tire au sort cinq cents citoyens, cinquante de chaque tribu. Chaque tribu exerce la prytanie à tour de rôle selon l'ordre fixé par le sort : les quatre premières pendant trente-six jours chacune, les six autres pendant trente-cinq jours chacune – en effet, les Athéniens ont un calendrier lunaire. (3) Pour commencer, les prytanes prennent leurs repas en commun dans la *tholos*, aux frais de la cité¹ ; ensuite ils ont pour fonction de réunir le Conseil et le peuple – le Conseil, tous les jours sauf les jours fériés, et le peuple, quatre fois par prytanie. Ils doivent aussi indiquer à l'avance quelles sont les affaires que le Conseil a à traiter, ce qu'il devra traiter chaque jour et où il doit se réunir. Ils indiquent aussi à l'avance quand auront lieu les réunions de l'Assemblée². Ils désignent l'une d'elles comme séance principale (*kyria*) : au cours de celle-ci, il faut procéder au vote de confiance si les magistrats paraissent bien s'acquitter de leur charge et traiter les questions de l'approvisionnement en blé et de la protection du territoire ; c'est aussi ce jour-là que ceux qui le veulent doivent déposer leur dénonciation (*eisangélie*), que l'on doit lire les listes des biens confisqués et les plaintes concernant les héritages et les filles épiclères, afin qu'aucun citoyen ne puisse ignorer l'existence du moindre bien vacant. (5) Au cours de la sixième prytanie, en plus des attributions dont on vient de parler, les prytanes ouvrent aussi à cette assemblée la possibilité de décider si l'on procédera ou non à un vote d'ostracisme, invitent à proposer des noms de sycophantes, parmi les Athéniens ou parmi les métèques, jusqu'à trois noms pour chacun des

deux groupes, et à dénoncer les citoyens qui auraient fait une promesse au peuple mais ne l'auraient pas tenue. (6) La deuxième assemblée de la prytanie est consacrée aux supplications : à cette occasion, tout citoyen qui le veut peut déposer une supplication, sur toute question qu'il souhaite, privée ou publique, et la présenter au peuple. Les deux autres sessions sont consacrées au reste des questions à traiter, parmi lesquelles les lois prescrivent qu'il y en ait trois consacrées aux affaires religieuses, trois consacrées aux hérauts et aux ambassades et trois consacrées aux affaires profanes. Elles sont traitées tour à tour, sans vote préalable. Les hérauts et les ambassadeurs se présentent d'abord aux prytanes, c'est à ces derniers que ceux qui sont porteurs d'une missive la remettent.

Chapitre 44

(1) Un président (*épistate*) est tiré au sort parmi les prytanes. Il préside une nuit et une journée et il lui est formellement interdit de présider plus longtemps ou d'exercer deux fois cette fonction. Il a la garde des clés des sanctuaires où l'on détient le trésor et les archives de la cité et la garde des sceaux officiels. Il doit absolument rester de garde dans la *tholos*, de même que le tiers des prytanes auquel il en aura donné consigne. (2) Par ailleurs, quand les prytanes réunissent le Conseil ou le peuple, c'est le président des prytanes qui tire au sort les neuf proèdres¹, un dans chacune des tribus qui n'exercent pas la prytanie à ce moment-là, et à nouveau un président parmi ceux-ci, et il leur remet l'ordre du jour de la séance. (3) Après l'avoir reçu, ils sont chargés de veiller au bon déroulement des débats, d'introduire les affaires à traiter, de déterminer le résultat des scrutins et sont souverains pour lever les séances. Il n'est pas possible d'être président de séance plus d'une fois par an, tandis qu'il est possible d'être proèdre une fois par prytanie. (4) Ils font aussi procéder au sein de l'Assemblée à l'élection des stratèges, des hipparques et des autres magistratures militaires, selon ce que le peuple aura décidé. Ce sont les prytanes en charge après la sixième prytanie qui s'en chargent, ceux sous le mandat desquels les présages auront été favorables. Et pour ces questions aussi, il faut une délibération préalable (*probouleuma*).

Chapitre 45

(1) Autrefois, le Conseil avait le pouvoir souverain d'infliger des amendes, d'emprisonner et de condamner à mort <...>. Alors que le Conseil avait fait conduire Lysimachos devant le bourreau et que ce dernier était déjà installé sur le point d'être exécuté¹, Eumélidès du dème d'Alopékè le fit échapper à la sentence en disant qu'on ne pouvait condamner à mort aucun citoyen sans une décision d'un tribunal. Un nouveau jugement eut lieu, devant un tribunal : Lysimachos fut acquitté et reçut le surnom de « sauvé des planches », tandis que le peuple ôta au Conseil le pouvoir de mettre à mort, d'emprisonner ou d'infliger des amendes et institua une nouvelle loi selon laquelle, en cas de peines ou d'amendes infligées par le Conseil au responsable d'une infraction, les thesmothètes soumettront les peines ou les amendes au tribunal et la décision qu'auront prise les juges sera souveraine. (2) Le Conseil juge la plupart des procès concernant les magistratures – en particulier toutes les magistratures devant gérer des fonds. Mais ces jugements ne sont pas souverains, on peut en faire appel devant le tribunal. Il est aussi possible aux simples particuliers d'intenter devant le Conseil une procédure de dénonciation (*eisangélie*) contre le magistrat qu'il souhaite pour conduite contraire aux lois. Mais il y a aussi dans ces cas-là droit d'appel devant le tribunal si le Conseil prononce des condamnations. (3) Le Conseil procède aussi à l'examen d'entrée en charge (*dokimasie*) de ceux qui siégeront au Conseil l'année suivante et des neuf archontes. Auparavant, le Conseil était souverain quand il avait décidé de rejeter le candidat, mais aujourd'hui il y a aussi dans ces cas-là droit d'appel devant le tribunal. (4) Dans ces cas-là donc, le Conseil n'a pas le pouvoir souverain.

Il rédige les délibérations préalables (*probouleuma*) qu'il transmet au peuple et il est impossible au peuple de voter aucune décision qui n'ait pas fait l'objet d'une délibération préalable du Conseil et qui n'ait pas été inscrite à l'ordre du jour par les prytanes. De ce point de vue en effet, le citoyen dont la proposition a été retenue s'expose à une action

en illégalité (*graphè paranomôn*).

Chapitre 46

(1) Le Conseil a la charge des trières déjà construites, de leur équipement et des arsenaux ; il s'occupe aussi de la construction des nouvelles trières ou quadrirèmes – selon celui des deux types de navires qu'aura choisi le peuple –, de leur équipement et de leurs arsenaux. C'est le peuple qui élit les architectes chargés de la construction des navires. Si le Conseil n'a pas mené à son terme cette tâche avant de la transmettre au Conseil de l'année suivante, il n'est pas possible que les bouleteurs reçoivent leur récompense¹, car c'est en effet sous le Conseil de l'année suivante qu'ils doivent la recevoir. Pour faire construire les trières, le Conseil choisit dix hommes en son sein qui seront les préposés aux trières (*triéropes*). (2) Il supervise aussi tous les bâtiments publics et si quelqu'un lui semble en tort, il en avise le peuple et, s'il le reconnaît coupable, transmet l'affaire au tribunal.

Chapitre 47

(1) Le Conseil administre la plupart des affaires en commun avec les autres magistratures. Pour commencer, il y a dix trésoriers d'Athéna, tirés au sort à raison d'un par tribu dans la classe des pentacosiomédimnes conformément à la loi de Solon, car cette loi s'applique toujours souverainement ; mais celui qui est désigné par le sort exerce cette magistrature, même s'il est tout à fait pauvre. Ils reçoivent, en présence du Conseil, la statue d'Athéna, les Victoires, le reste des ornements consacrés ainsi que l'argent des caisses. (2) Il y a ensuite dix polètes, tirés au sort à raison d'un par tribu. Ils s'occupent de toutes les adjudications, mettent en vente les contrats d'exploitation des mines et de perception des taxes, avec l'aide du trésorier des affaires militaires et de ceux qui ont été désignés pour le fonds des théâtres, en présence du Conseil. Ils se portent garants, pour celui que le Conseil aura désigné par un vote, des mines vendues, les mines exploitables, allouées par un contrat de vente de trois ans, et les mines concédées, allouées par un contrat de vente de sept ans. Ils mettent en vente, en présence du Conseil, les biens des citoyens exilés sur décision de l'Aréopage, ainsi que ceux des autres condamnés – et les neuf archontes apportent confirmation. Ils inscrivent les contrats de perception des taxes vendus pour l'année sur les tablettes blanches¹, avec le nom de chaque acheteur et le prix d'achat, et ils transmettent tout cela au Conseil. (3) Ils inscrivent séparément sur dix registres ceux qui doivent payer à chaque prytanie, ceux qui doivent payer en trois fois dans l'année – avec un registre pour chacun des types de paiements – et ceux qui doivent payer à la neuvième prytanie. Ils inscrivent aussi les terrains et les maisons dont le tribunal a ordonné l'inventaire et la vente – et en effet ce sont eux aussi qui les vendent. Pour les maisons, on est obligé de verser la somme en cinq ans, pour les terrains, en dix ans. Ces paiements interviennent au cours de la neuvième prytanie. (4) Le roi apporte au Conseil le loyer des terrains consacrés, après en avoir inscrit le montant sur les tablettes blanches. Pour ces terrains, la location est de dix ans et le paiement doit

intervenir au cours de la huitième prytanie : c'est pourquoi aussi la plupart des fonds sont collectés sous cette prytanie. (5) Les registres complétés en fonction des paiements dus sont donc apportés au Conseil et confiés à la garde de l'esclave public. Chaque fois qu'un versement d'argent doit intervenir, ce dernier donne aux receveurs (*apodectes*), après les avoir tirés de leurs étagères, les registres correspondant précisément aux sommes qu'il faut, ce jour-là, percevoir et effacer des registres. Les autres registres sont déposés à part, afin de ne pas être effacés avant la date prévue <...>.

Chapitre 48

(1) Il y a dix receveurs (*apodectes*) tirés au sort selon l'organisation en tribu. Ils reçoivent les registres et en effacent les sommes perçues en présence du Conseil dans la salle du Conseil (*bouleuterion*), puis ils les rendent à l'esclave public. Et si un débiteur fait défaut, on l'inscrit au même endroit et il doit payer le double de la somme non versée ou bien aller en prison. Le Conseil est souverain pour exiger les sommes et emprisonner, conformément à la loi. (2) Le premier jour, donc, les receveurs collectent toutes les redevances et les répartissent entre les magistratures ; le lendemain, ils apportent la répartition des sommes qu'ils ont inscrite sur une tablette et en donnent lecture dans la salle du Conseil ; puis ils proposent au Conseil de dire s'il a connaissance de l'existence d'une fraude concernant cette répartition, soit de la responsabilité d'un magistrat, soit de celle d'un particulier, et mettent aux voix la décision si le Conseil juge qu'il y a eu fraude.

(3) Les membres du Conseil tirent au sort parmi eux dix auditeurs des comptes (*logistes*), chargés d'examiner les comptes des magistratures, prytanie par prytanie. (4) Ils tirent aussi au sort des examinateurs (*euthunes*), un de chaque tribu, ainsi que deux assistants (*parèdres*) pour chacun des examinateurs, qui sont obligés lors des <...> de siéger auprès des statues des héros éponymes de chaque tribu. Et si quelqu'un veut s'opposer aux comptes d'un citoyen qui a rendu ses comptes, dans les trois jours après la reddition de comptes, sur une question privée ou publique, il écrit sur une tablette blanche son propre nom, le nom de celui qu'il poursuit et la faute pour laquelle il l'accuse, il ajoute à cela le montant de l'amende qui lui semble bon, puis il donne la tablette à l'examineur. (5) Celui-ci la prend et la lit : s'il se prononce pour la condamnation, il transmet les accusations pour questions privées aux juges des dèmes qui introduisent l'affaire pour cette tribu, et il transmet par écrit les accusations pour questions publiques aux thesmothètes. Ceux-ci, quand ils la reçoivent, introduisent à nouveau la reddition de comptes devant le tribunal et la décision que prennent les juges est souveraine.

Chapitre 49

(1) Le Conseil procède aussi à l'examen des chevaux et, s'il juge que quelqu'un < qui possède un bon cheval > l'entretient mal, le châtimeur consiste à le priver de l'allocation de grain. Quant aux chevaux qui ne sont pas capables d'obéir ou ne veulent pas rester en ligne parce qu'ils sont mal dressés, il leur fait apposer l'empreinte d'une roue à la mâchoire et celui qui en est marqué est rejeté. Le Conseil procède aussi à l'examen des éclaireurs (*prodromoi*), pour décider de ceux qu'il juge aptes à cette fonction ; et s'il rejette l'un d'eux à l'issue du vote, celui-ci redevient fantassin. Le Conseil procède aussi à l'examen des fantassins légers (*hamippoi*) et s'il rejette l'un d'eux à l'issue du vote, celui-ci cesse de percevoir l'indemnité. (2) La liste des cavaliers est établie par les *katalogeis*, qui sont au nombre de dix élus par le peuple. Ils transmettent leur liste aux *hipparques* et aux *phylarques* et ceux-ci, quand ils l'ont reçue, apportent la liste au Conseil : après avoir ouvert la tablette dans laquelle se trouvent sous scellés les noms des cavaliers, ils effacent les noms de ceux qui étaient inscrits précédemment mais se sont déclarés par serment incapables physiquement de servir dans la cavalerie, et appellent les noms des nouveaux inscrits. Si quelqu'un s'est déclaré par serment incapable physiquement ou financièrement de servir dans la cavalerie, ils l'en exemptent. Quant à celui qui ne s'est pas déclaré par serment, les membres du Conseil décident par un vote s'il est apte ou non à servir dans la cavalerie. S'ils le jugent aptes, ils inscrivent son nom sur la tablette ; sinon, ils l'exemptent de ce service.

(3) Autrefois, le Conseil jugeait des exemples et du péplos, mais aujourd'hui c'est la fonction d'un tribunal tiré au sort. En effet, on trouvait qu'ils faisaient preuve de favoritisme dans leurs jugements. Le Conseil s'occupe aussi de la fabrication des Victoires et des prix attribués lors des Panathénées, en accord avec le trésorier des affaires militaires.

(4) Le Conseil procède aussi à l'examen des invalides. Il existe en effet une loi qui veut que ceux qui possèdent moins de trois mines et

qui sont physiquement infirmes au point de ne pas pouvoir travailler subissent l'examen du Conseil et reçoivent pour leur entretien sur les deniers de l'État deux oboles chacun par jour. Et ils ont aussi un trésorier. (5) Enfin le Conseil gère la plupart des affaires avec les autres magistratures, pour ainsi dire.

Chapitre 50

(1) Voilà donc ce qui relève de la gestion du Conseil. Dix hommes affectés à l'entretien des sanctuaires sont tirés au sort : ils reçoivent trente mines des receveurs et ils sont affectés aux tâches d'entretien les plus indispensables des sanctuaires. Il y a aussi dix magistrats de la ville (*astynomes*). (2) Parmi eux, cinq sont en charge du Pirée et cinq de la ville. Ils surveillent les joueuses d'aulos, de harpe et de cithare afin de s'assurer qu'elles ne touchent pas plus de deux drachmes ; et, si plusieurs personnes cherchent à avoir la même musicienne, ces magistrats tirent au sort et l'attribuent à celui que le sort a désigné. Ils veillent aussi à ce qu'aucun des éboueurs (*coprologoi*) ne jette les ordures à moins de dix stades des murs de la ville. Ils empêchent de construire des bâtiments empiétant sur les rues, de tendre des balcons d'un côté à l'autre des rues, d'installer des canalisations d'égout suspendues se déversant dans la rue, et d'ouvrir des fenêtres sur la rue. Et ceux qui meurent dans les rues, ils les font enlever, grâce aux esclaves publics qui sont à leur service.

Chapitre 51

(1) On tire aussi au sort dix inspecteurs des marchés (*agoranomoi*), cinq pour Le Pirée, cinq pour la ville. À ceux-ci, les lois donnent pour fonction de veiller à toutes les marchandises, afin qu'elles soient vendues en bon état et sans fraude. (2) On tire aussi au sort dix magistrats chargés des poids et mesures (*métronomoi*), cinq pour la cité et cinq pour la ville. Ils sont chargés de veiller sur tous les poids et mesures, afin que les marchands se servent de mesures justes. (3) Il y avait aussi autrefois dix magistrats chargés des céréales (*sitophylakes*), cinq pour Le Pirée, cinq pour la ville, mais maintenant il y en a vingt pour la ville et cinq pour Le Pirée. Ces magistrats veillent d'abord à ce que le blé en grain vendu sur l'*agora* le soit dans des conditions justes ; ensuite, que les meuniers vendent la farine en proportion du prix de l'orge et les boulangers leurs pains en proportion du prix du blé et pèsent le poids qu'ils auront fixé – car la loi veut que ce soient ces magistrats qui fixent le poids du pain. (4) On tire au sort dix intendants (*épimélètes*) du port marchand. Il leur est prescrit de s'occuper des marchandises importées dans le port et d'obliger les marchands du port à faire transporter à la ville les deux tiers du blé arrivé par mer dans le port aux grains.

Chapitre 52

(1) Les Onze sont désignés aussi par tirage au sort. Ils sont en charge de ceux qui se trouvent en prison et, quand on leur amène des voleurs, des trafiquants d'êtres humains ou des détrousseurs, s'ils avouent leur forfait, les Onze les condamnent à mort ; s'ils contestent l'accusation, les Onze les traduisent devant le tribunal ; là, s'ils sont acquittés, ils les relâchent, sinon, alors, ils les font mettre à mort. Les Onze introduisent au tribunal les terrains et les maisons confisqués, transmettent aux polètes les biens qui sont reconnus publics et introduisent les dénonciations – car ce sont les Onze qui ont cette tâche de les introduire, même si les thesmothètes en introduisent certaines aussi. (2) On tire aussi au sort cinq introducteurs (*eisagogeis*), qui introduisent les affaires à juger dans le mois – ils sont deux par tribu. Sont à juger dans le mois les affaires de dot – au cas où quelqu'un, qui en doit une, ne la verse pas ; les affaires dans lesquelles quelqu'un a emprunté au taux d'une drachme et fait défaut ; les affaires dans lesquelles quelqu'un qui veut travailler sur l'*agora* a emprunté le capital à autrui¹ ; et encore les affaires de coups et blessures, de prêts amicaux, concernant les associations, les esclaves, les animaux de trait, les triérarchies et les banques. (3) Ce sont donc eux qui introduisent ces affaires et les font juger dans le mois, tandis que ce sont les receveurs (*apodectes*) qui introduisent les affaires initiées par ou contre les collecteurs des impôts : ils sont souverains pour juger les affaires concernant des sommes allant jusqu'à dix drachmes, et pour les autres ils les introduisent devant le tribunal pour qu'elles soient jugées dans le mois.

Chapitre 53

(1) On tire aussi au sort les Quarante, au nombre de quatre par tribu, devant qui sont examinées les autres affaires d'après le sort – auparavant, ils étaient au nombre de trente, mais après l'oligarchie des Trente, ils sont passés à quarante. (2) Ils ont toute autorité pour juger les affaires concernant des sommes allant jusqu'à dix drachmes ; pour celles qui dépassent ce montant, ils les transmettent aux arbitres (*diaitètai*). Eux, quand ils les ont reçues, s'ils ne peuvent pas amener les parties à un arrangement, rendent une sentence : si cette sentence convient aux deux parties et qu'elles la respectent, la poursuite prend fin ; mais si l'un des deux adversaires s'adresse au tribunal, alors les arbitres mettent les témoignages, les citations à comparaître et les lois dans des récipients – en séparant ceux qui concernent le demandeur et ceux qui concernent le défendeur –, les scellent, y attachent la sentence de l'arbitre inscrite sur une tablette et transmettent le tout aux quatre juges de la tribu du défendeur. (3) Ceux-ci, quand ils l'ont reçu, introduisent l'affaire au tribunal – devant deux cent un juges pour les affaires concernant des sommes jusqu'à mille drachmes, quatre cent un juges pour des sommes au-delà de mille drachmes. Et il n'est pas possible d'invoquer d'autres lois, ou citations à comparaître, ou témoignages, que ceux qui ont été fournis par le juge et enfermés dans les récipients. (4) Les arbitres (*diaitètai*) sont choisis parmi les hommes dans leur soixantième année. Cela est clair d'après les archontes et les éponymes. Il y a en effet dix éponymes pour les tribus et quarante-deux pour les classes d'âge. Les éphèbes, au moment de leur enregistrement, étaient autrefois enregistrés sur des tablettes blanches et on inscrivait en tête de leur liste le nom de l'archonte sous le mandat duquel ils avaient été enregistrés et celui de l'éponyme¹ qui avait été arbitre l'année précédente. Mais maintenant, leurs noms sont inscrits sur une stèle de bronze et la stèle est installée devant la salle du Conseil, près du monument des héros éponymes². (5) Les Quarante prennent le nom du dernier des éponymes et répartissent les affaires à arbitrer entre les citoyens de cette classe d'âge : ils tirent au sort celles

que chacun arbitrera et il est obligatoire que chacun arbitre les affaires pour lesquelles le sort l'aura désigné, car la loi ordonne que celui qui n'est pas arbitre alors qu'il appartient à la classe d'âge concernée soit privé de ses droits de citoyens, sauf si d'aventure il exerce une magistrature cette année-là ou se trouve à l'étranger. Ce sont les seuls cas où l'on est exempté. (6) Il est possible aussi d'engager une dénonciation (*eisangélie*) contre les arbitres, si l'on subit un tort de la part d'un arbitre, et si l'on obtient une condamnation d'un arbitre, les lois veulent qu'il soit privé de ses droits de citoyens. Mais pour cela aussi il y a un droit d'appel. (7) On a aussi recours aux éponymes³ pour les expéditions militaires et lorsqu'une classe d'âge est envoyée en expédition, on indique que ceux à partir d'un certain archonte et d'un certain éponyme⁴ et jusqu'à un autre archonte et un autre éponyme doivent servir.

Chapitre 54

(1) On tire aussi au sort les magistratures suivantes : cinq agents de voirie (*hodopoioi*), qui sont chargés de l'entretien des routes avec l'aide d'ouvriers publics ; (2) et dix auditeurs des comptes (*logistes*) avec leurs dix avocats (*synégores*), devant qui il est obligatoire que tous ceux qui ont exercé une magistrature déposent leurs comptes. Ce sont en effet les seuls qui ont à examiner les comptes de ceux qui doivent en rendre et qui introduisent au tribunal les actions contre les redditions de comptes. Et s'ils convainquent quelqu'un de vol, les juges le condamnent pour vol et la somme déclarée volée est payée dix fois. S'ils prouvent que quelqu'un a reçu des pots-de-vin et que les juges le condamnent, une peine pour corruption est prononcée et cette somme aussi doit être payée dix fois. Si un magistrat est condamné pour agissement contraire à la justice, une peine pour injustice est prononcée et il paie le montant de l'amende simple si elle est acquittée avant la neuvième prytanie, sinon la somme est doublée ; mais le décuple n'est pas doublé. (3) On tire aussi au sort celui que l'on appelle le secrétaire (*grammateus*) « de la prytanie » : il exerce un contrôle souverain des archives, il a la garde des décrets qui ont été votés, il établit une copie de tout le reste et il assiste aux réunions du Conseil. À l'origine donc, il était élu à main levée et on élisait les citoyens les plus illustres et les plus fiables – et, en effet, son nom est inscrit sur les stèles relatives aux alliances militaires, aux proxénies et aux naturalisations. Mais aujourd'hui, il est tiré au sort. (4) On tire aussi au sort un second secrétaire, préposé aux lois, qui assiste aux réunions du Conseil et qui, lui aussi, établit une copie de toutes les lois. (5) Le peuple élit aussi à main levée un secrétaire qui a pour fonction de lire à haute voix lors des réunions de l'Assemblée et du Conseil et il n'a aucun autre pouvoir souverain que celui de lire à haute voix. (6) On tire aussi au sort dix magistrats religieux (*hiéropes*) appelés « *hiéropes* pour les sacrifices expiatoires », qui sacrifient les victimes désignées par les oracles et, lorsqu'il faut des présages favorables, cherchent ces présages avec les devins. (7) On en tire aussi

au sort dix autres, que l'on appelle « *hiéropes* de l'année », qui accomplissent certains sacrifices et s'occupent de toutes les fêtes quadriennales, à l'exception de celle des Panathénées. Les fêtes quadriennales sont premièrement celle de Délos (il y a aussi là une fête revenant tous les six ans), deuxièmement celle des Brauronies, troisièmement celle des Hérakleia, quatrièmement, celle des Eleusinia, cinquièmement celle des Panathénées, et aucune d'elles ne se déroule au même endroit. Maintenant, sous l'archontat de Képhisophôn, s'y ajoutent aussi les Héphaïstia. (8) On tire aussi au sort l'archonte en charge de Salamine et le chef du dème du Pirée qui célèbrent les Dionysies en ces deux endroits et instituent des chorèges. À Salamine, le nom de l'archonte est aussi inscrit¹.

Chapitre 55

(1) Voilà donc les magistratures qui sont tirées au sort et qui sont souveraines dans les domaines dont il a été question. Ceux que l'on appelle les neuf archontes, à l'origine, étaient institués de la façon dont on a parlé¹. Mais aujourd'hui on tire au sort les six thesmothètes et leur secrétaire, mais encore l'archonte, le roi et le polémarque, tour à tour dans chaque tribu. (2) Leur examen d'entrée en charge (*docimasie*) se déroule d'abord devant le Conseil des Cinq Cents, à l'exception du secrétaire. Pour celui-ci, il a lieu seulement devant le tribunal, comme pour les autres magistrats, car tous les magistrats, qu'ils soient tirés au sort ou élus, exercent leur charge après avoir subi un examen d'entrée en charge. Pour les neuf archontes, il se déroule devant le Conseil puis à nouveau devant le tribunal. Et à l'origine, celui que le Conseil avait refusé à l'examen n'exerçait pas sa charge ; mais aujourd'hui, il y a droit d'appel au tribunal et ce dernier est souverain pour l'examen d'entrée en charge.

(3) Lors de l'examen d'entrée en charge, on demande d'abord au futur magistrat : « Qui est ton père et de quel dème ? et qui est le père de ton père ? qui est ta mère ? et qui est le père de ta mère et de quel dème ? » Ensuite, s'il participe à un culte d'Apollon Patrôos et de Zeus Herkéios, et où sont ces sanctuaires ; ensuite s'il a des tombeaux de famille et où ils se situent ; puis s'il traite bien ses parents, s'il paie les taxes et s'il a participé aux expéditions militaires. Quand on lui a demandé cela, on dit : « Appelle les témoins de cela. » (4) Lorsqu'il a produit les témoins, on demande : « Qui veut accuser cet homme ? » S'il y a un accusateur, on laisse place à l'accusation et à la défense, puis on met la question au vote, à main levée pour le Conseil, avec des jetons pour le tribunal. Si personne ne veut porter d'accusation, on procède directement au vote. Auparavant, un seul juré votait, mais aujourd'hui il est obligatoire que tous décident par vote au sujet des magistrats entrant en charge afin que, si un candidat malhonnête s'est débarrassé de ses accusateurs, il soit dans le pouvoir des juges de le refuser à l'examen. (5) Après avoir subi de cette manière l'examen

d'entrée en charge, les futurs magistrats se rendent à la pierre où se trouvent les victimes découpées des sacrifices, où les arbitres rendent leur arbitrage après avoir prononcé leur serment, et où les témoins retirent, sous serment, leur témoignage. Après être montés sur cette pierre, ils jurent d'exercer leur charge en toute justice et conformément aux lois, de ne pas recevoir de pots-de-vin du fait de leur charge et, s'ils en reçoivent, de consacrer une statue en or. Puis, quand ils ont prononcé ce serment, ils se rendent à l'Acropole et là ils prononcent à nouveau le même serment ; et après cela, ils entrent en charge.

Chapitre 56

(1) L'archonte, le roi et le polémarque prennent chacun deux assistants (*parèdres*), ceux qu'ils veulent. Ceux-ci subissent un examen d'entrée en charge devant le tribunal avant d'entrer dans leur fonction d'assistant et rendent des comptes lorsqu'ils ont accompli leur charge d'assistant. (2) Et l'archonte, aussitôt entré en charge, fait d'abord proclamer que, tout ce qu'on possédait avant qu'il n'entre en charge, on le posséderait et en serait maître jusqu'à la fin de sa magistrature. (3) Ensuite, il institue des chorèges pour les tragédies, trois parmi les plus riches de tous les Athéniens. Auparavant, il en instituait aussi cinq pour les comédies, mais aujourd'hui ce sont les tribus qui les désignent. Ensuite, après avoir reçu le nom des chorèges désignés par les tribus pour les concours d'hommes et d'enfants et les comédies des Dionysies, ainsi que pour les concours d'hommes et d'enfants des Thargélies (il y en a un par tribu pour les Dionysies et, pour les Thargélies, un pour deux tribus, chacune des deux tribus en fournissant un à son tour), il examine les demandes d'échange de fortune et introduit les demandes d'excuses : si quelqu'un prétend avoir déjà accompli cette liturgie auparavant, ou être exempté pour avoir accompli une autre liturgie sans avoir encore épuisé son délai d'exemption, ou ne pas avoir l'âge – car il faut, pour être chorège des chœurs de jeunes garçons, être âgé de plus de quarante ans. Il institue aussi des chorèges pour Délos et un archithéore pour la triacontère qui conduit les jeunes hommes¹. (4) Il est chargé aussi des processions : de celle qui se déroule en l'honneur d'Asclépios, lorsque les initiés restent reclus, et de celle des grandes Dionysies, conjointement avec les intendants (*épinélètes*), qu'autrefois le peuple élisait à main levée, au nombre de dix, et qui devaient engager les dépenses pour la procession sur leur propre fortune, mais qu'aujourd'hui, il tire au sort, un dans chaque tribu, et à qui il donne cent mines pour les préparatifs. (5) L'archonte est aussi chargé de la procession des Thargélies et de celle en l'honneur de Zeus Sauveur. Il administre aussi les concours des Dionysies et des Thargélies. Voilà donc les fêtes dont l'archonte est

chargé. (6) Des actions, publiques et privées, sont portées devant lui à l'issue d'un tirage au sort : quand il les a instruites, il les introduit au tribunal : ce sont les actions pour mauvais traitement envers les parents (ces actions-là, il est possible à qui le veut de les intenter sans encourir de châtement), mauvais traitement envers les orphelins (elles sont intentées contre les tuteurs), mauvais traitement envers les filles héritières (elles sont intentées contre les tuteurs et les maris), mauvaise gestion de la fortune d'un orphelin (elles sont intentées contre les tuteurs), folie (si on accuse quelqu'un de dilapider son patrimoine dans un état de folie) ; les demandes de désignation de partageurs, dans les cas où quelqu'un refuse d'administrer des biens en commun ; les actions pour l'instauration d'une tutelle, pour l'attribution d'une tutelle, pour la production de justificatifs permettant de s'inscrire comme tuteur ; les actions pour des successions ou des filles héritières. (7) L'archonte est aussi chargé des orphelins, des filles héritières et des femmes qui, à la mort de leur mari, prétendent être enceintes : il est souverain pour infliger une amende ou traduire devant le tribunal ceux qui leur ont causé un tort ; il loue les maisons des orphelins et des filles héritières jusqu'à ce qu'ils aient atteint l'âge de quatorze ans et prend les garanties ; et si les tuteurs ne donnent pas leur nourriture aux enfants, c'est lui qui les contraint à le faire.

Chapitre 57

(1) Voilà de quoi est chargé l'archonte, de son côté. Quant au roi, il est d'abord chargé des Mystères, conjointement avec les intendants que le peuple a élus à main levée – deux parmi tous les Athéniens, un au sein de la famille des Eumolpides, un au sein de celle des Kérykes ; ensuite, il est chargé des Dionysies Épiléniennes – elles consistent en une procession et un concours. La procession, ce sont le roi et les intendants qui la conduisent en commun, le concours, lui, est organisé par le roi. Il organise aussi tous les concours aux flambeaux et, pour le dire en un mot, il administre aussi tous les sacrifices ancestraux. (2) Les actions publiques en impiété sont portées devant lui à l'issue d'un tirage au sort ainsi que les cas de contestation à propos d'une prêtrise. C'est lui qui tranche, pour les familles et pour les prêtres, toutes les contestations sur les questions religieuses. Sont aussi portées devant lui à l'issue d'un tirage au sort toutes les actions privées pour meurtre et c'est lui qui fait proclamer que le meurtrier est exclu de ce qui est dit dans la loi. (3) Les actions privées pour meurtre et pour coups et blessures, dans le cas où l'on a tué ou blessé avec préméditation, sont jugées devant l'Aréopage, ainsi que les actions pour empoisonnement, s'il a entraîné la mort, et pour incendie : ces causes sont en effet les seules à être jugées par ce Conseil. Pour les meurtres involontaires, l'instigation des meurtres et les meurtres d'esclave, de métèque ou d'étranger, ce sont les juges du Palladion qui tranchent. Si l'on reconnaît le meurtre, mais qu'on affirme qu'il était légitime – comme par exemple le meurtre de l'adultère pris en flagrant délit, ou celui, au cours d'une guerre, d'un concitoyen qu'on n'a pas reconnu ou celui d'un concurrent pendant un concours –, ces affaires sont jugées au tribunal du Delphinion. Si un exilé, pendant son exil pour lequel il existe une possibilité de pardon, est accusé d'avoir tué ou blessé quelqu'un, on le juge dans le sanctuaire de Phréatos et lui se défend depuis un navire après avoir jeté l'ancre. (4) Ceux que le sort a désignés jugent <...> sauf pour les procès qui ont lieu à l'Aréopage. Le roi introduit les cas à juger et on juge <...> en plein air et le roi

ôte sa couronne quand il préside aux jugements. Celui qui est sous le coup d'une accusation est exclu des sanctuaires pour le reste du temps et la loi ne lui permet pas de se rendre à l'*agora*. Mais il entre dans le sanctuaire pour se défendre. Lorsqu'on ne connaît pas l'auteur du crime, la poursuite est engagée contre « celui qui a agi ». Le roi et les rois des tribus jugent les actions intentées aux objets inanimés et aux animaux.

Chapitre 58

(1) Le polémarque accomplit les sacrifices en l'honneur d'Artémis Chasserresse et d'Ényale. Il organise les jeux funèbres qui se déroulent en l'honneur de ceux qui sont morts à la guerre et célèbre le sacrifice funéraire pour Harmodios et Aristogiton. (2) Sont portées devant lui à l'issue d'un tirage au sort les actions privées qui concernent les métèques, les isotèles et les proxènes. Il faut, une fois qu'il les a reçues, qu'il les répartisse en dix parts et assignent à chaque tribu la part qui lui revient par le sort, et ceux qui jugent pour la tribu les transmettent aux arbitres. (3) Lui-même introduit les cas d'abandon de patron et d'absence de patron, de succession et de filles héritières chez les métèques et tout ce dont l'archonte est chargé pour les citoyens, le polémarque en est chargé pour les métèques.

Chapitre 59

(1) Les thesmothètes sont d'abord souverains pour indiquer quels jours les tribunaux doivent se réunir et ensuite pour les assigner aux magistratures. Les magistrats agiront de la manière qui leur aura été assignée par les thesmothètes. (2) Ils introduisent encore les dénonciations (*eisangélies*) qui sont faites devant le peuple, les condamnations (*katacheirotomia*) et toutes les accusations (*probolai*), ainsi que les actions en illégalité ou pour proposition de loi inconvenante, les actions contre le bureau présidant l'Assemblée (*proèdres*), contre le président des prytanes (*épistate*) ou concernant la reddition de comptes des stratèges. (3) Viennent aussi devant eux les actions publiques pour lesquelles une consignation est déposée : quand on est accusé d'être étranger, d'avoir été corrompu par un étranger si on a dissimulé son origine étrangère en échange de pots-de-vin, d'être un calomniateur (*sycophante*), poursuivi pour corruption, inscription mensongère sur les listes de débiteurs de l'État, fausse assignation, pour n'avoir pas effacé le nom d'un débiteur de l'État, pour avoir omis d'enregistrer un débiteur de l'État, pour adultère. (4) Ils introduisent aussi les examens d'entrée en charge de toutes les magistratures, les refus d'inscriptions sur les listes des dèmes et les accusations provenant du Conseil. (5) Ils introduisent aussi les affaires privées concernant le port marchand, les mines, les esclaves, dans le cas où l'un d'eux injurie un homme libre. Ce sont eux aussi qui attribuent par le sort aux magistratures les tribunaux pour les affaires privées et publiques. (6) Ce sont eux qui valident les conventions passées avec les cités et qui introduisent les procès dépendant de ces conventions ainsi que les affaires de faux témoignage à l'Aréopage. (7) Les juges sont tirés au sort par tous les archontes, les neuf, et par le secrétaire des thesmothètes qui fait le dixième, chacun tirant au sort ceux de sa tribu.

Chapitre 60

(1) En ce qui concerne la situation des neuf archontes, voilà de quelle manière elle se présente. On tire aussi au sort dix hommes pour être présidents des jeux (*athlothètes*), un de chaque tribu. Une fois qu'ils ont passé l'examen d'entrée en charge, ils exercent leur fonction pendant quatre ans. Ils organisent la procession des Panathénées, le concours de musique, le concours gymnique et la course de char, ils supervisent la fabrication du vêtement de la déesse (*péplos*), ils font fabriquer les amphores conjointement avec le Conseil et fournissent l'huile aux athlètes. (2) L'huile est tirée des oliviers sacrés. L'archonte l'exige de ceux qui détiennent les terrains où sont situés les oliviers sacrés, à raison de trois demi-coupes pour chaque pied. Autrefois, la cité mettait en adjudication la récolte des olives et si quelqu'un arrachait ou abattait un olivier sacré, il était jugé par le tribunal de l'Aréopage ; si ce dernier le condamnait, il prononçait la peine de mort. Mais depuis que le propriétaire du terrain paie l'huile, la loi demeure, mais le jugement n'a plus lieu. L'huile revient à la cité en fonction du terrain, non des pieds d'olivier. (3) L'archonte donc, après avoir collecté l'huile produite l'année de sa mandature, la transmet aux trésoriers sur l'Acropole et il ne lui est pas possible de monter rejoindre l'Aréopage avant qu'il n'ait transmis l'huile dans sa totalité aux trésoriers. Les trésoriers conservent l'huile le reste du temps sur l'Acropole et, lors des Panathénées, la mesurent et la donnent aux présidents des jeux, et ceux-ci à leur tour aux vainqueurs. En effet, les prix pour les vainqueurs aux concours musicaux sont en argent et objets en or, pour les vainqueurs aux concours de prouesse militaire ce sont des boucliers, et, pour les vainqueurs aux concours gymniques et à la course de char, de l'huile.

LES STRATÈGES
ET AUTRES MAGISTRATURES
DÉSIGNÉS PAR ÉLECTION

Chapitre 61

(1) On élit aussi à main levée toutes les magistratures militaires. Il y a dix stratèges, un pour chaque tribu autrefois, aujourd'hui choisis parmi tous les Athéniens. On leur assigne une fonction à main levée : l'un est chargé des hoplites, c'est lui qui conduit les hoplites lorsqu'ils sortent du territoire ; un autre est affecté au territoire, c'est lui qui en assure la garde et, si une guerre a lieu sur le territoire de la cité, c'est lui qui la mène ; deux autres sont affectés au Pirée, l'un à Munichie, l'autre à Aktè, ils ont la garde de ce qu'il y a au Pirée ; un stratège est chargé des symmories¹, c'est lui qui fait la liste des triérarques, examine les demandes d'échange de fortune et en cas de contestation introduit les actions en justice pour déterminer leurs droits respectifs ; les autres stratèges sont employés en fonction des circonstances du moment. (2) On procède à un vote de confiance à main levée à chaque prytanie, pour décider s'ils exercent bien leur fonction. Si l'un d'eux est rejeté par le vote, il passe en jugement devant le tribunal : s'il est condamné, on estime la peine qu'il doit subir ou l'amende qu'il doit payer ; s'il est relâché, il reprend sa fonction. Les stratèges en fonction de commandement sont souverains pour emprisonner les indisciplinés, les bannir publiquement et leur infliger une amende – mais ils n'ont pas l'habitude d'en infliger. (3) On élit aussi à main levée dix commandants de régiment (*taxiarques*), un de chaque tribu : chacun est à la tête du régiment de sa tribu et institue des commandants de compagnie (*lochages*). (4) On élit aussi à main levée deux commandants de cavalerie, parmi tous les Athéniens. Ils commandent la cavalerie en se répartissant cinq tribus chacun. Ils sont souverains dans les mêmes conditions que les stratèges pour les hoplites. Il y a aussi pour eux un vote de confiance à main levée. (5) On élit aussi à main levée dix commandants de compagnie montée (*phylarques*), un de chaque tribu, pour prendre la tête des cavaliers comme les commandants de compagnie celle des hoplites. (6) On élit aussi à main levée un commandant de cavalerie pour Lemnos, qui est chargé des cavaliers qui sont à Lemnos. (7) On élit aussi à main levée un

trésorier de la trière Paralos et un autre pour la trière Ammonos².

Chapitre 62

(1) Les magistratures tirées au sort étaient auparavant, pour les unes, tirées au sort, en présence des neuf archontes, au sein de la tribu tout entière, et pour les autres, tirées au sort au Théseion et réparties entre les dèmes. Mais comme les dèmes les vendaient, celles-ci aussi sont tirées au sort au sein de la tribu tout entière, à l'exception des membres du Conseil et des gardes – eux sont assignés aux dèmes. (2) Parmi ceux qui perçoivent une indemnité, il y a d'abord le peuple : une drachme pour toutes les assemblées, neuf oboles pour l'assemblée principale ; ensuite les tribunaux : trois oboles ; puis le Conseil : cinq oboles, et pour les prytanes s'ajoute une obole pour les repas ; ensuite les neuf archontes reçoivent chacun quatre oboles pour les repas et entretiennent un héraut et un joueur d'aulos ; ensuite l'archonte pour Salamine : une drachme par jour. Les présidents des jeux dînent au prytanée au cours du mois d'Hécatombaion lorsque ont lieu les Panathénées, à partir du quatrième jour du mois. Les amphictyons de Délos reçoivent une drachme chaque jour du sanctuaire de Délos. Tous les magistrats envoyés à Samos, Skyros, Lemnos et Imbros reçoivent de l'argent pour leurs repas. (3) Il est possible d'exercer plusieurs fois les magistratures militaires, mais aucune autre, à l'exception de membre du Conseil, que l'on peut être deux fois.

LES TRIBUNAUX ATHÉNIENS

Chapitre 63

(1) Les tribunaux sont remplis par les neuf archontes, par tribu, le secrétaire des thesmothètes agissant pour la dixième tribu. (2) Il y a dix entrées dans le tribunal, une pour chaque tribu ; vingt machines à tirer au sort, deux pour chaque tribu ; cent caisses, dix pour chaque tribu ; d'autres caisses où l'on met les tablettes des juges tirées au sort ; et deux vases à eau. Des bâtons de juges sont disposés à chaque entrée, autant qu'il y a de juges, et des glands sont mis dans le vase à eau, en nombre égal aux bâtons de juges. Sur les glands sont inscrites des lettres – à partir de la onzième, le *lambda* – en aussi grand nombre qu'il y a de tribunaux à remplir. (3) Il est possible d'être juge à tous les Athéniens de plus de trente ans qui n'ont pas de dette envers l'État et qui ne sont pas privés de leurs droits civiques. Si l'un d'eux exerce des fonctions de juge alors qu'il n'en a pas le droit, il est dénoncé et déféré au tribunal. S'il est condamné, les juges estiment la peine ou l'amende qu'ils sont d'avis qu'il mérite. S'il est condamné à une amende, il faut l'emprisonner jusqu'à ce qu'il se soit acquitté de la première dette pour laquelle il a été dénoncé et de la somme que le tribunal a estimée pour lui. (4) Chaque juge dispose d'une tablette de buis où sont inscrits son nom avec son patronyme, le nom de son dème et une des lettres de l'alphabet jusqu'à *kappa* : les juges sont en effet répartis en dix groupes, selon les tribus, en nombre à peu près égal pour chaque lettre. (5) Lorsque le thesmothète a tiré au sort les lettres qu'il faut attribuer aux sections du tribunal, l'assistant apporte et affiche sur chaque salle du tribunal la lettre désignée par le sort.

Chapitre 64¹

(1) Les dix caisses sont placées devant l'entrée correspondant à chaque tribu. Elles sont inscrites d'une des lettres de l'alphabet jusqu'à *kappa*. Lorsque les juges ont mis leur tablette dans la caisse sur laquelle est inscrite la même lettre que celle qui se trouve sur leur tablette, l'assistant secoue la caisse et le thesmothète tire une tablette de chaque caisse. (2) Celui qui est ainsi désigné est appelé « celui qui fiche » (*empektès*) : il fiche les tablettes qu'il tire de la caisse dans la machine à tirer au sort, dans la colonne à la tête de laquelle se trouve la même lettre que celle qui est inscrite sur la boîte. On tire ce citoyen au sort afin de s'assurer que ce ne soit pas toujours le même citoyen qui fiche les tablettes et donc qu'il ne puisse pas frauder. Il y a cinq colonnes sur chaque machine à tirer au sort. (3) Lorsqu'il a inséré les cubes, l'archonte tire au sort au sein de la tribu avec la machine à tirer au sort. Ce sont des cubes de bronze, noirs et blancs ; on met autant de cubes blancs qu'il y a de juges à tirer au sort, à raison d'un pour cinq tablettes ; et on suit le même principe pour les cubes noirs. Lorsqu'il sélectionne les cubes, le héraut appelle ceux qui ont été sélectionnés, et celui qui fiche est de ce nombre. (4) Celui qui est appelé et se présente prend un gland dans le vase à boire et le tend, lettre vers le haut, pour le montrer d'abord à l'archonte qui préside à la constitution des tribunaux. Lorsque l'archonte l'a vu, il met la tablette du juge dans la caisse sur laquelle est inscrite la même lettre que sur le gland afin que le juge se rende dans la cour pour laquelle il a été tiré au sort et non pas celle qu'il veut, et qu'il ne soit pas possible de réunir dans une cour du tribunal ceux que l'on veut. (5) Il y a auprès de l'archonte autant de caisses qu'on doit remplir de cours du tribunal, chacune portant une lettre qui a été tirée au sort pour une cour.

Chapitre 65

(1) Le juge montre à nouveau le gland, à l'assistant cette fois, et franchit l'enceinte du tribunal. L'assistant lui donne un bâton de la même couleur que la cour du tribunal à qui a été attribuée la même lettre que celle qui est sur le gland, afin qu'il soit obligé d'entrer dans la cour du tribunal pour laquelle il a été tiré au sort. En effet, s'il entre dans une autre <...>¹ à cause de la couleur du bâton qu'il porte. (2) En effet, les couleurs attribuées aux cours du tribunal ont été peintes pour chacune sur le linteau de la porte d'entrée. Après avoir pris le bâton, le juge entre dans la salle du tribunal de la même couleur que son bâton et avec la même lettre que celle qui est sur son bâton. Lorsqu'il est entré, il reçoit un jeton public de celui qui a été tiré au sort pour cette fonction. (3) Ensuite, il dépose le gland et le bâton dans le tribunal, une fois qu'il y est entré de cette façon. Quant à ceux qui n'ont pas été tirés au sort, ceux qui fichent leur rendent leur tablette. (4) Les assistants publics de chaque tribu remettent les caisses, une pour chaque cour du tribunal, dans lesquelles se trouvent les noms des membres de la tribu présents dans chaque cour. Ils remettent les tablettes à ceux qui ont été tirés au sort pour cela, afin qu'ils les rendent aux juges, au nombre de cinq par tribu, dans chaque cour du tribunal et qu'ils puissent faire l'appel à partir d'elles pour verser l'indemnité.

Chapitre 66

(1) Lorsque les cours des tribunaux sont remplies, on place dans la première deux machines à tirer au sort et des cubes de bronze, sur lesquels sont peintes les couleurs des tribunaux, ainsi que d'autres cubes sur lesquels ont été inscrits les noms des magistrats. Deux thesmothètes tirés au sort mettent à part les deux séries de cubes, l'un place ceux avec les couleurs dans une des machines à tirer au sort, l'autre place ceux portant le nom des archontes dans l'autre machine. La première des magistratures à être tirée au sort fait annoncer par le héraut qu'elle s'occupera de la cour qui sera tirée au sort en premier ; la deuxième magistrature, fait de même pour la deuxième cour, et ainsi de suite, afin que personne ne sache à l'avance de quelle cour il s'occupera, mais que chacun s'occupe de celle qu'il aura tirée au sort. (2) Lorsque les juges sont entrés et ont été répartis en groupes dans les différentes cours, le magistrat qui préside chaque tribunal tire de chaque boîte une tablette, afin qu'il y en ait dix, une de chaque tribu, et il place ces tablettes dans une autre boîte, vide. Parmi ces dix, il tire au sort les cinq premiers : un qui est préposé à l'eau et les quatre autres aux votes, ainsi personne ne cherche à se rendre favorable ni le préposé à l'eau, ni les préposés aux votes et il ne peut y avoir à ce sujet aucune fraude. (3) Les cinq autres tirés au sort reçoivent d'eux <...> de quelle manière et où chacune des tribus reçoit son indemnité de fonction, dans le tribunal même, après avoir jugé : le but est de faire en sorte que les juges soient répartis chacun en petits groupes pour la recevoir et non pas tous serrés au même endroit à se gêner les uns les autres.

Chapitre 67

(1) Une fois cela fait, ils appellent les affaires : les affaires privées, dans le cas des procès privés, au nombre de quatre, une pour chaque poursuite prévue par la loi, et les parties adverses <...>¹ de prendre la parole sur le sujet même de l'affaire ; les affaires publiques, dans le cas des procès publics, et dans ce cas, ils n'en jugent qu'une seule. (2) Il y a des clepsydras munies de tuyaux d'évacuation, on y verse de l'eau en fonction du temps qu'il faut parler dans les procès : on accorde dix congés² dans les procès portant sur une somme de plus de cinq mille drachmes, et trois congés pour le deuxième discours ; sept congés dans les procès portant sur une somme allant jusqu'à cinq mille drachmes, et deux congés pour le deuxième discours ; cinq congés et deux congés respectivement pour les procès portant sur une somme inférieure à mille drachmes ; six congés pour les procès pour revendication de propriété et il n'y a pas de deuxième discours. (3) Le juge tiré au sort pour être préposé à l'eau obture le tuyau lorsque le secrétaire doit donner lecture d'un décret, ou d'une loi, ou d'un témoignage ou d'un contrat. Mais quand la durée du procès est mesurée par la durée de la journée, il n'obture pas le tuyau, il accorde une quantité égale d'eau à l'accusation et à la défense.

Chapitre 68¹

(2) Les jetons de vote sont en bronze avec de petits tubes en leur milieu. La moitié des jetons sont creux, l'autre moitié sont pleins. Les juges désignés par le sort pour être préposés aux votes, une fois les discours prononcés, donnent à chacun des juges deux jetons de vote, un creux et un plein, au vu des deux parties adverses, afin qu'ils ne puissent pas prendre deux jetons de vote pleins ou deux jetons de vote creux. Celui qui a été tiré au sort pour cette fonction reprend <...>² et en échange donne à chacun des juges, au moment du vote, un jeton marqué d'un *gamma* en échange duquel il reçoit trois oboles : le but est de faire en sorte que tous votent, puisqu'il n'est pas possible de recevoir ce jeton si on ne vote pas. (3) Il y a deux amphores dans le tribunal, l'une en bronze, l'autre en bois, que l'on peut démonter pour éviter que quelqu'un n'y glisse subrepticement des jetons de vote : c'est dans ces amphores que les juges déposent leur jeton de vote – c'est celle en bronze qui compte, celle en bois ne compte pas ; l'amphore en bronze a un couvercle muni d'une fente telle qu'un seul jeton peut y passer à la fois – le but est d'éviter que le même juge n'y dépose deux jetons de vote. (4) Lorsque les juges vont procéder au vote, le héraut demande d'abord si les parties adverses dénoncent les témoignages, car il n'est pas possible de le faire une fois que le vote a commencé. Ensuite, il proclame à nouveau que « le jeton creux est pour celui qui a parlé en premier, le jeton plein pour celui qui a parlé en second ». Le juge prend alors les deux jetons en même temps sur leur support, en pressant le tube du jeton de façon à ne montrer aux parties ni le jeton creux, ni le jeton plein ; puis il dépose le jeton qui compte pour le vote dans l'amphore de bronze et celui qui ne compte pas dans l'amphore de bois.

Chapitre 69

(1) Lorsque tous les juges ont voté, les assistants prennent l'amphore qui compte pour le vote et la vident sur une planche percée d'autant de trous qu'il y a de bulletins de vote, et cela afin que les jetons comptant pour le vote soient plus faciles à dénombrer, aussi bien les vides que les pleins. Ceux qui ont été tirés au sort pour être préposés aux votes procèdent au décompte des jetons sur la planche, mettant à part d'un côté les jetons pleins, de l'autre les jetons creux. Et le héraut annonce le nombre de jetons : les jetons creux sont en faveur de l'accusation, les jetons pleins en faveur de la défense. Celui des deux adversaires qui obtient le plus grand nombre de jetons l'emporte. S'ils sont à égalité, c'est la défense qui l'emporte. Ensuite les juges procèdent à l'estimation de la peine, si besoin est, en votant de la même façon : ils rendent leur jeton¹ et reprennent leur bâton. L'estimation de la peine bénéficie d'un demi-conge d'eau pour chacune des deux parties. Lorsque les juges ont rendu les jugements qui leur étaient attribués par la loi, ils reçoivent leur indemnité de fonction dans le groupe où chacun a été tiré au sort.

INTRODUCTION À LA RHÉTORIQUE ET LA POÉTIQUE

On a vu, dans l'introduction à l'*Organon*, que, pour Aristote, la rhétorique faisait originairement partie des traités logiques. L'ouvrage intitulé *Rhétorique* commence par une affirmation encore plus radicale : la rhétorique est « le pendant » de la dialectique, toutes deux étant pratiquées d'une certaine manière par tout le monde, car tout le monde argumente, critique, accuse, défend. Ce sont les conditions extérieures qui différencient les deux disciplines, car ce n'est pas la même chose que l'affrontement dialectique entre un questionneur et un répondant, même s'il a lieu devant un petit cénacle, et les interventions sur la place publique ou dans les procès.

Sous prétexte que cette pratique commune n'avait encore jamais été codifiée, affirmation dont il est difficile de saisir la portée par manque de documentation, Aristote propose une extraordinaire analyse des différents moyens de persuader. À travers la distinction entre preuves techniques et non techniques, celle entre différentes sortes de preuves techniques, celle entre la preuve, l'indice, le vraisemblable, celle entre les différentes formes de raisonnement (enthymème et exemple), celle entre les trois genres oratoires (délibératif, judiciaire, épидictique), la rhétorique construit une machine à argumenter qui, de fait, retrouve la vocation universelle de la dialectique. Tous les domaines sont en effet concernés, mais avec un tropisme particulier pour l'éthique, la politique et ce que nous appellerions la psychologie. Comme c'était le cas dans *Les Politiques*, par exemple, se côtoient dans la *Rhétorique* à la fois des analyses philosophiques pointues, par exemple sur la nature du crime et la responsabilité de l'agent, et des conseils d'un réalisme sidérant, comme la manière de déclarer vraies les preuves obtenues sous la torture quand elles sont favorables, et fausses quand elles sont défavorables.

Le livre II de la *Rhétorique* est justement fameux pour les remarquables analyses psychologiques qu'on y trouve. Il faut, en effet, agir sur l'esprit de l'auditeur, et, pour cela, provoquer en lui des passions ou utiliser celles qui l'habitent déjà. Sur la colère, la honte, la

pitié, l'indignation et autres sentiments, les analyses d'Aristote n'ont guère été dépassées, pas plus que ses descriptions des caractères humains dans les différentes circonstances. La codification de l'emploi des *lieux* rapproche encore rhétorique et dialectique, tandis que l'étude minutieuse de l'expression et des parties du discours que propose le livre III a, elle aussi, eu une remarquable postérité.

La *Poétique* nous est parvenue réduite à son premier livre, comme le savent tous les lecteurs du *Nom de la rose* d'Umberto Eco. Après des remarques préliminaires, notamment sur la *mimêsis*, terme ordinairement traduit par « imitation », et que Pierre Destrée rend par « représentation », c'est un exposé assez conséquent sur la tragédie qui est proposé, suivi de deux chapitres sur l'épopée. La *Poétique*, qui ne semble pas avoir eu beaucoup d'écho dans l'Antiquité et au Moyen Âge, acquit une remarquable célébrité dans l'Europe moderne, quand s'affirmèrent définitivement les littératures en langues nationales. On a récemment reproché à la *Poétique* d'Aristote d'avoir recouvert d'une chape de plomb l'inventivité littéraire occidentale. Il est finalement de bon augure que ce texte continue de susciter de telles polémiques.

Rhétorique

LIVRE I

Chapitre 1

Rhétorique et dialectique

[1354a] La rhétorique est le pendant de la dialectique : car l'une et l'autre portent sur des matières qui – étant communes, d'une certaine façon, à tout le monde – sont de la compétence de tout un chacun et ne relèvent d'aucune science délimitée. C'est pourquoi tout le monde, d'une certaine façon, prend part aux deux, car tout le monde, jusqu'à [5] un certain point, se mêle tant de critiquer ou de soutenir un argument que de défendre ou d'accuser.

Cela dit, la plupart des gens le font soit au petit bonheur, soit par une familiarité dérivée d'une disposition acquise. Mais puisqu'on peut y parvenir des deux manières, il est clair qu'en ces matières on pourrait procéder aussi par méthode. Car la cause pour laquelle on parvient à ses fins tant par familiarité que [10] du fait du hasard, il est possible de la discerner et – tout le monde, dès lors, peut en convenir – une telle étude est la tâche d'une technique.

Insuffisance des anciens technographes

Mais en fait ceux qui ont composé des traités d'art oratoire n'ont produit, pour ainsi dire, qu'une petite partie de cette technique, car les moyens de persuasion constituent le seul élément technique, tout le reste n'est qu'accessoires. Or ils ne disent rien des enthymèmes¹ – [15] ce qui, précisément, constitue le corps de la persuasion – et ils traitent pour l'essentiel de ce qui est extérieur au fait : car la prévention défavorable, la pitié, la colère et autres semblables passions de l'âme, ne concernent pas le fait mais sont destinées au juré. Par conséquent, si l'on conduisait tous les procès comme on le fait aujourd'hui dans un petit nombre de cités – [20] notamment celles où les lois sont bonnes –, ils n'auraient rien à dire : en effet, tout

le monde admet que les lois doivent prescrire de ne pas parler en dehors du fait, et certains vont jusqu'à appliquer ce principe et à interdire qu'on y contrevienne – comme c'est le cas à l'Aréopage –, usage tout à fait justifié. Car il ne faut pas dévoyer le juré en l'amenant à éprouver de la colère, [25] de l'envie ou de la pitié. Cela revient à tordre la règle dont on va se servir. En outre, il est évident que chaque partie n'a rien d'autre à faire sinon démontrer que le fait est ou n'est pas avéré, s'est produit ou ne s'est pas produit. Mais que le fait soit grave ou anodin, juste ou injuste – dans tous les cas que le législateur n'aura pas [30] distingués –, c'est bien le juré lui-même qui doit l'apprécier, sans l'apprendre des parties adverses.

Les lois correctement établies se doivent donc de définir tout ce qui peut l'être et laisser le moins possible à la charge de ceux qui jugent, d'abord parce qu'il est plus facile de trouver une ou quelques personnes sensées et capables de légiférer et de prononcer un verdict que d'en trouver beaucoup ; [1354b] ensuite parce que les législations émanent de gens qui ont longuement examiné les choses, tandis que les jugements sont prononcés séance tenante, ce qui rend difficile aux juges de décider convenablement du juste et de l'utile. Mais la principale [5] raison est que le jugement du législateur ne porte pas sur le singulier mais sur le futur et l'universel, tandis que le membre de l'assemblée ou le juré, en tant que tels, tranchent les questions actuelles et déterminées. Et dès lors, chez ces derniers, l'amitié, la haine ou l'intérêt personnel interviennent souvent, [10] si bien qu'ils ne sont plus suffisamment en mesure de discerner ce qui est vrai et que leur plaisir ou leur déplaisir personnels obscurcissent leur jugement. Il faut donc, comme nous le disons, faire en sorte que la compétence du juge s'étende au moins de choses possibles. Mais décider de ce qui s'est produit ou ne s'est pas produit, de ce qui sera ou ne sera pas, de ce qui est ou n'est pas, cela, il est nécessaire [15] de le laisser à la charge des juges, car il n'est pas possible que le législateur le prévoie.

S'il en va bien ainsi, il est évident que les auteurs de traités s'occupent de ce qui est extérieur au fait quand ils définissent tout le reste – comme ce que doit contenir l'exorde ou la narration et chacune des autres parties du discours. Car par là ils ne traitent de rien d'autre [20] que des moyens de mettre le juge dans telle ou telle disposition. Ils n'indiquent rien, en revanche, sur les moyens de persuasion techniques, à savoir où puiser pour devenir apte à l'enthymème. Aussi – alors que la même méthode s'applique au discours d'assemblée et au judiciaire, et qu'il est plus beau et plus digne d'un citoyen [25] de s'occuper du discours d'assemblée que des contrats – ne disent-ils rien de la première ; tout le monde en revanche s'essaie à codifier l'art de plaider, parce que, dans le discours d'assemblée, il est moins rentable

de parler en dehors du fait, et que le discours d'assemblée est moins artificieux que la plaidoirie mais davantage à la portée de tous. À l'assemblée, en effet, le juge tranche sur des matières [30] qui le concernent, de sorte que celui qui formule un conseil ne doit faire rien d'autre que démontrer que les choses sont comme il le dit. Dans le judiciaire en revanche, cela ne suffit pas, mais il est rentable de se concilier l'auditeur, car le jugement porte sur des questions étrangères aux jurés, et par conséquent – comme on leur donne à examiner des choses qui les touchent et à entendre des choses qui les flattent – ils se laissent entraîner par les plaideurs, sans juger véritablement. [1355a] C'est pourquoi, en plusieurs endroits, comme je l'ai dit auparavant, la loi interdit de parler en dehors du fait tandis que, dans les délibérations, les juges eux-mêmes y veillent suffisamment.

Puisque, de toute évidence, la méthode proprement technique concerne les moyens de persuasion et que la [5] persuasion est une sorte de démonstration (car nous donnons surtout notre approbation à ce que nous tenons pour démontré), que la démonstration rhétorique est l'enthymème et que ce dernier est – pour parler simplement – le plus décisif des moyens de persuasion, que l'enthymème est une sorte de syllogisme et que l'examen de tout syllogisme, de manière indifférenciée, relève de la dialectique – soit de la dialectique entière, soit de [10] l'une de ses parties –, il est clair que le plus capable de discerner les sources du syllogisme et la manière dont il naît devrait être aussi le plus apte à l'enthymème, pourvu qu'il sache également sur quoi porte l'enthymème et ce qui le distingue des syllogismes logiques. Car l'examen du vrai et du semblable au vrai [15] relève de la même capacité et, en même temps, les hommes sont par nature suffisamment doués pour le vrai et ils arrivent la plupart du temps à la vérité : en conséquence, celui qui a déjà l'aptitude à viser la vérité possède aussi l'aptitude à viser les opinions communes.

Que les autres spécialistes se consacrent à ce qui est en dehors de la cause, [20] et pourquoi ils se penchent avec prédilection sur la plaidoirie, voilà donc qui est évident.

Utilité de la rhétorique

Mais la rhétorique est utile, d'abord parce que le vrai et le juste ont naturellement plus de force que leurs contraires ; aussi, quand les décisions ne sont pas convenablement prises, est-ce nécessairement par sa propre faute que l'on est battu et cela mérite d'être blâmé. En outre, il y a de certaines personnes que, eussions-nous la science [25] la plus exacte, nous ne saurions grâce à elle facilement persuader par nos discours. C'est en effet à l'enseignement qu'appartient le discours

conforme à la science, chose impraticable ici. Car pour élaborer moyens de persuasion et arguments, nous sommes contraints d'en passer par les opinions communes, comme nous l'avons déjà dit dans les *Topiques* au sujet de la conversation avec les gens du commun².

En outre, il faut [30] être capable de persuader des thèses contraires, comme aussi dans les syllogismes, non pour soutenir effectivement l'une et l'autre (car il ne faut pas persuader de ce qui est mal) mais pour que le procédé ne nous échappe pas et afin que, si quelqu'un d'autre use des discours à des fins injustes, nous soyons nous-mêmes en état de le réfuter. Parmi toutes les autres techniques, il n'en est aucune qui déduise par le syllogisme les contraires. La dialectique [35] et la rhétorique sont les seules à le faire ; toutes deux en effet sont capables d'aboutir indifféremment aux contraires. Les contenus réels, eux, ne sont pas indifférents, mais en toute occasion, le vrai et le meilleur se prêtent mieux par nature au syllogisme et, tout simplement, sont plus persuasifs.

De surcroît, il serait absurde, alors qu'il est honteux d'être incapable de se défendre physiquement, qu'il ne soit pas honteux de ne pouvoir le faire verbalement, [1355b] mode de défense plus propre à l'homme que le recours à la force physique. Mais, objectera-t-on, user à des fins injustes de cette puissance du discours peut nuire gravement, à quoi l'on rétorquera que cet inconvénient est commun à tous les biens – excepté [5] la vertu – et surtout aux biens les plus utiles comme la force, la santé, la richesse et le pouvoir. Qui en fait juste usage peut rendre les plus grands services, qui s'en sert injustement peut causer les plus grands torts.

Ainsi, que la rhétorique ne relève pas d'un seul genre délimité, tout comme la dialectique, et qu'elle est utile, voilà qui est évident, [10] et aussi que sa tâche n'est pas de persuader mais de discerner ce que chaque cas comporte de persuasif, comme cela se passe aussi dans toutes les autres techniques (car la médecine non plus n'a pas pour tâche de rendre la santé, mais d'en approcher le plus possible, car il est possible, même lorsque les patients sont incapables de recouvrer la santé, de les bien soigner) ; [15] et en outre qu'il est du ressort de cette même discipline de discerner non seulement le persuasif mais aussi le persuasif apparent, à la façon dont, en dialectique, on discerne le syllogisme et le syllogisme apparent. Car la sophistique ne réside pas dans la capacité mais dans l'intention, à ceci près qu'ici on sera orateur qui en vertu de son savoir, qui en vertu de son intention, [20] et que là, on sera ou bien sophiste en vertu de son intention, ou bien dialecticien non en vertu de son intention mais de sa capacité.

Essayons maintenant de parler de la méthode elle-même et de dire comment et à partir de quels éléments nous serons capables d'atteindre nos objectifs. Enchaînons donc sur la suite après avoir –

comme si nous reprenions du début – redéfini ce qu'est la rhétorique.

Chapitre 2

(Re)définition de la rhétorique

Posons que la rhétorique est la capacité de discerner dans chaque cas ce qui est potentiellement persuasif. Ce n'est la tâche, en effet, d'aucune autre technique : si chacune des autres est apte à l'enseignement et à la persuasion sur son domaine à elle (la médecine, par exemple, sur les états de santé et de maladie ; la géométrie, sur [30] les propriétés caractéristiques des grandeurs ; l'arithmétique, sur les nombres, et de la même façon les autres techniques et sciences), la rhétorique, de son côté, semble capable de discerner le persuasif sur tout ce qui est, pour ainsi dire, donné. C'est pourquoi nous affirmons aussi que sa dimension technique n'est pas cantonnée dans un genre qui lui serait propre.

Moyens de persuasion techniques et non techniques. Rapports entre rhétorique, dialectique et politique

[35] Parmi les moyens de persuasion, les uns sont non techniques, les autres techniques. J'appelle non technique tout ce qui n'est pas fourni par nous, mais existait préalablement, comme les témoins, les dépositions obtenues sous la torture, les engagements écrits, etc. ; est technique tout ce qu'il est possible d'élaborer par la méthode et par nous-mêmes. Aussi, parmi ces moyens, les uns sont-ils à utiliser, les autres à découvrir.

[1356a] Parmi les moyens de persuasion fournis par le moyen du discours, il y a trois espèces. Les uns, en effet, résident dans le caractère de celui qui parle, les autres dans le fait de mettre l'auditeur dans telle ou telle disposition, les autres dans le discours lui-même, par le fait qu'il démontre ou paraît démontrer.

Il y a persuasion par [5] le caractère quand le discours est ainsi fait

qu'il rend celui qui parle digne de foi. Car nous faisons confiance plus volontiers et plus vite aux gens honnêtes, sur tous les sujets tout bonnement, et même résolument sur les sujets qui n'autorisent pas un savoir exact et laissent quelque place au doute ; il faut que cela aussi soit obtenu par l'entremise du discours et non en raison d'une [10] opinion préconçue sur le caractère de celui qui parle. On ne saurait dire en effet, comme quelques techniciens, qu'au regard de la technique l'honnêteté de celui qui parle ne concourt en rien au persuasif. Bien au contraire : le caractère constitue, pourrait-on presque dire, un moyen de persuasion tout à fait décisif.

Il y a persuasion par les auditeurs quand ces derniers sont amenés, par le discours, à éprouver une passion. [15] Car nous ne rendons pas les jugements de la même façon selon que nous sommes remplis de tristesse ou de gaieté, d'amitié ou de haine. C'est justement à ce seul effet que, d'après nous, tend l'étude des techniciens d'aujourd'hui. Nous éclaircirons cette question point par point quand nous parlerons des passions.

C'est le discours qui emporte la créance toutes les fois que nous montrons que quelque chose est vrai ou apparaît tel à partir des éléments qui, dans chaque cas, sont susceptibles de persuader.

[20] Puisque les moyens de persuasion procèdent ainsi, il est évident que leur maîtrise est le fait de quelqu'un qui est capable de manier le syllogisme, de voir clair dans le domaine des caractères et des vertus ou, troisièmement, dans le domaine des passions, de voir quelle est chacune des passions, quelle est sa nature, d'où elle naît [25] et comment. Il en résulte que la rhétorique est comme une sorte de rejeton de la dialectique, ainsi d'ailleurs que de l'étude des caractères, qu'il est légitime de nommer politique. De là vient également que la rhétorique, et ceux qui en revendiquent la possession, revêtent le costume de la politique, que ce soit par manque d'éducation, [30] vantardise ou toute autre raison trop humaine. C'est en effet comme une partie de la dialectique et elle lui ressemble, comme nous l'avons déjà dit en commençant, car elles ne sont ni l'une ni l'autre, sur un objet délimité, la science de ce qu'il est, mais certaines capacités à produire des arguments.

En ce qui concerne la capacité de la rhétorique et de la dialectique et les relations [35] qu'elles entretiennent, les explications données sont, je pense, suffisantes.

Déduction (enthymème) et induction (exemple)

En ce qui concerne d'autre part les moyens qui procèdent par la démonstration ou la démonstration apparente, [1356b] de même que

dans le domaine de la dialectique on distingue l'induction, le syllogisme et le syllogisme apparent, on fait une distinction similaire en rhétorique, car l'exemple est une induction, l'enthymème un syllogisme : [5] j'appelle enthymème le syllogisme rhétorique, et exemple l'induction rhétorique. Et tous les orateurs mettent en œuvre les moyens de persuasion en produisant dans la démonstration soit des exemples, soit des enthymèmes. Il n'y a rien d'autre en dehors de cela. Aussi, puisque toute démonstration en général – quel que soit son objet [et son sujet] – procède nécessairement soit par syllogisme, soit par induction (c'est une chose [10] qui ressort clairement de nos *Analytiques*¹), il est nécessaire que le syllogisme et l'induction en rhétorique soient la même chose que le syllogisme et l'induction en dialectique. Quelle est la différence entre l'exemple et l'enthymème ? Il est évident d'après les *Topiques* (car c'est là qu'il a été question auparavant du syllogisme et de l'induction²) que, d'une part, le fait que soit démontré, sur la base d'un grand nombre de cas semblables, qu'une chose est ainsi, c'est en dialectique une induction et en rhétorique un exemple [15] ; d'autre part que, de l'existence de certaines choses, il résulte – à cause d'elles – une chose différente et distincte d'elles, du seul fait que ces choses-là existent, soit de manière universelle soit en règle générale, c'est ce qu'on appelle là un syllogisme et ici un enthymème. Il est évident également que l'une et l'autre espèce de pratique oratoire a son avantage. En effet, ce qui a été dit dans les *Méthodiques*³ s'applique [20] également ici : il y a des pratiques oratoires qui se prêtent à l'exemple, les autres à l'enthymème et les orateurs, de même, sont les uns portés à l'exemple, les autres à l'enthymème. Les discours qui procèdent par des exemples ne sont pas moins persuasifs, mais ce sont les discours à enthymèmes qu'on applaudit le plus. La raison d'être de ces moyens et la manière de se servir de l'enthymème et de l'exemple, nous en parlerons plus tard⁴. Pour l'instant, tâchons d'affiner davantage [25] leur définition.

La persuasion rhétorique. Conséquences sur la nature des prémisses

Puisque le persuasif est persuasif pour quelqu'un, et qu'il est persuasif et crédible tantôt immédiatement et de soi, tantôt par le fait de paraître démontré par des arguments de même nature ; que, d'autre part, aucune technique n'examine le particulier – la médecine, par exemple, n'examine pas ce qui est [30] sain pour Socrate ou Callias, mais bien ce qui l'est pour celui ou ceux qui ont telle constitution : c'est là en effet ce qui relève de la technique, le particulier au

contraire est indéfini et ne peut faire l'objet d'une science –, la rhétorique non plus n'étudiera pas l'opinion admise par chaque particulier, par exemple l'opinion admise par Socrate ou Hippias, mais l'opinion admise par telle sorte de gens, comme le fait aussi la dialectique. Car celle-ci n'extrait pas ses syllogismes [35] des premières propositions venues (même les gens qui divaguent ont leurs idées), elle part de propositions qui font débat, la rhétorique, elle, [1357a] de propositions qui font habituellement déjà l'objet de délibération. L'activité de la rhétorique porte sur des questions sur lesquelles nous sommes amenés à délibérer et pour lesquelles nous ne possédons pas de technique ; elle s'adresse à des auditeurs incapables d'atteindre à une vue d'ensemble par de nombreuses étapes et de raisonner depuis un point éloigné. Nous ne délibérons que sur les choses qui [5] semblent pouvoir être aussi bien d'une manière ou de l'autre, car sur les choses qui ne peuvent avoir été, devoir être ou être autrement, personne ne délibère s'il les considère comme telles, car cela n'avance à rien. On peut raisonner par syllogisme et conclure soit à partir de propositions préalablement déduites par syllogisme, soit à partir de propositions qui n'ont pas été déduites par syllogisme mais qui requièrent [10] un syllogisme du fait qu'elles ne sont pas conformes à l'opinion commune. La première de ces formules est forcément difficile à suivre à cause de sa longueur (car le juge est *a priori* un homme simple), la seconde non persuasive, car elle ne se tire pas de propositions admises ni conformes à l'opinion commune, aussi est-il nécessaire que l'enthymème comme l'exemple portent sur des choses qui peuvent [15] le plus souvent être autrement, l'exemple en tant qu'induction et l'enthymème en tant que syllogisme ; que l'enthymème se tire de propositions peu nombreuses, voire souvent moins nombreuses que celles d'où l'on tire le syllogisme primaire⁵, car si l'une des propositions est connue, il n'est même pas besoin de la formuler : l'auditeur la supplée de lui-même. Ainsi, pour établir que Dorieus a reçu une couronne comme prix de sa victoire, [20] il suffit de dire qu'« en effet il a remporté une victoire olympique ». Le fait que la victoire aux jeux Olympiques est récompensée d'une couronne n'a pas besoin d'être ajouté : tout le monde le sait. Puisque, parmi les propositions d'où l'on tire les syllogismes rhétoriques, il en est peu de nécessaires (en effet, la plupart des situations sur lesquelles portent nos jugements et nos réflexions peuvent être autrement qu'elles ne sont, car l'objet de [25] nos délibérations et de nos réflexions, ce sont nos actions, or toutes nos actions appartiennent à cette catégorie ; il n'en est aucune, pour ainsi dire, qui soit nécessaire) et puisque, d'autre part, les propositions portant sur ce qui arrive fréquemment et qui en outre est possible se déduisent nécessairement d'autres propositions qui présentent les mêmes caractéristiques, tandis que les propositions

nécessaires se tirent de propositions nécessaires (c'est, là encore, [30] une chose claire pour nous d'après les *Analytiques*⁶), il est évident que les propositions dont se tirent les enthymèmes seront pour certaines nécessaires tandis que la plupart ne seront vraies que la plupart du temps. Les enthymèmes se tirant des vraisemblances et des signes, chacune de ces deux sortes d'enthymèmes présentera nécessairement les caractéristiques des unes ou des autres.

Le vraisemblable est en effet ce qui arrive fréquemment, et cela non [35] pas purement et simplement, comme le définissent certains : c'est ce qui, dans le domaine des choses qui peuvent être autrement qu'elles ne sont, est – relativement à ce par rapport à quoi il y a vraisemblance – dans le même rapport que l'universel au particulier. [1357b] Parmi les signes, l'un présente le même rapport que quelque chose de singulier à l'universel, l'autre le même rapport⁷ que quelque chose d'universel au particulier. Parmi eux, le signe nécessaire est une preuve, celui qui n'est pas nécessaire n'a pas [5] de nom exprimant la différence. Or j'appelle nécessaires les signes dont naît un syllogisme. C'est pour cela que, parmi les signes, celui qui a cette caractéristique est une preuve, car c'est lorsque les gens croient qu'il n'est pas possible de réfuter ce qu'ils énoncent qu'ils croient présenter une preuve, parce que cela revêt à leurs yeux la qualité d'être démontré et délimité. En effet, dans l'ancienne [10] langue⁸, le *tekmar* et le *peras*⁹ sont une seule et même chose. Quant à celui des signes qui présente le même rapport que le singulier à l'universel, c'est comme si l'on énonçait comme signe que les sages sont justes : « (car) Socrate était sage et juste ». C'est assurément un signe, mais il est réfutable, même si ce qui est dit en l'occurrence est vrai, car on ne peut pas en faire un syllogisme. Mais si [15] l'on disait par exemple : « Un signe qu'il est malade, c'est qu'il a de la fièvre » ou « Elle a eu un enfant, puisqu'elle a du lait », c'est un signe nécessaire. Parmi les signes, c'est le seul qui soit une preuve, car c'est le seul – si la chose est vraie – qui soit irréfutable. Quant au signe qui présente le même rapport que l'universel au particulier, c'est par exemple si l'on énonçait comme signe qu'Untel a de la fièvre : « car il a la respiration saccadée ». C'est à nouveau [20] un signe réfutable, même si la chose est vraie dans le cas précis, car il est possible de haleter sans avoir la fièvre.

Approfondissement : l'exemple

Ce que c'est que le vraisemblable, le signe, la preuve et en quoi ils diffèrent, nous venons de le dire à l'instant, mais ces points – et aussi la raison pour laquelle les uns ne peuvent servir à faire des syllogismes tandis que les autres prennent une forme syllogistique – ont été définis

plus explicitement dans les [25] *Analytiques*. Que l'exemple est une induction, et une induction sur quel type d'objet, cela a été dit. Ce n'est pas dans le rapport de la partie au tout, ni dans celui du tout à la partie, ni dans celui du tout au tout, mais dans le rapport de la partie à la partie, du semblable au semblable, lorsque les deux termes se rangent sous le même genre et que l'un des deux est plus connu [30] que l'autre, qu'il y a exemple. Ainsi : « Denys complota pour obtenir la tyrannie puisqu'il demande des gardes du corps, car Pisistrate aussi commença, quand il préparait son complot, par demander une garde et, l'ayant obtenue, devint tyran, comme fit encore Théagène à Mégare. » Et tous les autres, dont on sait l'histoire, deviennent un exemple de ce que va faire Denys – dont [35] on ne sait pas encore en fait si c'est pour cette raison qu'il demande une garde –, et tous ces cas tombent sous la même proposition universelle, à savoir que celui qui complota pour obtenir la tyrannie demande une garde personnelle.

L'enthymème

[1358a] D'où l'on tire les moyens de persuasion considérés comme démonstratifs, cela a été dit. Entre les enthymèmes, il existe une différence considérable – différence particulièrement méconnue de presque tout le monde. C'est la même différence que celle qui existe, dans la méthode dialectique, entre les syllogismes. Certains d'entre les enthymèmes sont [5] du domaine de la rhétorique [comme sont du domaine de la méthode dialectique certains syllogismes], les autres ont trait à d'autres techniques et compétences qui pour les unes existent, pour les autres ne sont pas encore reconnues comme telles. C'est justement pour cette raison que – sans que les auditeurs s'en aperçoivent – si l'on s'attache plus qu'il ne faut à ces disciplines, on s'écarte des enthymèmes rhétoriques. Ce que nous disons là sera plus clair [10] quand nous l'aurons développé davantage.

Sources des syllogismes et des enthymèmes : lieux communs, prémisses spécifiques

J'affirme en effet que les syllogismes dialectiques et rhétoriques sont ceux à propos desquels nous énonçons les *lieux*. Ces derniers sont ce qui s'applique en commun aux questions de justice, de physique, de politique et à nombre d'autres questions d'espèces différentes, par exemple le lieu du plus et du moins ; car un syllogisme [15] ou un enthymème tirés de ce lieu ne seront pas plus applicables à une

question de justice qu'à une question de physique ou à n'importe quel autre sujet. Pourtant, ces questions diffèrent en espèce. D'autre part, sont des propositions spécifiques, toutes celles que l'on tire de prémisses qui relèvent de chaque espèce ou de chaque genre. C'est ainsi qu'il y a en physique des prémisses d'où l'on ne peut tirer ni enthymème ni syllogisme qui soit valable sur des questions d'éthique [20] et, dans le domaine de l'éthique, il y en a d'autres d'où l'on ne pourra rien tirer qui soit valable en physique. Et il en va de même dans tous les domaines. Quant aux propositions tirées des lieux communs, elles ne rendront spécialiste dans aucun genre de réalité, car elles ne portent sur aucun objet en particulier. Pour ce qui est des propositions spécifiques, meilleur sera le choix des prémisses, plus l'on constituera sans qu'il y paraisse une science autre que la dialectique ou la rhétorique, [25] car si l'on tombe sur des principes, plus de dialectique ou de rhétorique qui tienne, il s'agira désormais de la science dont on détient les principes. Or la plupart des enthymèmes sont extraits de ces espèces de propositions particulières et spécifiques, il y en a moins qui se tirent des propositions communes. Comme on l'a fait dans les *Topiques*, il faut donc ici aussi distinguer, pour ce qui [30] est des enthymèmes, entre les « espèces » et les « lieux » d'où il faut tirer ces enthymèmes. Par « espèces », j'entends les prémisses propres à chaque genre, et par « lieux », j'entends les lieux qui sont communs de façon indifférenciée à tous les domaines de réalité. Parlons d'abord des espèces et, prenons, pour commencer, les genres de la rhétorique afin que, après les avoir divisés et dénombrés, nous puissions traiter séparément [35] de leurs éléments et de leurs prémisses.

Chapitre 3

Les trois genres oratoires : auditeurs, temps, fins

Les espèces de la rhétorique sont au nombre de trois. Car les auditeurs de discours se répartissent précisément en trois espèces. Trois composantes en effet forment le discours : celui qui parle, **[1358b]** ce dont il parle, celui à qui il parle ; et la fin visée concerne ce dernier, je veux dire l'auditeur. Or l'auditeur est nécessairement soit spectateur soit juge et, s'il est juge, c'est ou bien de faits passés ou bien de faits à venir. Celui qui juge de faits futurs, c'est par exemple **[5]** le membre de l'assemblée ; pour les faits passés, c'est par exemple le juré, tandis que pour la compétence de l'orateur, c'est le spectateur. C'est pourquoi, de toute nécessité, il y a trois genres de discours relevant de la rhétorique : le délibératif, le judiciaire, l'épidictique.

Dans une délibération, tantôt l'on exhorte, tantôt l'on dissuade. Dans tous les cas en effet, que l'on donne un conseil en privé ou que l'on adresse **[10]** au peuple un discours sur les affaires communes, on fait l'une ou l'autre chose. Dans un procès, il y a d'un côté l'accusation et de l'autre la défense, car il est nécessaire que les parties adverses fassent soit l'une soit l'autre. L'épidictique se divise en louange et en blâme.

Le temps correspondant à chacun de ces genres est, dans la délibération, le futur (car – que l'on exhorte **[15]** ou que l'on dissuade – on délibère sur ce qui sera) ; dans un procès, c'est le passé (car l'accusation ou la défense portent toujours sur des actes accomplis) ; pour l'épidictique, c'est principalement le présent, car tous ceux qui louent ou qui blâment le font en fonction de données actuelles, même si l'on ajoute souvent un rappel du passé **[20]** ou une anticipation du futur.

La fin visée par chacun de ces genres est différente, et comme ils sont trois, il y a aussi trois fins : pour une délibération, c'est l'utile ou le nuisible (car lorsqu'on délibère, on donne ce à quoi l'on exhorte

comme meilleur et ce dont on dissuade comme pire), et les autres considérations que l'on invoque – [25] le juste ou l'injuste, le bien ou le mal – sont rapportées à cette fin ; quant aux procès, ils ont comme fin le juste ou l'injuste, et les autres considérations que l'on invoque sont là encore rapportées à ces fins ; la louange et le blâme ont pour fin le beau ou le laid et les autres considérations, là encore, y sont ramenées. Un signe que chacun [30] a en vue la fin qui a été dite, c'est qu'il se peut parfois qu'on ne conteste pas les autres points – le plaideur, par exemple, peut s'abstenir de contester que le fait ait eu lieu ou qu'il y ait eu dommage, mais il ne saurait jamais admettre qu'il s'agit d'une injustice car, dans ce cas, point ne serait besoin de procès. De la même façon, ceux qui interviennent dans une délibération délaissent souvent eux aussi les autres aspects¹, mais ils ne sauraient admettre qu'ils exhortent à des choses inutiles [35] ou qu'ils dissuadent de choses utiles. Mais affirmer qu'il n'est pas injuste de réduire en esclavage les peuples voisins ou les gens qui n'ont commis aucune injustice, c'est bien souvent le cadet de leurs soucis. De même aussi, ceux qui louent ou qui blâment n'examinent guère [1359a] si la personne dont ils parlent a accompli des actes utiles ou nuisibles et souvent, même, ils inscrivent dans leur louange l'argument selon lequel c'est au mépris de son propre intérêt que cette personne a agi, parce que c'était beau. C'est ainsi qu'on loue Achille d'avoir vengé son ami Patrocle, lui qui savait bien pourtant qu'en agissant ainsi il lui faudrait mourir alors qu'il lui était loisible de [5] vivre. Pour Achille, une telle mort représentait le choix le plus beau, tandis que vivre, c'était le choix utile.

Prémises nécessaires dans les trois genres

On voit clairement d'après ce qui a été dit que c'est nécessairement sur ces points² qu'il faut d'abord posséder des prémisses (en rhétorique, les prémisses ce sont les preuves, les vraisemblances et les signes ; généralement parlant, un syllogisme est issu de prémisses ; or l'enthymème est un [10] syllogisme constitué à partir des prémisses susdites). D'autre part, puisque les choses impossibles ne peuvent ni s'accomplir ni se trouver accomplies mais que seules le peuvent les choses possibles ; puisqu'il n'est pas non plus possible que les choses qui n'ont pas été ni ne seront aient été accomplies ou doivent l'être dans l'avenir, il est nécessaire à la fois pour le conseiller, le plaideur ou [15] l'orateur épидictique de posséder des prémisses sur le possible ou l'impossible, sur le fait que telle chose a été ou non, qu'elle sera ou non. De plus, puisque tous les orateurs – qu'ils louent ou qu'ils blâment, qu'ils exhortent ou qu'ils dissuadent, qu'ils accusent ou qu'ils

défendent – cherchent à montrer non seulement les points déjà mentionnés mais aussi que le bien et le mal, le beau et le laid, le juste ou l'injuste dont ils parlent sont respectivement grands ou [20] petits – et ce, qu'ils les qualifient ainsi absolument ou en effectuant une comparaison de degré – il est clair qu'ils ne sauraient se passer non plus de prémisses relatives à la grandeur et à la petitesse et au plus grand et au plus petit, et cela aussi bien de manière universelle qu'appliquée à chaque type de qualification, à savoir quel est le plus grand ou le plus petit dans le cas du [25] bien, des actes de justice ou d'injustice. De même aussi pour le reste.

Quelles sont les matières au sujet desquelles il est nécessaire de posséder les prémisses, cela a été dit. Il faut après cela opérer des distinctions particulières sur chacun de ces genres, et dire quelles sont les matières de la délibération, celles des discours épидictiques et en troisième lieu celles des procès.

Chapitre 4

Introduction au genre délibératif : objets de délibération, limites de la rhétorique

[30] Il nous faut donc, tout d'abord, saisir de quelle nature sont les biens et les maux sur lesquels le conseiller conseille, puisque ce n'est pas sur toutes choses qu'il donne son avis, mais seulement sur celles qui peuvent se produire ou non ; en revanche, sur tout ce qui est ou sera nécessairement, sur tout ce qui ne peut être ou se produire, là-dessus, il n'y aura pas d'activité de conseil. Il n'en est pas non plus, assurément, sur absolument tous les possibles, [35] car, dans l'ordre des choses qui peuvent advenir ou non, il y a un petit nombre de biens qui adviennent soit naturellement soit par hasard, et sur lesquels il n'avance à rien de donner des conseils. Non, il est clair que l'activité de conseil porte seulement sur ce qui prête à délibération, c'est-à-dire les choses telles, par nature, qu'elles nous sont imputables, celles dont l'existence, dans son principe, dépend de nous, car [1359b] notre examen ne va pas au-delà du point où nous découvrons si pour nous l'action est possible ou impossible.

Énumérer une à une, avec précision, et répartir en espèces les affaires que nous avons coutume de traiter, donner en outre à leur sujet, autant que possible, des définitions conformes à la [5] vérité, c'est une recherche qui ne s'impose pas en la circonstance présente, parce qu'elle ne relève pas de la technique rhétorique mais d'une technique plus intelligente et plus véridique, et aussi parce que, de nos jours encore, on assigne à la rhétorique un champ d'études beaucoup plus étendu que celui qui lui revient en propre. Car ce que nous avons déjà dit précédemment est vrai : la rhétorique, d'une part, est composée à la fois [10] à partir de la science analytique et de la science politique relative aux caractères ; d'autre part, elle est semblable d'un côté à la dialectique, de l'autre aux discours sophistiques. Plus on s'efforcera d'élaborer la dialectique ou la

rhétorique non comme des compétences mais comme des sciences, plus on fera disparaître, sans s'en rendre compte, leur nature propre : [15] à force d'élaboration, on passera à des sciences portant sur des objets précis, alors qu'elles ne portent par elles-mêmes que sur des discours. Néanmoins, tout ce qu'il y a profit à analyser sans empiéter pour autant sur l'examen effectué par la science politique, exposons-le maintenant.

Sujets de délibération

Les sujets sur lesquels tous les hommes délibèrent et sur lesquels les conseillers s'expriment en public sont peu ou prou, pour s'en tenir aux [20] principaux, au nombre de cinq : les finances, la guerre et la paix ainsi que la protection du territoire, les importations et les exportations, et la législation.

Qui se dispose à donner des conseils en matière de finances devra donc connaître [25] quels sont les revenus de la cité et quel est leur montant, afin d'ajouter ceux qui manquent, et d'accroître le rapport de ceux qui sont trop faibles. Il doit connaître également toutes les dépenses de la cité, afin de retrancher celles qui sont superflues et de réduire celles qui sont trop élevées, car on ne s'enrichit pas seulement en augmentant son avoir mais aussi en retranchant sur [30] ses dépenses. Pour bien appréhender cette question, l'expérience acquise dans la cité où l'on vit ne suffit pas, il faut absolument s'enquérir des solutions inventées chez les autres, si l'on envisage de donner des conseils en ces matières.

En ce qui concerne la guerre et la paix, il faut savoir à combien se montent actuellement les forces armées de la cité et jusqu'où elles peuvent [35] encore augmenter, quelle est la nature des troupes disponibles et quelles sont celles qui peuvent s'y ajouter, et – en outre – quelles guerres ont été menées et avec quelle issue. Il est nécessaire de savoir cela non seulement de sa propre cité mais aussi des cités limitrophes. Il faut savoir encore contre quels adversaires une guerre est prévisible, afin d'avoir une politique de paix avec ceux qui sont plus forts que soi [1360a] et de se réserver l'initiative de la guerre vis-à-vis des plus faibles. Il faut savoir si les forces de part et d'autre sont semblables ou dissemblables, car c'est par là aussi qu'on peut être supérieur ou inférieur. Il est nécessaire, pour cela aussi, d'avoir étudié – tant dans le cas des guerres impliquant notre cité que dans le cas des guerres [5] menées par les autres – quelle en est l'issue, car les causes semblables produisent naturellement des effets semblables.

Pour ce qui est de la protection du territoire, la façon dont elle s'assure ne doit pas non plus nous échapper, mais il faut connaître les

effectifs affectés à cette protection, la forme qu'elle prend, l'emplacement des postes de garde (savoir impossible si l'on ne connaît pas le pays), [10] afin que, si la protection est insuffisante, on y supplée, que si elle est excessive, on en retranche, et que les endroits stratégiques soient l'objet d'une surveillance accrue.

Autre point : la subsistance. Il faut savoir quelle dépense suffit à la cité ; quel type de vivres est produit sur place et ce qui est importé ; quelles denrées on a besoin d'importer, lesquelles on a besoin d'exporter et auprès de qui il faut importer, afin de nouer [15] contrats et traités avec les partenaires concernés. Car il y a deux catégories vis-à-vis desquelles il est nécessaire de veiller à ce que les citoyens demeurent irréprochables : les États puissants et les partenaires commerciaux.

Pour assurer la sécurité de la cité, il est nécessaire d'étudier toutes ces données, mais il ne l'est pas moins de s'y entendre en législation, car c'est dans [20] les lois que réside le salut de la cité. Aussi est-il nécessaire de savoir quel est le nombre des espèces de régimes, quelles sont les conditions favorables à chacun¹, par quels facteurs ils sont naturellement corrompus – tant les facteurs propres au régime que les facteurs contraires. Ce que je veux dire par « être corrompu par des facteurs propres », c'est que, hormis le meilleur régime, tous les autres se corrompent [25] par relâchement ou par tension. La démocratie par exemple ne s'affaiblit pas seulement en se relâchant – au point qu'elle aboutira inexorablement à l'oligarchie – mais aussi en se tendant excessivement. Il en va comme de la forme aquiline ou camuse d'un nez : par relâchement, elle peut aboutir à un juste milieu, mais elle peut également, si elle devient excessivement aquiline ou camuse, finir par cesser d'être reconnaissable [30] en tant que nez.

Pour légiférer, il n'est pas seulement utile de savoir, grâce à l'étude du passé, quelle constitution est avantageuse, mais aussi d'apprendre chez les autres quel type de constitution est adapté à quel type de peuple. C'est pourquoi, quand on se mêle de législation, les récits de voyages sont de toute évidence utiles (car c'est là [35] qu'on peut apprendre quelles sont les lois des différents peuples) comme le sont, quand on se mêle de donner des conseils politiques, les enquêtes (*historiai*) de ceux qui mettent par écrit les actions des hommes. Mais tout cela est la tâche de la politique, non de la rhétorique.

Voilà énumérées les connaissances essentielles que doit posséder celui qui s'apprête à donner des conseils [1360b]. Parlons maintenant des sources d'arguments auxquelles il faut puiser si l'on veut, sur ces sujets ou sur d'autres, persuader ou dissuader.

Chapitre 5

Sujet du délibératif : le bonheur

On peut dire que chacun en particulier et tout le monde collectivement a un objectif [5] qu'il vise au travers de ce qu'il choisit ou évite de faire. Cet objectif est, en résumé, le bonheur et ses subdivisions. Tâchons donc de saisir, à titre d'illustration, ce qu'est dans l'absolu le bonheur et d'où dérivent ses subdivisions. Car c'est autour du bonheur, de ce qui y concourt [10] et de ce qui s'y oppose, que tournent tous les discours de persuasion ou de dissuasion : ce qui permet de l'obtenir, lui ou l'une de ses subdivisions, et ce qui permet de l'augmenter, il faut le faire ; ce qui le corrompt, l'entrave ou s'y oppose, il ne faut pas le faire.

Définitions admises du bonheur

Disons que le bonheur est la réussite accompagnée de vertu, [15] ou une vie autosuffisante, ou l'existence la plus plaisante accompagnée de sécurité, ou l'abondance de biens matériels et de personnel accompagnée des moyens de les conserver et d'en faire usage. Car c'est, en gros, dans l'une ou plusieurs de ces formules que tout le monde s'accorde à reconnaître le bonheur.

Les parties du bonheur

Si le bonheur est bien quelque chose de ce genre, ses parties sont nécessairement : la noble naissance, [20] l'abondance et la qualité des amis, la richesse, la qualité et l'abondance des enfants, une belle vieillesse, et aussi les qualités physiques (comme la santé, la beauté, la

vigueur, la taille, les aptitudes sportives), la notoriété, la considération, la chance, la vertu [et aussi ses parties : l'intelligence, le courage, la tempérance et l'esprit de justice]. En effet, il atteindrait au plus haut degré d'autosuffisance [25] celui qui détiendrait à la fois les biens intérieurs et les biens extérieurs, car il n'en est pas d'autres hormis ceux-là. Les biens intérieurs sont les biens relatifs à l'âme et ceux qui résident dans le corps, les biens extérieurs sont la noblesse, les amis, les richesses et les honneurs. Il convient en outre, croyons-nous, d'avoir du pouvoir et de la chance, car c'est dans ces conditions que l'existence est le [30] mieux garantie. Prenons maintenant, de la même manière, chacun de ces biens et disons ce qu'il est.

La noblesse consiste, pour un peuple ou une cité, à être autochtone ou antique, à ce que les premiers chefs aient été illustres et à ce que soient nés d'eux un grand nombre d'hommes illustres en tout ce qui suscite l'émulation. Pour un particulier, la noblesse vient par les hommes ou par les [35] femmes, c'est la naissance légitime des deux côtés et – comme pour les cités – le fait que les premiers ancêtres aient été célèbres, soit pour leur vertu, soit pour leur richesse, soit par un autre des biens auxquels on accorde de la valeur, et qu'un grand nombre de membres de la famille se soient illustrés, hommes ou femmes, jeunes ou vieux.

[1361a] Qualité et abondance des enfants : ces termes n'ont rien de mystérieux. Pour la collectivité [la qualité des enfants], c'est quand la jeunesse est nombreuse et de valeur, valeur qui tient aux vertus physiques, telles la taille, la beauté, la force, l'aptitude à la compétition ; du point de vue de l'âme, les vertus du jeune homme sont la tempérance [5] et le courage. Dans le domaine privé, la qualité et l'abondance des enfants, c'est d'en avoir à soi beaucoup et qui soient pourvus des qualités mentionnées, filles et garçons. Pour les filles, les vertus physiques sont la beauté et la taille, les vertus de l'âme, la tempérance et le goût du travail, dénué toutefois de servilité. Il faut chercher à ce que chacune des qualités mentionnées soit présente, tant en privé que collectivement, tant chez les hommes que chez [10] chez les femmes, car les peuples – comme les Lacédémoniens – chez qui la condition des femmes est mauvaise sont privés quasiment de la moitié du bonheur.

Les parties de la richesse sont : l'abondance de numéraire et de foncier, la possession de terrains qui se recommandent par le nombre, la surface et la beauté ; la possession – de surcroît – de meubles, d'esclaves et de bétail qui se recommandent par le nombre et la beauté, [15] tout cela impliquant : <possession en propre>, sécurité, usage libéral, utilité. Sont utiles au premier chef les biens rentables, sont d'usage libéral ceux qui visent à la jouissance (j'entends par « rentables » les biens dont on tire des revenus, par « biens de

jouissance » ceux dont on ne tire rien qui mérite mention en dehors de leur usage). La définition de la sûreté [20] est la suivante : c'est posséder un bien dans un lieu et dans des conditions telles qu'il ne dépend que de soi d'en faire usage. Celle de la possession en propre ou non, c'est quand il ne dépend que de soi de l'aliéner. J'appelle « aliénation » le don et la vente. En somme, la richesse réside davantage dans l'usage que dans la possession. La richesse, en effet, est l'accomplissement et l'usage [25] de tout cela.

La bonne réputation consiste à être tenu pour respectable par tout le monde ou à détenir quelque chose qui suscite le désir soit de tout le monde, soit de beaucoup de gens, soit des hommes vertueux, soit des hommes intelligents.

Les honneurs sont la marque d'une réputation de bienfaisance. Les reçoivent à juste titre et principalement les auteurs de bienfaits, mais en bénéficie également celui qui est [30] susceptible d'en accomplir. La bienfaisance concerne soit la sauvegarde des personnes et tout ce qui est cause de leur existence, soit la richesse, soit l'un quelconque des autres biens dont l'acquisition n'est pas facile, et cela ou bien en général, ou bien à tel endroit, ou bien à tel moment. Beaucoup de gens en effet obtiennent des honneurs pour des motifs qui paraissent minces : la cause en est les circonstances de lieu et de temps. Les parties des honneurs sont les sacrifices, les inscriptions commémoratives [35] en vers ou en prose, les privilèges, les attributions de terre, de places d'honneur, les tombeaux, les statues, le fait d'être nourri aux frais de l'État, les usages barbares – comme l'action de se prosterner ou de s'effacer devant quelqu'un –, les présents tenus pour précieux chez les uns ou les autres. En effet, le présent est à la fois le don d'un objet et une marque d'honneur, ce qui les fait désirer autant par les cupides que par les ambitieux, car les uns [1361b] et les autres y trouvent ce qu'ils cherchent : c'est un objet, d'où le désir des cupides ; c'est une marque d'honneur, d'où celui des ambitieux.

Comme qualité physique, il y a la santé : elle consiste à pouvoir se servir de son corps sans tomber malade. Car il y a beaucoup de gens qui sont en bonne santé à la manière dont l'était, dit-on, [5] Hérodicos¹ : il n'est personne pour considérer leur santé comme un bonheur, car ils la doivent à l'abstention de toutes les activités humaines, ou de la plupart.

La beauté est différente selon chaque âge : la beauté pour un jeune homme, c'est d'avoir un corps apte aux épreuves sportives, tant les épreuves de course que celles de force, tout en étant plaisant à regarder, en vue de la [10] jouissance du spectateur ; c'est pour cela que les pentathloniens sont les plus beaux, parce qu'ils sont naturellement doués en même temps pour les épreuves de force et

pour celles de vitesse. Pour un homme mûr, la beauté consiste à avoir un corps apte aux épreuves de la guerre et à paraître plaisant tout en inspirant la crainte. Pour un vieillard, c'est d'avoir un corps qui suffise aux peines dont on ne peut se dispenser, complètement exempt des misères qui outragent la vieillesse.

[15] La force physique est la capacité de mettre en mouvement une autre personne comme on le veut. On met en mouvement une autre personne, nécessairement, soit en la tirant, soit en la poussant, soit en la soulevant, soit en la plaquant au sol, soit en la serrant contre soi, aussi l'homme fort est-il fort en tous ces gestes ou en certains d'entre eux.

La vertu de grandeur consiste à dépasser la plupart des gens en taille, épaisseur ou largeur, mais sans excès [20], pour ne pas ralentir les mouvements.

La vertu agonistique, sur le plan physique, réside dans l'association de la grandeur, de la force et de la vitesse (car l'homme rapide est fort). En effet, celui qui est capable de lancer ses jambes d'une certaine façon et de les mouvoir rapidement et en longues foulées, sera bon coureur, celui qui est capable de serrer et d'immobiliser l'adversaire sera bon lutteur, [25] celui qui est capable de le faire reculer par ses coups sera bon boxeur, celui qui a ces deux dernières capacités sera bon au pancrace, et celui qui a toutes les qualités physiques sera pentathlonien.

L'heureuse vieillesse consiste en un vieillissement lent et exempt de misères, car on ne parle d'heureuse vieillesse ni si l'on vieillit vite, ni si l'on vieillit insensiblement, certes, mais dans les misères. C'est le produit à la fois des qualités physiques et de la chance, car si l'on n'est pas exempt de maladies [30] ni robuste, on ne vivra ni sans souffrance ni sans misères et l'on ne saurait prolonger durablement son existence sans avoir de la chance. En dehors de la force et de la santé, il existe une autre aptitude à la longévité, car beaucoup vivent longtemps sans avoir les qualités physiques pour cela, mais une description minutieuse sur ces questions n'a aucune utilité pour le moment.

[35] L'abondance et la qualité des amis ne sont pas des choses obscures, une fois l'ami défini comme ceci : un ami est un homme enclin à faire pour un autre ce qu'il croit bon pour celui-ci. Celui qui en a beaucoup de tels jouit d'une abondance d'amis, celui dont, de surcroît, les amis sont honnêtes, jouit de la qualité des amis.

La bonne fortune est le fait que, parmi les biens dont la fortune est cause, tous, [1362a] ou la plupart, ou les plus importants, vous échoient et demeurent en votre possession. La fortune est cause d'un petit nombre de biens qui se peuvent obtenir aussi par des techniques, et d'une majorité de biens obtenus sans une technique, par exemple

tous les biens causés par la nature (quoique de tels biens puissent aussi être contraires à la nature) : car il y a une technique qui est cause de la santé, mais ce qui cause la beauté [5] et la grandeur, c'est la nature. En général, les biens qui proviennent de la fortune sont ceux qui suscitent l'envie. La fortune est cause aussi des biens inattendus, par exemple si tous les frères d'un homme sont laids et que lui est beau, ou si tous les autres sont passés à côté d'un trésor sans le voir et que lui l'a trouvé, ou si le javelot a frappé son voisin [10] mais pas lui, ou si un homme, habitué d'un endroit, fut le seul à ne pas s'y rendre, alors que d'autres, qui y venaient pour la première fois, y furent tués. Car tous les biens du même genre paraissent être des coups de chance.

Pour ce qui est de la vertu, puisque la question des éloges y est intimement liée, il nous faudra la définir quand nous traiterons de l'éloge.

Chapitre 6

Objectifs visés par le délibératif

[15] Ce que l'on doit viser comme objectifs, futurs ou présents, quand on exhorte, est donc clair, est clair aussi ce que l'on doit viser quand on dissuade, car ce sont les objectifs contraires aux précédents. Puisque l'objectif que se fixe le conseiller est l'utile, que l'on délibère non sur la fin mais sur les moyens qui conduisent à cette fin, c'est-à-dire les choses utiles dans l'ordre des [20] actions, puisque l'utile est un bien, il faut comprendre quels sont dans l'absolu les éléments relatifs au bien et à l'utile.

Le bien et l'utile

Admettons donc que le bien est ce qui est digne d'être choisi par soi et sans autre fin que soi-même, ou ce en vue de quoi nous choisissons quelque chose d'autre ; comme ce que désirent tous les êtres ou bien tous les êtres dotés de sensation ou d'intellect, ou tous les êtres s'ils venaient à acquérir l'intellect ; et tout ce que l'intellect assignerait à [25] chacun et tout ce que l'intellect assigne à chacun s'il le possède, voilà ce qui est bien pour chacun ; et aussi ce dont la présence assure une bonne disposition et l'autosuffisance ; c'est encore l'autosuffisance elle-même ; ou ce qui est apte à produire ou apte à conserver de tels avantages ; ce dont de tels avantages sont la conséquence ; ou encore ce qui est apte à empêcher les contraires de ces avantages ou apte à les détruire.

Il y a deux modalités de la [30] conséquence : simultanée ou ultérieure ; par exemple, le fait de savoir est la conséquence ultérieure du fait d'apprendre, le fait d'être vivant est la conséquence simultanée du fait d'être en bonne santé. Il y a trois modalités de la cause productive, premièrement, au sens où le fait d'être en bonne santé

produit la santé ; deuxièmement, au sens où les aliments produisent la santé ; troisièmement, au sens où l'exercice physique produit cette dernière (il produit la santé dans la plupart des cas). Cela étant posé, il est nécessaire que [35] soit un bien à la fois le fait d'entrer en possession de biens et le fait d'être débarrassé de maux. Car le fait de ne pas avoir le mal correspondant est la conséquence simultanée du fait d'entrer en possession d'un bien, tandis que le fait d'avoir le bien correspondant est la conséquence ultérieure du fait d'être débarrassé d'un mal. Est aussi un bien le fait d'entrer en possession d'un bien plus grand à la place d'un plus petit ou d'un mal moindre à la place d'un plus grand [1362b]. Car le gain et la perte sont à la mesure de l'écart qui sépare le plus grand du plus petit. Les vertus elles aussi sont nécessairement un bien, car c'est conformément à elles que leurs possesseurs sont dans une bonne disposition et de surcroît elles sont productrices de biens et capables de les mettre en œuvre. [5] Il faut dire séparément quelle est l'essence et la qualité de chacune. Il est nécessaire également que le plaisir lui aussi soit un bien, car tous les êtres vivants le désirent naturellement. Par conséquent, tant les choses plaisantes que les choses belles sont nécessairement des biens, parce que les premières sont productrices de plaisir, et que les belles choses sont soit plaisantes soit dignes d'être choisies pour elles-mêmes.

Pour les énumérer, [10] voici quelles sont les choses qui de toute nécessité sont des biens : le bonheur, parce qu'il est digne d'être choisi pour lui-même et autosuffisant, et parce que c'est pour l'obtenir que souvent nous effectuons nos choix. La justice, le courage, la tempérance, la grandeur d'âme, la munificence et toutes les dispositions du même genre, car ce sont les vertus de l'âme. La santé, la beauté, etc., car ce sont les [15] vertus du corps et qu'elles sont aptes à produire beaucoup de biens, par exemple la santé, qui est apte à produire à la fois le plaisir et la vie – c'est pour cela qu'on la tient pour la meilleure des choses, parce qu'elle est cause de deux des biens les plus prisés par la masse des gens, le plaisir et la vie. La richesse, parce que c'est l'excellence dans la possession et qu'elle peut produire beaucoup de biens. L'ami et l'amitié, parce qu'un ami [20] est digne d'être choisi pour lui-même et peut produire beaucoup de biens. Les marques d'honneur, la gloire, parce que ce sont des choses plaisantes et qu'elles peuvent produire beaucoup de biens, et parce qu'elles ont pour conséquence, dans la plupart des cas, la présence effective de ce pour quoi on est honoré. La faculté de s'exprimer, celle d'agir, car toutes les compétences de ce genre peuvent produire beaucoup de biens. Ajoutons-y le fait d'être naturellement doué, la mémoire, les capacités d'apprendre, la vivacité d'esprit et toutes les facultés de ce genre, [25] car elles peuvent produire des biens. De la même façon aussi toutes les sciences et tous les arts. Et la vie, car – quand bien

même elle ne serait suivie d'aucun autre bien – elle est digne d'être choisie pour elle-même. Et ce qui est juste car c'est utile à la communauté. Voilà donc à peu près ce que l'on s'accorde à considérer comme des biens.

En ce qui concerne les biens [30] qui font l'objet de débats, les syllogismes se tirent des points suivants : ce dont le contraire est un mal est un bien. Et aussi ce dont le contraire sert l'intérêt des ennemis, par exemple : si c'est notre lâcheté qui sert au mieux l'intérêt des ennemis, il est clair que c'est le courage qui est le plus utile aux citoyens. Et de manière générale, apparaît comme utile le contraire de ce que veulent les ennemis ou de ce qui les [35] réjouit. C'est pourquoi le Poète a eu raison de dire :

Assurément, cela ferait plaisir à Priam¹...

Il n'en va pas toujours ainsi, mais seulement dans la plupart des cas, car rien n'empêche que parfois des adversaires trouvent leur intérêt dans la même chose, ce qui fait dire que les malheurs rapprochent les hommes quand la même chose est [1363a] nuisible aux deux camps. Et aussi ce qui n'est pas en excès est un bien et ce qui est plus grand qu'il ne faut, un mal. Est également un bien ce à quoi on a consacré beaucoup de peines et de dépenses, parce que cela apparaît d'emblée comme un bien et parce que l'on considère ce genre de chose comme une fin, et comme une fin de beaucoup d'efforts ; [5] or la fin est un bien, ce qui a fait dire au Poète :

Quel triomphe ce serait pour Priam²... !

et :

Quelle honte d'être restés si longtemps³...

D'où aussi le proverbe sur la cruche au seuil de la maison⁴. Et aussi ce que désire la majorité et ce qui est manifestement objet de rivalités, car le bien, disions-nous, c'est ce que tout le monde désire, or « la majorité » apparaît comme l'équivalent de « tout le monde ». [10] Et aussi ce qui est louable, car personne ne loue ce qui n'est pas un bien. Et aussi ce que louent nos ennemis et les méchants, car à ce moment-là, on a l'équivalent d'un accord unanime ; et aussi ce que louent même ceux qui en ont été victimes car il est probable que cet aveu leur est inspiré par l'évidence ; de même que sont mauvais ceux que blâment leurs amis, de même <ne> sont <pas> bons ceux que ne blâment pas leurs ennemis. C'est pour cela que les Corinthiens [15] se sont crus insultés par le poème de Simonide :

Ilion n'en veut pas aux Corinthiens⁵...

Est aussi un bien ce qui a suscité la préférence d'un être prudent ou d'un homme ou d'une femme de valeur, par exemple celle d'Athéna pour Ulysse, de Thésée pour Hélène, des déesses pour Alexandre et

d'Homère pour Achille. Et en général, ce qui est digne d'être choisi. Or ce qu'on choisit [20] de faire, ce sont les actions mentionnées plus haut, celles qui sont mauvaises pour ses ennemis, celles qui sont bonnes pour ses amis et celles qui sont possibles. Les actions possibles sont de deux sortes : celles qui pourraient arriver et celles qui arrivent facilement. Sont faciles les actions qui se font soit sans souffrance, soit en peu de temps, car la difficulté se définit par la souffrance ou la quantité de temps requise. Est aussi un bien ce qui arrive [25] conformément à notre volonté. Or ce que l'on veut, c'est quelque chose qui ne soit en rien un mal, ou qui soit un mal moindre que le bien obtenu. Tel sera le cas si l'on n'est pas pris ou si la punition est légère. Et aussi les actions qui nous sont propres ; celles que personne n'accomplit ; celles qui sont exceptionnelles (car l'honneur qu'on en retire est d'autant plus grand). Ce qui est digne de nous : c'est notamment ce qui nous sied eu égard à notre naissance ou à notre puissance. Ce qui, pense-t-on, [30] nous manque, fût-ce sans importance, car on n'en choisit pas moins de chercher à le faire. Ce qui est facile à exécuter car c'est possible puisque⁶ facile. Sont faciles à exécuter les actions que tout le monde, ou la majorité, ou les gens qui nous sont semblables, ou les gens qui nous sont inférieurs, ont menées à bonne fin. Et aussi ce qui nous rendra agréables à nos amis ou odieux à nos ennemis. Et aussi ce que les personnes que l'on admire [35] choisissent de faire. Et aussi ce pour quoi on a un talent naturel ou acquis par l'expérience, car on considère cela comme plus facile à réussir. Ce qu'aucun médiocre ne saurait réussir : ce n'en est que plus louable. Et aussi ce que l'on se trouve désirer, car cela apparaît non seulement plaisant mais meilleur. Mais surtout, [1363b] chacun considère comme un bien ce à quoi il est enclin, ainsi, pour ceux qui ont le goût des victoires, le fait de remporter une victoire, pour ceux qui ont le goût des honneurs, le fait d'obtenir des honneurs, pour ceux qui ont le goût de l'argent, le fait d'obtenir de l'argent, et ainsi de suite. En ce qui concerne donc le bien et l'utile, voilà les éléments d'où l'on doit tirer les moyens de persuasion.

Chapitre 7

Le plus et le moins appliqués au bien et à l'utile dans le délibératif

[5] Puisque souvent, quoique d'accord pour dire que deux choses sont utiles, on dispute pour savoir laquelle l'est davantage, il faut enchaîner sur l'étude du bien *plus grand* et du *plus* utile.

Définitions

Admettons que ce qui dépasse une autre chose est aussi grand que cette chose avec quelque chose en plus, tandis que ce qui est dépassé est inclus dans ce qui le dépasse ; que *plus grand* et *plus nombreux* sont toujours relatifs à *moins*, tandis que [10] *grand* et *petit*, *beaucoup* et *peu* sont relatifs à la moyenne : le *grand* est ce qui dépasse cette dimension, le *petit* ce qui est en deçà, de même pour *beaucoup* et *peu*.

Applications

Puisque donc nous appelons bien ce qui est digne d'être choisi en vue de soi et non en vue d'autre chose, ce que tout être désire ou ce qu'il choisirait [15] s'il acquerrait intellect et prudence, ou ce qui est capable de le produire ou de le sauvegarder, ou ce qui a de tels avantages comme conséquence, puisque d'autre part le but poursuivi est la fin, fin qui est ce que poursuivent toutes les autres actions et pour laquelle est un bien ce qui lui est ainsi ordonné, nécessairement des actions plus nombreuses représentent un bien plus grand qu'une action unique ou des actions *moins* nombreuses, pourvu que ce *une* ou ce *moins nombreuses* soient incluses dans le décompte du plus grand,

[20] car ce plus grand nombre les dépasse et la quantité incluse est dépassée. Et si le plus grand d'un ensemble dépasse le plus grand d'un autre, le premier ensemble dépasse aussi le second et chaque fois que le premier ensemble dépasse le second, le plus grand de l'un dépasse aussi le plus grand de l'autre. Par exemple, si l'homme le plus grand est plus grand que la femme la plus grande, les hommes sont globalement plus grands que les femmes, et si les hommes sont [25] globalement plus grands que les femmes, l'homme le plus grand est aussi plus grand que la femme la plus grande, car la supériorité d'un genre sur l'autre correspond à la supériorité du plus grand élément de l'un sur le plus grand élément de l'autre.

Même chose, quand ceci est la conséquence de cela mais que l'inverse n'est pas vrai (étant entendu que la conséquence peut être soit simultanée, soit ultérieure, soit potentielle). Car l'usage de la conséquence [30] est inclus dans celui de l'autre terme. Le fait de vivre est la conséquence simultanée du fait d'être en bonne santé, mais non l'inverse. Le fait de savoir est la conséquence ultérieure du fait d'apprendre, le détournement de fonds la conséquence potentielle du vol d'objets sacrés, car l'homme qui a volé des objets sacrés est susceptible aussi de détourner des fonds.

Si des choses dépassent la même chose, sont plus grandes celles qui la dépassent davantage, car elles dépassent aussi, nécessairement, celle qui est [35] plus grande qu'elle <à un moindre degré>. Les choses capables de produire un bien plus grand sont plus grandes, car c'est en ce sens que nous entendions *productif de plus grand*. Et ce dont le principe productif est plus grand, de la même manière, est plus grand. Car si ce qui donne la santé est plus digne d'être choisi que ce qui est plaisant et constitue un plus grand bien, la santé elle aussi est plus grande que le plaisir. [1364a] Ce qui est digne d'être choisi pour soi est plus digne d'être choisi que ce qui ne l'est pas pour soi, par exemple la vigueur plutôt que ce qui cause la santé, car ce dernier n'est pas sa propre fin tandis que la vigueur est sa propre fin, ce qui correspond exactement à la notion de bien. De même si, de deux choses, l'un est une fin, l'autre n'est pas une fin, car cette dernière est en vue d'autre chose, tandis que la première est en vue d'elle-même, par exemple l'exercice et la bonne [5] condition physique. De même pour ce qui a moins que d'autres besoin d'autre chose car il se suffit davantage à lui-même (ce qui a moins besoin d'autre chose, c'est ce qui a besoin de choses moindres ou plus faciles). De même quand une chose n'est pas ou ne peut pas advenir sans l'autre alors que l'autre est ou peut advenir sans la première. Celle qui n'a pas besoin de l'autre se suffit davantage à elle-même, aussi apparaît-elle comme un bien plus grand. [10] De même quand une chose est principe et que l'autre n'est pas principe ; et quand l'une est cause et que l'autre n'est pas cause,

pour la même raison : c'est qu'il est impossible aux dernières d'être ou d'advenir respectivement sans cause ou principe. S'il y a deux principes, la chose qui dérive du plus grand est plus grande ; s'il y a deux causes, la chose qui dérive de la plus grande est plus grande. Réciproquement, de deux principes, celui qui est principe d'une chose plus grande est [15] plus grand, de deux causes, celle qui est cause d'une chose plus grande est plus grande. De ce que nous venons de dire, il ressort donc clairement qu'une chose peut paraître plus grande qu'une autre des deux manières : en effet, si elle est un commencement et que l'autre ne l'est pas, elle paraîtra plus grande ; mais également si elle n'est pas un commencement tandis que l'autre si, car c'est la fin qui est plus grande, et non le commencement. C'est ainsi que Léodamas¹, dans son accusation de Callistrate, déclara que l'[20] instigateur était plus coupable que l'exécutant, car il n'y aurait pas eu d'acte sans instigation. Inversement, dans son accusation de Chabrias, il dit que l'exécutant était plus coupable que l'instigateur : rien ne se serait passé s'il n'y avait pas eu quelqu'un disposé à exécuter, car s'il y avait eu complot, c'était en vue de l'acte.

Ce qui est plus rare aussi est supérieur à l'abondant, comme l'or par rapport au fer, [25] quoiqu'il soit moins utile. L'acquisition en a plus de valeur, parce qu'elle est plus difficile. Mais sous un autre angle, l'abondant est supérieur au rare, parce que son usage dépasse celui du rare. Car *fréquemment* dépasse *rarement*, c'est pourquoi l'on dit : « L'eau est ce qu'il y a de meilleur². » En général, le difficile est supérieur au facile, car il est plus rare. Mais sous un autre angle, ce qui est plus facile est supérieur [30] à ce qui est plus difficile, car il répond à nos vœux. Est plus grand aussi ce dont le contraire est lui-même plus grand, et ce dont la privation est elle-même plus grande. La vertu est plus grande que la non-vertu, le vice que le non-vice, car vertu et vice sont des fins, les autres ne sont pas des fins. Et les choses dont les effets sont plus beaux ou plus laids sont elles-mêmes plus grandes. Et pour ce qui relève de vices et de vertus plus grands, les effets correspondants sont aussi [35] plus grands, puisque tels sont les causes et les principes, telles sont aussi les conséquences et que telles sont les conséquences, tels sont aussi les causes et les principes. Et ce dans quoi la supériorité est plus digne d'être choisie ou plus belle ; c'est ainsi par exemple que l'acuité visuelle est plus digne d'être choisie que l'acuité olfactive, car la vue est plus digne d'être choisie que [1364b] l'odorat, et le fait d'être quelqu'un qui aime ses amis est nettement plus beau que le fait d'être quelqu'un qui aime l'argent, de sorte que l'amour des amis est de beaucoup plus beau que l'amour de l'argent. Et, inversement, l'excellence dans les choses meilleures est meilleure et dans les choses plus belles plus belle. De même pour les objets qui suscitent des désirs plus beaux ou [5] meilleurs ; car les

appétits plus grands ont des objets plus grands. De même les désirs portant sur des objets plus beaux ou meilleurs sont meilleurs et plus beaux pour la même raison. De même, les objets dont la science est plus belle ou plus noble sont aussi plus beaux et plus nobles, car telle est la science, telle est la réalité qui lui correspond, et chacune régente [10] son propre domaine, et si la science de choses plus nobles et plus belles est plus noble et plus belle en proportion (*analogon*), c'est pour la même raison. De même, ce que jugeront ou ont jugé bon ou supérieur des hommes prudents (que ce soit tous, ou le grand nombre, ou la majorité, ou les meilleurs) est nécessairement tel, soit absolument, soit dans la mesure où ces personnes ont jugé conformément à leur prudence. C'est une chose valable en général et qui s'applique [15] à tout le reste, car l'essence, la quantité, la qualité... sont telles que la science comme la prudence sont à même de les définir. Mais ce que nous avons dit ne concerne que les biens. Car on a défini comme bien ce que les choses choisiraient chacune dans l'hypothèse où elles acquerraient la prudence. Il est donc évident qu'est également plus grand ce que la prudence énonce davantage comme un bien. De même, est un plus grand bien ce qui appartient [20] aux meilleurs, ou bien absolument ou bien dans la mesure où ils sont meilleurs, par exemple le courage, supérieur à la vigueur. De même, ce que choisira un homme meilleur, soit absolument, soit dans la mesure où il est meilleur, par exemple être victime d'une injustice plutôt que la commettre, car c'est ce que préférera un homme plus juste. De même, vaut plus ce qui est plus agréable que ce qui l'est moins. Car tous les êtres poursuivent le plaisir et on se porte au plaisir en vue de lui-même, or c'est en ces termes [25] qu'ont été définis le bien et la fin. Est plus plaisant le plaisir qui entraîne moins de peine ou qui dure plus longtemps. De même, ce qui est plus beau vaut plus que ce qui l'est moins, car le beau est soit le plaisant soit ce qui est digne d'être choisi pour lui-même. De même, toutes les choses dont on veut davantage être cause, que ce soit pour soi-même ou pour ses amis, sont de plus grands biens, et tout ce dont on veut le moins [30] être cause, de plus grands maux. De même, les choses plus durables valent plus que celles qui durent moins, et les plus stables que celles dont l'instabilité est plus grande. Car l'usage des premières dépasse l'usage des secondes, pour les unes en termes de temps, pour les autres en termes de volonté car, quand on veut, l'usage de ce qui est stable est supérieur.

La consécution susceptible de s'opérer à partir de termes apparentés ou de flexions semblables [35] s'applique aussi au reste : par exemple si *courageusement* est plus beau et plus digne d'être choisi que *sagement*, *courage* aussi est plus digne d'être choisi que *sagesse*, et *être courageux* qu'*êtresage*. Même chose pour ce que tout le monde choisit

par rapport à ce que tout le monde ne choisit pas, ce que le grand nombre choisit par rapport à ce que choisissent moins de gens, [1365a] car le bien a été défini comme ce que tout le monde désire, de sorte qu'est un bien plus grand ce qu'on désire davantage. De même pour ce que choisissent les contradicteurs ou les ennemis, ou les juges ou ceux que les juges distinguent, le premier cas revient à ce que tout le monde est susceptible d'admettre, le second à ce que sont susceptibles d'admettre les autorités ou les personnes compétentes. Est parfois un bien plus grand [5] ce que tout le monde a en partage, car ne pas l'avoir est un déshonneur ; l'est parfois au contraire ce que personne ou peu de gens ont en partage, car il est plus rare. Est un bien plus grand ce qui est plus louable, car c'est plus beau. Pour ce que distinguent des marques d'honneur plus grandes, même chose, car la marque d'honneur est comme une reconnaissance de notre valeur. Même chose pour ce que frappent des sanctions plus grandes. Et pour ce qui est plus grand que ce qui est reconnu comme grand ou que ce qui apparaît tel. [10] Les mêmes choses, divisées en leurs parties, apparaissent plus grandes, car elles paraissent dépasser un plus grand nombre de choses. C'est cela, chez le Poète, qui a persuadé Méléagre de revenir au combat :

Tous les malheurs frappant ceux dont la citadelle est prise

La population qu'on tue, le feu ravageant la ville

[15] Et les enfants que l'étranger emporte³.

L'accumulation et la gradation font également paraître les choses plus grandes, comme chez Épicharme⁴, pour la même raison qui fait que la division a ce pouvoir (car l'accumulation manifeste une supériorité accrue), et parce que ce dont on parle paraît principe et cause de grandes choses.

Puisque le plus difficile et le plus rare sont plus grands, [20] alors aussi les circonstances, l'âge, le lieu, le temps et la capacité rendent les choses grandes, car si l'on agit au-delà ou en deçà de ses capacités, de son âge et de ce que font ses semblables, et si on le fait de telle manière, à tel endroit ou à tel moment, cela aura la grandeur des choses belles, bonnes ou justes ou des contraires, d'où l'épigramme [25] au vainqueur olympique :

Autrefois, avec sur les épaules le rude joug à pendre les paniers,

Je portais le poisson depuis Argos jusqu'à Tégée⁵.

C'est ainsi qu'Iphicrate⁶ faisait son propre éloge, en disant d'où il était parti pour en arriver là. De même, ce qui se développe de soi est supérieur à l'acquis, car plus difficile. [30] D'où ce mot du Poète :

J'ai été mon propre maître⁷.

De même la plus grande part de quelque chose de grand. C'est ainsi que Périclès, dans son oraison funèbre, disait que la jeunesse arrachée

à la cité, c'était comme si l'on arrachait le printemps à l'année. De même, les choses utiles quand elles répondent à un besoin accru, comme dans la vieillesse ou la maladie. De deux choses, vaut plus celle qui est plus [35] proche de la fin ; ce qui est bon pour quelqu'un plutôt que ce qui est bon absolument parlant ; le possible plus que l'impossible : en effet, ce qui est possible est possible pour soi-même, alors que ce n'est pas le cas de l'autre terme. De même ce qui relève directement de la fin de la vie : ce sont davantage des fins que ce qui est relatif à la fin. De même, [1365b] ce qui vise à la réalité par rapport à ce qui vise à la réputation ; la définition de ce qui vise à la réputation, c'est ce que l'on ne choisirait pas si cela devait passer inaperçu : c'est pour cela que le fait de recevoir des bienfaits peut passer pour préférable au fait d'en accorder, car quelqu'un choisira de recevoir un bienfait même si personne ne le sait, alors que, pense-t-on, il ne déciderait pas d'accorder un bienfait si cela devait rester secret. [5] De même, toutes les choses dont on veut qu'elles existent constituent un bien plus grand que celles dont on veut qu'elles paraissent exister, car elles tendent davantage à la réalité. Aussi dit-on que la justice est une chose de moindre importance, parce qu'il est préférable de paraître juste que de l'être, ce qui n'est pas le cas pour le fait d'être en bonne santé. De même, ce qui est utile à plusieurs fins, par exemple au vivre, au bien-vivre, au plaisir et à l'accomplissement des belles actions. [10] Si la richesse et la santé passent pour de très grands biens, c'est pour cela : elles ont tous ces avantages. De même, sont préférables les choses qui demandent moins de peine et celles qui sont accompagnées de plaisir (car cela ne revient pas au même), de sorte que constituent des biens autant l'absence de peine que le plaisir. De même, celle de deux choses qui, ajoutée à une troisième, forme avec elle un ensemble plus grand, est plus grande. De même, ce dont la présence ne passe pas inaperçue est un plus grand bien que ce dont la présence passe inaperçue, [15] car cela se rapproche de la réalité. C'est pour cette raison que le fait d'être riche <et de passer pour l'être> peut passer pour un plus grand bien que le fait d'être riche <sans le paraître>. De même ce qui nous est cher, et qui est pour les uns unique, pour d'autres accompagné d'autre chose. C'est pour cela que la punition n'est pas la même si l'on crève un œil à un borgne ou à quelqu'un qui a ses deux yeux : on lui a enlevé ce qui lui était cher.

Les sources d'où l'on doit [20] tirer les moyens de persuasion, tant pour persuader que pour dissuader, ont été quasiment toutes exposées.

Chapitre 8

Une connaissance des régimes politiques est nécessaire à la persuasion délibérative

La condition principale et la plus décisive pour être en état de persuader et de bien conseiller est de considérer tous les régimes pour analyser en chacun les mœurs et ce qui est pour lui conforme à la légalité et [25] à l'utilité. Car tout le monde est persuadé par l'utile, or l'utile, c'est ce qui assure la conservation du régime. En outre, est décisive l'expression du corps souverain, or on distingue les corps souverains en fonction des régimes : autant il y a de régimes, autant il y a de corps souverains.

Les quatre régimes politiques : définition ; leur *telos*

Il y a quatre régimes : la démocratie, l'oligarchie, [30] l'aristocratie et la monarchie. De sorte que le corps souverain et l'instance qui décide duquel il s'agit correspond toujours soit à une partie soit à l'ensemble. La démocratie est le régime où l'on attribue les magistratures par tirage au sort ; l'oligarchie est le régime où elles sont distribuées à partir de classes censitaires ; l'aristocratie le régime où elles sont attribuées d'après l'éducation. J'entends ici par « éducation » celle qui est fixée par la loi. [35] Car ce sont ceux qui sont demeurés fidèles aux règles de vie fixées par la loi qui, dans l'aristocratie, exercent les magistratures, or, nécessairement, ces hommes-là apparaissent les meilleurs, d'où le nom qu'a pris ce régime. La monarchie, comme [1366a] son nom l'indique, est le régime où un seul est maître souverain de tout. On y distingue la royauté, qui respecte un certain ordre, et la tyrannie, qui est sans règle.

La fin de chaque régime ne doit pas nous échapper, car les choix se font en fonction de la fin. La fin de la démocratie est la liberté, [5]

celle de l'oligarchie, la richesse, celle de l'aristocratie ce qui concerne l'éducation et les règles de vie instituées par la loi, celle de la tyrannie, la protection. Il est donc clair que c'est en fonction de la fin de chaque régime qu'il faut analyser les mœurs, les usages et la conception de l'utile puisque les choix se font en référence à cette fin.

Comme les moyens de persuasion opèrent non seulement par un discours démonstratif mais [10] aussi par un discours manifestant un certain caractère (car notre adhésion est déterminée aussi par le fait que celui qui parle paraît avoir telle ou telle qualité, à savoir qu'il paraît bon, bienveillant, ou les deux), nous devons maîtriser le caractère de chaque régime, car, nécessairement, ce qui coïncide avec le caractère de chacun est ce qu'il y a de plus persuasif pour chacun. On les saisira par les mêmes moyens : les caractères [15] sont rendus manifestes par les choix délibérés que l'on fait, et ces choix délibérés sont faits en fonction de la fin.

Quelle cible, future ou présente, il faut viser quand on persuade, d'où il faut extraire les moyens de persuasion concernant l'utile, par quels moyens et comment, en outre, nous serons abondamment pourvus d'arguments concernant le caractère et les [20] lois des régimes, tout cela a été dit – dans la mesure appropriée à la présente occasion, ces questions ayant été approfondies dans les *Politiques*.

Chapitre 9

Vertu et vice, beau et laid comme topiques du genre épидictique et moyens de l'*êthos*

Parlons maintenant de la vertu et du vice, du beau et du laid : c'est ce qu'ont en vue, en effet, celui qui loue et celui qui blâme. [25] Car en traitant de ces questions, nous mettrons en évidence par la même occasion les éléments permettant qu'on nous reconnaisse telle ou telle qualité de caractère, ce qui constitue, rappelons-le, le second moyen de persuasion, car ce sont les mêmes éléments qui nous permettront, sous le rapport de la vertu, de rendre dignes de foi tant nous-mêmes qu'autrui. Puisque, d'autre part, il nous arrive souvent de louer – sérieusement ou non – aussi bien [30] un homme ou un dieu que des inanimés ou n'importe quel animal, nous devons de la même manière, sur ces sujets aussi, nous munir de prémisses : parlons-en donc également, ne serait-ce qu'à titre d'exemple.

Définitions du beau. Beauté et vertu

Le beau est donc ce qui, digne en soi d'être choisi, est digne d'être loué, ou ce qui, étant bon, est agréable [35] parce que bon. Si c'est cela le beau, la vertu est nécessairement une belle chose car elle est un bien et digne d'être louée.

La vertu est, semble-t-il, la faculté de procurer et de conserver des biens, c'est aussi la faculté d'accomplir un grand nombre d'actes de bienfaisance, de toutes natures [1366b] et en toutes circonstances. Les divisions de la vertu sont l'esprit de justice, le courage, la tempérance, la munificence, la grandeur d'âme, la libéralité, la douceur, la prudence et la sagesse. Il est nécessaire que les plus grandes vertus soient celles qui sont les plus utiles à autrui, tant il est vrai que la vertu est une faculté [5] bienfaitrice. C'est la raison pour

laquelle les hommes justes et courageux reçoivent les plus grands honneurs : car le courage – en temps de guerre – et l'esprit de justice – en temps de guerre comme en temps de paix – sont utiles à autrui. Vient ensuite la libéralité, car les personnes libérales ne comptent pas, elles ne se battent pas pour l'argent – que d'autres, au contraire, convoitent au plus haut point. L'esprit de justice est la vertu par laquelle chacun [10] détient son bien, et ce conformément à la loi, tandis que l'injustice est le vice par lequel on détient le bien d'autrui, contrairement à la loi. Le courage est la vertu qui nous porte à accomplir de belles actions dans les combats, et ce conformément à la loi, et à nous soumettre à la loi. La lâcheté, c'est le contraire. La tempérance est la vertu par laquelle on se comporte vis-à-vis des plaisirs du corps [15] conformément à la loi. Le dérèglement, c'est le contraire. La libéralité est la vertu de bienfaisance en matière d'argent. L'avarice, c'est le contraire. La grandeur d'âme est la vertu productrice de grands bienfaits. [La mesquinerie, c'est le contraire]. La munificence est la vertu qui crée de la grandeur au moyen des dépenses, la mesquinerie et la [20] pingrerie sont ses contraires. La prudence est une vertu de l'esprit qui fait qu'on a la capacité de bien délibérer – en vue du bonheur – sur les biens et les maux dont il a été question.

Sur le sujet de la vertu et du vice en général et de leurs divisions, voilà qui suffit pour la présente occasion. Le reste n'est pas difficile à voir : il est clair [25] que, nécessairement, les choses qui produisent la vertu sont belles (car elles tendent à la vertu) ; de même pour les choses qui dérivent de la vertu, tels les signes de vertu et les réalisations de celle-ci. Puisque les signes de vertu et tout ce qui relève de la vertu, à savoir ce qu'on fait ou éprouve de bien, sont beaux, il est nécessaire que les actes de courage, les signes de courage ou [30] les attitudes courageuses soient beaux ; de même pour ce qui est juste et pour les actions qui se font selon la justice (cela ne vaut pas pour ce qu'on subit, car parmi toutes les vertus, la justice est la seule pour laquelle ce qui se fait selon la justice n'est pas toujours beau : quand il s'agit d'être puni, l'être selon la justice est plus laid qu'être puni injustement). Il en va de même pour toutes les autres vertus.

Sont beaux tous les actes dont la récompense est [35] l'honneur ou dont la récompense est l'honneur davantage que l'argent, ou tous les actes, parmi ceux que l'on peut choisir d'accomplir ou non, que l'on n'accomplit pas pour soi-même ; tous les actes qui sont purement et simplement bons à savoir tous ceux que l'on accomplit pour sa patrie en négligeant son intérêt personnel ; tout ce qui est bon par nature ; tout ce qui est bon, mais pas pour quelqu'un en particulier, [1367a] car de tels biens visent l'intérêt particulier ; tout ce qu'il est possible d'obtenir mort plutôt que vivant, car ce que l'on a de son vivant a un

caractère plus intéressé ; tous les actes que l'on accomplit pour les autres, car ils sont moins intéressés ; tous les succès dont d'autres bénéficient [5] et non soi-même ; tous ceux dont bénéficient ceux qui nous ont fait du bien, car c'est justice. Et les actes de bienfaisance, car ils ne sont pas intéressés. Et ce qui est contraire à ce dont on a honte, car ce dont on a honte est laid, que ce soient des paroles, des actes ou des intentions, comme dans le poème où Sappho, à Alcée qui lui disait :

Je veux te dire quelque chose, mais [10] la honte m'en empêche,

répond :

Si te tenait le désir de nobles et belles choses,
si ta langue ne remâchait rien de mal,
la honte n'emplirait pas tes yeux
et tu parlerais franchement¹.

[15] Et aussi ce pour quoi on lutte sans peur, car c'est ce qu'on éprouve à propos des biens qui conduisent à la gloire. Sont plus belles également les vertus et les actions des êtres naturellement meilleurs, par exemple celles d'un homme par rapport à celles d'une femme. Et les vertus profitables à d'autres plus qu'à soi-même : c'est pourquoi l'action juste et la justice elle-même sont une belle chose. Et le fait de [20] tirer vengeance de ses ennemis plutôt que de négocier, car rendre la pareille est juste, et le juste beau, et c'est le fait d'un homme courageux que de ne pas avoir le dessous. La victoire et l'honneur font partie des belles choses, car ils sont dignes d'être choisis – même s'ils ne rapportent rien – et manifestent une supériorité dans la vertu ; sont belles aussi les actions mémorables, et plus belles celles qui sont plus mémorables ; celles qui nous suivent [25] après notre mort et qu'accompagne une marque d'honneur ; les actions exceptionnelles et celles qui n'appartiennent qu'à un seul sont plus belles, car plus mémorables ; et les biens qui ne rapportent pas, car ils conviennent mieux à la condition libre. Est beau également ce que chaque peuple en particulier tient pour beau. Et tout ce qui est le signe de ce qui est loué dans chaque peuple. Par exemple, chez les Lacédémoniens, porter les cheveux longs est une belle chose, car c'est le signe [30] qu'on est libre. On ne peut en effet, quand on a les cheveux longs, accomplir facilement aucune tâche mercenaire. Il est beau également de n'exercer aucun métier manuel, car le propre d'un homme libre est de ne pas aliéner son existence à un autre.

Comment louer (ou blâmer)

Que ce soit pour louer ou blâmer, il faut aussi traiter comme

strictement identiques aux traits qui appartiennent réellement au sujet considéré ceux qui en sont seulement voisins : l'homme circonspect par exemple sera considéré comme froid et calculateur, [35] le benêt comme bon, l'indifférent comme de bonne composition, et, dans tous les cas, on empruntera aux qualités connexes pour présenter chacun sous le meilleur jour : par exemple l'homme colérique ou le furieux sera présenté comme direct, l'arrogant comme [1367b] solennel et digne, et tous ceux qui sont dans l'excès de quelque chose comme doués des vertus correspondantes. Le téméraire ainsi sera courageux et le prodigue libéral : c'est ce que croiront la plupart des gens, mais en même temps, c'est un paralogisme qui provient d'une confusion sur la cause. Car si quelqu'un est enclin à s'exposer au danger quand ce n'est pas nécessaire, [5] il paraîtra devoir l'être bien davantage quand l'occasion sera belle, et si quelqu'un est enclin à distribuer son bien aux premiers venus, il paraîtra devoir l'être bien davantage avec ses amis, car c'est l'excès de cette vertu que d'être bienfaisant avec tout le monde.

Il faut tenir compte également du public devant lequel est prononcé l'éloge. Comme le disait Socrate, il n'est pas difficile de louer les Athéniens devant des Athéniens ; il faut notamment prêter à celui qu'on loue [10] les qualités en honneur auprès de chaque public – selon qu'on parle par exemple devant des Scythes, des Laconiens ou des philosophes. Il faut, de façon générale, amener ce qui est en honneur au niveau de ce qui est beau, puisque les deux choses assurément passent pour voisines. De même, attribuer à la personne en question tout ce qui lui correspond bien, en disant par exemple que ses actes sont dignes de ses ancêtres ou des qualités qu'elle a manifestées antérieurement, car augmenter son capital d'honneur est aussi facteur de bonheur et une chose belle. Et aussi, si le comportement est inattendu [15] mais conduit à une façon d'être meilleure et plus belle, par exemple si la personne, dans la fortune, demeure modérée ou si, dans l'infortune, elle fait preuve de grandeur d'âme, ou si, s'élevant dans la société, elle n'en est que meilleure et plus conciliante qu'avant. C'est dans ce registre que s'inscrit le mot d'Iphicrate disant d'où il était parti pour en arriver là ; et celui du vainqueur aux jeux Olympiques : « Autrefois, avec sur les épaules le rude... », et celui de Simonide [20] : « Elle dont le père, le mari et les frères avaient été tyrans²... »

Puisque l'éloge se tire des actions et que le propre de l'homme de bien est d'agir par choix délibéré, il faut essayer de montrer que la personne qu'on loue agit par choix délibéré. Il est utile aussi de faire apparaître qu'elle a souvent agi de la sorte. Aussi faut-il traiter les coïncidences et les hasards [25] comme des actes délibérés. Si l'on en présente beaucoup de semblables, cela paraîtra signe de vertu et de

délibération. L'éloge est un discours qui met en valeur la grandeur d'une vertu. Il faut donc montrer que la conduite de l'homme dont on fait l'éloge est de cette qualité. La louange, elle, porte sur les actes. Les données annexes contribuent à accréditer ce que l'on dit, ainsi : une naissance noble, ou une bonne éducation, [30] car la vraisemblance veut que des hommes bons naissent des hommes bons et que celui qui a été élevé de telle façon se comporte de manière conforme à l'éducation reçue.

C'est pourquoi la louange concerne des personnes seulement en tant qu'elles ont agi, tandis que de leur côté les actes sont des signes de la disposition, puisque nous pourrions faire l'éloge même de quelqu'un qui n'a pas accompli de hauts faits à condition que nous ayons la ferme conviction qu'il a cette disposition. La béatification et la félicitation sont identiques l'une à l'autre, mais différent de l'éloge et de la louange : [35] de même que la félicité englobe la vertu, de même la félicitation englobe ces deux formes de discours. L'éloge et les conseils relèvent d'une espèce commune, car ce que l'on peut prescrire quand on se livre à l'activité de conseil, [1368a] si l'on en change l'expression, se transforme en louanges. Du moment que nous savons comment il faut agir et quelles dispositions il faut avoir, on doit, pour énoncer ces normes comme prescriptions, en transposer, voire en retourner la formulation, par exemple en disant qu'il ne faut pas s'enorgueillir de ce que l'on doit au hasard mais de ce que l'on ne doit qu'à soi-même. [5] Ainsi formulé, cela équivaut à une prescription, sous la forme suivante, ce sera un éloge : « Il ne s'enorgueillissait pas des dons du hasard, mais de ce qu'il devait à lui-même. » Par conséquent, quand tu veux faire un éloge, examine ce que tu prescrirais, et quand tu veux prescrire, vois ce que tu louerais. La formulation, nécessairement, sera opposée, dans tous les cas où la transposition consiste à passer d'une interdiction [10] à ce qui n'en est pas une et réciproquement.

Il faut aussi recourir à de nombreux moyens d'amplification, par exemple en disant que la personne louée a agi seule, ou la première, ou avec peu d'autres ou en prenant la part principale. Car toutes ces modalités d'action sont belles. De même les amplifications que l'on tire des moments du temps et des circonstances, surtout s'ils ont un caractère surprenant. On aura aussi matière à amplification si la personne a souvent remporté le même succès. Car cela fera l'effet d'une grande réussite qui, en outre, n'est pas due au [15] hasard mais au mérite de la personne elle-même. Et encore, si c'est grâce à la personne louée qu'ont été inventés et institués les monuments destinés à encourager et à honorer tel type de conduite, et en l'honneur de qui fut composée la première louange, comme Hippolokhos et, comme dans le cas d'Harmodios et Aristogiton³, le fait d'ériger des statues sur

l'Agora. Même chose pour les contraires. Et si la personne n'offre pas par elle-même une matière suffisante, il faut la [20] mettre en contraste avec d'autres. C'est ce que faisait Isocrate, inspiré par son expérience de la chicane⁴. Il faut opérer la comparaison avec des personnes réputées, car si celui qu'on loue est meilleur que des hommes de bien, cela lui fait gagner en importance et en beauté. L'amplification rentre logiquement dans le champ de l'éloge, car elle procède par la supériorité, or la supériorité fait partie des belles choses. C'est pourquoi, même si l'on ne compare pas celui qu'on loue aux personnes réputées, [25] il faut le mettre en parallèle avec la masse, s'il est vrai que la supériorité paraît témoigner de la vertu. Généralement parlant, parmi les procédés communs à tous les discours, l'amplification est le plus approprié aux discours épidictiques, car on y envisage des actes sur lesquels tout le monde s'accorde, si bien que la seule chose qui reste à faire est de les revêtir de grandeur et de beauté. Pour les discours délibératifs, le procédé le plus approprié est l'exemple [30] car c'est en devinant le futur à partir du passé que nous nous déterminons. Les enthymèmes, eux, sont tout à fait appropriés aux discours judiciaires, car le fait passé – parce qu'il comporte de l'obscurité – est ce qui se prête le plus à l'établissement de la cause et à la démonstration.

Sur les sources d'où l'on tire presque tous les éloges et les blâmes prononcés, sur ce qu'il faut avoir en vue [35] pour louer et blâmer, sur les sources dont on tire les louanges et les reproches, voilà tout. Car pour qui est en possession de ces éléments, les éléments contraires sont évidents, car le blâme se tire des prémisses opposées à celles de l'éloge.

Chapitre 10

Prémises des syllogismes judiciaires

[1368b] En ce qui concerne l'accusation et la défense, on peut dire dans la foulée le nombre et la nature des sources d'où doivent être tirés les syllogismes. Trois points sont à considérer. Premièrement, quels sont, et en quel nombre, les mobiles pour lesquels les gens commettent l'injustice ; deuxièmement, quelles sont alors les dispositions de ces gens ; troisièmement, [5] de quels types sont leurs victimes et quelles sont les dispositions de celles-ci.

Définition de l'acte injuste, ses causes

Mais au préalable, définissons l'acte injuste. Considérons donc que commettre l'injustice, c'est causer un dommage de plein gré en violation de la loi. La loi est soit particulière, soit commune. J'appelle loi particulière, la loi écrite qui régit une cité, et loi commune l'ensemble des principes non écrits qui passent pour faire l'objet d'un consentement universel. On fait [10] *de plein gré* tout ce que l'on fait en connaissance de cause et sans y être contraint. Tout ce que l'on fait de plein gré, on ne le fait pas en vertu d'un choix délibéré, mais tout ce que l'on fait en vertu d'un choix délibéré, on le fait en connaissance de cause, car personne n'ignore ce qu'il choisit délibérément.

Les raisons pour lesquelles on choisit délibérément de nuire à autrui et de faire le mal en violant la loi sont le vice et l'incapacité à se maîtriser. Car si l'on a un ou plusieurs [15] défauts, les domaines dont relèvent ces défauts sont aussi ceux où l'on est injuste. Pour l'avare, ce sera l'argent, pour le débauché, les plaisirs du corps, pour le veule, le confort, pour le lâche, les combats (car la peur lui fait abandonner ceux qui s'exposent aux dangers avec lui) ; [20] l'ambitieux, ce sont les honneurs qui le poussent à l'injustice,

l'emporté, c'est la colère, le querelleur, c'est le besoin d'avoir le dessus, le vindicatif, c'est la vengeance, le sot, ce sont les erreurs qu'il commet sur le juste et l'injuste, l'impudent, son indifférence pour sa réputation. Et ainsi de suite, chacun selon son défaut.

Mais sur [25] ces questions les choses sont claires, au vu soit de ce qui a été dit des vertus, soit de ce qui sera dit des passions. Il nous reste à dire pourquoi les gens commettent l'injustice, dans quelles dispositions ils sont alors et qui sont leurs victimes.

Analyse : les sept mobiles ou causes de l'acte injuste

Distinguons d'abord quelles sont les impulsions et les répulsions qui animent les hommes quand ils entreprennent de commettre l'injustice. Car il est clair que [30] l'accusateur doit se préoccuper de savoir, parmi les mobiles qui poussent tous les hommes à commettre l'injustice envers leur prochain, combien et de quelle nature sont ceux qui sont imputables à son adversaire, et le défenseur se préoccuper de savoir de quelle nature et en quel nombre sont, parmi ces mobiles, ceux qu'on ne peut lui imputer. Or dans tous les cas, l'agent quel qu'il soit ou bien n'est pas la cause ou bien est la cause de l'action. Dans le premier cas, les actes sont commis soit par hasard, soit [35] sous la contrainte. Ceux qui relèvent de la contrainte sont commis sous la pression soit d'une violence, soit de sa nature, de sorte que tous les actes dont l'agent n'est pas la cause sont imputables soit au hasard, soit à sa nature, soit à une violence. Tous les actes dont l'agent est la cause, c'est-à-dire [1369a] les actes dont les hommes sont eux-mêmes responsables, sont imputables les uns à l'habitude, les autres à l'appétit – que ce soit un appétit rationnel ou un appétit irrationnel. La volonté est l'appétit du bien (car notre vouloir ne se porte que sur ce que nous croyons être un bien). Les appétits irrationnels sont la colère et le désir, [5] de sorte que toutes les actions commises sont nécessairement imputables à sept causes : le hasard, la nature, la violence, l'habitude, le calcul, l'emportement, le désir.

Quant à pousser plus loin les distinctions entre les actions, en fonction de l'âge, des dispositions, etc., c'est une tâche superflue. Même s'il se trouve que les jeunes gens sont colériques ou remplis de [10] désirs, ce n'est pas à cause de leur jeunesse qu'ils ont des comportements de ce type mais à cause de la colère et du désir qu'ils éprouvent. La richesse et la pauvreté ne sont pas non plus des causes du comportement : il arrive aux pauvres de désirer de l'argent à cause de leur indigence et aux riches de désirer les plaisirs non nécessaires parce qu'ils en ont les moyens, mais dans leur cas à eux aussi, s'ils ont ces comportements, ce n'est pas à cause de [15] la richesse et de la

pauvreté mais à cause du désir. De même, les justes et les injustes et tous ceux dont on dit communément qu'ils agissent en fonction de leurs dispositions agiront pour les raisons susdites : soit par calcul, soit par passion. Seulement, les uns agiront à cause de caractères et de passions honnêtes, les autres à cause de caractères et de passions déshonnêtes. Toutefois, il arrive [20] que telles dispositions aient telles conséquences, telles autres dispositions telles autres conséquences, car on peut s'attendre à ce que, pour le tempérant, sa tempérance se traduise d'emblée par des opinions et des désirs honnêtes sur les plaisirs, et que pour le débauché sa débauche se traduise par des opinions et des désirs contraires dans ce même domaine. Voilà pourquoi il faut laisser de côté de telles divisions et examiner [25] plutôt ce qu'entraînent habituellement les différentes qualités des personnes. Car si, quand on est blanc ou noir, grand ou petit, aucune conséquence correspondante ne peut être assignée une fois pour toutes à ces qualités, si l'on est jeune ou vieux, en revanche, ou bien juste ou injuste, alors cela fait une différence. C'est le cas, de manière générale, pour toutes les circonstances accidentelles qui introduisent des différences entre les caractères humains, par exemple si quelqu'un s'imagine être riche ou [30] pauvre, avoir de la chance ou en manquer, cela fera une différence. Mais nous parlerons de ces aspects-là plus tard. Pour l'instant, parlons d'abord de ce qui nous reste à traiter.

Proviennent du hasard tous les événements dont la cause est indéfinie, qui ne se produisent pas en vue d'une fin, ni toujours, ni la plupart du temps, ni régulièrement. Cela s'ensuit clairement de la [35] définition du hasard.

Sont imputables à la nature tous les événements dont la cause est [1369b] en eux-mêmes et régulière, car ils se produisent soit toujours, soit la plupart du temps de la même façon. Pour les événements contraires à la nature, il est inutile d'entrer dans le détail pour savoir s'ils se produisent quand même conformément à une certaine nature ou à une autre cause ; on pourrait même considérer que le hasard est cause de tels événements.

[5] Se font par violence tous les actes contraires au désir et aux calculs [à cause] de ceux-là mêmes qui les commettent.

Se fait par habitude tout ce que l'on fait parce qu'on l'a fait souvent.

Sont accomplis par calcul les actes qui passent pour être utiles en référence aux biens précédemment mentionnés, soit à titre de fin soit à titre de moyen concourant à la fin, à condition qu'on les accomplisse à cause de leur utilité, car il y a quelques [10] actes utiles que même les débauchés accomplissent, mais c'est à cause du plaisir qu'ils recherchent et non dans un souci d'utilité.

Sont dus à l'emportement et à la colère les actes de vengeance. La

vengeance diffère du châtement, car le châtement a pour fin le patient, et la vengeance l'agent, qui veut obtenir satisfaction. Ce que c'est que la colère, [15] cela apparaîtra dans les développements consacrés aux passions.

On accomplit par désir tout ce qui paraît agréable. Ce qui relève de l'habitude et à quoi l'on s'est accoutumé figure au nombre des choses agréables, car il est beaucoup de choses qui ne sont pas naturellement agréables mais que, une fois qu'on s'y est accoutumé, l'on fait avec plaisir.

De sorte que, pour résumer, tous les actes dont la cause est en nous sont ou paraissent [20] bons, sont ou paraissent agréables. D'autre part, puisque les actes dont la cause est en nous, nous les accomplissons de plein gré, et que nous ne ferons pas de notre plein gré ce dont la cause n'est pas en nous, tout ce que nous ferons de plein gré sera ou paraîtra bon, sera ou paraîtra agréable. Je place aussi au nombre des biens le fait d'être délivré de maux réels ou apparents ou d'échanger [25] un mal plus grand contre un plus petit (car ce sont là des choses qui valent bien d'être choisies) et, de la même manière, je compte au nombre des choses agréables le fait d'être délivré des choses réellement ou apparemment pénibles, ou d'échanger des peines plus grandes contre de plus petites. Il nous faut donc reconnaître le nombre et la nature des choses utiles et les choses agréables. Pour ce qui est de l'utile dans les discours délibératifs, [30] il en a été question plus haut¹. Parlons maintenant de l'agréable. On admettra comme suffisantes des définitions qui, sur chaque point, ne sont ni obscures ni trop fouillées.

Chapitre 11

Définition du plaisir

Faisons l'hypothèse que le plaisir est un mouvement de l'âme et son rétablissement complet et sensible dans son état naturel, [35] et que la peine est l'inverse.

Applications

Si le plaisir est bien [1370a] quelque chose de cet ordre, il est clair qu'est aussi plaisant ce qui produit ladite disposition, et que ce qui la détruit ou produit l'état inverse est pénible. Il est donc nécessaire que le fait d'aller vers l'état naturel soit en règle générale plaisant, et surtout quand ce sont les choses conformes à la nature [5] qui rejoignent leur nature. Mais les habitudes aussi sont plaisantes. Car ce à quoi l'on s'est habitué devient à partir de là comme quelque chose de naturel. L'habitude en effet a de la ressemblance avec la nature : *souvent* est proche de *toujours*, or la nature relève du *toujours* et l'habitude du *souvent*. Est plaisant également ce qui n'est pas imposé par la violence, car la violence est contre nature. [10] C'est pourquoi les contraintes sont chose pénible, et l'on a eu raison de dire :

Toute action qu'on est contraint de faire est naturellement importune¹.

Tout ce qui est effort, application, contention est pénible, car cela implique contrainte et violence (tant qu'on ne s'y est pas habitué, car alors l'habitude en fait quelque chose de plaisant) ; leurs contraires sont plaisants, c'est pourquoi l'indolence, l'absence de peine [15] et d'effort, les jeux, les récréations et le sommeil font partie des choses plaisantes, car aucune de ces choses n'a de rapport avec la contrainte. Tout ce dont le désir est en nous est plaisant, car le désir est l'appétit du plaisant. Parmi les désirs, les uns sont irrationnels, les autres

rationnels. J'appelle irrationnels tous ceux qui ne reposent pas [20] sur une intellection. Répondent à cette définition tous les désirs que l'on dit naturels, comme ceux qui passent par le corps, par exemple le désir de nourriture, à savoir la soif et la faim, et le désir qui correspond à chaque espèce de nourriture ; de même les désirs relatifs au goût, au sexe et, en général, au toucher ; ceux qui sont relatifs à l'odorat [de la bonne odeur], à l'ouïe [25] et à la vue. J'appelle rationnels tous les désirs que l'on a parce qu'on a été persuadé. Car il y a beaucoup de choses que l'on désire voir et acquérir pour en avoir entendu parler et avoir été persuadé qu'elles sont désirables. Puisque le fait d'éprouver un plaisir réside dans la sensation d'une impression, que l'imagination est une sensation faible, et que dans l'homme qui se souvient ou dans celui qui espère il s'ensuivra [30] une sorte d'imagination de ce dont il se souvient ou de ce qu'il espère, s'il en va ainsi, il est clair qu'il y a aussi des plaisirs associés au souvenir et à l'espoir, puisqu'il y a précisément dans ces actes aussi une sensation. Par conséquent, tout ce qui est plaisant réside forcément soit dans la perception de leur présence, soit dans le souvenir qu'on a qu'ils ont eu lieu, soit dans l'espoir qu'on a qu'ils se produiront, car on a la perception du présent, [35] le souvenir du passé et l'espoir du futur. [1370b] Les choses dont le souvenir est plaisant, ce sont non seulement celles qui étaient plaisantes sur le moment, quand elles étaient présentes, mais pour certaines, des choses qui n'étaient pas plaisantes, si ce qui a suivi plus tard a été beau et bon, ce qui a fait dire :

Il est plaisant, une fois sauvé, de se rappeler les dangers qu'on a courus²

et :

[5] Car après coup, lorsqu'il se souvient, il prend plaisir même à ses souffrances,

l'homme qui a beaucoup subi et beaucoup accompli³.

La raison en est qu'il est plaisant aussi de ne pas ressentir de mal. En ce qui concerne les choses que l'on espère, sont agréables celles dont la présence semble apporter beaucoup de joie et rendre grand service, et rendre service sans causer de peine. En somme, tout ce dont la présence apporte de la joie réjouit aussi, dans la plupart des cas, [10] quand on l'espère ou que l'on s'en souvient. C'est pour cela que même la colère procure du plaisir, comme Homère l'a dit dans les vers qu'il a composés sur l'emportement, qui est

beaucoup plus doux que le miel distillé goutte à goutte⁴,

car personne ne se met en colère contre quelqu'un qui manifestement ne pourra être châtié, et face à quelqu'un qui est beaucoup plus puissant, ou bien nous ne nous mettons pas en colère du tout, ou bien nous nous fâchons moins.

Un certain plaisir [15] accompagne la plupart des désirs, car à se souvenir qu'on a obtenu quelque chose ou à espérer qu'on l'obtiendra, on jouit d'un certain plaisir. Par exemple ceux qui, dans les accès de fièvre, sont tenaillés par la soif : ils ont plaisir à se souvenir d'avoir bu et à espérer boire. De même les amoureux : ils ont plaisir à sans cesse parler de l'objet aimé, à le dessiner, [20] à composer quelque chose⁵ à son sujet, car, ranimant le souvenir par tous ces moyens, ils croient presque sentir la présence de l'aimé. Et c'est là pour tous le point de départ de l'amour : quand on se plaît non seulement à la présence de l'aimé mais aussi à son souvenir quand il est absent. Et l'on est vraiment amoureux quand l'absence de l'autre [25] entraîne du chagrin. Les deuils mêmes et les lamentations, pareillement, ne vont pas sans un certain plaisir, car on éprouve du chagrin à ce que le mort n'existe plus, mais du plaisir à se souvenir de lui et en quelque sorte à le voir, en se représentant ce qu'il faisait et comment il était. De là vient qu'Homère a eu raison de dire :

Ainsi parla-t-il et il fit naître chez tous le désir de gémir⁶.

Il est plaisant aussi de se venger. [30] Car ce qu'il est pénible de ne pas obtenir, il est plaisant de l'obtenir, et les hommes en colère souffrent excessivement s'ils ne se vengent pas, et se réjouissent à espérer le faire. Il est plaisant aussi de vaincre, non seulement pour les querelleurs, mais pour tout le monde, car on se voit alors en position dominante, chose dont tout le monde a peu ou prou le désir. Puisqu'il est plaisant de vaincre, [35] sont plaisants aussi, nécessairement, les jeux [1371a] qui consistent en combats et en joutes (où la victoire est chose fréquente), ainsi que les osselets, la balle, les dés, le trictrac. Il en va de même pour les jeux sérieux : les uns en effet deviennent plaisants pour peu qu'on s'y habitue, [5] les autres sont immédiatement plaisants, telle la chasse avec les chiens et toute chasse quelle qu'elle soit, car là où il y a compétition, il y a aussi victoire. C'est pourquoi d'ailleurs la chicane et l'éristique sont plaisantes pour ceux qui en ont l'habitude et les capacités. Les marques d'honneur, la réputation comptent au nombre des choses très agréables, parce que chacun se voit doté des qualités d'un homme de bien, [10] et cela d'autant plus quand il considère comme véridiques ceux qui en répandent le bruit. C'est le cas des gens proches, plutôt que de ceux qui sont loin, des familiers et des concitoyens plus que des étrangers, des vivants plus que de la postérité, des personnes sensées plus que des sots, du grand nombre plus que du petit nombre : car il est plus vraisemblable que ces gens-là disent la vérité plutôt que leurs contraires, car ceux qu'on regarde [15] de haut, comme les petits enfants ou les bêtes, on n'a que faire de l'honneur ou de la réputation qu'on leur doit, du point de vue de la réputation elle-même, du moins, et si l'on y tient malgré tout, c'est pour quelque autre raison.

L'ami aussi compte au nombre des choses plaisantes, car il est plaisant d'aimer (il n'est personne aimant le vin qui ne se plaise à en boire) ; être aimé aussi est plaisant, car, là encore, on se voit [20] posséder la qualité d'homme de bien, chose que désire tout être sensé. Être aimé, c'est être un objet d'affection en soi et pour soi. Il est plaisant aussi d'être admiré, pour la même raison qu'il l'est d'être honoré. Le fait d'être flatté et le flatteur sont plaisants, car le flatteur a les apparences d'un admirateur et d'un ami. Il est plaisant aussi de faire [25] souvent la même chose, car l'habituel est plaisant, comme nous l'avons vu. Il est plaisant aussi de changer, car c'est à un état naturel qu'aboutit le changement : la répétition incessante, en effet, pousse à l'excès de la disposition établie, d'où le mot :

En toute chose le changement est doux⁷.

C'est pour cela que les interruptions causent du plaisir, en matière de relations humaines comme d'actions, car elles impliquent un changement [30] par rapport au présent et, en même temps, ce qui est séparé par des interruptions est rare. Le fait d'apprendre et le fait de s'étonner sont choses plaisantes, dans la plupart des cas, car dans l'étonnement réside le désir d'apprendre, si bien que l'étonnant est désirable, tandis que dans le fait d'apprendre il y a rétablissement dans l'état naturel. Accorder des bienfaits, [35] en recevoir, font partie également des choses plaisantes, car recevoir des bienfaits, [1371b] c'est obtenir ce qu'on désire, alors qu'en accorder suppose à la fois qu'on a les moyens et qu'on domine l'autre, deux choses auxquelles on aspire. Parce que la bienfaisance est plaisante, les hommes se plaisent aussi à corriger leurs proches et à parachever ce qui souffre d'un manque. Puisque apprendre [5] et s'étonner sont choses plaisantes, les choses de cet ordre, nécessairement, le sont aussi, comme la représentation d'un objet (par exemple par la peinture, par la sculpture, par la poésie) et généralement tout ce qui est bien représenté, même si l'objet représenté en lui-même est désagréable. Ce n'est pas cet objet qui réjouit mais le raisonnement selon lequel on se dit : ceci, c'est telle chose, et il en résulte qu'on [10] apprend quelque chose. De même les retournements de situation et le fait d'échapper de justesse à des dangers, car tout cela est étonnant. Puisque ce qui est conforme à la nature est plaisant et que les êtres apparentés sont apparentés les uns aux autres par nature, tous les êtres apparentés et semblables se plaisent la plupart du temps, par exemple l'homme à l'homme, le cheval au cheval, [15] le jeune au jeune. Telle est l'origine des proverbes qui disent : « Le même âge charme le même âge », « toujours vers le semblable⁸... », « la bête reconnaît la bête⁹ », « le geai perche à côté du geai » et autres du même genre. Puisque tous les êtres semblables ou apparentés se plaisent mutuellement et que chacun éprouve ce plaisir surtout vis-à-vis de soi-même, il est

nécessaire que [20] tous les hommes s'aiment eux-mêmes plus ou moins, car les relations de ce type existent au plus haut degré envers soi-même. Puisque tout le monde s'aime soi-même, tout le monde nécessairement trouve plaisant ce qui lui appartient, par exemple les œuvres et les paroles. Aussi les gens aiment-ils la plupart du temps leurs flatteurs, leurs amants, leurs honneurs et leurs enfants (car leurs [25] enfants sont leur œuvre). Parachever ce qui souffre d'un manque est aussi chose plaisante, car la chose est désormais notre œuvre. Et puisqu'il est très plaisant de commander, il est plaisant aussi de paraître sage (car l'intelligence pratique confère du pouvoir), et l'intelligence spéculative est la science de beaucoup de choses admirables. En outre, puisque les hommes sont la plupart du temps orgueilleux, il est nécessairement plaisant [30] de réprimander ses proches. Et aussi de commander ; de consacrer son temps aux occupations où l'on a la réputation d'exceller particulièrement. C'est ce que dit le poète :

À cela chacun s'affaire,
consacrant la plus grande part du jour à l'activité
où il se surpasse lui-même¹⁰.

Pareillement aussi, puisque le jeu et toute détente comptent au nombre [35] des choses plaisantes, ainsi que le rire, les choses comiques elles aussi – hommes, [1372a] discours, actions – sont plaisantes. Mais une définition des choses comiques a été donnée à part, dans nos études sur la *Poétique*. Au sujet des choses plaisantes, tenons-nous-en là. Quant aux choses pénibles, on y verra clair en prenant le contre-pied de ce qui précède.

Chapitre 12

Dispositions des auteurs d'injustice

Voilà les raisons pour lesquelles on commet l'injustice. Dans quelles dispositions [5] l'on est quand on commet l'injustice, contre qui on la commet, c'est ce qu'il nous faut dire maintenant. On commet l'injustice quand on croit que l'acte est possible à commettre, et qu'on a soi-même cette possibilité, ensuite si l'on pense que l'acte passera inaperçu, ou que, même découvert, on ne sera pas puni, ou que, si l'on doit être puni, le châtement sera inférieur au profit, pour soi-même ou ceux qui vous tiennent à cœur.

De quelle nature sont les actes qui paraissent possibles et [10] ceux qui paraissent impossibles, cela sera dit par la suite (car ce sont des éléments communs à tous les genres de discours). Se croient capables de commettre l'injustice dans la plus grande impunité ceux qui savent parler, ou ceux qui ont de la pratique et l'expérience de nombreux procès, et puis s'ils ont beaucoup d'amis et s'ils sont riches. Ce sont surtout les gens qu'on vient de dire [15] qui se croient en mesure de commettre l'injustice, sinon, ce sont ceux qui se trouvent avoir des amis, des serviteurs ou des associés dotés de ces avantages ; c'est là en effet ce qui leur permet d'agir sans être découverts ni punis. Et aussi ceux qui ont des relations d'amitié avec les victimes ou avec les juges. Car les amis ne se prémunissent pas contre l'injustice de leurs amis et, avant de les poursuivre en justice, [20] ils cherchent des arrangements ; quant aux juges, ils font des cadeaux à leurs amis soit en les relaxant complètement, soit en leur infligeant des peines légères. Sont susceptibles de ne pas être découverts ceux qui sont d'un caractère contraire à celui que suppose l'inculpation, par exemple un homme faible physiquement dans une affaire de coups et blessures, ou un homme pauvre ou laid dans une affaire d'adultère. De même les actes commis complètement à découvert et sous les yeux de tout le monde, car on ne se prémunit pas contre eux, du fait qu'absolument

personne ne croit qu'on [25] puisse les commettre. De même les actes d'une gravité et d'une nature telles que strictement personne, croit-on, ne saurait les commettre, car on ne se prémunit pas non plus contre eux. De fait, il en va des injustices comme des maladies : tout le monde se prémunit contre celles qui sont habituelles, mais les maladies que personne n'a jamais eues, personne ne s'en protège. De même ceux qui n'ont aucun ennemi ou au contraire qui en ont beaucoup : les uns croient qu'ils vont échapper à l'attention parce que personne ne se méfie d'eux, [30] les autres restent inaperçus parce qu'il ne paraît pas plausible qu'ils aient entrepris quoi que ce soit contre des gens qui étaient sur leurs gardes et parce qu'ils disposent de la défense consistant à dire qu'ils ne sauraient avoir entrepris l'acte¹. De même ceux qui jouissent de la clandestinité, grâce à des ruses, des cachettes, ou de débouchés commodes. Et ceux qui, s'ils sont découverts, disposent d'un moyen d'éviter le procès, d'obtenir un long délai ou de corrompre les juges. Et ceux qui, si une [35] amende leur est infligée, ont la possibilité d'éviter le paiement ou d'obtenir un long délai, ou celui qui, ne possédant rien, n'aura rien à perdre. Et ceux pour qui les profits sont flagrants, importants ou proches tandis que les châtiments sont minimes, peu visibles [1372b] ou éloignés. Et ce dont il n'y a pas de punition égale au bénéfice, comme ce paraît être le cas de la tyrannie. Et tous ceux pour qui les injustices apportent un profit sûr, alors que les châtiments s'arrêtent aux reproches. Et ceux à qui, au contraire, les injustices valent un éloge, par exemple si elles ont eu comme effet collatéral la vengeance [5] de leur père ou de leur mère, comme pour Zénon, alors que la punition se borne à une amende, à l'exil ou à quelque chose du même genre. Car si l'on commet l'injustice, c'est pour ces deux motifs, et dans l'une ou l'autre de ces dispositions, à ceci près que les auteurs ne sont pas les mêmes mais des personnes de caractères opposés. Et ceux à qui il est souvent arrivé de ne pas être découverts ou de ne pas être punis. Et ceux qui ont souvent échoué, car il y a des gens qui, [10] même en pareil cas – comme cela se passe chez les personnes belliqueuses –, sont enclins à repartir à l'attaque. Et ceux qui tireront de leur acte un plaisir immédiat alors que la peine viendra plus tard, ou un profit immédiat alors que le châtiment viendra plus tard. Tels sont les incontinents – l'incontinence concerne tout ce qui fait l'objet d'un appétit. Et ceux au contraire pour qui la peine ou le châtiment seront immédiats mais pour qui le plaisir [15] ou le gain, venant plus tard, seront plus durables : c'est le genre de chose que poursuivent les gens maîtres de soi et plus réfléchis. Et ceux dont l'acte peut être imputé au hasard, à la contrainte, à la nature ou l'habitude et, en général, qui passent pour avoir commis une erreur et non une injustice. Ceux qui peuvent obtenir de la compréhension. Tous ceux qui sont dans le besoin. Il y a

deux manières d'être [20] dans le besoin : besoin du nécessaire, comme les pauvres, besoin du superflu, comme les riches. Et ceux qui ont une très bonne réputation, ou au contraire une très mauvaise : les premiers, parce qu'on ne les croira pas coupables, les seconds parce qu'on ne croira pas qu'ils puissent l'être davantage. Voilà quels sont ceux qui commettent l'injustice et quelles sont leurs dispositions.

Leurs victimes

Voici maintenant quelles sont leurs victimes et ce qu'ils leur font. On commet l'injustice : contre ceux qui ont ce dont [25] on manque soi-même, que ce soit pour obtenir le nécessaire, le superflu ou une jouissance ; contre ceux qui sont éloignés et contre ceux qui sont proches : dans le cas des seconds, le butin est vite pris, dans le cas des premiers, la punition est lente à venir, comme pour les pirates qui pillent les Carthaginois ; contre ceux qui ne se méfient pas ni ne se prémunissent mais font confiance, tous gens à l'attention desquels il est facile d'échapper ; contre les indolents, [30] car il faut faire des efforts pour poursuivre en justice ; contre les personnes timides, car elles ne sont pas enclines à se battre pour le profit ; contre ceux qui ont été lésés par beaucoup de gens sans les poursuivre en justice : ils constituent, comme dit le proverbe, une « proie Mysienne² » ; contre ceux qui n'ont jamais encore été victimes et contre ceux qui l'ont été souvent, car ni les uns ni les autres ne se tiennent sur leurs gardes, considérant, pour les premiers, que cela ne leur est jamais arrivé, et, pour les seconds, que cela ne saurait [35] leur arriver encore ; contre ceux qui ont été calomniés ou sont faciles à calomnier, car des gens pareils ne se déterminent pas (à poursuivre en justice) par peur des juges, et (s'ils poursuivent) ils ne sont pas en mesure de convaincre. On compte parmi eux ceux qui font l'objet de la haine ou de l'envie. Contre ceux vis-à-vis desquels on peut [1373a] prétexter que leurs ancêtres, eux-mêmes ou leurs amis, ont mal agi ou s'apprêtaient à mal agir envers soi, ses ancêtres ou ceux qu'on a à cœur. Comme dit le proverbe, « la méchanceté ne demande qu'un prétexte ». Contre les ennemis et les amis : dans le second cas, c'est facile, [5] dans le premier, c'est agréable. Contre ceux qui n'ont pas d'amis. Contre ceux qui sont malhabiles à parler et à agir : soit ils n'entreprennent pas de poursuivre, soit ils négocient, soit ils ne mènent rien à son terme. Contre ceux qui n'ont pas intérêt à perdre du temps à surveiller procès ou versement d'amendes, tels les étrangers et les travailleurs indépendants : une petite somme suffit pour qu'ils composent et ils renoncent facilement aux poursuites. [10] Contre ceux qui ont commis des injustices nombreuses ou qui sont justement celles qu'on

leur fait subir, car il paraît presque ne pas y avoir d'injustice quand quelqu'un subit un traitement proche de celui qu'il a coutume d'infliger lui-même aux autres, je veux parler, par exemple, de quelqu'un qui donnerait des coups à un homme coutumier de violences. Contre ceux qui vous ont fait du mal, ou qui ont voulu le faire, ou qui le veulent ou qui vous en feront : s'en prendre à eux a [15] quelque chose d'agréable et de beau et cela passe presque pour n'être pas injuste. Contre ceux dont le malheur fera plaisir à nos amis, à ceux que nous admirons, à ceux dont nous sommes amoureux, à ceux qui ont de l'autorité sur nous, à ceux – en général – dont notre vie dépend. Contre ceux dont il est possible d'obtenir l'indulgence. Contre ceux dont on a déjà eu à se plaindre et avec qui on a déjà rompu, tel Callippe dans l'affaire de [20] Dion³. De tels comportements passent presque pour ne pas être injustes. Contre ceux que d'autres attaqueraient si l'on ne prenait les devants, quand on pense qu'aucune délibération n'est plus possible. C'est ainsi que, dit-on, Énésidème envoya le prix du cottabe⁴ à Gélon quand ce dernier eut asservi <...> : il avait pris les devants, tandis que lui avait eu le tort de tarder. Contre ceux qui, une fois qu'on les aura lésés, nous permettront [25] de faire beaucoup de bien, puisque le mal sera facilement réparé. C'est ainsi que Jason le Thessalien⁵ disait qu'il fallait faire un peu de mal pour pouvoir faire aussi beaucoup de bien.

Quelles mauvaises actions ils commettent

Comme mauvaises actions, on commet celles que tout le monde ou beaucoup de gens ont l'habitude de commettre : on pense ainsi obtenir le pardon. Celles qui sont aisées à cacher, tel le vol de ce qui se consomme vite comme les [30] aliments, ou de ce qui change facilement de forme, de couleur ou de composition, ou de ce qu'il est facile de dissimuler n'importe où comme les objets transportables ou ceux qui peuvent disparaître dans de petites cachettes, ou des objets passe-partout et semblables à beaucoup de ceux que le coupable possédait déjà avant. Et les fautes que les victimes rougissent de dénoncer, telles les violences exercées par des femmes sur leur propre mari [35] ou sur leurs fils. Et toutes celles qui feraient passer le plaignant pour chicanier, comme les fautes minimales ou pardonnables.

Telles sont en gros les dispositions dans lesquelles on commet l'injustice, quelles sont ces injustices, contre qui et pourquoi on les commet.

Chapitre 13

Classification des actes justes ou injustes

[1373b] Pour distinguer entre tous les actes contraires ou conformes à la justice, adoptons comme premier critère le suivant : ce qui est juste ou injuste se définit en fonction de deux types de lois et de deux manières, selon ceux qui sont concernés.

Deux types de lois

Je qualifie la loi tantôt de particulière, tantôt de commune ; la loi particulière est [5] la loi définie par chaque peuple pour lui-même, elle est soit non écrite, soit écrite ; la loi commune est la loi fondée en nature. Car il existe par nature – tous les hommes le savent comme par divination – une justice et une injustice communes, même en l'absence de toute vie sociale et de toute convention mutuelle. C'est d'elle, bien évidemment, que parle l'Antigone de Sophocle quand elle dit [10] qu'il était juste d'ensevelir Polynice malgré l'interdiction, car c'était là justice selon la nature,

(Justice) qui n'est pas d'aujourd'hui ni d'hier, mais
Toujours vit et dont personne ne sait d'où elle provient¹.

C'est à cela aussi que se réfère Empédocle, à propos de l'interdiction de tuer un être [15] animé, quand il dit que ce n'est pas juste pour certains et injuste pour d'autres,

Mais la loi universelle est partout répandue
Tout au long de l'éther immense et de l'éclat infini².

Alcidamas parle dans le même sens, dans le *Messéniaque*.

Injustices à l'égard de la communauté ou d'individus

On définit deux sortes de loi en fonction de ceux qui sont concernés, car ce que l'on doit faire ou ne pas faire est défini soit par rapport à la société soit [20] par rapport à l'un de ses membres. C'est pourquoi il y a deux manières de commettre les injustices et de réaliser les actes justes, soit envers une seule personne déterminée, soit envers la communauté. Car l'homme qui commet l'adultère ou frappe autrui lèse une personne déterminée, tandis que celui qui ne veut pas partir en campagne lèse la communauté.

Redéfinition de l'injustice. L'injustice à l'égard des personnes

Une fois distinguées [25] toutes les injustices, les unes visant la communauté et les autres visant tels ou tels individus, reprenons et tâchons de dire ce que c'est que subir l'injustice. Eh bien, subir l'injustice, c'est subir des traitements injustes de la part d'une personne qui agit de son plein gré – car l'action injuste a été définie auparavant comme commise de plein gré. Puisque, nécessairement, la personne qui subit l'injustice [30] est lésée, et lésée contre sa volonté, on voit clairement grâce à ce qui précède ce que sont les préjudices, car on a dit plus haut quels sont en eux-mêmes les biens et les maux, et ce que sont les actions commises de plein gré, à savoir tout ce que l'on fait en connaissance de cause. De sorte que, nécessairement, toutes les inculpations concernent soit la communauté soit l'individu, elles visent des actes commis soit dans l'ignorance [35] et contre son gré, soit volontairement et en connaissance de cause, ces actes sont, dans ce dernier cas, le fruit soit d'un choix délibéré soit de la passion. La colère sera traitée à propos des passions, mais on a dit auparavant quels sont les objets du choix délibéré et dans quelles dispositions on l'opère.

Puisque, dans bien des cas, on admet [1374a] avoir agi mais sans accepter l'intitulé qui est donné à l'acte ou son application, par exemple avoir pris mais non avoir volé, avoir frappé le premier mais non outragé, s'être uni avec une femme mais non avoir commis l'adultère, avoir commis un vol, mais non un sacrilège (car dans ce qu'on a volé rien n'appartenait [5] à un dieu), avoir mis en culture abusivement, mais non un terrain public, avoir eu des entretiens avec les ennemis mais non avoir trahi, il nous faudra donc, sur ces questions aussi, donner des définitions distinguant le vol, l'outrage, l'adultère, de manière à pouvoir – que nous souhaitons montrer que la

définition s'applique ou non au cas visé – mettre en évidence le point de droit. Dans tous les cas [10] de ce genre, le débat porte sur la question de savoir si la personne est injuste et mauvaise ou non. Car la méchanceté et l'injustice résident dans le choix délibéré, or des mots comme *outrage* ou *vol*, outre l'acte, impliquent en plus le choix délibéré, car ce n'est pas parce que quelqu'un a frappé autrui qu'il l'a automatiquement outragé mais seulement s'il avait une visée en le faisant – par exemple [15] déshonorer la victime ou y prendre un plaisir personnel – et ce n'est pas parce que quelqu'un a saisi furtivement un objet qu'il l'a automatiquement volé, mais seulement s'il l'a pris pour nuire et se l'approprier. Il en va de même pour les autres cas.

L'injustice par rapport à la loi.

L'honnêteté comme complément/correctif à la loi

Il est, disions-nous, deux espèces d'actions justes ou injustes, les unes mises par écrit, les autres non. Celles sur [20] lesquelles les lois se prononcent ont été traitées. Parmi les actions qui ne sont pas codifiées par écrit, on distingue deux espèces. Il y a celles qui correspondent à un degré exceptionnel de vertu ou de vice et auxquelles s'attachent des reproches ou des éloges, des marques de déshonneur ou d'honneur et des récompenses, c'est par exemple manifester de la reconnaissance à qui vous a accordé des bienfaits, rendre ses bienfaits à votre bienfaiteur, secourir ses [25] amis, etc. Il y a d'autre part les actions laissées de côté par la loi particulière et écrite. Car si l'honnêteté est réputée juste, l'honnêteté est la justice qui se situe au-delà de la loi écrite. Il y a appel à l'honnêteté tantôt par la volonté des législateurs, tantôt contre leur gré ; contre leur gré, quand ils ne s'en aperçoivent pas ; par leur volonté [30] quand ils sont dans l'incapacité de définir le droit avec précision : ils se trouvent alors dans la nécessité d'un côté de parler en termes généraux, mais de l'autre ils ne peuvent pas le faire mais doivent en rester aux cas les plus fréquents. Ou quand les cas sont tellement nombreux qu'il est malaisé de les définir en raison de leur infinité, par exemple s'agissant de blessure par le fer : de quelle taille, l'arme ? de quelle sorte ? Une vie ne suffirait pas à énumérer toutes les possibilités. Si donc l'acte échappe à une définition précise et qu'il faille néanmoins légiférer, il est nécessaire de rester dans la généralité. [35] De sorte que si on lève la main sur quelqu'un et qu'on le frappe en portant un anneau au doigt, au regard de la loi écrite on sera coupable et en infraction au droit, mais [1374b] en réalité il n'y a pas d'infraction, et c'est en cela

que réside l'honnêteté.

Si l'honnêteté est bien ce qui a été dit, on n'a pas de mal à voir ce qui est honnête ou non et quels sont les hommes qui ne sont pas honnêtes. Les actes auxquels il faut accorder son pardon relèvent de l'honnêteté, de même que [5] le fait de ne pas mettre sur un pied d'égalité les erreurs et les infractions au droit, non plus que les coups de malchance. Ressortissent à la malchance les accidents inattendus et qui ne proviennent pas de la méchanceté ; à l'erreur les accidents qui ne sont ni inattendus ni causés par la méchanceté ; à l'injustice, ceux qui ne sont pas inattendus et qui sont causés par la méchanceté. Il est honnête [10] aussi de pardonner aux faiblesses humaines, de considérer non pas la loi mais le législateur, non pas la lettre de la loi mais la pensée du législateur, non pas l'acte mais l'intention, non pas le détail [15] mais l'ensemble, non pas ce qu'est aujourd'hui la personne mais ce qu'elle a toujours été ou ce qu'elle est la plupart du temps. C'est aussi se rappeler davantage les bienfaits reçus que le mal, et les bienfaits reçus plutôt que ceux que l'on a accordés. C'est supporter patiemment l'injustice, préférer être soumis à une justice en mots plutôt qu'à une justice en actes, préférer s'en remettre [20] à l'arbitrage plutôt qu'au procès, car l'arbitre a en vue l'honnêteté, le juré la loi, et c'est pour cela qu'on a inventé l'arbitre, pour que l'honnêteté prévale. S'agissant donc des actes relevant de l'honnêteté, voilà comment on peut les définir.

Chapitre 14

Degrés de l'injustice

Un acte injuste est d'autant plus grave qu'il provient d'une injustice plus grande, [25] aussi même les plus insignifiants peuvent-ils être les plus graves, tel celui dont Callistrate accusait Mélanopos¹, d'avoir frustré les administrateurs d'un temple d'un dû de trois demi-oboles consacrées. Pour la justice, c'est l'inverse. Cela tient au fait que l'importance réside dans la puissance, car celui qui a volé trois demi-oboles consacrées est susceptible de commettre n'importe quel délit.

On juge de la gravité de l'acte [30] tantôt sur cette base, tantôt d'après le dommage causé. Est aussi un acte grave celui pour lequel il n'existe pas de punition proportionnée, toutes étant trop légères. Celui pour lequel il n'est pas de remède, car il est difficile, voire impossible, de le réparer. Celui dont la victime ne peut pas obtenir réparation en justice, parce qu'il est sans remède, car la justice est châtement et remède. Et si la victime qui a subi l'injustice s'est infligée à elle-même un grave châtement, [35] car il est juste que l'auteur subisse un châtement encore plus lourd. C'est ainsi que Sophocle, parlant en faveur d'Euctémon² qui s'était tranché la gorge [1375a] pour avoir subi un outrage, dit qu'il ne fixerait pas une peine inférieure à celle que la victime s'était infligée à elle-même. Est aussi un acte grave celui que son auteur a été le seul à commettre ou le premier ou que peu d'autres ont commis. Le fait de commettre souvent la même faute l'aggrave. Est grave l'acte à cause duquel ont été cherchés et trouvés les moyens de le prévenir et de le punir. [5] Par exemple, à Argos, sont punis celui à cause duquel une loi a été promulguée et ceux à cause desquels la prison a été construite. Qu'un acte injuste soit plus bestial l'aggrave. De même pour l'acte plus longuement prémédité. Et pour l'acte qui inspire aux auditeurs plus de peur que de pitié.

Les moyens rhétoriques sont les suivants : on dira que le prévenu a ruiné ou transgressé un grand nombre de justes engagements [10] :

serments, serrements de main, foi donnée, promesses de mariage, d'où une surabondance d'actes injustes. Autre facteur aggravant : commettre le délit dans l'endroit où l'on châtie les coupables, comme le font les faux témoins. Où s'abstiendrait-il de mal agir, s'il se permet de le faire même au tribunal ? Ce qui est grave aussi, ce sont les délits auxquels s'attache spécialement la honte, ou si l'on s'en prend à un bienfaiteur : il y a là plus d'une injustice car, d'une part, [15] le prévenu fait du mal et d'autre part il ne rend pas le bien. Est un mal aggravé, celui que l'on commet en contradiction avec la justice non écrite, car c'est le fait d'un homme meilleur que d'être juste sans y être forcé – et les lois écrites agissent par contrainte, les lois non écrites non. Sous un autre angle, un délit est aggravé s'il est commis en contradiction avec les lois écrites, car une personne qui fait le mal en affrontant la peur et le châtement accomplira *a fortiori* des actes que nulle punition ne réprime. [20] Sur l'importance plus ou moins grande de l'injustice, voilà donc qui est dit.

Chapitre 15

Les cinq moyens de persuasion non techniques

Dans la foulée de ce qui précède, parcourons rapidement les moyens de persuasion dits « non techniques », car ils sont propres aux discours judiciaires. Ils sont au nombre de cinq : lois, témoins, contrats, [25] témoignages obtenus sous la torture, serments.

Lois

Parlons d'abord des lois et de la manière d'en user quand on persuade ou quand on dissuade, quand on accuse ou quand on défend. Il est clair que, si la loi écrite est contraire à la cause, il faut recourir à la loi commune et aux principes de l'honnêteté considérant que la justice est de leur côté. On dira aussi que juger « selon [30] le meilleur critère¹ » consiste à ne pas recourir dans tous les cas aux lois écrites, que l'honnêteté demeure toujours et ne change jamais, non plus que la loi commune puisqu'elle est naturelle, tandis que les lois écrites varient souvent. De là ce qui est dit dans l'*Antigone* de Sophocle : Antigone se défend en disant qu'elle a enseveli son frère en contradiction [35] avec la loi de Créon, mais non avec la loi non écrite,

[1375b] Justice qui n'est pas d'aujourd'hui ni d'hier, mais de toujours
[...] Ces lois, je n'allais pas, d'un simple mortel²...

On dira aussi que c'est le juste, et non son apparence, qui est chose vraie et utile, si bien que la loi écrite n'est ni vraie ni utile, car elle ne remplit pas [5] l'office de la loi ; que le juge joue le rôle de la pierre de touche, de façon à discriminer le juste contrefait du juste véritable ; que c'est le propre d'un homme meilleur de recourir aux lois non écrites plutôt qu'aux lois écrites et de s'y tenir. <Il faut voir

également > si la loi n'est pas quelque part en contradiction avec une loi fameuse ou avec elle-même (c'est ainsi que, parfois, une loi ordonne que tous les contrats conclus [10] soient valides, tandis qu'une autre interdit de conclure un contrat qui soit contraire à la loi) ; ou si la loi n'est pas ambiguë, de manière à l'examiner et à voir de quelle manière elle s'adaptera au juste et à l'utile, pour ensuite faire appel à elle. Et si la situation pour laquelle la loi a été faite n'a plus cours tandis que la loi est toujours en vigueur, [15] il faut s'efforcer de le faire voir et de combattre la loi par ce moyen.

Mais si la loi écrite va dans le sens de la cause, il faut dire alors que la formule « selon le meilleur critère » n'est pas destinée à ce que l'on juge d'une manière contraire à la loi mais sert à éviter que – au cas où l'on ignorerait ce que signifie la loi – l'on ne se parjure. On dira aussi que personne n'opte pour ce qui est bien dans l'absolu, mais que chacun choisit ce qui est bon pour lui. [20] Et qu'il n'y a aucune différence pour une loi entre ne pas exister et ne pas être utilisée. Et que, dans tous les autres arts, on n'a pas intérêt à se faire « plus malin que le médecin », car l'erreur du médecin ne nuit pas aussi gravement que l'habitude de désobéir à qui détient l'autorité. Et que chercher à être plus habile que les lois, c'est précisément ce qui est interdit dans les [25] lois qu'on approuve. Sur la question des lois, ces distinctions doivent suffire.

Témoins

En ce qui concerne les témoins, il en est de deux sortes, les anciens et les récents. Parmi ces derniers, les uns sont associés au risque, les autres sont extérieurs. J'appelle anciens témoins les Poètes ainsi que tous les hommes célèbres dont les jugements sont de notoriété publique. C'est ainsi que [30] les Athéniens, dans l'affaire de Salamine, ont pris Homère à témoin³ et les Ténédiens, naguère, Périandre de Corinthe contre les Sigéens. Et Cléophon, contre Critias, s'est appuyé sur les vers élégiaques de Solon pour dire que les désordres agitant sa maison ne dataient pas d'hier, sans quoi jamais Solon n'eût composé ce vers :

Dis de ma part à Critias le roux d'obéir [35] à son père⁴.

[1376a] Les témoins de ce genre se prononcent sur le passé ; pour l'avenir, il y a les interprètes d'oracles, tel Thémistocle recommandant de combattre sur mer en citant la formule « murailles de bois⁵ ».

Il y a aussi les proverbes qui, comme il a été dit, ne sont autres que la déposition d'un témoin ; prenons quelqu'un, par exemple, qui voudrait dissuader de nouer une amitié avec un vieillard, il trouve un

témoin en sa faveur [5] dans le proverbe :

Il ne faut jamais faire du bien à un vieux.

Et s'il s'agit d'inciter à tuer les fils dont on a déjà tué les pères :

Fou qui, ayant tué le père, laisse en vie les enfants⁶.

Sont témoins récents tous les gens célèbres auteurs de quelque jugement. Leurs jugements sont utiles aussi à ceux qui disputent des mêmes questions. C'est ainsi qu'Eubule [10] a utilisé dans les tribunaux contre Charès ce qu'avait dit Platon à Archébios, à savoir que « L'aveu de ses vices a progressé dans la cité⁷ ». Il y a aussi les témoins récents associés au risque si l'on estime qu'ils mentent ; les témoins de cette sorte, par conséquent, témoignent simplement de l'exactitude du fait, passé ou présent, mais n'interviennent pas sur sa qualification, par exemple [15] sur sa conformité ou non avec le juste ou avec l'utile. Sur de telles questions aussi, les témoins éloignés sont les plus fiables, et les plus fiables sont les Anciens, car ils sont incorruptibles. Celui qui ne dispose pas de témoins pour accréditer sa version des faits doit dire, en matière de témoignages, qu'il faut trancher d'après les vraisemblances et que c'est là le jugement « selon le meilleur critère » ; qu'il est impossible [20] que les vraisemblances vous trompent pour de l'argent ou soient convaincues de faux témoignage. Celui qui dispose de témoins dira à celui qui n'en a pas que ce ne sont pas les vraisemblances qui sont soumises à procès, et qu'il n'y aurait aucun besoin de témoignages si de simples discours suffisaient à instruire une affaire. Les témoignages portent soit sur soi-même, soit sur l'adversaire, et [25] les uns concernent l'affaire, les autres le caractère. Il est donc clair qu'on ne peut se trouver en manque d'un témoignage utile. Si, sur l'affaire, nous ne pouvons en produire qui nous soit favorable ou défavorable à l'adversaire, il n'en manquera pas, s'agissant du caractère, qui plaideront pour notre honnêteté ou la vilenie de l'adversaire. Pour tous les autres aspects [30] concernant le témoin – témoin ami, ennemi, entre les deux, témoin favorablement connu, mal famé ou entre les deux – et toutes les autres variables de ce genre, il faut parler exactement à partir des mêmes lieux d'où nous extrayons aussi les enthymèmes.

Contrats

En ce qui concerne les contrats, le rôle du discours se borne à les conforter ou à les ruiner, à les rendre crédibles [1376b] ou non crédibles ; s'ils sont pour nous, à les rendre crédibles et valides et, s'ils sont pour l'adversaire, à faire d'eux tout le contraire. Pour ce qui est

de rendre les contrats crédibles ou non, le traitement est exactement le même que celui qu'on applique aux témoins, car c'est de la qualité des [5] signataires et des dépositaires que dépend le crédit des contrats. Si le contrat n'est pas l'objet de désaccord et s'il est en notre faveur, il faut en augmenter l'importance, en disant que le contrat n'est autre qu'une loi, particulière et singulière, et que ce ne sont pas les contrats qui font la validité de la loi mais les lois qui font la validité des contrats conclus légalement ; en général, [10] la loi elle-même est une sorte de contrat, si bien que quiconque tend à ôter son crédit à un contrat ou cherche à le ruiner cherche à ruiner les lois. En outre, parmi les conventions, la plupart – et notamment celles qui sont passées de gré à gré – se nouent par contrat, de sorte que si les contrats cessent d'être valides, ce sont les relations des hommes entre eux qui se trouvent ruinées. Et ainsi de suite : tous les arguments qui conviennent ici sautent aux yeux. [15] Si le contrat nous est contraire et du côté de nos adversaires, ce qui convient pour commencer, comme argument, c'est exactement ce que l'on dirait pour contrebattre une loi qui nous serait contraire : il est absurde – alors que, si des lois ne sont pas correctement établies et que leurs promoteurs se sont trompés, nous ne croyons pas qu'il faille leur obéir – de considérer cette obéissance, dans le cas des contrats, comme nécessaire. On dira ensuite que [20] le juré est l'arbitre du juste, il ne faut donc veiller ici qu'à plus de justice ; le juste, étant chose naturelle, ne se laisse détourner ni par la fraude ni par la contrainte, tandis que les contrats sont parfois conclus par des personnes trompées et forcées. Il faut examiner en outre si les contrats sont contraires ou non à l'une ou l'autre [25] des lois écrites ou des lois communes et, parmi les lois écrites, aux lois locales ou aux lois étrangères ; et ensuite, s'ils ne sont pas contraires à d'autres contrats, postérieurs ou antérieurs. Car ou bien les contrats postérieurs sont valides, ou bien les premiers sont corrects tandis que les suivants sont frauduleux : on plaidera l'un ou l'autre en fonction du besoin. Il faut en outre faire intervenir l'utile, au cas où le contrat serait quelque part contraire [30] à l'intérêt des juges, et ainsi de suite. Ces points sont tout aussi faciles à voir.

Témoignages obtenus sous la torture

Les témoignages obtenus sous la torture constituent une sorte de témoignage. Ils passent pour dotés de crédibilité dans la mesure où s'y attache une nécessité. Il n'est donc pas difficile, là non plus, de voir quels sont les arguments possibles. Parmi eux – si les témoignages obtenus sous la torture sont en notre faveur –, on peut amplifier la chose en disant que ce sont les seuls, [1377a] parmi les témoignages,

à être véridiques. S'ils nous sont contraires et du côté de l'adversaire, on peut les réfuter en parlant [la vérité] contre le genre dans son ensemble que constituent les témoignages obtenus sous la torture : que l'on soit contraint ou non, on dit tout autant de mensonges que de vérités, soit que l'on se raidisse jusqu'au bout pour ne pas dire [5] la vérité, soit que l'on cède à la facilité d'une dénonciation mensongère pour en finir plus vite avec le supplice. Il faut en pareil cas être en mesure de citer l'exemple de précédents analogues dont les juges ont connaissance. [7a] Il faut dire aussi que les témoignages obtenus sous la torture ne sont pas [7b] véridiques : car il est nombre de gens à l'esprit épais qui, la peau dure et [7c] l'âme forte, demeurent fermes noblement sous les supplices, tandis que les lâches et les prudents ne tiennent le coup [7d] qu'aussi longtemps qu'ils n'ont pas vu les instruments, de sorte qu'il n'y a rien de crédible dans les témoignages obtenus sous la torture⁸.]

Serments

En ce qui concerne les serments, on peut distinguer quatre cas : ou bien l'on soumet un serment à l'adversaire et l'on accepte celui qu'il dicte, ou bien l'on ne fait ni l'un ni l'autre, ou bien l'on fait l'un mais pas l'autre, et dans ce cas soit l'on soumet sans accepter, [10] soit l'on accepte sans soumettre. Outre cela, il y a encore un autre cas, différent, quand ce serment a déjà été prêté antérieurement, ou par soi, ou par l'adversaire.

Si l'on ne soumet pas de serment à l'adversaire, c'est parce que les gens se parjurent facilement, et parce que celui qui a juré ne soumet pas à son tour, et parce qu'on croit que le tribunal condamnera quelqu'un qui n'a pas juré ; et parce que ce risque – celui qu'on court auprès du tribunal – est préférable, car à lui on fait confiance, [15] à l'adversaire, non.

On n'accepte pas parce qu'un serment se monnaie ; et parce que, si l'on était malhonnête, c'est alors qu'on l'aurait prêté, car il vaut mieux être malhonnête pour quelque chose que pour rien ; or si l'on jure, on gagnera, si l'on ne jure pas, on perdra : il se pourrait bien alors que le refus de jurer soit dû à la vertu et non à la crainte du parjure. Le mot de Xénophane est bien venu ici, qui dit que ce défi n'est pas [20] équitable quand il est adressé par un impie à un homme pieux. C'est comme si un costaud défiait un gringalet de le frapper ou d'être frappé par lui.

Si l'on accepte, c'est qu'on a confiance en soi-même, mais pas en l'adversaire et, retournant le mot de Xénophane, on dira qu'ainsi les choses sont équitables, quand c'est l'impie qui soumet le serment et

l'homme pieux qui le prête ; il serait absurde de refuser, soi, de jurer [25] sur des questions qu'on trouve normal que le tribunal tranche, lui, après avoir prêté serment.

Si l'on soumet le serment, on dira qu'il est pie d'accepter de s'en remettre aux dieux ; et que l'adversaire n'a aucun besoin de demander d'autres juges, car on remet le jugement entre ses mains ; et qu'il serait déplacé de refuser de jurer sur des questions sur lesquelles on trouve normal que d'autres prêtent serment.

Si l'on voit clairement comment il faut parler sur chaque cas [30] isolé, on voit non moins clairement comment il faut le faire quand ils sont couplés, par exemple si soi-même on accepte de jurer mais pas de soumettre un serment à l'adversaire, ou si l'on soumet mais sans accepter, ou si l'on consent à jurer et à soumettre [1377b] ou ni à l'un ni à l'autre, car ce sont là, nécessairement, des combinaisons des cas décrits, de sorte que les arguments aussi sont une combinaison des arguments décrits.

S'il y a eu un serment de prêté et qu'il est contraire à ce qu'on jure maintenant, il faut dire que ce n'est pas du parjure, car si l'injustice est un acte accompli de plein gré et le parjure [5] une injustice, les actes accomplis sous la contrainte et par tromperie sont non consentis. Et là, il faut conclure en disant que le parjure est dans l'esprit et non sur les lèvres. Si c'est l'adversaire qui a prêté des serments contradictoires, il faut dire que celui qui ne tient pas ce qu'il a juré ruine tout. C'est pour cette raison que même les lois, on n'en use pas sans avoir prêté serment. On ajoutera : « Ils vous demandent [10] de vous tenir au jugement que vous rendez sous serment, et eux-mêmes ne tiennent pas leur serment ? », et tout ce que l'on peut dire d'autre pour amplifier la chose.

LIVRE II

Chapitre 1

Bilan

Voilà à partir de quoi il faut persuader et dissuader, louer et blâmer, accuser et défendre ; et voilà quelles sont les opinions ou les prémisses utiles aux moyens de persuasion servant à ces opérations. Car c'est sur ces questions que portent les enthymèmes et de ces éléments que l'on tire ces derniers, [20] pour autant que l'on parle de chaque genre de discours en particulier.

Importance de l'image de l'orateur et des dispositions du public

Puisque la rhétorique est ordonnée au jugement (car les délibérations font l'objet d'un jugement, et un procès est un jugement), il ne faut pas se contenter de voir de quelle manière le discours sera démonstratif et crédible, il faut veiller aussi et à se présenter soi-même sous un certain jour et à mettre le juge en condition. [25] Car s'il est une chose qui importe à la persuasion – dans les délibérations au premier chef, ensuite aussi dans les procès –, c'est bien que l'orateur apparaisse sous un certain jour et que les auditeurs supposent qu'il a à leur égard telle ou telle disposition et qu'eux-mêmes en outre soient disposés d'une certaine manière. Le fait que l'orateur offre telle ou telle apparence [30] est plus décisif dans les délibérations, la façon dont l'auditeur est disposé importe davantage aux procès. Car la manière de voir n'est pas la même selon que l'on aime ou que l'on déteste, que l'on est en colère ou pacifiquement disposé : [1378a] les choses paraissent soit radicalement différentes soit d'une importance différente. Pour le juge amicalement disposé, la personne en jugement ne paraît pas coupable ou coupable de fautes vénielles. Pour celui qui déteste, c'est le contraire. Pour celui qui désire et que remplit l'espoir,

si ce qui peut advenir est agréable, [5] il lui semble que cela va arriver et que ce sera une bonne chose, alors que pour l'homme sans passion et de mauvaise humeur, c'est le contraire.

Facteurs de crédibilité des orateurs

Les raisons pour lesquelles les orateurs sont en eux-mêmes crédibles sont au nombre de trois, car il y a trois motifs pour lesquels nous accordons notre confiance en dehors des démonstrations. Ce sont : la prudence, la vertu et la bienveillance. Car si les orateurs connaissent des déceptions dans leurs efforts pour défendre une position ou [10] donner des conseils, c'est faute soit de ces trois qualités, soit de l'une d'elles. Ou bien, faute de prudence, ils échouent à former correctement une opinion, ou bien, quoique capables de former correctement une opinion, par malignité ils ne disent pas ce qu'ils pensent, ou bien ils sont prudents et honnêtes, mais manquent de bienveillance, d'où la possibilité qu'ils ne donnent pas les meilleurs conseils tout en les connaissant. Il n'y a pas d'autres [15] cas en dehors de ceux-là. Force est donc que celui qui paraît pourvu de toutes ces qualités reçoive la confiance des auditeurs.

Les moyens de paraître prudent et bon, ils sont à trouver dans les divisions que nous avons opérées à propos des vertus¹. Car ce sont les mêmes moyens qui nous permettront de nous présenter ou de présenter quelqu'un d'autre sous tel ou tel jour. En ce qui concerne la bienveillance et l'amitié, c'est dans la discussion sur les passions [20] qu'il nous faut en traiter.

Les passions : définition rhétorique, méthode d'analyse

Les passions qui conduisent à modifier ses jugements sont celles qui s'accompagnent de peine ou de plaisir, par exemple la colère, la pitié, la crainte, etc., ainsi que leurs contraires. L'examen de chacune d'elles doit être divisé en trois. Je veux dire par exemple qu'au sujet de la colère on étudiera successivement quelles sont les dispositions des colériques, [25] quelles sont les personnes contre qui on se met d'ordinaire en colère, et à quels sujets. Car si nous ne maîtrisions qu'un ou deux de ces paramètres, mais pas tous, il nous serait impossible d'inspirer la colère. Il en va de même pour les autres passions. De la même façon que, sur les points précédemment traités, nous avons dressé une liste de prémisses, de la même façon, sur ces questions aussi, opérons des divisions [30] selon la méthode indiquée.

Chapitre 2

La colère : définition

Définissons la colère comme l'appétit accompagné de souffrance de ce qui apparaît comme une vengeance à cause de ce qui apparaît comme un acte de dépréciation atteignant nous-mêmes ou nos proches, quand cette dépréciation n'est pas justifiée. Si c'est bien cela la colère, il s'ensuit nécessairement : que l'homme en colère le soit toujours contre un individu [35] particulier, Cléon par exemple, et non contre l'homme en général ; que, d'autre part, cette personne [1378b] ait fait ou se soit apprêtée à faire quelque chose à soi ou à l'un des siens ; que toute colère soit suivie d'un certain plaisir inspiré par l'espoir de la vengeance. Car il est doux de croire qu'on va obtenir ce qu'on poursuit ; mais personne ne poursuit des choses qui lui sont manifestement impossibles et l'homme en colère poursuit des choses [5] qui lui sont possibles. D'où la justesse de ce mot sur l'emportement,

Beaucoup plus doux que le miel distillé goutte à goutte,
Quand il monte dans la poitrine des hommes¹.

Un plaisir s'ensuit pour cette raison, mais aussi parce qu'on vit en pensée sa vengeance. La représentation qui intervient alors produit du plaisir, comme celle des songes.

Les trois espèces de dépréciation

[10] Puisque la dépréciation est l'acte traduisant l'opinion que quelque chose apparaît sans valeur (nous considérons comme digne d'intérêt tout ce qui est bien ou mal et ce qui y concourt, et tenons pour sans valeur ce qui a une importance nulle ou faible), il y a trois espèces de dépréciation : le mépris, la brimade et [15] l'outrage. En

effet, celui qui méprise déprécie (car on méprise tout ce que l'on tient pour sans valeur, or on dédaigne ce qui n'a pas de valeur). De même, celui qui brime, il est manifeste qu'il méprise, car la brimade consiste à entraver les volontés d'autrui, non pour en tirer un bénéfice personnel, mais pour en priver l'autre. C'est bien parce qu'on n'agit pas pour en tirer un bénéfice personnel qu'il y a dépréciation, [20] car il est clair qu'on ne s'attend pas à ce que l'autre puisse nuire – dans ce cas, loin de le déprécier, on le craindrait – ni à ce qu'il soit d'une quelconque utilité – car on songerait alors à en faire son ami. L'homme qui outrage, lui aussi, déprécie. Car l'outrage consiste à faire et à dire ce qui entraîne de la honte chez la victime, non pour qu'échoie à l'auteur un autre bénéfice [25] ou parce que quelque chose s'est passé mais pour le plaisir : car rendre la pareille, ce n'est pas outrager mais se venger. La cause du plaisir ressenti par ceux qui outragent est la croyance que le mauvais traitement exercé sur autrui accroît leur supériorité personnelle. C'est pour cette raison que les jeunes et les riches sont portés à l'outrage, car ils croient par l'outrage établir leur supériorité. Infliger du déshonneur relève de l'outrage, et celui qui [30] déshonore déprécie. Car aucun honneur ne s'attache à ce qui n'a aucune valeur, que ce soit en bien ou en mal. C'est pourquoi Achille en colère s'écrie :

Il m'a déshonoré, car il a pris ma part d'honneur et
la garde pour lui²

et :

(sc. il m'a traité) comme un étranger privé d'honneur³,

exprimant par là les raisons de sa colère.

On tient pour convenable d'être tenu en haute estime par les [35] inférieurs en naissance, en puissance, en vertu et, de façon générale, [1379a] dans le domaine où l'on détient soi-même une grande supériorité sur autrui, par exemple en matière d'argent le riche sur le pauvre, en matière de parole l'homme éloquent sur celui qui est incapable de souffler mot, le chef sur le subordonné et celui qui se pense digne de commander sur celui qui n'est bon qu'à obéir, d'où le mot :

Grande est la colère des rois [5] nourris par Zeus⁴

et :

Longtemps après, il garde encore rancune⁵ ;

car ils s'indignent de ce qu'on leur dispute leur supériorité. On pense mériter l'estime, en outre, de ceux dont on se croit en droit d'attendre des bienfaits. Ce sont les gens à qui l'on a rendu, ou à qui l'on rend, service (ou bien soi-même, en personne ou indirectement, ou bien l'un des siens), ou ceux à qui l'on veut – ou à qui l'on a voulu – le faire.

Dispositions des personnes en colère

Grâce à ces remarques, on se fait désormais une idée claire des dispositions dans lesquelles on est quand, soi-même, on se met en colère [10], ainsi que des cibles et des raisons de cette colère. On se met soi-même en colère quand on souffre, car l'homme qui souffre désire quelque chose. Par conséquent, si quelqu'un oppose un obstacle quelconque, soit directement (en empêchant de boire un homme assoiffé, par exemple), soit indirectement – il fait l'effet d'agir de même –, ou contrecarre, ou n'apporte pas son concours, ou cause quelque autre gêne, [15] à quelqu'un qui est dans cette disposition, ce dernier se met en colère contre tous. C'est pourquoi les malades, les pauvres, les amoureux, les assoiffés et en général ceux qui désirent quelque chose et ne parviennent pas à l'obtenir, sont irascibles et prompts à s'emporter, surtout contre ceux qui se désintéressent de leur situation présente, le malade, par exemple, contre ceux qui déprécient sa maladie, le pauvre, contre ceux qui dédaignent sa pauvreté, celui qui fait la guerre contre ceux qui [20] n'accordent pas d'importance à cette guerre, l'amoureux, contre ceux qui dédaignent son amour et ainsi de suite. Car chacun a en lui la voie préparée d'avance à sa colère particulière par l'épreuve qu'il subit.

On s'irrite, aussi, s'il arrive le contraire de ce que l'on attendait, car plus l'attente est contrariée, plus la souffrance est grande ; de même aussi, quand arrive ce qu'on veut, on s'en réjouit d'autant plus [25] qu'on ne s'y attendait pas.

On voit ainsi clairement quelles sont les conditions de saison, d'époque, de disposition, d'âge qui inclinent à la colère ; et les lieux et les temps ; on voit en outre que plus on se trouve dans ces conditions, plus on est enclin à la colère.

Cibles et raisons de la colère

Telles sont les dispositions dans lesquelles nous sommes nous-mêmes enclins à la colère. On se met en colère contre : ceux qui nous tournent en dérision, nous raillent et nous brocardent, [30] car ils nous outragent ; ceux qui nous causent un type de dommage qui trahit l'outrage (ce dommage doit être tel qu'il ne répond à aucun préjudice de notre part et ne rapporte rien à ses auteurs, car il est alors manifestement dû à la volonté d'outrager) ; ceux qui dénigrent et méprisent ce qui nous passionne le plus, par exemple ceux qui mettent leur fierté à pratiquer la philosophie s'irritent si quelqu'un s'en prend [35] à la philosophie, ceux qui se piquent de beauté si quelqu'un en

dit du mal, et ainsi de suite. Cela d'autant plus qu'on n'est pas sûr de posséder un tant soit peu ces qualités, ou de les posséder à un haut degré, ou [1379b] d'être reconnu comme quelqu'un qui les possède. Car lorsqu'on a la ferme conviction d'une supériorité dans les domaines où l'on se moque de nous, ces moqueries nous indiffèrent.

On s'irrite davantage : contre ses amis que contre ceux qui ne le sont pas, car on croit plus normal d'être bien traité par eux que de ne pas l'être ; contre ceux qui ont coutume de nous honorer ou [5] de se soucier de nous, si, à l'inverse, ils n'ont plus avec nous des relations de ce genre, car on se croit méprisé par eux, sans quoi ils garderaient la même attitude ; contre ceux qui ne nous rendent pas nos bienfaits en retour – ou ne nous rendent pas des bienfaits équivalents – et contre ceux qui agissent contre nos intérêts – si ce sont nos inférieurs –, car tous ceux-là nous méprisent manifestement, les derniers comme si nous étions nous leurs inférieurs, [10] les premiers comme s'ils avaient reçu quelque chose de leurs inférieurs ; contre les gens insignifiants, et plus encore s'ils nous déprécient car la colère provoquée par la dépréciation vise – par hypothèse – ceux à qui il ne sied pas de déprécier autrui, or il ne sied pas aux inférieurs de déprécier autrui ; contre nos amis, s'ils ne nous font pas de bien en paroles et en actes et, plus encore, s'ils agissent à l'opposé, ou s'ils sont insensibles [15] à nos attentes, tel le Plexippe d'Antiphon s'irritant contre Méléagre⁶, car son insensibilité est un signe de dépréciation : ce dont nous avons souci n'échappe pas à notre attention ; contre ceux qui se réjouissent de nos malheurs ou, en général, contre ceux qui prennent nos malheurs du bon côté, car c'est le signe que ce sont des ennemis ou des gens qui nous déprécient. Contre ceux qui ne se font pas de souci [20] s'ils nous font souffrir : c'est la raison pour laquelle on se fâche contre les porteurs de mauvaises nouvelles ; et contre ceux qui prêtent l'oreille à ce qu'on dit de nous ou voient nos faiblesses, car ils sont semblables à ceux qui nous déprécient ou à nos ennemis, car les amis partagent nos souffrances, et tout le monde souffre au spectacle des faiblesses proches.

Nous nous irritons encore contre ceux qui nous déprécient aux yeux de cinq catégories de gens : ceux avec qui nous sommes en compétition, [25] ceux que nous admirons, ceux par qui nous voulons être admirés, ceux qui nous inspirent du respect humain, et ceux à qui nous en inspirons : si l'on nous déprécie à leurs yeux, nous nous irritons davantage.

Nous nous mettons aussi en colère contre ceux qui déprécient ceux qu'il serait honteux de notre part de ne pas protéger, par exemple parents, enfants, épouses, subordonnés. Contre ceux qui ne nous témoignent pas leur [30] gratitude, car la dépréciation est alors malséante. Contre ceux qui répondent à notre sérieux par l'ironie, car

dans l'ironie il y a du mépris. Contre ceux qui accordent des bienfaits aux autres, s'ils ne nous en accordent pas à nous, car il y a aussi du mépris dans le fait de ne pas nous juger digne de ce que l'on accorde à tout le monde. Ce qui peut encore provoquer la colère, c'est l'oubli, ne serait-ce par exemple que **[35]** l'oubli des noms propres, si insignifiant que cela soit : c'est que l'oubli paraît lui aussi trahir une dépréciation. En effet, l'oubli vient de l'indifférence, or l'indifférence est une forme de dépréciation.

Quelles sont les personnes contre qui **[1380a]** l'on se met en colère, dans quelles dispositions l'on est alors et pour quelles sortes de raisons, tous ces points ont été traités ensemble. Il est clair qu'il nous faudra nous-mêmes, par le discours, mettre le public dans une disposition telle qu'il sera porté à la colère, rendre nos adversaires responsables de ce contre quoi l'on se met en colère et pareils à ceux contre qui l'on se met en colère.

Chapitre 3

Transition et définition du calme

[5] Puisque le fait de garder son calme est contraire au fait de se mettre en colère et la colère contraire au calme, il faut saisir quelles dispositions président au calme, quelles sont les personnes face auxquelles on reste calme et pour quelles raisons. Définissons le retour au calme comme la répression et l'apaisement de la colère.

Personnes face auxquelles on est calme

Par conséquent, si l'on se met en colère contre ceux qui nous déprécient et si la dépréciation est chose volontaire, il est clair que [10] nous restons calmes : face à ceux qui n'ont pas du tout ce genre de conduite ou bien l'ont involontairement ou en apparence ; et aussi face à ceux dont l'intention était contraire à ce qu'ils ont fait ; face à tous ceux qui ont la même attitude envers eux-mêmes, car il n'y a pas apparence que personne se déprécie soi-même ; face à ceux qui reconnaissent leur dédain et qui s'en repentent : trouvant comme une réparation dans le remords [15] qu'ils éprouvent pour leurs actes, on met fin à sa colère. À preuve le châtiment des serviteurs : nous châtions plutôt ceux qui protestent et nient les faits tandis que, face à ceux qui reconnaissent le bien-fondé de leur châtiment, notre emportement cesse. La raison en est que nier l'évidence, c'est de l'impudence ; or l'impudence n'est autre [20] que dépréciation et mépris. Ce qui est sûr c'est que, devant ceux que nous méprisons profondément, aucun scrupule moral ne nous retient. Nous restons calmes devant ceux qui s'abaissent devant nous et ne protestent pas, car ils reconnaissent manifestement leur infériorité. Or les inférieurs ont peur et personne ne manifeste de dédain s'il a peur. Que la colère cesse devant ceux qui s'abaissent, c'est un fait dont même les chiens

témoignent, [25] qui ne mordent pas les personnes assises. Les gens restent calmes aussi face à ceux qui les prennent au sérieux quand ils sont sérieux, car cela leur donne l'impression d'être traités avec sérieux et sans mépris. Ils restent calmes aussi avec ceux qui leur ont retourné plus de faveurs qu'ils ne leur en avaient accordé. Avec ceux qui les sollicitent et implorent leur indulgence, car ils sont en position plus humble qu'eux. Avec ceux qui ne pratiquent ni l'outrage, ni la raillerie ni le dédain envers personne, [30] ou du moins pas avec des gens de bien ou des gens comme eux. En général, il faut examiner les facteurs de calme à partir de leurs contraires. Face à ceux que l'on craint et que l'on respecte – tant que l'on est dans ces dispositions –, on ne se met pas en colère, car il est impossible d'être à la fois effrayé et en colère. Contre ceux qui ont agi sous le coup de la colère, ou bien l'on ne se fâche pas, ou bien l'on se fâche moins, [35] car ils n'ont manifestement pas agi par dédain. En effet, il n'est personne qui montre du dédain quand il est en colère (la dépréciation ne s'accompagne pas de souffrance, [1380b] la colère si). Nous restons calmes, également, face à ceux qui nous respectent.

Dispositions qui président au calme

Quand on est dans des dispositions contraires à la colère, il est évident qu'on est calme, quand on plaisante, par exemple, ou quand on rit, un jour de fête, un jour heureux, dans le succès, dans la satisfaction, en général quand on ne souffre pas et que l'on jouit d'un plaisir qui n'outrage [5] personne et d'une espérance honnête. On est calme, en outre, quand le temps a passé et qu'on n'est plus sous le coup de la colère, car le temps fait cesser la colère. Met fin également à la colère – même plus grande – qu'on éprouve contre quelqu'un la punition infligée précédemment à un autre. D'où la pertinence de ce mot de Philocrate, au moment où le peuple était irrité contre lui. Quelqu'un lui dit : « — Que ne te défends-tu ? Il répondit : — Pas encore. — Mais quand ? [10] — Quand je verrai quelqu'un d'autre en butte à la calomnie¹. » Car on devient calme quand on a déchargé sa colère sur quelqu'un d'autre, ce qui arriva dans le cas d'Ergophilos : quoique davantage fâchés contre lui que contre Callisthène, les Athéniens l'acquittèrent, parce qu'ils avaient la veille condamné Callisthène à mort². On devient calme si l'on ressent de la pitié, et si les personnes visées ont subi un malheur plus grand [15] que celui qu'on leur aurait infligé sous le coup de la colère : tout se passe, pense-t-on, comme si on avait obtenu la sanction du délit ; si l'on se pense coupable soi-même d'une injustice et justement sanctionné. En effet, la colère ne naît pas à l'encontre de ce qui est juste, car on ne

considère plus qu'il soit anormal de souffrir, sentiment constitutif de la colère. C'est pour cela qu'il faut faire précéder la punition d'une réprimande verbale, car, dans ces conditions, on s'indigne moins d'être puni, [20] fût-on esclave.

On reste calme aussi quand on pense que l'autre ne prendra pas conscience du fait que, s'il est mal traité, c'est sa faute, et pour punition de ce qu'on a subi de sa part, car la colère n'est dirigée que contre un individu en particulier, cela dérive clairement de la définition. Aussi le Poète a-t-il raison de faire dire à Ulysse :

Dis-lui que c'est Ulysse, le destructeur de villes³

comme s'il n'y avait pas punition si Polyphème ne savait pas par qui et pourquoi il était châtié. C'est pourquoi on ne se met pas en colère contre ceux [25] qui ne peuvent rien ressentir, et que la colère cesse contre les morts, parce qu'ils ont subi le châtimement ultime mais aussi parce qu'ils ne souffriront ni ne ressentiront rien de ce que désirent leur infliger les personnes en colère. Aussi le Poète, voulant faire cesser la colère d'Achille contre Hector mort, a-t-il raison de dire :

(Il a tort d'agir ainsi) car la terre ne l'entend pas,
qu'il brutalise dans sa furie⁴.

Il est donc clair [30] que les orateurs désireux d'instaurer le calme doivent recourir à ces lieux, d'une part en mettant leurs auditeurs dans les dispositions décrites, d'autre part en représentant les cibles de leur colère comme effrayantes, dignes de respect ou de gratitude, acteurs involontaires ou remplis du remords de leurs actes.

Chapitre 4

Définition de l'amitié

Qui l'on aime, qui l'on déteste et pourquoi, disons-le, non sans avoir au préalable défini l'amitié et le fait d'aimer. Posons que le fait d'aimer est le fait de vouloir pour quelqu'un ce que l'on tient pour des biens – pour lui et non pour soi – **[1381a]** et de faire ce qu'on peut pour les lui procurer. Est un ami celui qui aime et est aimé en retour. S'estiment amis ceux qui s'estiment ainsi disposés l'un envers l'autre.

Personnes pour qui l'on a de l'amitié

Cela posé, est notre ami, forcément, celui qui se réjouit avec nous de notre bien et **[5]** compatit à notre chagrin en n'ayant rien d'autre en vue que nous-même. En effet, quand ce qu'ils veulent arrive, tous les hommes se réjouissent et, dans le cas contraire, ils éprouvent du chagrin, si bien que les chagrins et les joies sont le signe de la volonté. Sont aussi amis ceux pour qui les mêmes choses sont bonnes et les mêmes choses mauvaises et ceux qui ont mêmes amis et mêmes ennemis, car ils veulent **[10]** nécessairement les mêmes choses. Celui qui veut aussi pour un autre précisément ce qu'il veut pour lui-même est manifestement l'ami de cette autre personne. Nous aimons aussi : ceux qui ont fait du bien, soit à nous-mêmes, soit à nos proches, ou si c'étaient des bienfaits considérables, ou accordés avec cœur, ou dans ce genre de circonstances, ou à notre intention ; ceux dont nous croyons qu'ils veulent nous faire du bien ; les amis de nos **[15]** amis et qui aiment ceux que nous aimons nous-mêmes. Ceux qui sont aimés de ceux que nous aimons nous-mêmes. Ceux qui sont les ennemis des mêmes personnes et détestent ceux que nous détestons nous-mêmes. Ceux qui sont détestés de ceux que nous détestons. Car tous ceux-là considèrent comme des biens les mêmes choses que nous, de sorte

qu'ils désirent notre bien, [20] ce qui était le propre de l'ami. Sont aussi nos amis ceux qui sont prêts à nous assister financièrement ou en protégeant notre vie. Aussi honore-t-on les personnes libérales et courageuses. Les justes également sont nos amis. On entend par « justes » ceux dont la subsistance ne dépend pas d'autrui, comme ceux qui vivent de leur travail et, parmi eux, ceux qui vivent de l'agriculture et, parmi les autres, au premier chef les travailleurs indépendants. Et [25] les hommes tempérants, car ils ne sont pas injustes. Ceux qui n'intriguent pas, pour la même raison. Ceux dont nous voulons être les amis, s'ils manifestent la même volonté : ce sont les personnes qui sont bonnes moralement et celles qui ont une bonne réputation – soit auprès de tous, soit auprès des meilleurs, soit auprès des gens que nous admirons, soit auprès de ceux qui nous admirent. Nous aimons en outre ceux [30] avec qui il est agréable de vivre ou de passer une journée, tels ceux qui ont bon caractère, n'ont pas tendance à critiquer les erreurs d'autrui, ne veulent pas avoir le dernier mot et ne sont pas mauvais joueurs : car toutes les personnes de ce genre ont une tendance à l'affrontement, or ceux qui nous affrontent ont de toute évidence des volontés contraires aux nôtres. Nous aimons aussi ceux qui sont doués pour la plaisanterie et qui savent la prendre bien : car [35] les uns et les autres sont dans la même mesure attentifs à leur prochain, étant capables de supporter la raillerie et raillant sans mauvais esprit. Nous aimons également ceux qui louent les qualités qui nous appartiennent et, parmi elles, surtout celles que nous craignons de ne [1381b] pas avoir. Nous aimons aussi ceux qui sont propres dans leur apparence, dans leur vêtement, dans toute leur façon de vivre ; ceux qui ne sont portés à nous reprocher ni nos erreurs ni leurs bienfaits, car reprocher l'un et l'autre, c'est être enclin à la critique ; ceux qui n'ont pas de rancune et n'ont pas tendance à s'entêter dans leurs [5] griefs, mais se réconcilient facilement, car tels on croit qu'ils sont avec les autres, tels on croit qu'ils seront avec nous ; ceux qui ne sont pas médisants et ne s'intéressent ni aux défauts de leur prochain ni aux leurs mais aux bons côtés des gens, car c'est ce que fait l'homme de bien ; ceux qui ne contrecarrent pas les autres quand ils sont en colère ou se passionnent pour quelque chose, [10] car ceux qui font cela sont gens enclins à l'affrontement ; ceux qui, d'une manière ou d'une autre, se comportent bien à notre égard, nous admirent, par exemple, ou nous considèrent comme gens de bien, ou se plaisent avec nous et surtout s'ils ont ces sentiments à propos de ce en quoi nous voulons le plus être admirés ou être pris au sérieux ou plaire. Nous aimons aussi ceux qui nous sont [15] semblables et s'occupent des mêmes choses, à condition qu'ils ne nous importunent pas et ne tirent pas leur subsistance de la même source que nous. Sinon, c'est « potier contre potier¹ ». Nous aimons

aussi ceux qui désirent les mêmes choses que nous, à condition qu'il soit possible d'en profiter en même temps, sinon, le résultat est le même que dans le cas précédent. Nous aimons aussi ceux face auxquels nous sommes enclins à ne pas rougir de ce qui n'est faute qu'[20] aux yeux de l'opinion – sans pour autant les mépriser. Ceux face auxquels nous ne rougissons que de nos fautes réelles. Quant à ceux avec qui nous rivalisons et pour qui nous voulons être objets d'émulation et non d'envie, ceux-là ou bien nous les aimons, ou bien nous souhaitons être leurs amis. Nous aimons aussi ceux avec qui nous collaborons pour la réalisation d'un bien, à condition que cela n'entraîne pas pour nous des maux plus grands. Ceux qui aiment sans distinction [25] aussi bien les absents que les présents, c'est pourquoi tout le monde aime particulièrement ceux qui se comportent ainsi avec les morts. Ceux, en somme, qui cultivent l'amitié et ne sont pas des lâcheurs, car parmi les hommes bons on aime surtout ceux qui sont de bons amis. On aime aussi ceux qui ne feignent pas devant nous, tels ceux qui nous parlent même [30] de leurs faiblesses (il a été dit en effet que, devant nos amis, nous ne rougissons pas de ce qui n'est faute qu'aux yeux de l'opinion ; si donc celui qui a honte n'aime pas, celui qui n'a pas honte passe pour aimer). Nous aimons aussi ceux qui ne nous font pas peur et devant qui nous nous sentons assurés, car personne n'aime celui qu'il craint.

Espèces et facteurs d'amitié

Comme espèces d'amitié, il y a la camaraderie, l'appartenance à un même groupe, la parenté et autres liens du même genre. [35] Ce qui est facteur d'amitié, c'est le geste de bienveillance à condition de l'effectuer sans qu'on vous le demande, et de ne pas s'en vanter après coup : car ainsi, il paraît motivé par l'intérêt de l'ami et non par quelque autre raison.

Inimitié et haine

Pour ce qui est de la haine et du fait de détester, [1382a] il est clair qu'on peut en faire la théorie à partir des contraires. Ce qui est facteur de haine, c'est la colère, la brimade et la calomnie. La colère, donc, est une réponse à des comportements qui nous affectent personnellement. La haine, elle, peut survenir même sans cela. Car si nous ne faisons que considérer qu'une personne est telle ou telle, nous pouvons la haïr. Et la colère vise [5] toujours des individus

particuliers, par exemple Callias, ou Socrate, tandis que la haine s'étend à des genres (tout homme hait le voleur ou le sycophante). La colère est guérissable avec le temps, la haine est sans remède ; l'une est le désir de faire de la peine, l'autre le désir de faire du mal. L'homme en colère veut que sa cible le sache, celui qui hait s'en moque. Les choses qui [10] font de la peine sont toutes accessibles aux sens, tandis que celles qui font le plus de mal le sont très peu, comme l'injustice ou la folie. Car la présence du mal ne fait pas de peine. La colère s'accompagne de souffrance, la haine non, car celui qui est en colère souffre, celui qui hait, non. L'un serait pris de pitié, si l'autre venait à subir un grand nombre de malheurs, celui qui hait, non. Car l'homme [15] en colère désire que celui contre qui il est irrité éprouve de la peine en retour, tandis que celui qui hait souhaite que l'autre n'existe pas.

Conclusion et transition

Il ressort clairement de ces considérations qu'il est possible, si des hommes sont réellement nos amis ou nos ennemis, de le démontrer ; s'ils ne le sont pas, de les présenter comme tels ; s'ils prétendent l'être mensongèrement, de les réfuter, et – si des personnes se disputent à cause de la colère ou de la haine – de les pousser du côté que l'on préfère.

De quelle nature et quelles sont les choses que les hommes craignent, dans quelles dispositions l'on est lorsque l'on craint, la suite le rendra clair.

Chapitre 5

Définition de la peur. Ses causes

Définissons la peur comme une souffrance et une perturbation issues de la représentation d'un mal à venir susceptible de causer destruction ou souffrance. Car tous les maux n'inspirent pas la peur (par exemple, on n'a pas peur d'être injuste ou bête) mais seulement ceux qui sont gros de souffrances ou de destructions graves, et cela s'ils paraissent non pas [25] éloignés mais d'une proximité imminente. Car on n'a pas vraiment peur de ce qui est éloigné : tout le monde sait qu'il va mourir, mais comme l'échéance est éloignée, on ne s'en soucie nullement.

Si c'est bien cela la peur, fait nécessairement peur tout ce qui paraît gros de destruction ou de dégradations [30] de nature à entraîner une grande souffrance. C'est pourquoi, même les signes avant-coureurs de ces choses sont effrayants (car la chose effrayante paraît proche : c'est là ce qui définit le danger, la proximité de ce qui fait peur), telles la haine et la colère de personnes qui ont le pouvoir de faire du mal, car il est évident qu'elles le veulent, de sorte qu'elles sont près de le faire. Telle aussi l'injustice, à condition qu'elle [35] soit dotée de pouvoir, car ce qui fait que l'homme injuste est injuste, c'est sa volonté délibérée. Telle la vertu [1382b] outragée quand elle a du pouvoir, car il est évident que, chaque fois qu'une personne est outragée, elle a la volonté délibérée d'agir, et que dans le cas présent elle en a le pouvoir. Il y a aussi la peur inspirée par ceux qui ont la capacité de faire du mal, car, nécessairement, une personne dans ce cas est prête elle aussi à passer à l'action.

Personnes sujettes à la peur

Puisque la plupart des gens sont plutôt mauvais, dominés [5] par

l'appât du gain et lâches face au danger, on a peur, la plupart du temps, de dépendre de quelqu'un d'autre, de sorte que les complices d'un criminel sont pour lui objet de peur, peur qu'ils ne le dénoncent ou ne le lâchent. Ceux qui peuvent commettre l'injustice sont craints de ceux qui peuvent la subir, car, dans la plupart des cas, les hommes commettent l'injustice quand ils le peuvent. [10] Sont aussi des objets de peur ceux qui ont été victimes d'une injustice ou qui pensent qu'ils le sont, car ils guettent sans cesse une occasion. De même, les auteurs d'une injustice, s'ils ont du pouvoir, font peur, car ils craignent qu'on ne leur rende la pareille : c'est le genre de chose qui était supposé faire peur. Sont objets de crainte l'un pour l'autre ceux qui rivalisent pour les mêmes choses quand il n'est pas possible qu'elles appartiennent aux deux en même temps, car on fait toujours la guerre à de tels rivaux. [15] Nous font peur ceux qui sont effrayants pour des gens plus forts que nous, car ils pourraient d'autant plus nous nuire qu'ils sont aussi en mesure de nuire à des plus forts. Ceux que craignent les gens plus forts que nous, pour la même raison. Ceux qui ont détruit plus forts que nous. Ceux qui s'attaquent à moins forts que nous : de deux choses l'une, soit ils représentent déjà une menace, soit ils en représenteront une quand ils auront monté en puissance. Parmi les victimes d'une injustice, qu'ils soient [20] ennemis ou concurrents, ce ne sont pas les gens coléreux ou francs qui sont à craindre, mais ceux qui sont doux, dissimulés et rusés, car avec eux, on ne sait pas s'ils sont près d'agir et, par conséquent, il n'est jamais évident qu'ils sont loin de le faire.

Tout ce qui est effrayant l'est encore davantage quand il n'y a pas de rectification possible de la part de ceux qui ont fait une erreur, ou bien parce que c'est complètement impossible, ou bien parce que cela dépend non pas d'eux [25] mais de leurs adversaires. Il en va de même pour ce contre quoi il n'est pas de secours du tout, ou pas de secours facile. En somme, est effrayante toute chose propre à exciter la pitié quand elle s'abat sur les autres ou les menace. Sur les choses effrayantes et ce que l'on redoute, pour s'en tenir à l'essentiel, voilà à peu près tout. Parlons maintenant de ce qui en nous prédispose à la peur.

Dispositions de celui qui craint

Si la peur [30] suppose bien qu'on s'attend à subir un mal destructeur, il est clair que personne n'a peur parmi ceux qui pensent que rien ne peut leur arriver et qu'on ne redoute pas non plus les choses, les personnes ni les moments du temps dont on ne croit pas qu'ils représentent une menace. Éprouvent donc de la peur, nécessairement, ceux qui croient qu'il peut leur arriver quelque chose,

et ils craignent à la fois ceux dont ils redoutent de le subir, [35] ce qu'ils redoutent de subir et le moment du temps où ils redoutent de le subir. Ne se croient non plus susceptibles de subir un mal ni ceux qui sont [1383a] comblés par la fortune ou qui croient l'être – aussi sont-ils prompts à l'outrage, dédaigneux et arrogants, attitudes que leur inspirent la richesse, la force, l'abondance des relations et la puissance –, ni ceux qui pensent avoir déjà subi tous les malheurs et que l'avenir laisse froids, [5] tels ceux qui sont déjà attachés à la planche¹ : il faut que subsiste un espoir de salut qui nous soit un sujet d'angoisse. Un signe en est que la peur incline à délibérer, or il n'est personne qui délibère quand il n'y a plus d'espoir.

Il faut donc mettre les auditeurs dans ces dispositions, lorsqu'il vaut mieux qu'ils aient peur, parce qu'ils sont susceptibles de subir un mal : car d'autres – et supérieurs à eux – l'ont subi, [10] il faut aussi leur montrer que les gens comme eux subissent ou ont subi, et de la part de gens qu'ils ne soupçonnaient pas, un mal qu'ils n'attendaient pas et à un moment imprévu.

Définition de l'assurance. Ce qui l'inspire

Puisque nous sommes au clair sur ce qu'est la peur, ce que sont les choses effrayantes et ce qui en nous prédispose à la peur, on peut en déduire clairement ce que c'est qu'avoir de l'assurance, [15] quel genre de choses l'inspire et ce qui en nous prédispose à l'assurance, car l'assurance est le contraire <de la peur et ce qui rassure le contraire> de ce qui fait peur, de sorte que l'assurance est l'espoir accompagné d'une représentation de la proximité de ce qui nous sera salutaire et de l'inexistence ou de l'éloignement de ce qui nous menace. Quant à ce qui rassure, c'est l'éloignement des choses menaçantes et la proximité des choses rassurantes. [20] Et aussi la rectification des erreurs, si elle est possible, la présence de secours, s'ils sont nombreux ou importants ou à la fois l'un et l'autre, le fait de n'avoir ni subi ni commis d'injustice, de n'avoir soit absolument aucun rival, soit des rivaux sans pouvoir, ou qui, quoique puissants, sont des amis, ou nous ont accordé des bienfaits ou en ont reçu de nous. Rassure aussi le fait que ceux qui ont les mêmes intérêts que nous sont supérieurs en nombre ou en force, [25] ou à la fois en nombre et en force.

Dispositions génératrices d'assurance

On est sûr de soi dans les dispositions suivantes : si l'on estime avoir

remporté beaucoup de succès et ne pas avoir subi de malheur, ou si l'on a souvent affronté les dangers et qu'on en a réchappé. Car il y a deux conditions permettant aux hommes de conserver leur sang-froid : ne pas avoir l'expérience des dangers, ou disposer de secours. C'est ainsi qu'au [30] milieu des dangers de la mer, ceux qui voient l'avenir avec assurance sont aussi bien ceux qui n'ont pas l'expérience des tempêtes que ceux qui ont le secours de l'expérience. On a de l'assurance aussi face à quelque chose qui n'effraie ni nos semblables, ni nos inférieurs, ni ceux à qui nous avons conscience d'être supérieurs – conscience que l'on a quand on a les a surpassés eux-mêmes, ou quand on a surpassé ceux qui sont plus forts qu'eux ou de force semblable. On a aussi de l'assurance [35] si l'on croit avoir en plus grand nombre et à un degré plus haut les moyens dont la [1383b] supériorité rend effrayant, c'est-à-dire l'abondance des richesses, la force des soldats, des alliés, des territoires et des équipements militaires – que ce soit tous ces moyens ou les plus décisifs. On a aussi de l'assurance si l'on n'a lésé personne, ou peu de gens, ou d'autres que ceux dont on a quelque chose à craindre. [5] En général, on a de l'assurance quand on jouit de la bienveillance des dieux, en particulier pour ce qui relève des signes et des oracles. <...> Car la colère est facteur d'assurance, le fait de ne pas commettre l'injustice mais d'en être victime est facteur de colère, et la divinité est censée venir au secours des victimes de l'injustice. On a de l'assurance quand, au moment d'entreprendre quelque chose, on croit ou bien qu'on ne saurait subir ou [10] qu'on ne subira pas d'échec ou bien que l'on va réussir. Sur les choses effrayantes et celles qui inspirent de l'assurance, voilà qui est dit.

Chapitre 6

Définition de la honte et de l'impudence

De quel type de chose on a honte, quelles sont celles qui excitent l'impudence, vis-à-vis de qui et dans quelles dispositions, voici qui le rendra clair. Définissons la honte comme une souffrance et une perturbation concernant ceux des maux qui paraissent conduire à la perte de sa réputation, [15] que ces maux soient présents, passés ou futurs. Quant à l'impudence, c'est une sorte de dépréciation et d'indifférence à l'égard de ces mêmes maux.

Sujets de honte

Si la honte est bien conforme à cette définition, on a honte – nécessairement – en raison du genre de maux qui passent pour honteux, que ce soit à ses propres yeux, ou aux yeux de ceux dont on se soucie. Ce sont tous les actes [20] qui sont l'effet d'un vice, par exemple lâcher son bouclier ou prendre la fuite : ce sont là les effets de la lâcheté. De même pour le fait de frustrer autrui d'un dépôt qu'il nous a confié : c'est l'effet de l'injustice. Ou de copuler avec qui on ne devrait pas, ou à l'endroit ou au moment inappropriés : c'est l'effet du dévergondage. Ou de tirer des profits d'activités mesquines ou honteuses ou sur le dos de personnes sans défense, comme les pauvres ou [25] les morts, d'où le proverbe « aller jusqu'à faire les poches d'un mort », car c'est l'effet de la cupidité sordide et de l'avarice. Ou de ne pas apporter des secours en argent quand on le peut, ou d'en apporter moins qu'on ne peut. Ou de se faire secourir par moins aisé que soi. Ou d'emprunter de l'argent sous les dehors d'en demander, d'en demander sous les dehors d'en réclamer le remboursement, en réclamer le remboursement sous les dehors d'en [30] demander, ou de faire des compliments pour faire comprendre qu'on demande et, si

la demande est refusée, n'en solliciter pas moins, autant d'indices de sujétion vis-à-vis de l'argent. Quant à louer les gens en leur présence, c'est de la flagornerie, tout comme louer à l'excès les qualités de quelqu'un tout en gommant ses vices ; s'affliger à l'excès des souffrances de quelqu'un en sa présence, et tous les autres comportements du même genre : [35] car ce sont des manifestations de flagornerie. Il est honteux aussi de ne pas endurer les peines que supportent les [1384a] personnes plus âgées, ou les gens fragiles ou ceux d'un plus haut rang ou, en général, ceux qui en ont moins la capacité, car ce sont là toutes manifestations de mollesse. Il y a aussi le fait d'accepter des bienfaits de quelqu'un d'autre, et cela à maintes reprises, puis de lui reprocher ses bienfaits, car ce sont là tous signes de mesquinerie et de [5] bassesse. Le fait de parler de soi, de se mettre en avant sans retenue et de s'attribuer les succès d'autrui : c'est de la vantardise. De même aussi pour les actes qui sont l'effet de chacun des autres vices du caractère, pour ceux qui en sont la manifestation et ceux qui leur ressemblent car ce sont des actes honteux et dégradants.

Il est honteux de surcroît de ne pas avoir part aux biens dont bénéficient [10] soit tous les hommes, soit tous ses égaux, soit la majorité d'entre eux – j'appelle égaux ceux du même peuple, ceux de la même cité, ceux du même âge, ceux de la même famille, en somme ceux qui sont à égalité avec soi –, car il est honteux, déjà, de ne pas avoir en partage, mettons, le même niveau d'éducation que les autres et, de la même façon, tous les autres avantages dont ils jouissent, mais tous ces manques sont d'autant plus honteux qu'il apparaît clairement qu'on en est soi-même responsable, car ils apparaissent [15] comme un effet d'autant plus direct du vice que l'on est la cause personnellement de leur existence passée, présente ou future¹. Il est honteux aussi de subir, d'avoir subi ou de devoir subir tous les actes de nature à conduire au déshonneur et à l'infamie. (Ils consistent en l'asservissement de son corps ou la soumission à des pratiques honteuses, parmi lesquelles le viol, et se partagent entre le [20] dévergondage, que les actes soient volontaires ou involontaires, et la violence, subie involontairement.) Car le simple fait de les subir et de ne pas s'en prémunir résulte du manque de virilité, ou de la lâcheté. Voilà les choses, avec celles du même genre, qui inspirent la honte.

Personnes devant qui l'on éprouve de la honte

Puisque la honte est une représentation portant sur la perte de sa réputation – sur cette perte elle-même et non sur ses conséquences – [25] et que nul ne se soucie de sa réputation sinon à cause des

personnes auprès desquelles il l'a, si l'on éprouve de la honte, c'est forcément face à ceux dont on fait cas. Or nous faisons cas de ceux qui nous admirent, de ceux que nous admirons, de ceux par qui nous voulons être admirés, de ceux avec qui nous sommes en compétition et de ceux dont nous ne méprisons pas l'opinion. Nous voulons être admirés par [30] – et nous admirons – tous ceux qui détiennent un bien qui a du prestige à nos yeux, ou de qui nous nous trouvons souhaiter vivement obtenir un des biens dont ils sont les maîtres – à l'instar des amoureux ; nous cherchons à rivaliser avec nos égaux ; nous nous soucions des personnes douées de prudence, parce que nous les croyons véridiques, tels nos aînés et les personnes éduquées.

La honte est plus grande pour des actes commis [35] sous les yeux d'autrui et à découvert, d'où le proverbe disant que la honte est dans les yeux. C'est la raison pour laquelle on éprouve plus de honte devant ceux qui doivent rester à nos côtés ou qui nous prêtent attention : [1384b] les deux cas se ramènent à être sous les yeux. On a honte aussi devant ceux qui ne sont pas sous le coup des mêmes imputations, car il est clair qu'ils ont des façons de voir contraires aux nôtres ; devant ceux qui ne sont pas enclins à pardonner aux auteurs de ce qui est manifestement une faute, car ce que l'on fait soi-même, on ne le reproche pas, dit-on, à ses voisins, [5] de sorte que ce qu'on ne fait pas, il est clair qu'on y trouve à redire. On a honte également devant les personnes enclines à divulguer les ragots, car il n'y a aucune différence entre ne pas croire et ne pas divulguer. Sont enclins à divulguer les ragots ceux qui ont été victimes d'une injustice – parce qu'ils guettent l'occasion de parler – et les médisants, car s'ils dénigrent ceux qui n'ont pas fait de faute, ils dénigreront d'autant plus ceux qui en ont commis. On a honte de même devant ceux qui font métier d'épier [10] les fautes du voisin, comme les satiristes et les auteurs de comédie, car ce sont, à leur façon, des gens médisants et des colporteurs de ragots. Devant ceux aux yeux de qui on n'a pas connu d'échec, car on est pour eux comme des objets d'admiration, c'est pourquoi l'on a honte aussi devant ceux qui nous adressent pour la première fois une requête : c'est que notre réputation est encore intacte à leurs yeux. C'est le cas aussi pour ceux qui désirent depuis peu [15] être nos amis (car ils n'ont encore vu que nos meilleurs côtés, d'où la pertinence de la réponse d'Euripide aux Syracusains²) et, parmi nos connaissances anciennes, ceux qui ne savent rien à notre sujet.

Ce qui fait honte, ce ne sont pas seulement les actes honteux eux-mêmes dont on a parlé, mais aussi ce qui en trahit l'existence, par exemple non seulement le fait de se livrer à l'acte sexuel mais aussi ce qui le trahit. [20] Non seulement le fait de commettre des actions honteuses, mais aussi le fait d'en parler. De la même manière, on

n'éprouve pas seulement la honte face aux personnes qu'on a dites, mais aussi face à celles qui leur dévoileront notre conduite, comme leurs serviteurs ou leurs amis.

D'une manière générale, on n'a honte ni devant ceux dont la réputation en matière de véridicité nous paraît complètement négligeable (personne n'a honte devant des enfants ou des bêtes), ni [25] des mêmes choses devant des personnes connues ou inconnues : devant les personnes connues, on rougit des actes qui sont tenus pour honteux au regard de la vérité, devant des inconnus, des actes qui semblent tels au regard de l'usage.

Dispositions de celui qui a honte

Voici dans quelles dispositions on éprouvera de la honte : tout d'abord, s'il se trouve des personnes disposées envers soi comme nous avons dit que l'étaient ceux devant qui on éprouve de la honte, c'est-à-dire – disions-nous – ceux que nous admirons, [30] ceux qui nous admirent, ceux de qui nous désirons être admirés ou que nous sollicitons pour un service qu'ils ne nous accorderont pas si nous perdons notre réputation, qu'ils assistent aux événements (ainsi, Cydias dans son discours au peuple sur la clérouchie de Samos³ : il demanda aux Athéniens de s'imaginer que les Grecs étaient là, en cercle autour d'eux, comme des témoins oculaires de ce qu'ils allaient voter et pas seulement [35] comme des gens qui en entendraient parler) ou que ces gens se trouvent à proximité ou soient en passe d'être informés. C'est pourquoi, dans le malheur, il arrive que l'on ne veuille pas être vu de ses rivaux d'autrefois, car les rivaux sont [1385a] des admirateurs. On est disposé à la honte, également, quand on a à son passif des actes ou des faits qui entraînent le déshonneur, que ce soit les siens, ceux de ses ancêtres ou d'autres personnes avec qui l'on a un lien de parenté et, d'une façon générale, pour qui l'on a honte. Ce sont ceux qu'on a dits, et ceux à qui l'on sert de [5] référence, par exemple ceux dont on a été le professeur ou le conseiller. Et d'autres gens pareils à soi, s'il s'en trouve, avec lesquels on rivalise d'honneur. Car il y a beaucoup de choses que la honte causée par ces gens-là nous fait faire ou nous empêche de faire.

On est plus enclin à avoir honte quand on est en passe d'être vu et de se trouver à découvert, mêlé à des personnes informées de sa faute. D'où ce mot du poète [10] Antiphon⁴ qui, condamné par Denys au supplice de la planche et voyant ceux qui devaient mourir avec lui se couvrir le visage en passant les portes de la ville, leur dit : « Pourquoi vous voiler la face ? Craindriez-vous qu'un de ceux-là ne vous voie demain ? »

Pour ce qui est de la honte, voilà. Pour ce qui touche à l'impudence, il est clair que nous ne manquerons pas de matière si nous prenons les choses dans [15] l'autre sens.

Chapitre 7

L'obligance : définition

Quelles sont les personnes envers qui l'on est obligant, pour quelles raisons, et dans quelles dispositions personnelles, c'est ce qui sera clair quand nous aurons défini l'obligance. Définissons l'obligance – au sens où l'on dit que son possesseur *est obligant* – comme un service rendu à une personne qui en fait la demande, non pas en contrepartie de quelque chose ni dans l'intérêt de celui qui rend le service mais dans le seul but d'avantager celui qui le reçoit. [20] L'obligance sera grande si la demande était pressante, ou si elle portait sur des choses importantes et difficiles, ou si elle était formulée dans des moments justiciables des mêmes qualifications, ou si l'obligant est le seul ou le premier à rendre ce service, ou celui qui le rend au plus haut degré.

Besoins auxquels répond l'obligance

Les besoins correspondent aux appétits, et, parmi eux, surtout à ceux qui s'accompagnent d'une souffrance causée par l'absence de satisfaction. Tels les désirs comme l'amour, et ceux que l'on ressent quand on est physiquement maltraité ou en danger, [25] car celui qui court des dangers ou qui souffre désire lui aussi. Aussi les personnes qui prêtent assistance à autrui dans la pauvreté ou dans l'exil, si minime que soit leur aide, font-elles preuve d'obligance, en raison de l'importance du besoin et du fait de la circonstance, comme celui qui, au Lycée, a prêté la natte¹. Le service rendu concerne surtout, nécessairement, ces besoins ou [30] des besoins équivalents ou plus grands.

Par conséquent – puisque nous savons clairement envers qui, pour quelles raisons, et dans quelles dispositions naît l'obligance –, c'est à partir de ces éléments, de toute évidence, que nous devons la mettre

en œuvre, en montrant que les uns éprouvent – ou ont éprouvé – une souffrance ou un besoin de ce genre, et que les autres ont prêté – ou prêtent – ce genre d'assistance dans une détresse de ce genre.

Comment détruire une réputation d'obligeance

Ce qui est clair aussi, [35] ce sont les éléments à partir desquels il est possible de détruire l'image de l'obligeance et de peindre les gens sous des dehors désobligeants. [1385b] On dira soit qu'ils apportent – ou ont apporté – leur aide dans leur propre intérêt (nous avons vu que ce n'était pas de l'obligeance), soit que leur action a été le fruit du hasard ou de la contrainte, soit qu'ils ont *rendu* et non pas *donné* la faveur, que ce soit conscient ou non de leur part : car dans les deux cas il y a contrepartie, de sorte que, dans ces conditions, il ne saurait s'agir [5] d'obligeance. Il faut aussi examiner l'obligeance en fonction de toutes les catégories, car il n'y a obligeance que parce qu'elle *est* ceci, ou *de cette importance*, ou *de cette qualité*, ou qu'elle s'est manifestée à *tel moment* ou à *tel endroit*. Un signe du manque d'obligeance est qu'un service moins important n'a pas été rendu ou que le même service, ou un service égal, ou un service supérieur, a été rendu aux ennemis, car il est clair que ces services eux non plus ne nous étaient pas destinés. Autre signe du manque d'obligeance : si l'on rend sciemment des services sans valeur, car personne ne reconnaît [10] avoir besoin de services sans valeur. Sur les actes d'obligeance et sur le manque d'obligeance, voilà qui est dit.

Parlons maintenant du genre de choses qui font pitié, des personnes qui inspirent la pitié, et des dispositions personnelles dans lesquelles on éprouve la pitié.

Chapitre 8

La pitié : définition

Définissons la pitié comme une souffrance provoquée par le spectacle, à proximité immédiate, d'un mal susceptible de détruire ou de faire souffrir quelqu'un sans raison, et dont on pourrait être menacé, soi-même [15] ou l'un des siens.

Dispositions des gens enclins à la pitié

Car, de toute évidence, pour éprouver de la pitié, il faut nécessairement qu'on soit en situation de se croire exposé à subir – soi-même ou l'un des siens – un mal, et un mal qui soit tel que décrit dans la définition, soit semblable, soit voisin. C'est la raison pour laquelle n'éprouvent de la pitié ni ceux dont la perte est [20] consommée (car ils ne s'attendent plus à subir quoi que ce soit : la chose est déjà faite), ni ceux qui ont une confiance illimitée dans la fortune : ceux-là au contraire outragent leurs semblables, car s'ils se voient posséder tous les biens, il est clair qu'ils se voient aussi à l'abri de tout mal, car cela fait aussi partie des biens.

Sont en situation de se sentir exposés au malheur [25] ceux qu'il a déjà beaucoup frappés et qui s'en sont sortis ; les personnes âgées – du fait à la fois de leur sagesse pratique et de leur expérience – ; les faibles ; ceux qui sont plutôt craintifs ; ceux qui sont éduqués (car ils savent prévoir) ; ceux qui ont des parents, des enfants ou des femmes, car ce sont là des biens propres, et qui sont susceptibles de subir les maux qu'on a dits ; ceux qui ne sont [30] ni en proie à une passion provoquant le courage, par exemple dans un état de colère ou de témérité (car ces états ne prévoient pas le futur), ni dans une disposition encline à l'outrage (car ceux-là non plus ne prévoient pas qu'il peut leur arriver quelque chose), ni – à l'inverse – dans un état de

peur intense (ceux qui sont en proie à la peur n'ont pas pitié : ils ne s'attachent qu'à leur propre sort), mais seulement ceux qui sont dans un état intermédiaire. On n'est accessible à la pitié, également, que si l'on croit [35] qu'il s'agit d'honnêtes gens, car celui qui croit qu'il n'y en a aucun croira que tout le monde [1386a] mérite le malheur. En somme, on est accessible à la pitié quand on est en situation de se souvenir que des maux de ce genre sont arrivés à soi ou aux siens ou de s'attendre à ce qu'ils arrivent à soi ou aux siens.

Ce qui provoque la pitié

Sur les dispositions dans lesquelles on a pitié, voilà qui est dit ; quant à ce qu'on prend en pitié, cela se déduit clairement de la définition : tout ce qui, parmi les facteurs [5] de souffrances et de douleurs, a un caractère destructeur, tout cela est pitoyable, à la fois tout ce qui entraîne la ruine et tous les maux d'importance dont le sort est la cause. Sont douloureux et destructeurs : la mort, les traitements dégradants, les sévices physiques, la vieillesse, les maladies et le manque de nourriture ; les maux causés par le sort sont l'absence d'amis [10] ou leur rareté (c'est la raison pour laquelle il est pitoyable d'être arraché à ses amis et à ses familiers), la laideur, la faiblesse physique, ou l'invalidité, ou quand d'une chose découle un mal alors qu'on était en droit d'en attendre un bien. Et la répétition de cet événement. Et le fait qu'un bien arrive en retard sur un mal, comme les dons du Grand Roi envoyés à Diopeithès alors qu'il était déjà mort¹. [15] Et le fait qu'aucun bien ne nous soit arrivé, ou qu'après leur arrivée, nous n'ayons aucune possibilité d'en jouir. Ce sont là, avec ceux du même genre, les cas pitoyables.

Ceux qui inspirent la pitié

Nous prenons en pitié ceux qui sont connus de nous, sous réserve que la relation ne soit pas très étroite. Car dans ce cas, on se comporte comme si l'on était soi-même menacé. C'est la raison pour laquelle Amasis², lorsqu'on emmena son fils [20] à la mort, ne fondit pas en larmes – dit-on – alors qu'il le fit en voyant un ami réduit à la mendicité : cela, c'était une chose pitoyable, alors que la mort de son fils était une chose épouvantable, car l'épouvantable est différent du pitoyable, capable de chasser la pitié, et souvent utile à la partie adverse, car on n'éprouve plus la pitié quand la chose terrible est proche de soi.

On prend aussi en pitié ses semblables par l'âge, [25] le caractère, la disposition, le rang social, la naissance : dans tous ces cas, la possibilité d'éprouver soi-même les malheurs est plus manifeste. Car en général, ici aussi, il faut saisir que tous les maux que nous craignons pour nous-mêmes nous inspirent de la pitié quand ils arrivent aux autres.

Puisque les malheurs excitent la pitié quand ils paraissent proches, que l'attente ou le souvenir de ceux qui sont arrivés il y a dix mille ans [30] ou qui arriveront dans dix mille ans n'inspirent pas la pitié ou pas au même degré, force est que ceux qui parachèvent l'effet de leur propos par des gestes, la voix ou le vêtement, bref à l'aide des procédés du théâtre, réussissent mieux à exciter la pitié (car, en le mettant sous les yeux, ils font paraître le malheur proche dans l'avenir ou dans le passé), et [1386b] que les événements fraîchement arrivés ou qui doivent se produire sous peu soient plus pitoyables. C'est la raison pour laquelle les signes et les actes nous apitoient aussi, tels les vêtements des victimes, et autres choses du même genre, et les paroles et autres manifestations des personnes en proie au malheur, par exemple de celles qui sont dans les affres de la mort, [5] tout cela produit davantage la pitié parce que cela paraît proche. Et le plus pitoyable, c'est quand ce sont des gens de bien qui se trouvent dans ces situations : le malheur paraît immérité et il se manifeste sous nos yeux.

Chapitre 9

Rapports de l'indignation avec la pitié et l'envie

D'un côté, ce qui s'oppose le plus au fait d'avoir pitié est ce que l'on appelle [10] indignation. Car le fait d'éprouver de la souffrance face à des *échecs* immérités est l'opposé, d'une certaine manière, du fait d'en éprouver devant des *succès* immérités, et cela émane du même caractère. Et ces deux passions sont le propre du caractère d'un homme de bien. Il est de notre devoir en effet de compatir et d'avoir pitié face à ceux qui échouent sans l'avoir mérité, et de nous indigner devant ceux qui réussissent indûment, car ce qui se passe [15] en contradiction avec le mérite est injuste, c'est la raison pour laquelle nous prêtons l'indignation aux dieux.

Mais on pourrait penser, d'un autre côté, que l'envie elle aussi s'oppose, de la même façon, à la pitié, considérant qu'elle est toute proche de l'indignation voire identique à elle. En réalité, c'est autre chose. En effet, si l'envie est elle aussi une souffrance qui perturbe, si on l'éprouve face au succès, il s'agit ici non du succès de quelqu'un [20] qui ne le mérite pas, mais du succès de notre égal et de notre semblable. Une caractéristique doit appartenir semblablement à tous ces cas, c'est que notre souffrance ne soit pas causée par quelque chose d'autre qui nous atteindrait personnellement mais par ce qui arrive à notre prochain lui-même : car ce ne sera ni de l'envie, ni de l'indignation, selon le cas, que l'on ressentira, mais de la peur, si la souffrance et la perturbation sont dues au fait qu'on aura à souffrir soi-même du succès [25] d'autrui.

Passions corrélées

Il est clair qu'à ces passions sont corrélés logiquement leurs contraires : l'homme qui souffre devant des échecs immérités se

réjouira ou restera indifférent devant ceux qui échouent dans des conditions contraires, par exemple les parricides et les meurtriers quand ils sont châtiés : nul ne saurait en souffrir s'il est homme de bien. Car on doit [30] se réjouir en pareil cas, comme on le fait devant ceux qui profitent d'un succès mérité. Les deux sont justes et remplissent de joie l'honnête homme car, nécessairement, il espère que ce qui est arrivé à son semblable lui arrivera aussi à lui. Toutes ces passions sont le propre du même caractère, et les contraires du caractère contraire. C'est la même personne [1387a] qui se réjouit du malheur d'autrui et qui est envieuse. Car l'homme qui souffre de l'existence ou de la possession d'une chose éprouve nécessairement de la joie devant la privation ou la destruction de cette chose. C'est la raison pour laquelle toutes ces passions ont la faculté d'empêcher la pitié, même si elles diffèrent entre elles pour les raisons qu'on a dites. De sorte que, [5] quand il s'agit de faire obstacle à la pitié, elles sont toutes semblablement utiles.

Objets et causes d'indignation

Disons maintenant – pour commencer par l'indignation – contre qui on s'indigne, pourquoi et dans quelles dispositions personnelles, nous passerons ensuite aux autres passions. C'est évident d'après ce que nous avons dit : si s'indigner consiste à souffrir au spectacle d'un bonheur [10] immérité, il est clair, tout d'abord, qu'il n'est pas possible de s'indigner devant tout ce qui est bien, car si une personne possède justice ou courage ou toute vertu qu'on lui reconnaisse, on ne s'indignera pas contre elle (car on n'éprouve pas non plus de pitié pour ceux qui ont les défauts opposés), on s'indignera en revanche devant la richesse, la puissance et les biens de cet ordre, tous ceux – pour le dire en un mot – que méritent tant les hommes de bien [15] que les possesseurs des biens naturels, comme la bonne naissance, la beauté, etc. Et puisque ce qui est ancien paraît être une chose proche de ce qui est naturel, il est nécessaire que – pour un même bien – on s'indigne davantage contre ceux qui s'en trouvent dotés et en tirent du succès depuis peu : les nouveaux riches nous font éprouver une souffrance plus grande que ceux qui sont riches [20] depuis longtemps et par héritage. Il en va de même pour ceux qui détiennent un commandement, de la puissance, beaucoup d'amis, de beaux enfants ou n'importe lequel des biens de ce genre. Même chose si un bien supplémentaire leur échoit grâce à ces biens, car là encore les nouveaux riches exerçant un commandement nous font souffrir par leur richesse davantage que les anciens riches, et ainsi [25] de suite. La cause en est que ces derniers paraissent avoir ce qui leur

appartient, les autres non, car ce qui est manifestement ainsi depuis toujours paraît de bon aloi, au point que les autres semblent ne pas posséder leurs propres biens.

Et puisque n'importe qui n'est pas digne de chaque bien, mais qu'il y a une sorte de proportion et d'harmonie – par exemple, de belles armes ne vont pas à l'homme juste mais à l'homme courageux, [30] les mariages distingués ne vont pas aux nouveaux riches mais aux gens bien nés –, il s'ensuit que si une personne, même bonne, obtient un bien qui ne s'harmonise pas avec elle, elle est objet d'indignation.

Ce qui fait s'indigner, c'est aussi que l'inférieur conteste le supérieur, surtout quand ils sont sur le même terrain, ce qui a fait dire :

Il évitait le combat avec Ajax, le fils de Télamon,

[35] Car Zeus s'indignait contre lui quand il s'attaquait à un homme plus fort¹,

[1387b] sinon, on s'indigne aussi quelles que soient les conditions dans lesquelles l'inférieur conteste le supérieur, par exemple si le musicien cherche à l'emporter sur l'homme juste, car la justice vaut mieux que la musique.

Contre quoi l'on s'indigne et pourquoi, voilà qui est clair grâce à ce qui précède : ce sont les éléments décrits et les éléments semblables.

Dispositions de ceux qui s'indignent

On est soi-même enclin à l'indignation quand on est digne [5] des plus grands biens et qu'on les a en sa possession. Car il n'est pas juste que ceux qui ne nous sont pas semblables soient jugés dignes des biens semblables aux nôtres. Deuxièmement, si l'on est bon et honnête, car on a un bon jugement et l'on déteste les injustices. Si l'on a le goût des honneurs et le désir de certains avantages, surtout si les [10] honneurs qu'on ambitionne sont obtenus par d'autres qui en sont indignes. De manière générale, ceux qui pensent mériter eux-mêmes des biens dont ils pensent que d'autres personnes ne les méritent pas sont enclins à l'indignation contre ces dernières et relativement à ces biens. C'est la raison pour laquelle les personnes serviles, les personnes viles et sans ambition ne sont pas portées à l'indignation, car il n'est rien qu'elles croient mériter.

On voit clairement, grâce à cela, quel est le type de gens [15] dont les infortunes, les échecs et les frustrations nous doivent réjouir – ou laisser indifférent, car, grâce à ce que nous avons dit, les éléments contraires sont évidents, de sorte que, si le discours met les juges dans ces dispositions-là, et montre que ceux qui demandent la pitié et les raisons pour lesquelles ils la demandent sont indignes de l'obtenir et sont dignes au contraire de ne pas l'obtenir, [20] il est impossible

qu'ils les prennent en pitié.

Chapitre 10

L'envie. Définition

On voit clairement aussi pour quelles raisons, qui et dans quelles dispositions on envie, s'il est vrai que l'envie est une souffrance qu'on éprouve au spectacle de la réussite de ses semblables comblés des biens qu'on a dits, souffrance liée non à la poursuite d'un intérêt personnel mais à ces personnes.

Dispositions de ceux qui éprouvent l'envie

Éprouveront l'envie, en effet, les gens qui [25] ont des semblables, en réalité ou en apparence (je veux dire des semblables en naissance, parenté, âge, dispositions, réputation, possessions) ; ceux qui ne sont pas loin d'avoir tout : c'est la raison pour laquelle les hommes qui font de grandes choses et que favorise la fortune sont envieux, car ils croient que tout le monde leur prend ce qui leur appartient ; [30] ceux qui sont exceptionnellement honorés pour quelque chose, surtout s'il s'agit de sagesse ou de bonheur. Les ambitieux sont plus envieux que les hommes sans ambition. Sont envieux également ceux qui s'estiment sages, car ils sont ambitieux en matière de sagesse. En général, sont envieux dans un domaine ceux qui aiment être réputés dans ce domaine. Et les pusillanimes, car tout leur paraît grand.

Ce que l'on envie, ceux que l'on envie

Ce que [35] l'on envie, ce sont les biens qu'on a dits. Car les actes, les possessions [1388a] dont on se prévaut et que l'on ambitionne, ceux par lesquels on cherche à se faire une réputation, tous les dons de

la fortune, tout cela ou presque est objet d'envie, et principalement ce que nous désirons personnellement, ce que nous considérons comme un dû, ou ce dont la possession nous donne sur autrui une légère supériorité ou nous permet de n'être que légèrement [5] inférieurs.

Quelles personnes on envie, c'est clair : on en a traité par la même occasion. On envie en effet celles qui sont proches par le temps, l'espace, l'âge et la réputation. D'où le mot : « Car la parenté sait aussi envier¹. » On envie également ceux avec qui l'on est en compétition, car on est en compétition avec ceux qu'on a dits, alors que personne n'entre en compétition avec ceux qui ont vécu il y a dix mille ans [10] ou vivront dans dix mille ans, ou les morts, ou ceux qui habitent près des colonnes d'Héraclès². Il n'y a pas non plus de compétition avec ceux qui sont considérés, par nous ou par les autres, comme très supérieurs ou très inférieurs à nous. On envie, pareillement, ceux qui ont le même genre d'activité. Et puisque notre ambition nous oppose à nos concurrents, à nos rivaux en amour et, en général, à ceux qui désirent les mêmes choses [15] que nous, ce sont nécessairement ces gens-là que nous envions surtout. D'où le dicton : « Et c'est potier contre potier. » On envie également ceux dont les acquisitions et les succès sont le sujet de reproches qu'on nous adresse : eux aussi nous sont proches et semblables. Car il est évident que c'est par notre faute que nous n'obtenons pas le bien, de sorte que la souffrance ressentie face à cela produit l'envie. On envie aussi ceux qui possèdent [20] ou ont acquis des biens qui nous revenaient ou que nous avons possédés jadis. C'est la raison pour laquelle les vieux envient les jeunes. Ceux qui ont beaucoup dépensé envient ceux qui ont peu dépensé pour avoir la même chose. Ceux qui ont obtenu une chose avec peine, ou ne l'ont pas obtenue du tout, envient ceux qui l'ont obtenue vite.

On voit aussi clairement pour quoi, face à qui, et dans quelles dispositions les personnes de ce genre éprouvent de la joie. Car les dispositions qui occasionnent leur souffrance [25] sont les mêmes qui, face à des objets contraires, occasionneront leur plaisir.

Par conséquent, si les auditeurs sont mis dans ces dispositions et si les personnes qui demandent de la pitié ou l'obtention d'un avantage quelconque sont telles que les personnes décrites, il est évident qu'elles n'obtiendront pas de pitié de la part de ceux qui sont maîtres de l'accorder.

Chapitre 11

Définition de l'émulation. Émulation et envie. Personnes enclines à l'émulation

Dans quelles dispositions, vis-à-vis de quelle sorte d'objets et pour quelles raisons on éprouve de l'émulation, [30] c'est chose évidente si l'on adopte le point de départ suivant : si l'émulation est une souffrance due au spectacle de la présence, chez des êtres naturellement semblables à soi, de biens qui sont source d'honneur et que l'on peut acquérir soi-même, souffrance ressentie non parce que ces biens appartiennent à un autre mais parce qu'ils n'appartiennent pas aussi à soi (c'est la raison pour laquelle l'émulation est chose honnête et le fait des honnêtes gens, alors que l'envie est vile et le fait des gens vils, car l'un se met lui-même, [35] sous l'effet de l'émulation, en état d'obtenir les biens, tandis que l'autre, par envie, cherche à empêcher son prochain de les avoir), alors, nécessairement, seront enclins à l'émulation [1388b] ceux qui pensent mériter des biens qu'ils ne possèdent pas – car nul ne revendique des biens manifestement inaccessibles –, c'est pourquoi les personnes jeunes et les grandes âmes sont enclines à l'émulation. De même, ceux qui possèdent cette sorte de biens qui sont l'apanage des gens de haut rang, à savoir la richesse, [5] l'abondance des amis, les hautes fonctions, etc., car comme il leur sied d'être eux-mêmes des gens de bien, l'émulation les porte à rechercher ceux des biens qui siéent aux gens de bien. Sont également enclins à l'émulation ceux que les autres jugent dignes de ces biens. Ceux dont les ancêtres, les parents, les familiers, la nation, la cité font l'objet d'honneurs sont enclins à l'émulation à ce sujet, car ils estiment que de tels honneurs leur reviennent [10] et ils pensent les mériter.

Objets d'émulation

Si sont objet d'émulation les biens distingués, ce sera nécessairement le cas des vertus, ainsi que des biens utiles et sources de bienfaits pour les autres, car on honore les bienfaiteurs et les hommes de bien. Sont objet d'émulation, également, tous les biens dont peut profiter le prochain, telles la richesse, ou la beauté – plutôt que la santé.

Personnes qui excitent l'émulation

Quant à savoir *qui* sont ceux qui excitent l'émulation, [15] c'est également une chose claire : excitent l'émulation ceux qui ont en leur possession ces biens ou les biens de ce genre, à savoir les biens qu'on a dits, tels le courage, la sagesse, le pouvoir – car ceux qui détiennent un pouvoir ont la capacité de répandre leurs bienfaits sur beaucoup de gens : stratèges, orateurs, tous ceux qui ont des pouvoirs de ce genre. Ceux à qui beaucoup de gens veulent ressembler, de qui beaucoup de gens veulent être connus, ou [20] dont beaucoup veulent être les amis. Ou ceux que beaucoup admirent, ou que l'on admire soi-même. Et ceux dont des éloges et des louanges sont prononcés par des poètes ou des logographes.

Objets de mépris

Le mépris va, lui, à ceux qui sont dans le cas contraire. Car le mépris est contraire à l'émulation, et le fait d'éprouver de l'émulation contraire au fait de mépriser. Ceux qui sont en situation d'éprouver de l'émulation [25] vis-à-vis de quelqu'un ou réciproquement, sont nécessairement enclins au mépris des choses et des gens qui présentent les défauts contraires aux qualités auxquelles s'adresse l'émulation. C'est pourquoi, bien souvent, on méprise ceux que la chance favorise, quand la chance n'est pas accompagnée chez eux des qualités distinguées.

Voilà donc exposés les moyens de faire naître ou disparaître les passions, qui sont la source des moyens de persuasion [30] dans ce domaine.

Chapitre 12

Les caractères. Introduction

Étudions après cela les caractères, à savoir *ce que* sont les gens en fonction des passions, des dispositions, des âges et des conditions de fortune. J'appelle passions la colère, le désir, etc. : nous en avons parlé plus haut. Les dispositions, ce sont les vertus et les vices (il en a été [35] question aussi plus haut) mais elles sont aussi dans les choix que chacun fait et dans ce qu'il met en pratique. Les âges, ce sont la jeunesse, la maturité et [1389a] la vieillesse. J'appelle conditions de fortune la bonne naissance, la richesse, le pouvoir et leurs contraires, c'est-à-dire en général la bonne fortune et l'infortune.

Caractère des jeunes

Les jeunes sont, de caractère, enclins aux désirs et portés à faire ce qu'ils désirent. Parmi les désirs du corps, c'est surtout au désir sexuel qu'ils sont [5] enclins à céder, et ils sont incapables de le maîtriser. Dans la poursuite de leurs désirs, ils sont changeants, vite dégoûtés, et plus ardents sont leurs désirs, plus vite ils s'éteignent, car leurs volontés sont impulsives mais dépourvues de puissance, comme le sont les accès de soif et de faim des malades. Ils sont emportés, soupe au lait et portés à céder [10] à la colère. Ils sont incapables de résister à l'emportement. Du fait de leur ambition, ils ne supportent pas le dédain et ils s'indignent s'ils se croient victimes d'une injustice. Ils sont ambitieux, donc, mais plus encore amoureux de la victoire, car la jeunesse désire la supériorité, et la victoire est une supériorité. Ils possèdent ces deux traits de caractère plus que l'amour de l'argent. [15] Ils aiment très peu l'argent parce qu'ils n'ont pas encore fait l'expérience du manque, comme on le voit dans l'apophtegme de Pittacos à Amphiaraos¹. Loin d'être aigris, ils ont heureux caractère,

parce qu'ils n'ont pas encore vu beaucoup de méchancetés. Ils sont confiants parce qu'ils n'ont pas encore été beaucoup trompés. Ils sont remplis d'espoir, car, à la façon des hommes ivres, les jeunes sont [20] échauffés par la nature – c'est en même temps qu'ils n'ont pas encore connu beaucoup d'échecs. La plupart du temps, ils vivent d'espoir ; en effet, l'espoir porte sur l'avenir, le souvenir sur le passé, or pour les jeunes l'avenir est long et le passé bref : au premier jour on ne peut se souvenir de rien [25] mais on peut tout espérer. Ils sont faciles à tromper pour la raison qui a été dite : ils espèrent facilement. Et ils sont plus courageux, car ils sont emportés et pleins d'espoir. De ces deux traits, le premier les empêche d'avoir peur, le second les rend audacieux, car il n'est personne qui ait peur quand il est en colère et le fait d'espérer un bien est source d'audace. Ils sont sensibles à la honte, car ils n'imaginent pas encore [30] l'existence d'autres normes du beau que la loi, n'ayant été éduqués que par elle. Ils ont de la grandeur d'âme, car ils n'ont pas encore été humiliés par la vie et n'ont pas l'expérience des viles nécessités. Or se juger digne de grandes choses, c'est la grandeur d'âme, qui appartient aux optimistes. Ils préfèrent agir bien plutôt que par intérêt, [35] car ils vivent plutôt d'après la moralité que d'après le calcul, or le calcul relève de l'intérêt et la vertu du beau. Ils aiment leurs amis et leurs camarades plus que ne le font les autres classes d'âge parce [1389b] qu'ils se plaisent à vivre en compagnie et ne jugent encore de rien, et donc pas de leurs amis non plus, d'après l'intérêt. Ils commettent toutes leurs fautes avec excès et emportement, contrairement au précepte de Chilon² : car ils font tout *trop*, ils aiment *trop*, ils haïssent [5] *trop* et ainsi de suite. Ils croient tout savoir et affirment tout avec assurance : c'est la raison aussi de leur excès en tout. Les injustices qu'ils commettent sont imputables à la démesure, non à la méchanceté. Ils sont accessibles à la pitié car ils imaginent que tout le monde est bon ou meilleur qu'il ne l'est : c'est qu'ils mesurent leurs voisins à l'aune de leur propre innocence, [10] de sorte qu'ils trouvent leurs souffrances imméritées. Ils aiment le rire, c'est la raison pour laquelle ils sont taquins. Car la taquinerie est un outrage éduqué. Tel est donc le caractère des jeunes.

Chapitre 13

Le caractère des vieux

Les vieux, ceux qui ont dépassé la maturité, ont des traits de caractère qui pratiquement tous peuvent se déduire de l'inversion des précédents : comme ils ont [15] vécu un grand nombre d'années, qu'ils ont été trompés davantage et ont commis plus de fautes que les jeunes, et comme la majorité des affaires humaines vont mal, non seulement ils n'affirment rien catégoriquement mais ils se prononcent avec excessivement moins d'assurance qu'il ne faudrait. Ils « croient », mais ne « savent » rien. Dans leur hésitation, ils ajoutent toujours « peut-être », « sans doute » et énoncent tout sous cette forme, et jamais rien catégoriquement. [20] Ils sont aigris, car l'aigreur consiste à toujours voir le mauvais côté des choses. Ils sont soupçonneux, par manque de confiance, et s'ils manquent de confiance, c'est par expérience. Voilà pourquoi ils n'aiment ni ne haïssent franchement, mais – selon le conseil de Bias – aiment comme s'ils devaient haïr un jour et haïssent comme s'ils devaient aimer un jour¹. Ils ont l'âme petite, [25] parce qu'ils ont été humiliés par la vie. Ils ne désirent rien de grand ni d'extraordinaire, mais juste ce qui sert à vivre. Ils sont pingres, car si avoir du bien fait partie des nécessités, ils savent d'expérience qu'il est difficile de l'acquérir et facile de le perdre. Ils sont lâches et s'effraient de tout à l'avance, [30] car leurs dispositions sont à l'opposé de celles des jeunes : ils sont refroidis, tandis que les jeunes sont chauds, aussi la vieillesse est-elle ce qui prépare le terrain à la lâcheté, car la peur est une sorte de refroidissement. Ils aiment la vie et cela plus encore au dernier jour, parce que le désir est désir de ce qui n'est pas là et que ce dont on est privé, c'est ce qu'on [35] désire le plus. Ils sont égoïstes plus qu'il ne le faut : c'est là aussi de la petitesse d'âme. Ils vivent en se réglant sur l'intérêt et non sur le beau, et cela plus qu'il ne le faut, en raison de leur égoïsme [1390a] car l'utile est un bien pour soi, tandis que le beau est un bien dans

l'absolu. Ils sont plus éhontés qu'accessibles à la honte. En effet, comme ils ne se soucient pas tant du beau que de l'utile, ils dédaignent l'opinion qu'on a d'eux. Ils sont peu enclins à espérer, par expérience d'une part (car la plupart des [5] choses qui arrivent dans la vie sont mauvaises ; en tout cas, elles tournent généralement mal), et aussi par lâcheté. Ils vivent de mémoire plutôt que d'espérance, car ce qui leur reste à vivre est court et leur passé abondant, or l'espérance porte sur le futur et la mémoire sur le passé ; c'est là précisément la cause de leur [10] bavardage : ils passent leur temps à évoquer le passé, prenant du plaisir à se ressouvenir. Leurs emportements sont vifs mais sans force. Quant aux désirs, les uns les ont désertés, les autres se sont affaiblis, de sorte qu'ils ne sont ni enclins à désirer, ni portés à régler leur action sur leurs désirs. Ils se règlent plutôt sur le profit. Aussi les gens de cet âge [15] paraissent-ils doués pour la tempérance : c'est que les désirs les ont abandonnés et qu'en même temps ils sont esclaves du profit. Ils vivent davantage en fonction du calcul que de la moralité, car le calcul vise l'intérêt tandis que la moralité vise la vertu. Quant aux injustices, ils les commettent par méchanceté et non par démesure. Les vieux sont eux aussi accessibles à la pitié, mais [20] ce n'est pas pour les mêmes raisons que les jeunes : chez ces derniers, c'est par amour de l'humanité, chez les vieux, c'est par faiblesse. Car ils se croient près de subir tous les malheurs, ce qui est, disions-nous, propice à la pitié. De là vient qu'ils sont geignards, mais ni badins ni rieurs. Car la tendance à gémir est opposée au goût du rire.

Conclusion sur le caractère des jeunes et le caractère des vieux

Tels sont les traits de caractère des jeunes et [25] des vieux. Par conséquent, puisque tous les hommes font bon accueil aux discours faits à leur propre caractère et aux discours semblables, il n'est pas difficile de voir par quel usage des discours on apparaîtra sous tel ou tel jour, soi-même et ses discours.

Chapitre 14

Caractère des hommes mûrs

Il est évident que les hommes mûrs se situeront, du point de [30] vue du caractère, à mi-chemin entre les deux classes d'âge précédentes, échappant aux excès de l'une comme de l'autre, n'étant ni audacieux à l'excès (c'est de la témérité qu'un tel comportement) ni excessivement peureux mais à la bonne distance entre les deux ; ne faisant pas confiance à n'importe qui, mais ne se défiant pas non plus de tout le monde et jugeant davantage d'après la réalité de chaque cas, ne réglant leur vie ni sur le beau uniquement ni sur [1390b] l'intérêt seul mais sur les deux, ne tombant ni dans l'avarice ni dans le gaspillage mais respectant un juste équilibre. Même chose pour l'emportement et le désir. Les hommes mûrs sont tempérants avec courage et courageux avec tempérance. Car chez les jeunes et chez les [5] vieux, ces deux traits sont séparés : les jeunes sont courageux mais déréglés, les vieux tempérants mais lâches. En résumé, toutes les qualités utiles qui sont réparties entre les jeunes et les vieux, les hommes mûrs les ont ensemble, et tout ce que jeunes et vieux ont en excès ou insuffisamment, les hommes mûrs l'ont en proportion mesurée et dans un juste équilibre. Le corps connaît [10] sa maturité de trente à trente-cinq ans, l'âme à quarante-neuf ans environ.

Sur la question du caractère attaché à chaque classe d'âge, jeunesse, vieillesse et maturité, voilà tout.

Chapitre 15

Biens accordés par la fortune et caractère. La bonne naissance

Enchaînons sur les biens accordés par la fortune [15] qui déterminent chez les hommes l'apparition de certains traits de caractère. Le caractère dérivé de la bonne naissance est, pour celui qui en est doté, un désir marqué de s'illustrer. Car tous les hommes, quand ils possèdent quelque chose, ont l'habitude de l'accroître en renchérissant dessus, or la bonne naissance n'est autre que l'illustration des ancêtres. Les hommes bien nés sont aussi enclins à mépriser, y compris ceux [20] qui sont pareils à leurs ancêtres, car ces distinctions sont plus honorables et l'on s'en targue davantage quand elles sont éloignées que quand elles sont proches. L'expression *bien né* fait référence à la valeur de la famille, tandis qu'on dira *noble* pour ce qui ne s'écarte pas de son excellence naturelle. C'est une chose qui n'arrive généralement pas aux personnes bien nées, qui sont pour la plupart des gens ordinaires, [25] car il y a bonne ou mauvaise récolte dans les générations humaines, comme dans ce qui pousse aux champs. Parfois, quand la famille est bonne, en sortent pendant un certain temps des hommes remarquables, et puis cela retombe. Les familles naturellement douées dégénèrent en caractères détraqués, tels les descendants d'Alcibiade et ceux de Denys [30] l'Ancien ; quant aux familles posées, elles se dégradent en bêtise et hébétude, par exemple les descendants de Cimon, de Périclès et de Socrate.

Chapitre 16

Biens accordés par la fortune et caractère. Richesse

Quant aux différents traits de caractère qui vont avec la richesse, ils sautent aux yeux de tout le monde : les riches sont portés à l'outrage et arrogants, comme si l'acquisition de la richesse avait laissé une empreinte sur eux ; en effet, leurs dispositions sont les mêmes que s'ils [1391a] possédaient tous les biens, car la richesse est comme un étalon de la valeur de toutes les autres choses, ce qui fait que tout leur semble pouvoir être acheté par elle. Les riches sont attachés à leurs aises et prétentieux. Attachés à leurs aises par mollesse et par désir d'étaler leur bonheur, prétentieux et grossiers [5] parce qu'ils ont tous l'habitude de consacrer leur temps à ce qui éveille leur concupiscence et leur admiration et parce qu'ils croient que tous les autres se passionnent pour les mêmes choses qu'eux. En même temps, cette attitude n'est pas infondée, car nombreux sont ceux qui quémangent auprès des possédants. D'où le mot de Simonide sur les sages et les riches : à la femme [10] d'Hiéron qui lui demandait s'il valait mieux devenir riche ou sage, il répondit : « riche, car il voyait – dit-il – les sages faire antichambre à la porte des riches ». Autre trait dérivé de la richesse : les riches s'estiment dignes d'avoir le pouvoir, car ils pensent détenir ce qui rend digne de l'exercer. En résumé, le caractère du riche est celui d'un homme heureux qui a perdu le sens. [15] Entre ceux qui se sont enrichis récemment et ceux qui sont riches depuis longtemps, les caractères diffèrent en ce que, chez les nouveaux riches, les vices des riches sont portés à un plus haut degré et entachés de bassesse. Ce qui fait le nouveau riche, c'est comme la richesse sans l'éducation. Les délits commis par les riches ne sont pas le fait de la méchanceté mais relèvent tantôt de la démesure, tantôt de l'incapacité à se maîtriser, tels les voies de fait et l'adultère.

Chapitre 17

Biens accordés par la fortune et caractère. Puissance

[20] Il en va de même pour la puissance, les traits de caractère qui en dérivent sont pour la plupart – ou presque – évidents : la puissance comporte des traits de caractère qui pour certains sont les mêmes que ceux qu'induit la richesse, pour d'autres sont meilleurs. Car les puissants sont plus ambitieux et plus virils de caractère que les riches, en ce qu'ils ont un vif désir de toutes les actions que leur puissance leur donne la possibilité d'accomplir. [25] Ils sont plus appliqués, en raison de leur responsabilité, car ils doivent veiller à ce qui relève de leur charge. Ils sont plus graves qu'autoritaires, car leur position les expose davantage aux regards, d'où cette tendance à la modération : la gravité est une autorité empreinte de douceur et de respect des formes. S'ils commettent l'injustice, alors ce ne sont pas des petits délinquants mais de grands criminels.

Biens accordés par la fortune et caractère. Bonne fortune

[30] La bonne fortune comporte, un à un, les traits de caractère correspondant aux avantages évoqués (c'est vers eux en effet que font tendre les dons de la fortune qui passent pour les plus importants), mais elle dispose en outre à la supériorité dans le domaine de la qualité des enfants et des avantages corporels. Par conséquent, si les faveurs de la fortune ajoutent encore à l'orgueil [1391b] et à l'irréflexion, il est toutefois un excellent trait de caractère qui dérive de la fortune : on aime les dieux et l'on a face au divin une certaine disposition à lui faire confiance en raison des biens dispensés par le sort.

Conclusion des chapitres 12-17

Pour ce qui est des caractères déterminés par l'âge et [5] la fortune, voilà qui est dit. Les traits contraires à ceux qui ont été traités se déduisent évidemment des facteurs contraires, par exemple le caractère du pauvre, celui de l'infortuné ou de l'homme dépourvu de puissance.

Chapitre 18

Transition vers les chapitres 19-26

(de l'*êthos* aux *koina*, sc. arguments communs à tous les genres oratoires)

Puisque l'emploi des discours persuasifs vise au prononcé d'un jugement (car ce que nous savons et qui est chose jugée, il n'y a plus lieu d'en parler), puisque [10] cette finalité vaut à la fois quand on recourt à la parole pour persuader ou dissuader une seule personne, tels ceux qui sermonnent et font des recommandations (la personne unique n'en est pas moins juge, car celui qu'on doit persuader, on peut bien dire qu'il est ni plus ni moins un juge), quand on parle contre un adversaire ou encore contre une thèse mise en débat tout aussi bien (car, nécessairement, on recourt à la parole [15] et on réfute les arguments adverses que l'on combat par son discours comme si c'étaient des adversaires), et, pareillement, dans les discours épидictiques (car le discours, dans ce cas, est composé comme s'il s'adressait à un juge, le spectateur), puisque, pourtant, seul est juge au sens strict celui qui prononce un jugement sur les questions posées lors des débats relevant de la cité, car on cherche alors à résoudre la question de la réalité des faits controversés [20] ou celle qui fait l'objet des délibérations, et puisqu'on a parlé précédemment des caractères relatifs aux constitutions tels qu'ils se présentent dans les discours délibératifs, si bien qu'on peut considérer comme définis la manière et les moyens par lesquels on doit inscrire dans les discours l'expression des caractères. Puisque, d'autre part, il y a – disions-nous – pour chaque genre de discours une fin différente, que pour tous ont été envisagées les opinions et [25] les prémisses d'où l'on tire les moyens de persuasion, que ce soit en conseillant, en faisant parade de son éloquence ou en débattant, qu'en outre ont été définis les moyens permettant de rendre les discours capables d'exprimer les caractères, il nous reste à traiter des moyens communs. Car, nécessairement, tout le

monde doit recourir en plus, dans ses discours, à l'argument du possible et de l'impossible [30] et tenter de démontrer, les uns, qu'une chose sera, les autres, qu'elle a été. Autre argument commun à tous les discours, celui de la grandeur, car tout le monde s'emploie à rabaisser et amplifier, que ce soit en conseillant ou en dissuadant, en louant ou en blâmant, en accusant [1392a] ou en défendant. Une fois cela défini, nous tentons d'exposer, dans une perspective commune aux trois genres, ce que nous avons à dire des enthymèmes et des exemples afin, ces compléments une fois apportés, de mener à son terme le projet de départ. Parmi les éléments communs, l'amplification est [5] le plus spécifique aux discours épidictiques, comme on l'a dit, la question du fait passé, aux discours judiciaires (car c'est là-dessus que porte le jugement), la question du possible et du futur, aux discours délibératifs.

Chapitre 19

Les *koina* (arguments communs à tous les genres). Possible et impossible

Parlons d'abord du possible et de l'impossible. S'il est possible qu'une chose soit ou ait été, son contraire [10] lui aussi paraîtra possible, par exemple, s'il est possible qu'un homme recouvre la santé, il est possible aussi qu'il tombe malade. Car il y a la même puissance dans les contraires, en ce qu'ils sont contraires. Et si une chose est possible, son semblable l'est aussi. Et si le difficile est possible, le facile l'est aussi. Et s'il est possible qu'une chose soit bonne et belle, il est possible aussi qu'elle existe, [15] purement et simplement, car il est plus difficile, pour une maison, d'être une belle maison que d'être une maison. Et si le commencement d'une chose peut être, sa fin le peut aussi, car aucune chose impossible n'est ni ne commence à être : la commensurabilité de la diagonale avec le côté du carré ne saurait avoir ni existence ni commencement d'existence. Si la fin d'une chose est possible, son commencement aussi, [20] car tout advient à partir d'un commencement. Si une chose postérieure par essence ou par naissance peut advenir, celle qui lui est antérieure aussi ; par exemple, s'il est possible qu'un homme soit, il est possible aussi qu'un enfant soit (car l'enfant est antérieur à l'homme) ; et s'il est possible qu'un enfant soit, il est possible aussi qu'un homme soit (car l'enfant est aussi un commencement). Est possible également ce dont l'amour ou le désir existe naturellement ; car personne, en général, [25] n'aime ni ne désire ce qui est impossible. Les choses qui sont l'objet des sciences et des techniques sont des choses qui ont la possibilité d'être et d'advenir. Est possible aussi tout ce dont le principe de venue à l'être réside dans ce sur quoi il nous est loisible de peser, par la contrainte ou par la persuasion, il s'agit là des domaines où notre position se définit par la supériorité, l'autorité ou l'amitié. Si les parties d'un ensemble sont possibles, l'ensemble l'est aussi. [30] Et si un ensemble est possible,

ses parties, en règle générale, le sont aussi, car si la semelle, la tige et l'empeigne ont la possibilité d'advenir, les chaussures l'ont aussi et s'il est possible que des chaussures adviennent, la semelle et la tige aussi. Et si le genre [1392b] dans son ensemble fait partie des choses qui ont la possibilité d'advenir, l'espèce aussi, et si l'espèce est possible, le genre aussi. Par exemple, s'il est possible qu'une flotte existe, la trière aussi et si la trière est possible, la flotte aussi. Et si, de deux choses naturellement relatives l'une à l'autre, l'une est possible, l'autre aussi, par exemple si le double est possible, la moitié [5] aussi, et si la moitié est possible, le double aussi. Et s'il est possible qu'une chose advienne sans art et sans préparation, à plus forte raison est-il possible qu'elle advienne avec art et application, ce qui a fait dire à Agathon :

De fait, il y a des choses que nous devons faire par art,
mais il y en a d'autres
Qui nous adviennent par nécessité et par hasard¹.

[10] Ce qui est possible aux moins bons, aux moins forts ou aux moins intelligents est d'autant plus possible à leurs contraires. D'où ce mot d'Isocrate disant que si Euthynous² avait su apprendre, il serait un peu fort que lui ne puisse trouver. Pour ce qui est de l'impossible, il est clair qu'il se tire *a contrario* de ce que nous avons dit.

Fait passé, fait futur

Si une chose s'est produite ou non, il faut l'examiner à l'aide des éléments [15] suivants. Pour commencer, si ce qui naturellement avait moins de chances de se produire s'est produit, ce qui en avait davantage se sera produit aussi. Et si une chose qui se produit habituellement après une autre s'est produite, c'est que la précédente est arrivée, par exemple, si l'on a oublié une chose, c'est qu'on l'a apprise un jour. Et si l'on avait la capacité et la volonté de faire une chose, on l'a faite, car quiconque a la capacité de faire une chose et le veut, [20] le fait, car rien ne l'empêche. C'est aussi ce qui se passe quand on voulait faire une chose et qu'aucun élément extérieur n'y a fait obstacle ; et si l'on avait la capacité de faire la chose et qu'on était porté par la colère ; si l'on avait la capacité de faire la chose et qu'on en avait le désir : car en règle générale, ce que les hommes désirent, s'ils en ont la capacité, ils le font – les méchantes gens par incontinence, les honnêtes gens parce qu'ils ont le désir des choses honnêtes. Pareillement, si quelque chose [25] allait advenir, il est vraisemblable que quelqu'un l'a fait : car la vraisemblance veut que celui qui allait faire une chose l'ait faite. Et si est arrivé tout ce qui se produit naturellement avant une chose, ou en vue de cette chose, cette

chose-là s'est produite, par exemple, si un éclair a lui, il a aussi tonné, si Untel a fait une tentative, il a aussi agi. Et si est arrivé tout ce qui se produit naturellement après la chose ou comme fin de la chose, la chose antécédente ou celle qui avait pour fin ce qui est arrivé [30] s'est produite, par exemple, s'il a tonné, un éclair aussi a lui, s'il a agi, il a fait aussi une tentative. Parmi tous ces événements, les uns sont ainsi par nécessité, les autres en règle générale. En ce qui concerne le fait de ne pas s'être produit, il est évident qu'il se déduit *a contrario* de ce qu'on a dit.

Pour ce qui est du [1393a] fait futur, il est clair qu'il se tire des mêmes éléments : ce dont on a à la fois la capacité et la volonté sera ; ce qui prend sa source dans le désir, la colère ou le calcul et dont on a en même temps la capacité, tout cela, de même que ce qui est dans l'élan ou l'imminence de la réalisation, sera, car, en règle générale, ce qui a une prédisposition à se produire se produit davantage [5] que ce qui n'a pas cette prédisposition. De même si a précédé tout ce qui se produit naturellement avant une chose, cette chose sera, par exemple si le ciel s'est couvert de nuages, il est vraisemblable qu'il pleuve. De même si s'est produite une chose qui a telle autre pour fin, il est vraisemblable que cette autre se produise, par exemple, si les fondations ont été bâties, c'est que la maison le sera aussi.

Grand et petit

En ce qui concerne la grandeur et la petitesse des choses, le plus grand et le plus petit [10] et, en général, les grandes choses et les petites choses, nous sommes au clair grâce à ce qui a été dit précédemment. À propos des discours délibératifs, en effet, on a parlé de la grandeur des biens et, en général, du plus grand et du plus petit. Par conséquent, puisque, selon chaque genre oratoire, la fin que l'on se fixe est un bien comme l'utile, le beau ou [15] le juste, c'est là, de toute évidence, que tous les orateurs doivent chercher leurs moyens d'amplification. Quant à enquêter plus avant, en dehors de cela, sur la grandeur et la supériorité en général, c'est parler dans le vide, car, dans la pratique, les faits particuliers jouent un rôle plus décisif que l'universel.

Sur le possible et l'impossible, sur la question de savoir si une chose s'est produite [20] ou non, se produira ou non, et aussi sur la grandeur ou la petitesse des choses, voilà qui est dit.

Chapitre 20

L'exemple

Il nous reste à parler des moyens de persuasion communs à toutes les démonstrations, puisqu'on a parlé de ceux qui sont spécifiques. Les moyens de persuasion communs comportent deux genres, l'exemple et l'enthymème, car la maxime n'est [25] qu'une partie d'enthymème. Commençons par l'exemple. Car l'exemple est semblable à l'induction, or l'induction est un commencement. Il y a deux espèces d'exemples : une espèce d'exemple consiste à raconter des événements qui se sont produits dans le passé, l'autre à inventer soi-même. Dans cette dernière espèce, on distingue la comparaison [30] et les fables, comme les fables ésopiques et les fables libyennes. Raconter des événements, c'est par exemple dire qu'il faut se préparer à combattre contre le Grand Roi et ne pas le laisser faire main basse sur l'Égypte car, dans le passé, Darius ne passa pas en Grèce avant de s'être emparé de l'Égypte. [1393b] Quand il l'eut prise, il traversa. Xerxès, à son tour, ne lança pas son offensive avant d'avoir pris l'Égypte. Quand il l'eut prise, il traversa. De sorte que ce Grand Roi¹ aussi, s'il prend l'Égypte, fera la traversée : c'est pour cela qu'il ne faut pas le laisser faire. Comme comparaisons, il y a celles dans le goût de Socrate : on dira, par exemple, qu'il ne faut pas attribuer les magistratures par [5] tirage au sort, car c'est comme si, tirant les athlètes au sort, on désignait non pas ceux qui ont la capacité de concourir mais ceux que le sort a élus, ou encore, comme si l'on tirait au sort parmi les matelots celui qui doit tenir le gouvernail, comme s'il fallait prendre celui qu'a élu le sort et non celui qui est compétent. Une fable, c'est par exemple celle de Phalaris chez Stésichore ou celle du démagogue chez Ésope. [10] Stésichore², donc, au moment où les habitants d'Himère, ayant désigné Phalaris³ comme stratège doté des pleins pouvoirs, s'apprêtaient à lui accorder une garde du corps, leur raconta, entre d'autres propos, la fable suivante : un cheval occupait à lui seul une

prairie. Voici qu'arrive un cerf qui gâte la pâture. Le cheval, voulant se venger du cerf, [15] demanda à l'homme s'il pourrait l'aider à se venger du cerf. L'homme acquiesça, à condition que le cheval accepte de porter un mors et de le laisser monter sur son dos armé de javelots. Le cheval consentit, l'homme monta et, pour toute vengeance, le cheval se fit lui-même esclave de l'homme. « Vous de même, dit Stésichore, dans votre désir de vous venger [20] de vos ennemis, veillez à ne pas subir le même sort que le cheval. Vous avez déjà le mors, puisque vous avez choisi un stratège muni des pleins pouvoirs. Si vous lui donnez une garde du corps et le laissez monter sur votre dos, c'en sera fait : vous serez les esclaves de Phalaris. » Ésope, à Samos, assurait la défense d'un démagogue qu'on jugeait pour un crime passible de la peine capitale. Il raconta qu'un renard, en traversant [25] un fleuve, s'était fait emporter dans une crevasse de la berge. Comme il ne pouvait pas se dégager, il resta longtemps dans cette mauvaise posture et un grand nombre de tiques s'accrochèrent à lui. Un hérisson passa. Quand il vit le renard, pris de pitié, il lui proposa de le débarrasser de ses tiques. Le renard refusa. Le hérisson demanda pourquoi et le renard répondit : « Ces tiques [30] que tu me vois sont pleines désormais et ne me tirent que peu de sang. Si tu les enlèves, d'autres viendront affamées et me videront du sang qui me reste. » « Il en va de même pour vous, messieurs les Samiens, dit Ésope, cet individu ne vous fera plus aucun mal, car il est riche. Mais si vous le [1394a] tuez, d'autres viendront, pauvres, qui détourneront les fonds publics et les dilapideront. » Les fables se prêtent aux discours au peuple, et elles ont cet avantage que, s'il est difficile de trouver des événements semblables survenus dans le passé, il est plus aisé d'inventer des fables. Il faut les composer comme [5] des comparaisons, il suffit qu'on sache voir les similitudes, ce qui est plus facile grâce à la philosophie. Il est donc plus aisé de fournir les exemples sous forme de fables, mais ceux qui s'appuient sur des faits sont plus utiles à la délibération, car, en règle générale, les événements futurs sont semblables aux événements passés.

Il faut se servir des exemples, [10] quand on ne dispose pas d'enthymèmes, comme de démonstrations (car alors l'adhésion passe par eux), mais si l'on a des enthymèmes, on usera des exemples comme de témoignages, en leur faisant jouer le rôle de conclusion des enthymèmes. Car si on les met avant, ils passent pour une induction, or l'induction n'est pas à sa place dans les œuvres oratoires, sinon dans quelques cas, tandis que si on les met en conclusion, ils passent pour des témoignages ; or le témoin est persuasif dans tous les cas. Aussi [15] est-il nécessaire, quand on commence par les exemples, d'en donner beaucoup, alors que, si l'on s'en sert comme conclusion, on peut se contenter d'un seul, car le témoin est crédible, et un suffit.

Sur le nombre des espèces d'exemples, sur la façon et le moment de les utiliser, voilà qui est dit.

Chapitre 21

La maxime

En ce qui concerne l'expression par maximes, une fois qu'on aura dit ce qu'est une maxime, [20] on verra très clairement sur quelles sortes de sujets, quand et pour qui il est adéquat de s'exprimer par maximes dans les discours. La maxime est une assertion portant non pas sur le particulier – par exemple quelle sorte d'homme est Iphicrate –, mais sur le général, et non pas sur tous les sujets – par exemple sur le fait que le droit est le contraire du courbe –, mais sur tout ce qui est du domaine de [25] l'action et des choix, positifs ou négatifs, en matière d'action. Par conséquent – puisque les enthymèmes se ramènent pratiquement au syllogisme sur les questions de cette nature –, les conclusions ainsi que les prémisses des enthymèmes ne sont autres, une fois le syllogisme enlevé, que des maximes, par exemple :

L'homme de bon sens ne doit jamais [30] donner à ses enfants une instruction trop poussée.

Cela, c'est une maxime. Une fois ajoutés la cause et le pourquoi, l'ensemble forme un enthymème, ainsi :

Car outre la paresse qui s'empare d'eux
Ils y gagnent l'hostile jalousie de leurs concitoyens¹.

[1394b] Autre exemple :

Il n'est pas d'homme qui soit heureux en tout².

Quant à ceci :

Il n'est pas d'homme qui soit libre,

[5] c'est une maxime, mais pris avec la suite, c'est un enthymème :
car il est esclave ou de l'argent ou du destin³.

Espèces de maximes

Si la maxime est bien ce que l'on vient de dire, il y a nécessairement quatre espèces de maximes, selon qu'elles comporteront, ou non, un commentaire. Demandent une justification toutes celles qui énoncent quelque chose de paradoxal [10] ou de discuté. Mais toutes celles qui n'ont rien de paradoxal se passent de commentaire. Parmi ces dernières, nécessairement, les unes n'ont aucun besoin de commentaire parce qu'elles sont connues d'avance, ainsi :

Pour un homme, la meilleure chose, c'est d'être en bonne santé, à mon avis du moins⁴.

(car c'est ainsi que la plupart des gens voient les choses) ; pour les autres, c'est parce qu'elles sont [15] évidentes, sitôt énoncées, pour qui les examine, par exemple :

Il n'est pas d'amant qui n'aime pas toujours⁵.

Parmi celles qui comportent un commentaire, les unes sont une partie d'enthymème, comme :

Il ne faut jamais, quand on est un homme de nature raisonnable⁶...

D'autres ont force d'enthymème, sans être pour autant une partie d'enthymème. Ce sont celles qui ont le plus de [20] succès. La raison du propos y transparaît, comme dans :

N'entretiens pas un ressentiment immortel, toi qui es mortel⁷.

Le fait de dire qu'il ne faut pas entretenir de ressentiment relève de la maxime, et ce qui vient après, « toi qui es mortel », indique le pourquoi. Il en va de même pour :

Le mortel doit avoir des pensers de mortel [25] et non pas d'immortel⁸.

Combien il y a d'espèces de maximes, quels sont les cas auxquels chacune est adaptée, voilà donc qui ressort clairement de ce qui a été dit. Sur les questions débattues ou paradoxales, un commentaire s'impose, mais soit ce commentaire précède et l'on recourt à la maxime comme conclusion, en disant par exemple : « Pour ma part, puisqu'il ne faut [30] ni exciter l'envie ni être paresseux, j'affirme qu'il ne faut pas s'instruire », soit la maxime est énoncée en premier, et l'on énonce ensuite ce qui venait avant. Sur les questions qui, sans être paradoxales, ne laissent pas d'être obscures, il convient de dire le pourquoi de la manière la plus ramassée possible. Il convient, en pareil cas, de recourir aussi bien aux apophtegmes laconiques qu'aux formules énigmatiques. On dira par exemple [1395a] ce qu'a dit Stésichore devant les Locriens, qu'« il ne faut pas faire preuve d'insolence, si l'on ne veut pas que les cigales chantent de par terre⁹ ».

Conditions d'usage de la maxime

L'expression par maximes sied aux personnes avancées en âge et quand il s'agit de choses dont on a l'expérience, car proférer des maximes sans être de cet âge est [5] inconvenant, tout comme raconter des histoires. Quant à le faire sur des questions dont on n'a pas l'expérience, c'est être sot et mal élevé. On le voit assez au fait que ce sont les gens de la campagne surtout qui forgent des maximes et en font facilement usage.

Évoquer sous forme de généralité ce qui n'a pas de portée générale est une chose qui convient surtout à la lamentation et à l'indignation ; on y recourra, dans ces cas-là, soit au début du discours, [10] soit après la démonstration. Il ne faut pas hésiter à se servir des maximes rebattues et communes, si elles sont utiles. Du fait qu'elles sont communes, on les tient pour justes dans la mesure où tout le monde les admet. Par exemple, si l'on appelle à s'exposer aux risques du combat sans avoir sacrifié, on peut dire :

Il n'est qu'un seul présage qui vaille, se battre pour sa patrie¹⁰.

Si l'on fait cette recommandation en cas d'infériorité, on dira :

[15] Le dieu de la guerre est impartial¹¹.

Si l'on conseille de supprimer les enfants des ennemis, même s'ils n'ont rien fait de mal, on dira :

Fou qui, tuant le père, laisse en vie les enfants¹².

Il y a en outre quelques proverbes qui sont en même temps des maximes, ainsi :

Un voisin attaque¹³.

Il faut recourir aux maximes y compris pour contredire les formules devenues bien public (j'entends par formules devenues bien public [20] le « Connais-toi toi-même », par exemple, ou le « Rien de trop »), lorsque le caractère de l'orateur y gagnera d'apparaître sous un meilleur jour ou la maxime d'être énoncée sous le coup de la passion. La maxime est passionnée, par exemple, si l'on dit sous le coup de la colère qu'« il est faux de dire qu'il faut se connaître soi-même. En tout cas cet homme, s'il s'était connu lui-même, n'aurait jamais prétendu aux fonctions de stratège ». Quant à [25] faire apparaître son caractère sous un meilleur jour, c'est dire par exemple qu'« il ne faut pas, comme on le prétend, aimer comme si l'on devait haïr un jour, mais bien plutôt haïr comme si l'on devait aimer un jour ». Il faut faire apparaître sa préférence par le tour qu'on emploie (*lexis*) ou, sinon, ajouter un commentaire explicatif, par exemple en s'exprimant ainsi : « Il ne faut pas aimer comme on prétend qu'il faut le faire, mais

comme si l'on devait aimer toujours, car l'autre façon est le fait d'un perfide » ; ou ainsi : [30] « La formule consacrée ne me plaît pas, car ce que doit faire le véritable ami, c'est aimer comme s'il devait aimer toujours. » Ou encore : « Le “Rien de trop” ne me plaît pas non plus, car les méchants, assurément, il faut les haïr à l'excès. »

Utilité des maximes

Si les maximes [1395b] sont d'une grande aide pour les discours, c'est premièrement parce que les auditeurs sont mal dégrossis : ils sont contents si quelqu'un, parlant en général, rencontre les opinions qu'ils ont eux-mêmes dans les cas particuliers. Voici qui rendra clair ce que je veux dire – et par la même occasion la manière dont il faut dénicher les maximes : [5] la maxime, comme on l'a dit, est une assertion portant sur le général. Or les gens sont contents d'entendre sous forme de généralité l'opinion qu'ils ont formée à l'avance à partir de cas particuliers. Mettons, par exemple, qu'on ait de méchants voisins ou de méchants enfants : on fera bon accueil à celui qui dira que rien n'est plus pénible que le voisinage ou que rien n'est plus sot [10] que de faire des enfants. Il faut par conséquent se donner pour cible ce que les gens peuvent avoir en tête à l'avance, et ensuite reprendre la chose dans une assertion générale. Voilà un premier usage de l'expression par maximes. Il en est un second, supérieur : elle rend les discours capables d'exprimer les caractères. Comportent une indication du caractère les discours où le choix délibéré de l'orateur est évident. Or toutes les maximes [15] ont cette propriété, parce que celui qui énonce la maxime générale dévoile ses préférences de principe, de sorte que, si les maximes sont honnêtes, elles font apparaître celui qui les énonce comme honnête de caractère.

En ce qui concerne la maxime, ce qu'elle est, combien elle comporte d'espèces, comment il faut s'en servir et ce qu'elle apporte, voilà donc qui est dit.

Chapitre 22

Considérations générales sur les enthymèmes. Enthymème et syllogisme

[20] Passons aux enthymèmes, pour dire en termes généraux de quelle manière il faut les chercher ; nous passerons ensuite à la question des lieux, car ces deux aspects relèvent chacun d'une espèce différente.

On a dit plus haut que l'enthymème est une sorte de syllogisme, en quoi c'est un syllogisme, et ce qui le distingue des syllogismes dialectiques à savoir qu'il faut y opérer les déductions sans partir de trop loin, et sans [25] passer par toutes les étapes, car la première façon de faire est obscure, à cause de la longueur, quant à la seconde, c'est du bavardage, parce qu'on dit des évidences. C'est la raison pour laquelle, devant des foules, les orateurs incultes sont plus persuasifs que les orateurs cultivés, et que, comme le disent les poètes, « devant la foule, les ignorants sont mieux inspirés¹ ». Car les orateurs cultivés [30] s'expriment de manière abstraite et générale, tandis que les ignorants partent de ce qu'ils savent et disent ce qui est proche d'eux. Aussi ne faut-il pas partir de n'importe quelle opinion, mais de celle d'un groupe déterminé, par exemple celle des juges ou de ceux auxquels ils accordent du crédit [1396a] et cela, évidemment, parce que dans ces conditions le propos paraîtra clair à tout le monde ou à la majorité. Et l'on ne doit pas tirer des déductions seulement des propositions nécessaires, mais aussi de celles qui valent la plupart du temps.

Matières de l'enthymème

Pour commencer, il faut donc comprendre que, sur le sujet dont on a à parler de manière raisonnée – ce raisonnement [5] fût-il politique

ou autre –, il est nécessaire d'avoir aussi en sa possession, en totalité ou en partie, les données afférentes. Si l'on ne dispose d'aucune de ces données, on n'aura rien d'où tirer les déductions. Ce que je veux dire, c'est par exemple ceci : comment serons-nous en mesure de conseiller aux Athéniens de faire ou de ne pas faire la guerre si nous ne savons pas ce qui fait leur puissance (est-ce la flotte ou une armée de terre, ou [10] les deux, et avec quels effectifs), quels sont leurs moyens financiers, qui sont leurs amis, qui leurs ennemis, et encore quelles guerres ils ont menées, et de quelle manière, et autres choses du même genre ? Comment serons-nous en mesure de faire leur éloge, si nous ne sommes pas au courant de la bataille navale de Salamine ou de la bataille de Marathon ou de ce qu'ils ont accompli pour les Héraclides ou d'autres faits de ce genre ? Car c'est sur [15] des succès, avérés ou supposés, que reposent tous les éloges. Pareillement pour le blâme, sur des données contraires : on regarde ce qu'il y a comme action, avérée ou supposée, à porter à leur débit, par exemple qu'ils ont asservi les Grecs, et réduit en esclavage les Éginètes et les Potidéens qui, pourtant, avaient combattu avec eux et s'étaient illustrés contre [20] le Barbare², etc., et toute autre faute du même genre qui soit à leur débit. Dans l'accusation et dans la défense, on procède de la même façon : on regarde les données disponibles. Et qu'il s'agisse des Athéniens, des Lacédémoniens, d'un homme ou d'un dieu, il n'y a aucune différence : on procédera [25] de même. Que l'on conseille Achille, qu'on le loue ou qu'on le blâme, qu'on l'accuse ou qu'on le défende, il faut s'emparer des données, réelles ou supposées, qui le concernent, afin de s'en servir pour dire – selon qu'on le loue ou qu'on le blâme – ce qu'il y a de beau ou de laid le concernant, – selon qu'on l'accuse ou qu'on le défend – ce qu'il y a de [30] juste ou d'injuste, – si on conseille – ce qu'il y a d'utile ou de nuisible. Il en va de même sur n'importe quel sujet, par exemple à propos de la justice : sur la question de savoir si c'est un bien ou non, on partira des données afférentes à la justice et au bien. Par conséquent, puisque tout le monde, cela est clair, démontre en procédant de cette façon – que l'on raisonne de manière rigoureuse [1396b] ou plus lâche (car on ne part pas de toutes les données, mais de celles qui concernent chaque chose en particulier) –, puisqu'il est évident que, recourant au discours, il est impossible de démontrer d'une autre manière, il est manifestement nécessaire, comme indiqué dans les *Topiques*, de disposer [5] d'abord, sur chaque sujet, d'un choix de propositions portant sur le possible et le plus opportun ; et, quand un problème se pose à l'improviste, il faut mener la recherche de la même manière, en gardant les yeux fixés non pas sur ce qui est indéterminé mais sur les données mises en œuvre dans le discours, en en cernant le plus grand nombre possible et qui soient le plus proches de l'affaire en jeu, car plus on disposera de [10]

données afférentes à l'affaire, plus la démonstration sera facile, et plus ces données seront proches de l'affaire, plus elles seront adaptées et échapperont à la banalité. J'appelle « banal » le fait de louer Achille parce qu'il est un homme, qu'il fait partie des demi-dieux et a participé à l'expédition contre Troie, car ces traits appartiennent à beaucoup d'autres et que celui qui parle ainsi ne [15] loue pas plus Achille que Diomède. Sont adaptées les données qui n'appartiennent qu'à la vie d'Achille, par exemple le fait d'avoir tué Hector, le plus valeureux des Troyens, et Kyknos qui, invulnérable, empêchait tout le monde de débarquer, ou le fait d'avoir été le plus jeune de l'expédition et d'avoir fait campagne sans prêter serment et ainsi [20] de suite.

Voilà donc un premier mode de choix des données, et le principal : celui des lieux. Parlons maintenant des éléments des enthymèmes. C'est la même chose que j'appelle *élément* ou *lieu* de l'enthymème. Parlons d'abord de ce qu'il faut nécessairement traiter d'abord : il y a deux espèces d'enthymèmes, les uns sont *démonstratifs*, établissant qu'une chose [25] est ou n'est pas, les autres sont *réfutatifs* ; il y a entre eux la même différence qu'entre syllogisme et réfutation en dialectique. L'enthymème démonstratif consiste à tirer une conclusion à partir de propositions admises, l'enthymème réfutatif à tirer les conclusions qui ne sont pas admises. À peu de chose près, sur chacune des espèces rhétoriques, les lieux nous apportent [30] ce qui est utile et nécessaire, car pour chacune, les prémisses ont été sélectionnées, si bien que les lieux d'où l'on doit tirer les enthymèmes concernant le bien et le mal, le beau et le laid, le juste ou l'injuste ainsi que les caractères, les passions et les dispositions, ces lieux, choisis de la même manière, sont déjà en notre possession. [1397a] Mais il nous reste encore à donner un autre type de traitement général à l'ensemble de la question des lieux et à exposer successivement les lieux réfutatifs, les lieux démonstratifs ainsi que les lieux des enthymèmes apparents (qui ne sont pas réellement des enthymèmes dans la mesure précisément où ils ne sont même pas des syllogismes). Une fois [5] cela mis en évidence, nous apporterons des définitions concernant les sources des réfutations et des objections qu'on doit opposer aux enthymèmes.

Chapitre 23

Lieux des enthymèmes

Un lieu des enthymèmes démonstratifs se tire des contraires : il faut examiner si le contraire vaut pour le contraire, ce qui permet de réfuter si ce n'est pas le cas et de confirmer si c'est le cas, [10] par exemple si l'on dit qu'il est bon d'être tempérant attendu qu'il est nuisible de manquer de contrôle, ou, comme dans le *Messéniaque*¹ : « Car si la guerre est la cause des maux actuels, c'est avec la paix qu'il faut redresser la situation » ;

S'il n'est pas juste de se laisser aller à la colère

Contre ceux qui ont mal fait sans le vouloir,

[15] Il n'y a pas lieu non plus, si quelqu'un vous a fait du bien contraint et forcé,

De lui vouer de la reconnaissance² ;

Mais s'il y a chez les mortels, vieillard, des mensonges

Qui persuadent, tu dois admettre aussi l'inverse :

Bien des vérités ne trouvent auprès d'eux aucune créance³.

[20] Un autre s'obtient à partir des flexions semblables : le terme fléchi doit valoir – ou ne pas valoir – similairement. Par exemple si l'on dit que le *juste* n'est pas bon dans tous les cas, car alors cela serait valable pour le *justement*, or *mourir justement* n'est pas digne d'être choisi.

Un autre s'obtient à partir des termes corrélés. S'il est vrai d'un agent que ce qu'il fait est bon ou juste, il en ira de même pour ce [25] que subit le patient, et ce qui vaut pour l'ordre donné, vaut aussi pour l'acte exécuté ; voir par exemple ce que disait le fermier Diomédon⁴ à propos des impôts : « S'il n'est pas honteux pour vous de les vendre, il ne l'est pas non plus pour nous de les acheter », et si le *bien* ou le *justement* valent pour celui qui a subi, ils valent aussi pour celui qui a agi. Mais il y a là une possibilité de paralogisme : [30] si quelqu'un a subi une juste peine, il y a eu peine juste, mais peut-être pas infligée par toi. Aussi faut-il examiner séparément s'il était légitime que le

patient [1397b] subisse, que l'agent agisse et procéder ensuite à l'application appropriée, car il y a parfois, en pareil cas, discordance et rien n'empêche que, comme dans l'*Alcméon* de Théodecte, à la question :

Aucun mortel ne détestait ta mère ?

il ne soit répondu :

[5] Il faut examiner les choses en sériant les questions.

Alphésibée demande comment. Alcméon répond :

Leur verdict était qu'elle meure, mais non que je la tue⁵.

Autre exemple, le procès concernant Démosthène⁶ et les meurtriers de Nicanor : le jury ayant décidé qu'ils l'avaient tué justement, il parut qu'il était juste qu'il meure. Et l'histoire de cet homme mort à Thèbes : [10] la défense demanda que les juges décident s'il était juste que le meurtrier meure, dans l'idée qu'il n'y avait pas d'injustice à tuer quelqu'un dont la mort était juste.

Un autre s'obtient à partir du plus et du moins, par exemple : « Si les dieux eux-mêmes ne savent pas tout, *a fortiori* les hommes », ce qui revient à dire : si quelque chose fait défaut là où on l'attend davantage, il est évident qu'il fera défaut aussi là où on l'attend [15] moins. Quant à l'argument disant : qui frappe son père frappe ses voisins, il se tire du raisonnement : si le moins est là, le plus aussi, parce que les hommes frappent moins leur père que leurs voisins. On peut raisonner aussi de cette manière : si ce qui devrait être là davantage fait défaut... ou si ce qui devrait être moins là est là..., selon que l'on a besoin de montrer que quelque chose est ou pas. Il y a en outre l'argument du ni plus ni moins, qui a fait dire :

Ton père est bien à plaindre pour avoir perdu ses enfants,
Mais Œnée ne l'est-il pas tout autant, [20] lui qui a perdu
[un illustre rejeton [de la Grèce]⁷ ?

et que, si Thésée n'a pas commis d'injustice, Alexandre non plus⁸, et que si les Tyndarides n'ont pas commis d'injustice, Alexandre non plus, que si Hector n'a pas commis d'injustice contre Patrocle, Alexandre non plus contre Achille. Et si les autres hommes, qui exercent des métiers, ne sont pas méprisables, les philosophes non plus. Et si les stratèges ne sont pas méprisables parce qu'on les condamne [25] souvent à mort, les sophistes non plus. Et que « si le simple particulier doit veiller à votre réputation, vous devez vous aussi veiller à celle des Grecs⁹ ».

Un autre se tire de l'examen du temps, à la façon d'Iphicrate, dans sa défense contre Harmodios, disant ceci : « Si, avant d'agir, j'avais demandé qu'on m'accorde une statue en cas de succès, vous me l'auriez accordée, et maintenant que j'ai réussi, vous ne [30] me

l'accorderez pas ? Ne promettez pas quand vous êtes dans l'attente pour refuser quand vous êtes satisfaits. » Ou encore, pour persuader les Thébains de laisser passer Philippe [1398a] en Attique : « S'il¹⁰ leur avait fait cette demande avant de les secourir contre les Phocidiens, ils auraient promis. Il serait donc absurde de lui opposer un refus alors qu'il a laissé passer cette occasion et leur a fait confiance. »

Un autre consiste à retourner contre leur auteur les critiques qu'il vous a adressées, mais sur un mode différent : par exemple dans le *Teucros*¹¹ <et> celui [5] qu'utilisa Iphicrate contre Aristophon. Iphicrate répliqua à Aristophon en lui demandant¹² s'il trahirait la flotte pour de l'argent. Aristophon répondit que non. Iphicrate reprit : « Alors toi, Aristophon, tu ne trahirais pas et moi, Iphicrate, je le ferais ? » Mais il faut que la présomption de culpabilité soit davantage du côté de l'adversaire : alors qu'il paraîtrait ridicule de contrer ainsi [10] une accusation émanant d'un Aristide¹³, il n'en est rien si l'on s'en prend à la mauvaise foi de l'accusateur. Car, d'une manière générale, l'accusateur se veut meilleur que l'accusé, et c'est cela qu'il faut réfuter. Généralement parlant, il est absurde de reprocher aux autres ce que l'on fait ou que l'on est susceptible de faire soi-même, ou de chercher à persuader autrui de faire ce qu'on ne fait pas ou qu'on ne saurait [15] faire soi-même.

Un autre se tire de la définition. Par exemple, qu'est-ce que le démonique ? Est-ce un dieu ou l'œuvre d'un dieu ? Eh bien, celui qui croit que c'est l'œuvre d'un dieu croit aussi forcément que les dieux existent. De même Iphicrate disant que c'est l'homme le plus vaillant qui est le plus noble, car il n'y avait rien de noble à porter au crédit d'Harmodios et d'Aristogiton avant qu'ils [20] n'accomplissent un noble exploit ; et d'ajouter que lui-même leur est davantage apparenté « car mes actions en tout cas sont plus proches parentes de celles d'Harmodios et d'Aristogiton que les tiennes ». De même dans l'*Alexandre*, quand il est dit que « tout le monde peut en convenir, les hommes dépravés ne se contentent pas de jouir d'un seul corps ». Et la raison alléguée par Socrate pour ne pas se rendre auprès [25] d'Archélaos¹⁴, « il y a violence, disait-il, si l'on ne peut se défendre, qu'il s'agisse de bienfaits ou d'agression ». Ce n'est qu'après avoir défini la chose et compris ce qu'elle est que tous ceux qu'on a cités en tirent des déductions concernant leur propos.

Un autre se tire des différentes manières dont un mot peut s'entendre, comme on l'a montré dans les *Topiques* à propos d'« aigu ».

Un autre s'obtient à partir de la division, par exemple si l'on dit que tout le monde [30] commet l'injustice pour l'une de trois raisons, pour celle-ci, celle-ci ou celle-là. Or qu'ils aient agi pour les deux premières est impossible. Qu'ils aient agi pour la troisième, les

accusateurs eux-mêmes ne l'affirment pas.

Un autre se tire de l'induction, comme celui-ci, tiré de la femme de Péparèthos¹⁵ : en ce qui concerne les enfants, ce sont partout les femmes qui tranchent de la véritable paternité, [1398b] car cette vérité, à Athènes, lorsque l'orateur Mantias¹⁶ contestait sa paternité devant son fils, c'est la mère qui la dévoila ; même chose à Thèbes, lors de la querelle entre Isménias et Stilbon¹⁷ : c'est la femme de Dodone qui donna la preuve que son fils était d'Isménias, et c'est la raison pour laquelle Thessaliscos était tenu pour le fils d'Isménias. [5] Et ceci encore, tiré de la Loi¹⁸ de Théodecte : si l'on ne confie pas ses chevaux à ceux qui ont mal soigné les chevaux des autres, ni ses navires à qui a fait couler ceux des autres, il ne faut pas – si la règle vaut dans tous les cas pareillement – recruter pour assurer sa propre sécurité ceux qui ont mal veillé à celle d'autrui. De même [10] Alcidas disant que tous les hommes honorent les sages : ce qui est sûr en tout cas, c'est que les Pariens tiennent en honneur Archiloque, malgré le mal qu'il a dit d'eux, de même les habitants de Chios pour Homère, alors qu'il n'était pas leur concitoyen, les Mytiléniens pour Sappho, bien que ce fût une femme, et les Lacédémoniens pour Chilon, dont ils avaient fait l'un des membres de leur Conseil des Anciens malgré leur peu de goût pour les Lettres, les Italiotes pour Pythagore ; [15] quant aux habitants de Lampsaque, ils ont donné une sépulture à Anaxagore, alors qu'il n'était pas de chez eux, et ils l'honorent encore aujourd'hui. <...> les Athéniens, eux, pour avoir recouru aux lois de Solon, connurent le bonheur, les Lacédémoniens de même avec celles de Lycurgue et à Thèbes, sitôt que les dirigeants furent des philosophes, la cité connut le bonheur.

Un autre s'obtient à partir d'un jugement prononcé sur la [20] même question, une question semblable ou une question contraire, surtout s'il émane de tout le monde et à toutes les époques, à défaut s'il émane au moins de la majorité, ou de sages – tous ou la plupart –, ou d'hommes de bien ; ou encore des juges de l'affaire eux-mêmes ou de ceux dont les juges admettent l'opinion, ou de ceux dont il n'est pas possible de contredire le jugement, par exemple ceux qui ont pouvoir sur nous, ou de ceux dont il n'est pas beau de contredire le jugement, tels les dieux, [25] notre père ou nos maîtres, témoin le propos d'Autoklès contre Mixidémidès, « Alors que les Nobles déesses¹⁹ ont jugé bon de se soumettre au verdict de l'Aréopage, Mixidémidès voudrait s'y soustraire ? ». Ou comme Sappho disant que la mort est un mal : « Les dieux en ont ainsi jugé, sans quoi ils mourraient. » Ou comme Aristippe disant à Platon, [30] qui lui avait fait une remarque un peu trop pontifiante à ses yeux : « Mais notre camarade, lui (il parlait de Socrate), ne disait rien de pareil. » Et Agésipolis²⁰ qui interrogea le dieu de Delphes après avoir consulté l'oracle d'Olympe

et lui demanda s'il était du même avis que [1399a] son père, sous-entendant qu'il serait honteux qu'ils se contredisent. Et Isocrate écrivant au sujet d'Hélène qu'elle était femme honnête puisque Thésée l'avait jugée telle. Même chose au sujet d'Alexandre, puisque les déesses l'avaient préféré comme juge. Même chose au sujet d'Évagoras, un honnête homme au dire d'Isocrate : [5] ce qui est sûr en tout cas, c'est que Conon, après ses malheurs, laissa tous ses autres amis pour se réfugier chez Évagoras.

Un autre se tire des parties, comme dans les *Topiques* : « Quelle sorte de mouvement est l'âme, car c'est soit celui-ci soit celui-là ? » Par exemple ceci, du *Socrate* de Théodecte²¹ : « Quelle sorte de sanctuaire a-t-il souillé ? À quels dieux a-t-il manqué de respect, parmi ceux qu'honore la cité ? »

Autre lieu : [10] puisque, la plupart du temps, il se trouve que de la même chose s'ensuivent un bien et un mal, on se servira du conséquent pour persuader ou dissuader, accuser ou défendre, louer ou blâmer. Par exemple, il s'ensuit de l'éducation qu'on est en butte à la jalousie, ce qui est un mal, alors qu'être savant est une bonne chose. Il ne faut donc pas être éduqué, car il ne faut pas être jaloué. [15] Et il faut être éduqué, car il faut être savant. Ce lieu constitue le *Traité* de Callippe, qui y ajoute le possible, etc., comme il a été dit.

Autre lieu : il consiste, quand on doit persuader ou dissuader sur deux points opposés, [et] à appliquer aux deux le lieu précédemment décrit. Mais la différence, c'est que [20] dans le cas précédent, ce sont des éléments aléatoires qui sont mis en contraste, alors qu'ici ce sont des contraires. Par exemple, une prêtresse interdisait à son fils de haranguer l'Assemblée en lui disant : « Si tu parles selon la justice, les hommes te haïront, si tu parles contre elle, ce seront les dieux. » Par conséquent, il faut haranguer l'Assemblée, car si tu parles selon la justice, les dieux t'aimeront, et si tu parles contre elle, ce seront les hommes. [25] Cela revient au même que le proverbe : acheter le marais avec le sel. Et il y a « distorsion » quand de chacun de deux termes opposés s'ensuit un bien et un mal et que les conséquences de chaque terme s'opposent une à une.

Autre lieu : puisqu'on ne loue pas les mêmes choses au grand jour et en secret, mais qu'au grand jour on loue surtout le [30] juste et le beau tandis qu'en privé on privilégie l'intérêt, on doit s'efforcer de conclure de ces contradictions dans un sens ou dans l'autre. Parmi les lieux des paradoxes, celui-ci est le principal.

Un autre s'obtient en montrant quelles sont les conséquences quand on raisonne par analogie. C'est ainsi qu'Iphicrate, dont on voulait forcer le fils à contribuer aux liturgies parce que, quoique jeune par l'âge, il était de grande taille, [35] déclara que s'ils considéraient les enfants de grande taille comme des hommes, ils devraient voter que

les hommes de petite taille sont des enfants. [1399b] De même Théodecte, dans sa *Loi*, disant : « Vous faites citoyens des mercenaires, tels Strabax et Charidème, pour bonne conduite et vous n'exilerez pas, parmi eux, les auteurs de dégâts irréparables ? »

Un autre se tire du raisonnement selon lequel, si [5] le fait reste le même, c'est que les facteurs dont il dérive sont aussi les mêmes. Xénophane, par exemple, disait que ceux qui prétendent que les dieux naissent sont aussi impies que ceux qui disent qu'ils meurent, car cela suppose, dans les deux cas, que pendant un temps les dieux n'existent pas. En général, on doit considérer la conséquence de chaque chose comme toujours la même : « Vous allez [10] trancher non pas sur Isocrate mais sur un choix de vie : faut-il ou non philosopher. » Et : donner la terre et l'eau, c'est accepter l'esclavage, prendre part à la paix commune, c'est aussi faire ce qu'on vous ordonne de faire. Il faut prendre celle des deux possibilités qui servira la cause défendue.

Un autre se tire d'une inconséquence consistant à ne plus faire le même choix qu'avant [15] mais le choix inverse ; ainsi, cet enthymème : « Alors que, quand nous étions en exil, nous nous sommes battus pour revenir, une fois revenus, nous nous exilerons pour ne pas nous battre ? » Dans un premier temps, ils avaient choisi de rester plutôt que de se battre, dans un second temps, ils ont choisi de ne pas se battre, au prix de l'exil.

Autre lieu : dire que le motif pour lequel une chose pourrait exister [20] ou s'être produite est effectivement celui pour lequel cette chose existe ou s'est produite, comme si, par exemple, on disait qu'une personne a donné quelque chose à une autre dans le dessein de lui faire de la peine en le lui reprenant. De là ces mots :

La divinité accorde de grands bonheurs à beaucoup, mais ce n'est pas par bonté C'est pour leur infliger des malheurs plus éclatants²².

[25] et ceci, tiré du *Méléagre* d'Antiphon :

Leur but n'était pas de tuer la bête, mais que Méléagre disposât Face à l'Hellade de témoins de sa vertu²³.

et ceci, tiré de l'*Ajax* de Théodecte : que Diomède n'a pas voulu, en préférant Ulysse, honorer ce dernier, mais avoir un compagnon qui lui fût inférieur. [30] Il est possible en effet que ç'ait été le motif de son choix.

Un autre – commun à la fois à ceux qui contestent et à ceux qui conseillent – consiste à prendre en considération ce qui persuade et ce qui dissuade d'agir ainsi que ce que visent les gens quand ils agissent ou évitent de le faire. Ce sont les facteurs dont la présence fait qu'il faut agir <et l'absence qu'il ne faut pas agir>. Par exemple le fait que l'action soit possible, facile et utile, à soi-même ou [35] à ses amis, ou nuisible à ses ennemis, et, au cas où elle serait passible d'un

châtiment, si le châtiment est inférieur au bénéfice de l'action. C'est à l'aide de ces facteurs que l'on persuade et [1400a] des facteurs contraires que l'on dissuade. Ce sont les mêmes aussi qui permettent d'accuser et de défendre, car on défend à partir des facteurs qui dissuadent d'agir et l'on accuse à partir de ceux qui persuadent de le faire. C'est à ce lieu que se résume l'ensemble des traités de Pamphile et de Callippe.

[5] Un autre se tire des faits qui passent pour avérés alors qu'ils sont incroyables, parce qu'on n'y aurait pas cru s'ils n'existaient pas ou n'étaient près d'exister : c'est une raison supplémentaire d'y croire, car les gens admettent soit les faits réels soit les faits vraisemblables ; si donc un fait n'est ni croyable ni vraisemblable, il faut qu'il soit vrai, car ce n'est certes pas à cause de sa vraisemblance et de sa crédibilité que les gens y croient. Par exemple ce propos d'Androclès de Pitthée²⁴. Il accusait [10] la loi et disait : « Les lois demandent une loi qui les corrige... » Tollé général. Il ajouta : « Car les poissons aussi ont besoin de sel, alors même qu'il n'est ni vraisemblable ni croyable que des animaux élevés dans la mer aient besoin de sel ; la pâte d'olives aussi demande de l'huile, bien qu'il soit incroyable que ce dont provient l'huile ait besoin d'huile. »

Un autre, réfutatif, [15] consiste à pointer les incohérences concernant tantôt l'adversaire seul (au cas où il y aurait quelque incohérence à extraire des lieux, des dates, des actions ou des discours), par exemple : « Il prétend qu'il vous aime, mais il avait conspiré avec les Trente » ; tantôt soi-même seul : « Il prétend que je suis procédurier, mais il est incapable de prouver que j'aie intenté [20] aucun procès » ; tantôt à la fois soi-même et l'adversaire : « Cet individu n'a jamais rien prêté à personne, alors que moi, j'ai payé la rançon de nombre d'entre vous. »

Un autre, intéressant les hommes et les actions qui sont ou passent pour être l'objet d'un préjugé défavorable, consiste à donner la raison de la fausse opinion, car il y a une raison qui fait que les apparences sont telles. Ainsi [25] une femme qui avait échangé son fils avec celui d'une autre passa pour la maîtresse du jeune homme parce qu'elle l'avait embrassé. Une fois la raison dite, la calomnie cessa. Autre exemple : dans l'*Ajax* de Théodecte, Ulysse dit à Ajax la raison pour laquelle, quoique plus valeureux que lui, il n'a pas cette réputation.

Un autre se tire de la cause : si cette cause existe, l'effet aussi, [30] et si cette cause n'existe pas, l'effet non plus. Car la cause et ce dont elle est cause sont indissociables, et il n'y a rien sans cause. C'est ainsi que, dans sa défense contre Thrasybule²⁵ qui l'accusait d'avoir eu son nom gravé sur la stèle d'infamie de l'Acropole et de l'avoir fait effacer sous les Trente, Léodamas répondit que cela ne se pouvait pas, car les Trente lui auraient fait davantage [35] confiance si sa haine pour le

peuple était restée gravée.

Un autre consiste à examiner s'il aurait été possible ou s'il est possible de faire mieux en s'y prenant autrement qu'on ne conseille de le faire, qu'on ne le fait ou qu'on ne l'a fait. Car il est clair que, [1400b] si cette possibilité [n']existe [pas], l'action n'a pas été commise, car personne ne se détermine volontairement et en connaissance de cause pour les mauvaises solutions. Mais l'argument est trompeur car, bien souvent, ce n'est qu'après coup que la manière de faire mieux devient évidente : auparavant, c'était obscur.

Un autre – quand des actions successives amènent [5] une contradiction – consiste à les examiner ensemble, ainsi Xénophane aux Éléates qui lui demandaient s'ils devaient ou non sacrifier à Leucothéa et lui chanter des chants de deuil²⁶ : il leur conseilla, s'ils la considéraient comme une déesse, de ne pas chanter des chants de deuil et, s'ils la considéraient comme un être humain, de ne pas lui offrir de sacrifice.

Un autre lieu consiste à accuser ou à se défendre à partir des erreurs commises, comme dans la *Médée* [10] de Carcinus²⁷. Certains l'accusent d'avoir tué ses enfants. En tout cas, disent-ils, on ne les voit plus – car Médée avait fait l'erreur de les envoyer ailleurs. Médée se défend en disant que ce n'est pas ses enfants qu'elle aurait tués, mais Jason, car ç'aurait été une erreur pour elle de ne pas agir ainsi, *a fortiori* si elle avait commis le premier meurtre. C'est à ce [15] lieu et à cette sorte d'enthymème que se ramène l'ensemble de la technique oratoire antérieure à Théodore²⁸.

Un autre se tire du nom, ainsi chez Sophocle :

Et si tu portes le nom de Sidèrô, la raison en est claire²⁹

de même tout ce que l'on dit d'habitude dans les éloges des dieux, et aussi Conon appelant Thrasybule « fier dessein », et Hérodicus disant à Thrasymaque (*Thrasymakhos*) : [20] « Tu es toujours un fier combattant (*thrasymakhos*) », et à Pôlos, « Tu es toujours un poulain (*pôlos*), toi », et sur Dracon, le législateur, que ses lois ne sont pas d'un homme mais d'un dragon, tant elles sont rigoureuses. De même l'Hécube d'Euripide disant d'Aphrodite :

C'est à juste titre que le nom de la déesse commence comme celui de la déraison³⁰
et Chérémon :

Penthée, qui porte le nom du malheur [25] qui t'attend³¹

Parmi les enthymèmes, les réfutatifs ont plus de succès que les démonstratifs, parce que l'enthymème réfutatif est la réunion de contraires sous une forme brève et que, mis ainsi côte à côte, ils apparaissent plus clairement à l'auditeur. Mais parmi tous les syllogismes, qu'ils soient réfutatifs ou démonstratifs, les plus applaudis

[30] sont ceux qu'on devine dès le début – sans qu'ils soient superficiels pour autant (car en même temps, on est fier d'être capable d'anticiper la fin tout seul) – et ceux que l'on comprend aussitôt qu'énoncés.

Chapitre 24

Lieux des enthymèmes apparents

Puisqu'il est possible pour un syllogisme soit d'en être un réellement [35] soit de ne pas en être un tout en offrant l'apparence d'en être un, il est nécessaire qu'un enthymème aussi, ou bien soit réellement un enthymème, ou bien paraisse être un enthymème sans en être un, puisque l'enthymème est une sorte de syllogisme ; et il y a des lieux des enthymèmes [1401a] apparents.

L'un tient à l'expression. Il comporte un premier type qui consiste, comme indiqué dans les traités de dialectique, à énoncer la fin sous forme de conclusion sans pour autant avoir opéré une véritable déduction : « donc non A et B » ; « donc nécessairement A et B » ; et dans les enthymèmes aussi, [5] une expression ramassée et antithétique fait l'effet d'un enthymème, car une telle expression est l'espace privilégié de l'enthymème et ce genre d'effet semble tenir à la forme de l'expression. Ce qui est utile aussi si l'on veut, par l'expression, parler à la manière syllogistique, c'est d'énumérer les points saillants de plusieurs syllogismes, à savoir qu'il¹ a sauvé les uns, [10] vengé les autres et libéré les Grecs : chacun de ces points a été démontré à l'aide d'autres éléments, mais quand ils sont réunis, quelque chose de spécial semble encore émaner d'eux.

Un autre type tient à l'homonymie, qui consiste à dire que la souris (*mus*) est sans conteste un animal respectable, d'où dérive la célébration la plus vénérable de toutes, car les Mystères (*mustèria*) [15] sont de toutes la célébration la plus vénérable. Ou alors, pour faire la louange du chien, si l'on fait intervenir celui qui est dans le ciel², ou Pan, parce que Pindare a dit de lui :

Ô bienheureux, que les Olympiens appellent le chien protéiforme de la grande déesse³ ;

ou si l'on dit que d'être sans chien est la pire des indignités, de sorte que, de toute évidence, c'est une dignité que d'être un chien ; ou

encore [20] si l'on dit qu'Hermès est le plus *communicatif* de tous les dieux, car c'est le seul que l'on appelle « *Commun* Hermès⁴ ». Ou encore si l'on dit que le discours (*logos*) est de très grande valeur, car les hommes de bien sont dignes non d'argent mais d'estime (*logou*). L'expression *axios logou*, en effet, ne se dit pas en un seul sens.

Un autre consiste à parler en combinant ce qui est séparé ou en séparant [25] ce qui est combiné. Car puisque souvent ce qui n'est pas le même passe pour être le même, il faut adopter la formule la plus avantageuse des deux. C'est l'argument d'Euthydème⁵, disant par exemple savoir qu'il y a une trière au Pirée parce qu'il sait l'un et l'autre. Et que celui qui connaît les lettres sait le mot, car le mot, c'est la même chose que les lettres. Et [30] puisque deux fois une quantité rend malade, on ne peut affirmer qu'une fois cette quantité soit bonne pour la santé, car il est absurde que si deux sont des biens, un soit un mal. Utilisé ainsi, l'argument est réfutatif, mais comme suit, il est démonstratif : ... car⁶ il n'est pas possible que si un est un bien deux soient des maux. C'est un lieu complètement paralogique. Il y a encore ce mot de Polycrate disant à Thrasybule qu'il avait renversé trente tyrans : [35] il procède par combinaison ; ou ce propos dans l'*Oreste* de Théodecte, qui procède par séparation :

Il est juste, que celle qui a tué son mari⁷...

... meure, il est juste aussi, assurément, que le fils venge [1401b] son père : ces deux actions ont donc été accomplies justement. Mais peut-être que, réunies, elles cessent d'être justes. Il se peut aussi que le paralogisme vienne de l'omission, car le *par qui* manque.

Un autre lieu consiste à confirmer ou infirmer en recourant à l'exagération. C'est ce qui se passe chaque fois que, sans avoir montré [5] que la personne a ou non commis l'acte, on amplifie cet acte. Cela donne l'impression soit que l'accusé n'a pas accompli l'acte, quand c'est lui qui amplifie, soit qu'il a commis l'acte, quand c'est l'accusateur. Il ne s'agit donc pas d'un enthymème. C'est par un paralogisme que l'auditeur déduit que l'accusé a accompli l'acte ou non malgré l'absence de démonstration.

Autre lieu, celui qui se tire d'un signe : car là non plus il n'y a pas [10] de raisonnement. Mettons que l'on dise par exemple que « les amants sont utiles aux cités, car c'est l'amour d'Harmodios et Aristogiton qui a renversé le tyran Hipparque », ou que Denys est un voleur, car c'est un misérable. Assurément, il n'y a pas là de raisonnement car tout misérable n'est pas voleur, même s'il est vrai que tout voleur est un misérable.

[15] Un autre procède par l'accident, comme ce que dit Polycrate en faveur des souris, qu'elles ont apporté du secours en rongant les cordes des arcs. On peut dire aussi qu'être invité à dîner est un très grand honneur, car c'est pour ne pas avoir été invité qu'Achille se mit

en colère contre les Achéens à Ténédos, alors qu'en réalité il se fâcha parce qu'on lui manquait de respect, sentiment qu'il éprouva pour n'avoir [20] pas été invité.

Autre lieu, celui qui tient au conséquent, par exemple dans l'*Alexandre*⁸, il est dit qu'Alexandre avait une grande âme, car méprisant la fréquentation de la foule, il vivait isolé sur l'Ida : comme les grandes âmes ont des comportements de ce genre, il peut passer lui aussi pour une grande âme. Parce que Untel soigne son apparence et traîne pendant la nuit, c'est qu'il est adultère, car les adultères font [25] ainsi. De même, du fait que les mendiants chantent et dansent dans les sanctuaires et que les exilés ont le loisir d'habiter où ils veulent, et que passent pour heureux ceux qui ont de telles conditions de vie, mendiants et exilés pourraient passer pour heureux. La différence tient au comment, aussi ce lieu se ramène-t-il à l'omission.

Autre lieu, [30] celui qui tient à ce que l'on considère comme une cause ce qui n'en est pas une, par exemple ce qui s'est passé en même temps que la chose ou après la chose, car les gens confondent l'*après* la chose avec l'*à cause de* la chose, et surtout les hommes politiques, tel Démade faisant de l'action politique de Démosthène la cause de tous les malheurs, car c'est après elle que la guerre intervint.

Un autre tient à l'omission [35] du quand et du comment, par exemple si l'on dit qu'Alexandre avait le droit d'enlever Hélène car le père de celle-ci lui avait donné la liberté de choisir son mari. Mais, peut-on penser, cette liberté de choix n'était pas permanente, et s'arrêtait à la première fois, car c'est seulement jusque-là que s'étend l'autorité [1402a] du père. Ou encore si l'on disait que c'est un outrage que de frapper les hommes libres : ce n'est pas valable dans tous les cas mais seulement quand on prend l'initiative de l'agression.

En outre, comme en éristique, un syllogisme apparent naît de ce qui est dit dans l'absolu et non pas dans l'absolu mais relativement à quelque chose. Par exemple, en dialectique, [5] dire que le non-être *est* parce que le non-être *est* le non-être, ou que l'inconnaissable est connaissable, parce qu'on connaît de l'inconnaissable qu'il est inconnaissable. De même, en rhétorique aussi, il existe un enthymème apparent qui dérive de ce qui n'est pas vraisemblable dans l'absolu mais vraisemblable en quelque chose. Or ce vraisemblable particulier n'est pas universel, comme le dit Agathon :

[10] Peut-être pourrait-on dire que cela même est vraisemblable :
Qu'il arrive aux mortels bien des choses invraisemblables⁹.

Car il se produit des choses hors du vraisemblable, de sorte que ce qui est hors du vraisemblable est vraisemblable. Si cela est vrai, l'invraisemblable sera vraisemblable. Mais non dans l'absolu, non : de même qu'en éristique, c'est de ne pas préciser sous quel rapport, [15] relativement à quoi, de quelle manière, qui produit la duperie, de

même ici elle vient de ce que le vraisemblable est pris non dans l'absolu mais comme un vraisemblable particulier. Ce lieu fournit la matière du traité de Corax¹⁰ : si l'on ne donne pas prise à l'accusation, par exemple si, faible physiquement, on est accusé de voies de fait, on se défendra en disant que l'accusation n'est pas vraisemblable ; et même si l'on donne prise à l'accusation, par exemple si l'on est robuste physiquement, [20] on se défendra là encore en disant que l'accusation n'est pas vraisemblable car il était vraisemblable qu'on serait suspect. Même chose dans les autres cas. Nécessairement en effet, ou bien on donne prise, ou bien on ne donne pas prise à l'accusation, l'un et l'autre paraissent donc vraisemblables, mais l'un est vraiment vraisemblable, tandis que l'autre n'est pas vraisemblable dans l'absolu mais seulement en fonction des circonstances mentionnées. C'est en cela que consiste le fait de rendre fort le discours faible. Là est la raison [25] de la colère légitime qu'a suscitée chez les gens la déclaration de Protagoras, car elle n'est que mensonge, et le vraisemblable dont il s'agit n'est pas véritable mais apparent, et il n'a cours dans aucun autre art que la rhétorique et l'éristique. Sur les enthymèmes réels et apparents, voilà qui est dit.

Chapitre 25

Réfutation des enthymèmes

[30] La réfutation, on peut en parler dans la foulée des points précédents. On peut réfuter soit en opposant un contre-syllogisme soit en introduisant une objection. Donc il est clair que le contre-syllogisme peut se faire à partir des mêmes lieux que le syllogisme, du fait que les syllogismes s'élaborent à partir des opinions admises, et que de nombreuses opinions sont contraires les unes aux autres.

Les différentes sortes d'objections

Pour les [35] objections, on les produit comme on l'a dit dans les *Topiques*, de quatre manières : soit à partir de l'objet même, soit du semblable, soit du contraire, soit des jugements prononcés. Par objection tirée de l'objet même, j'entends ceci : mettons, par exemple, que l'enthymème porte sur l'amour [1402b] et prétende qu'il est bon, l'objection peut se faire de deux manières : soit globalement, en disant que tout manque est une mauvaise chose, soit partiellement, en disant qu'on ne parlerait pas de l'amour Caunien¹ s'il n'y avait pas aussi des amours mauvaises. L'objection se fonde sur le contraire si, par exemple, l'enthymème [5] consistait à dire que l'homme de bien accorde des bienfaits à tous ses amis, et que l'on dise : mais le méchant lui-même ne fait pas de mal à tous ses amis. Elle se fonde sur les semblables, si l'enthymème consistait à dire que ceux qui ont été mal traités conçoivent toujours de la haine et que l'on objecte : mais même ceux qui ont reçu des bienfaits n'aiment pas toujours. Quant aux jugements émanant des hommes illustres, c'est par exemple si quelqu'un a énoncé un enthymème selon lequel il faut pardonner [10] aux hommes ivres car ils fautent sans le savoir : l'objection consiste à dire que, dans ces conditions, Pittacos était stupide, sans quoi il

n'aurait pas édicté des châtimens plus sévères pour les fautes commises en état d'ivresse.

Les différentes sortes d'enthymèmes et leur réfutation

Comme on énonce les enthymèmes à partir de quatre sources, et que ces quatre sources sont le vraisemblable, l'exemple, la preuve et le signe, comme d'autre part les enthymèmes tirés des vraisemblances sont ceux [15] dont la conclusion est empruntée à ce qui est ou paraît être dans la plupart des cas ; comme ceux qui ont pour ressort l'exemple sont ceux que l'on obtient par induction au moyen d'un ou plusieurs cas semblables lorsque, s'étant saisi du cas général, on en tire ensuite un syllogisme sur les particuliers ; comme les enthymèmes qui ont pour ressort la preuve font appel au nécessaire et à ce qui < ne connaît pas d'exception > ; comme ceux qui ont pour ressort le signe sont ceux que l'on obtient au moyen de l'existence – ou non – soit du cas général, [20] soit du cas particulier ; comme le vraisemblable est ce qui se produit non pas tout le temps mais dans la plupart des cas, il est clair que, s'il est toujours possible de réfuter de tels enthymèmes en présentant une objection, cette réfutation est apparente et non pas toujours vraie, car la réfutation de l'objecteur consiste à dire non que la proposition n'est pas vraisemblable mais qu'elle n'est pas nécessaire. [25] Voilà pourquoi le défenseur a toujours un avantage sur l'accusateur, c'est en raison du paralogisme suivant : comme l'accusateur démontre au moyen des vraisemblances, et que ce n'est pas la même chose de réfuter en disant que la chose n'est pas vraisemblable ou qu'elle n'est pas nécessaire, et comme ce qui est vrai dans la plupart des cas prête toujours le flanc à une objection – pour y échapper, il faudrait qu'au lieu d'être vrai < dans la plupart des cas > et [30] vraisemblable, ce soit vrai tout le temps et nécessaire –, eh bien, le juge, lui, face à une réfutation de ce genre, croit ou bien que la chose n'est pas vraisemblable, ou bien qu'il doit s'abstenir de juger : il est victime du paralogisme que nous évoquions, car il ne doit pas juger seulement à partir des arguments nécessaires mais aussi d'après les vraisemblances – car c'est ce que veut dire « juger selon le meilleur critère² ». Il ne suffira donc pas de réfuter la nécessité de la chose [35] mais aussi sa vraisemblance, ce qui se passera si l'objection prévaut dans la plupart des cas. Il y a deux façons d'y parvenir : soit en jouant sur le temps, soit en jouant sur les faits, mais le plus efficace, [1403a] c'est quand l'objection opère à ces deux niveaux, car si ce qui se passe *plus souvent* se passe *ainsi*, il y a plus de vraisemblance.

Tant les signes que les enthymèmes qui recourent au signe, mêmes

s'ils sont valables, tombent également sous le coup de la réfutation, comme on l'a dit dans les débuts : il est clair pour nous depuis les *Analytiques* [5] que tout signe est impropre au syllogisme.

En ce qui concerne les enthymèmes qui recourent à l'exemple, la réfutation est la même que pour les vraisemblances : pour peu que nous disposions d'<un> contre-exemple, voilà la nécessité du fait réfutée, même si, le plus souvent ou plus d'une fois, la chose se passe autrement ; mais si la chose se passe ainsi le plus souvent ou plus d'une fois, il faut combattre l'argument en disant que le fait présent n'est pas identique, ou ne s'est pas produit [10] de la même façon, ou – au moins – qu'il y a quelque différence.

Quant aux preuves et aux enthymèmes qui recourent aux preuves, il ne sera pas possible de les réfuter en les dénonçant comme impropres au syllogisme (cela aussi est clair pour nous depuis les *Analytiques*). La seule chose qui reste à faire, c'est de montrer que le fait prétendu n'existe pas. Mais s'il est évident que le fait existe et qu'il constitue une preuve, alors il n'y a plus [15] de réfutation possible, car la démonstration devient en tout point évidente.

Chapitre 26

Compléments : l'amplification et la minoration ne sont pas des lieux d'enthymème

Le fait d'amplifier ou de minorer ne constitue pas un élément d'enthymème (c'est la même chose que j'appelle élément et lieu : un élément – ou lieu – est une tête de chapitre sous laquelle se rangent un grand nombre d'enthymèmes). [20] Amplifier ou minorer sont [des enthymèmes] destinés à montrer que la chose est grande ou petite, de la même façon que l'on montre qu'une chose est bonne ou mauvaise, juste ou injuste ou n'importe quoi d'autre. Mais toutes ces caractéristiques de la chose sont ce sur quoi portent les syllogismes et les enthymèmes. Par conséquent, si chacune d'elles ne constitue pas un lieu d'enthymème, l'amplification et la minoration n'en sont pas non plus.

Les enthymèmes réfutatifs ne forment pas une espèce à part

[25] Les enthymèmes réfutatifs ne constituent pas non plus une espèce d'enthymème à part. Il est clair en effet que l'on réfute soit en prouvant quelque chose soit en présentant une objection, et que ce que l'on apporte en contre-démonstration, c'est la thèse opposée. Par exemple, si l'on a prouvé que la chose a eu lieu, l'adversaire cherche à montrer qu'elle n'a pas eu lieu, et si l'on a montré que la chose n'a pas eu lieu, l'adversaire cherche à montrer qu'elle a eu lieu, de sorte que la différence ne saurait être là, [30] car les deux camps se servent tous les deux des mêmes instruments : pour prouver que la chose est ou n'est pas, ce sont des enthymèmes qu'ils produisent.

L'objection n'est pas un enthymème

Quant à l'objection, ce n'est pas un enthymème mais, comme indiqué dans les *Topiques*, elle consiste à énoncer une opinion grâce à laquelle il sera clair qu'il n'y a pas eu de syllogisme ou qu'il est entaché de fausseté.

Transition

S'agissant du discours, trois aspects doivent faire l'objet d'un [35] traitement : or en ce qui concerne les exemples, les sentences, les enthymèmes, en somme tout ce qui concerne la pensée et les moyens de se fournir en arguments [1403b] et de savoir les réfuter, voilà qui suffit, il nous reste donc à étudier le style et le plan.

LIVRE III

Chapitre 1

Bilan. Transition vers la question du style (via l'action oratoire)

S'agissant du discours, trois aspects doivent être traités, à savoir d'où les moyens de persuasion seront tirés, le style et l'ordonnancement des parties du discours. On a parlé déjà des moyens de persuasion, en indiquant quel est le nombre de leurs sources, c'est-à-dire trois [10], quelles sont ces sources, et pourquoi elles ne sont pas plus nombreuses (car la persuasion résulte toujours ou bien des sentiments qu'éprouvent les juges eux-mêmes, ou bien de l'image qu'ils se font de l'orateur, ou bien d'une démonstration). On a dit aussi d'où il faut tirer les enthymèmes, car il existe d'un côté des *espèces* d'enthymèmes, de l'autre des [15] *lieux*.

On peut donc dans la foulée passer au style. Car il ne suffit pas d'avoir quelque chose à dire, il est nécessaire aussi de le dire comme il faut – ce qui influe fortement sur l'image qu'offrira le discours. La recherche a donc porté d'abord, comme il est naturel, sur ce qui vient naturellement d'abord, à savoir ce qui donne aux faits eux-mêmes [20] la capacité de persuader. Vient en deuxième lieu la disposition stylistique des faits. Le troisième de ces facteurs est d'une efficacité extrême, mais n'a pas encore été abordé à ce jour, c'est ce qui relève de l'action oratoire. En effet, en matière de tragédie et de rhapsodie, cette préoccupation est intervenue tardivement, car les poètes, au départ, jouaient eux-mêmes leurs tragédies. Or il est clair [25] qu'une telle dimension intéresse la rhétorique tout comme la poétique – d'autres que moi en ont d'ailleurs traité, notamment Glaucon de Téos¹. L'action réside dans l'usage de la voix en fonction de chaque sentiment (*pathos*), et consiste à savoir, par exemple, quand user d'une voix forte, quand user d'une voix faible, quand d'une voix moyenne, et comment se servir des tons, par exemple du ton aigu, du ton [30] grave ou intermédiaire, et à quels rythmes recourir dans chaque cas. Car ce sont

trois objectifs qu'ils visent : volume, harmonie, rythme. C'est avec cela, ou quasiment, qu'on remporte les prix dans les concours et de même que les acteurs, dans ces concours, ont un plus grand pouvoir que les poètes, de même ils s'imposent dans les joutes entre citoyens, à cause de [35] la médiocrité de la vie politique. Mais on ne dispose pas d'une technique au point sur ces questions (puisque la préoccupation du style elle-même est intervenue tardivement), et cela paraît, à le bien prendre, quelque chose de [1404a] vulgaire. Toutefois, dans la mesure où la doctrine rhétorique est tout entière orientée vers l'opinion, il faut accorder ses soins à l'action, non que ce soit une bonne chose, mais parce qu'on ne peut faire autrement. Car ce qui est juste, assurément, s'agissant du discours, c'est qu'il ne soit [5] ni rebutant ni charmant, ce qui est juste, c'est de débattre à l'aide des faits eux-mêmes, de sorte que tout ce qui s'écarte de la démonstration est superflu. Mais il n'empêche que cette dimension est puissante, comme on l'a dit, en raison de la médiocrité de l'auditeur. La considération du style a donc quand même un petit quelque chose de nécessaire dans tout enseignement, car ce n'est pas [10] tout à fait pareil, quand il s'agit de faire voir quelque chose, de parler de telle manière ou de telle autre. Mais la différence n'est pas si grande, et tout cela n'est qu'imagination, qui joue de surcroît sur l'auditeur, aussi bien personne n'en tient-il compte pour enseigner la géométrie.

En tout cas, quand cette technique apparaîtra, elle produira des effets analogues à l'art de l'acteur. Certains auteurs ont commencé à en parler un peu, comme Thrasymaque [15] dans ses *Compassions*². Être un bon acteur est affaire de nature, et pas tellement de technique, mais ce qui touche au style est technique. C'est pourquoi ceux qui ont des capacités dans ce domaine remportent aussi des prix, tout comme les orateurs compétents en matière d'action. Car les discours écrits tirent leur force davantage du style que de la pensée.

Les premiers à [20] donner le branle, comme il est naturel, furent les poètes. Car les mots sont des imitations et la voix ce qu'il y a en nous de plus apte à imiter. C'est la raison pour laquelle furent institués les arts comme l'art de la rhapsodie, l'art théâtral et les autres. Or comme les poètes disaient des choses naïves et semblaient donc [25] devoir leur gloire au style, le style fut d'abord poétique, tel celui de Gorgias. Encore maintenant, la plupart des gens incultes pensent que ceux qui s'expriment ainsi parlent très bien. Il n'en est rien : le style de la prose et celui de la poésie sont des choses différentes. Le cours des choses le prouve : les auteurs de tragédies ne recourent [30] plus au même mode d'expression, mais de même qu'ils sont passés des tétramètres au mètre iambique, parce que ce dernier est celui qui plus que tous les autres ressemble à la prose, de même ils ont laissé de côté tous les mots étrangers à l'usage de la langue parlée, dont les premiers

poètes ornaient leurs œuvres et dont se servent encore aujourd'hui ceux qui font [35] des hexamètres. Aussi est-il ridicule d'imiter ceux qui n'utilisent plus eux-mêmes ce mode d'expression. Il est clair, par conséquent, que nous n'avons pas à traiter en détail de tout ce qu'on peut dire à propos du style, mais seulement de ce qui concerne le style dont nous parlons. L'autre style a été traité dans la *Poétique*.

Chapitre 2

Vertu du style. Choix des mots adaptés au discours oratoire

[1404b] Tenons donc cet examen pour acquis et posons comme qualité du style la clarté (le discours est un *signe*, de sorte que s'il ne *désigne* pas, il ne remplira pas sa fonction propre). Il faut encore que le style ne soit ni bas ni d'une dignité excessive, mais convenable. Car l'expression poétique n'est peut-être [5] pas basse, mais elle ne convient pas à un discours. Les noms et les verbes qui rendent l'expression claire sont ceux d'usage courant ; quant à ceux qui font que l'expression est non pas basse mais ornée, ce sont tous les autres mots mentionnés dans la *Poétique*. En effet, l'écart par rapport à l'usage fait paraître l'expression plus noble, car ce que les hommes éprouvent quand ils sont en présence d'étrangers ou de concitoyens [10] ils l'éprouvent pareillement en face du style – et c'est pourquoi il faut donner de l'étrangeté à son parler : ils sont admirateurs de ce qui est éloigné, et ce qu'on admire est source de plaisir. En vers, donc, toutes sortes de noms produisent de l'étrangeté, et ils sont là à leur place, car les choses et les personnes dont il y est question offrent un éventail plus large ; en prose au contraire on a beaucoup moins de latitude, [15] parce que l'éventail est plus restreint (en effet, même en vers, à supposer qu'un esclave s'exprime en termes choisis, ou un trop jeune homme, il y aurait disconvenance, ou si l'on parle de choses trop triviales : là aussi la convenance consiste à doser rabaissement et amplification). Aussi leur mise en œuvre doit-elle passer inaperçue, et l'on doit faire l'effet de parler de façon non pas fabriquée mais naturelle (là est [20] l'efficacité persuasive, l'autre manière a l'effet inverse : les auditeurs sont indisposés, subodorant une manœuvre, comme s'ils avaient devant eux des vins trafiqués), et comme cela se passe avec la voix de Théodore¹ par rapport à celle des autres acteurs : cette voix paraît être celle du personnage, tandis que la voix des

autres semble empruntée. L'illusion opère si l'on compose en choisissant [25] dans le parler habituel. C'est ce que fait Euripide et c'est lui qui a, le premier, montré la voie.

Étant donné que le discours est constitué de noms et de verbes et que les noms se présentent sous toutes les espèces qui ont été étudiées dans la *Poétique*, parmi ces espèces les mots empruntés, les mots doubles et les mots forgés doivent être utilisés parcimonieusement et en peu d'endroits [30] particuliers (lesquels, nous le dirons plus tard ; pour quel motif, on l'a déjà dit : ces mots écartent l'expression de la convenance pour lui conférer plus d'élévation) ; le mot courant, le mot propre et la métaphore seuls sont les ingrédients du style de la prose. Un signe en est que ce sont les seuls mots dont tout le monde se sert. Car tout le monde en parlant fait usage de métaphores, en sus des mots propres [35] et courants. Il est donc évident que, si l'on sait s'y prendre, le style aura de l'étrangeté, mais discrète, et sera clair – et c'est là, nous l'avons vu, que réside la valeur du discours oratoire.

Dans l'usage des mots, si le sophiste trouve son bien dans l'homonymie (il y puise ses trucages), le poète trouve le sien dans la synonymie. Par mots courants [1405a] synonymes, j'entends par exemple *faire route* et *marcher*, car tous deux sont à la fois courants et synonymes l'un de l'autre.

Ce que sont chacun de ces mots, combien la métaphore a d'espèces, et que c'est cela – j'entends les métaphores – qui a le plus grand pouvoir [5] en poésie comme en prose, tout cela a été dit, comme nous le rappelions à l'instant, dans les livres sur la *Poétique*. Le prosateur doit se donner d'autant plus de mal à leur sujet que la prose a moins de ressources que les mètres. La métaphore possède au plus haut point clarté, agrément et étrangeté, et il n'est pas possible de l'emprunter [10] à autrui. Il faut aussi que les épithètes et les métaphores soient adaptées au discours. Cela viendra d'une analogie. Sinon, la disconvenance ressortira, car c'est quand ils sont côte à côte que les contraires ressortent le plus. De la même façon que le rouge convient à un jeune homme, il faut veiller à trouver quelle couleur convient à un vieux, car le même vêtement ne convient pas aux deux. Puisant dans les choses [15] qui appartiennent au même genre, il faut tirer la métaphore de ce qui est meilleur si l'on veut donner du lustre et de ce qui est moins bon si l'on veut dénigrer. Voici un exemple de ce que je veux dire : puisque les contraires appartiennent au même genre, dire que celui qui mendie *prie*, ou que celui qui prie *mendie*, dans la mesure où l'un et l'autre sont des demandes, c'est faire l'opération décrite. Ainsi, [20] quand Iphicrate appelait Callias « mendiant-de-la-Mère » au lieu de « porte-flambeau² », ce dernier répliqua qu'Iphicrate n'était certainement pas initié aux Mystères, sans quoi il ne l'aurait pas appelé « mendiant-de-la-Mère » mais « porte-

flambeau », car si les deux ont rapport à la divinité, l'un est honorifique, l'autre déshonorant. Untel parle de « parasites-de-Dionysos », tandis que les intéressés se désignent eux-mêmes comme « artistes ». Les deux sont des métaphores, [25] mais l'une est le fait de gens qui cherchent à salir, l'autre est tout le contraire. De même, les pirates, aujourd'hui, se dénomment eux-mêmes « pourvoyeurs ». Aussi peut-on dire que le criminel « faute » ou que le fautif « a commis un crime », et, tout aussi bien, que le voleur « a reçu » ou bien qu'il « a pillé ». Quant à dire comme le Télèphe d'Euripide :

Régnant sur la rame et parti en [30] Mysie³...,

c'est inconvenant, parce que le mot « régner » est trop grandiose pour ce que vaut la chose : il ne passe donc pas inaperçu. La faute peut aussi résider dans les syllabes, quand les signes n'ont pas une sonorité agréable. Denys le Bronzier⁴, par exemple, dans ses *Élégies*, appelle la poésie « cri (*kraugê*) de Calliope », parce que tous deux sont des sons, mais la métaphore pêche parce que [35] *kraugê* est malsonnant.

En outre, pour nommer par métaphore ce qui n'a pas de nom, il ne faut pas partir de loin, mais de ce qui est de même genre et de même espèce : une fois énoncé, le nom est sans équivoque, parce que de même genre, comme dans [1405b] l'énigme célèbre :

J'ai vu un homme sur un homme avec du feu coller du bronze⁵.

L'opération, en effet, n'a pas de nom, mais des deux côtés il y a une sorte d'application, donc ce qu'il a appelé collage, c'est la pose de la ventouse. Et généralement parlant, on peut tirer de bonnes métaphores [5] des énigmes bien faites : comme les métaphores sont des sortes d'énigmes, dans une bonne énigme la métaphore est évidemment bonne.

On doit aussi les tirer de quelque chose de beau. La beauté du mot réside, comme le dit Licymnios⁶, dans les sons ou dans ce qui est signifié, il en va de même pour la laideur. Il y a encore, troisièmement, ce qui réfute l'argument sophistique, car il n'est pas vrai de dire, comme le faisait Bryson⁷, que nul n'est [10] grossier, dans la mesure où – que l'on emploie tel mot plutôt que tel autre – on signifie la même chose. C'est faux, car il y a des mots supérieurs aux autres, mieux autorisés par l'usage, plus ressemblants et en affinité avec la chose qu'ils mettent sous les yeux. De surcroît, ce n'est pas identiquement que tel mot ou tel autre signifie, de sorte qu'à ce niveau aussi, il faut admettre qu'un mot est plus beau ou [15] plus laid qu'un autre. Sans doute ils signifient l'un et l'autre le beau ou le laid, mais pas en tant que beau ou laid ; ou s'ils signifient cela, ils se distinguent par le plus ou le moins.

Voici en somme à partir de quoi il faut opérer les métaphores : à

partir de ce qui est beau ou bien par le son, ou bien par le sens, ou bien à la vue ou bien à tout autre de nos sens. Il n'est pas indifférent de parler, par exemple, d'Aurore [20] « aux doigts de rose » plutôt qu'« aux doigts de pourpre » ou – pis encore – « aux doigts rouges ».

Dans les épithètes aussi, il est possible de tirer la désignation ajoutée du vil ou du laid, par exemple l'*assassin de sa mère*, c'est possible aussi à partir du meilleur, par exemple le *défenseur de son père*⁸. De même Simonide⁹ : [25] le vainqueur d'une course de mules ne lui proposait qu'un maigre salaire, il refusa, prétextant qu'il lui était pénible de composer sur des demi-ânes. Mais quand le commanditaire lui eut donné une somme suffisante, il écrivit :

Salut, filles des cavales aux pieds de tempête¹⁰,

et pourtant, c'étaient aussi des filles d'ânes.

On peut encore recourir à l'emploi du diminutif. Le diminutif est ce qui réduit la portée tant du mauvais que du bon, comme les plaisanteries [30] d'Aristophane dans les *Babyloniens*¹¹, quand il parle de *piécette* au lieu de pièce d'or, de *mantounet*, au lieu de manteau, d'*injurette* au lieu d'injure, et de *grippette* au lieu de grippe. Mais il faut être vigilant et, dans les deux cas, garder la mesure.

Chapitre 3

Froideur d'expression

La froideur du style résulte de quatre facteurs : [35] premièrement les mots doubles, par exemple chez Lycophron : « le ciel *aux-mille-visages* », « de la terre *aux-cîmes-élevées* », « la côte *à-l'étroit-passage* », ou chez Gorgias : « *flatteurs-à-la-muse-nécessiteuse* », [1406a] « *prêtant-de-faux-serments* » et « *prêtant-des-serments-fidèles* »¹, ou comme Alcidas disant « l'âme s'emplissant de colère et la face devenant *couleur-de-feu* », et « il crut que leur enthousiasme serait *fertile-en-succès* », « il rendit *fertile-en-succès* la persuasion de ses discours », [5] et « le sol *cyanochrome* de la mer »². Car toutes ces formules sont manifestement poétiques du fait du doublement. Voilà donc une cause de froideur.

Une autre cause est le recours aux emprunts, par exemple chez Lycophron qui fait de Xerxès un « homme *horrificque* », et de Sciron un « *malandrin* » ; de même chez Alcidas : « *amusoire* pour la poésie », « *l'enragerie* de la nature » [10] « *point* par la violente colère de sa pensée »³.

Troisième cause : l'usage d'épithètes, soit trop longues, soit hors de propos, soit trop nombreuses, car si, en poésie, il n'est pas inconvenant de parler de « lait blanc »⁴, en prose, ces épithètes pour les unes sont inadaptées, pour les autres – si l'on en abuse –, elles dénoncent de manière ostensible qu'on est en poésie. Il faut certes [15] y recourir (parce qu'elles s'écartent de l'usage courant et confèrent de l'étrangeté au style), mais en visant la modération, sans quoi elles sont plus nuisibles qu'une parole improvisée, car dans ce dernier cas, l'expression n'est pas bonne, alors que dans le précédent, elle est mauvaise. C'est la raison pour laquelle les formules d'Alcidas, de toute évidence, sont froides, car il se sert des épithètes non comme d'assaisonnements mais comme d'aliments, [20] tant il les fait nombreuses, longues et enfonçant des portes ouvertes, disant non pas

« sueur » mais « sueur humide » ; non pas « aux jeux Isthmiques » mais « aux réunions festives des jeux Isthmiques » ; non pas « les lois » mais « les lois reines des cités » ; non pas « à la course », mais « mû par l'élan coureur de son âme » ; non pas « inspiré par les Muses », mais « doté par la nature [25] du don des Muses » ; ou « le souci renfrogné de son âme » ; « artisan » non pas « de grâce », mais « de grâce commune à tous » et « intendant du plaisir des auditeurs » ; « il dissimula » non « avec des rameaux », mais « avec les rameaux du bois » ; « il enveloppa » non pas « son corps » mais « la pudeur de son corps » ; ou « “contre-faisant” [30] le désir de son âme » (c'est un mot double en même temps qu'une épithète : le résultat est un poème) ; ou « l'excès si déplacé de sa vilenie »⁵. C'est ainsi, par cette expression poétique hors de propos, que ces auteurs obtiennent un résultat ridicule et froid, et en même temps obscur, à cause du verbiage. En effet, quand on en rajoute pour quelqu'un qui comprend les choses, [35] on fait disparaître la clarté derrière un rideau de fumée. Les gens se servent des mots doubles quand la chose n'a pas de nom et que le composé est réussi, par exemple « passe-temps ». Mais s'il y en a trop, l'expression devient forcément poétique. [1406b] C'est la raison pour laquelle l'expression double est si utile aux auteurs de dithyrambes, car ils aiment ce qui est ronflant. Les emprunts le sont aux poètes épiques, pour leur caractère majestueux et supérieur. La métaphore aux poètes iambiques, car ils s'en servent aujourd'hui, comme on l'a dit.

La froideur peut naître encore, quatrièmement, [5] des métaphores. Car les métaphores, elles aussi, peuvent être hors de propos, les unes parce qu'elles sont ridicules (les poètes comiques, eux aussi, se servent des métaphores), les autres par leur excès de solennité et leur caractère tragique. Elles peuvent aussi être obscures, si elles sont tirées de loin, comme, de Gorgias, « pâles et exsangues sont les choses », « tu les as [10] semés dans la honte, et récoltés dans le malheur »⁶, car c'est un mode d'expression trop poétique. Ou encore Alcidas appelant la philosophie « le bastion des lois » et l'*Odyssée* « un beau miroir de la vie humaine » ou disant : « n'offrant à la poésie aucune amusoire de ce genre »⁷. Toutes ces expressions échouent à persuader, pour les raisons déjà dites. Quant au mot [15] de Gorgias à l'hirondelle qui, dans son vol, avait lâché sur lui sa fiente, il est de la meilleure veine tragique. Car il lui dit : « Tu n'as pas honte, Philomèle ? » L'acte, de la part d'un oiseau, n'avait rien de honteux, mais de la part d'une jeune fille, si. Le reproche était donc mérité, adressé à ce qu'elle avait été, mais non à ce qu'elle était devenue.

Chapitre 4

Comparaisons

[20] La comparaison elle aussi est une métaphore : de fait la différence est mince. En effet, quand on dit [qu'Achille] « il bondit comme un lion », c'est une comparaison, mais quand on dit : « Lion, il bondit », c'est une métaphore. C'est parce que l'un et l'autre sont courageux qu'il a transféré le nom de « lion » sur Achille. La comparaison est également utile en prose, mais à petites doses, [25] car elle a un caractère poétique. Il faut en user comme des métaphores, car ce sont des métaphores, à la différence près qu'on a dite. Sont des comparaisons, par exemple, ce qu'Androtion a dit à Idrieus, qu'il était « semblable aux jeunes chiens à qui l'on vient d'ôter leur chaîne » : ces derniers vous sautent dessus pour mordre et Idrieus de même, une fois sorti de prison, se montrait agressif¹ ; ou la façon dont [30] Théodamas a comparé Archidamos « à un Euxénos qui ne saurait pas la géométrie² ». Cela peut se faire aussi à partir de la proportion : Euxénos sera un Archidamos géomètre. Et ce mot, dans la *République* de Platon, que ceux qui dépouillent les morts ressemblent aux jeunes chiens qui mordent les pierres sans chercher à atteindre celui qui les lance³. Et la comparaison, à propos [35] du peuple, qui est semblable à un capitaine robuste mais un peu dur d'oreille, et celle-ci à propos des vers des poètes, qui ressemblent à ceux qui ont la fraîcheur sans avoir la beauté : ceux-ci quand leur fleur est passée, ceux-là quand on les décompose, [1407a] ne paraissent plus les mêmes. Et celle de Périclès à propos des Samiens, quand il a dit qu'ils ressemblaient aux petits enfants qui acceptent la bouchée qu'on leur donne, mais en pleurnichant. Et à propos des Béotiens, qu'ils sont pareils aux chênes verts : les chênes verts sont abattus par eux-mêmes, les Béotiens [5] en se battant entre eux. Et ce qu'a dit Démosthène au peuple, qu'il ressemblait à ceux qui sont malades en bateau ; ou la façon dont Démocrate a comparé les orateurs aux nourrices qui

avalent la bouchée du bébé et le barbouillent de leur salive ; ou la façon dont Antisthène a comparé le mince Céphisodote à l'encens, [10] parce qu'il donne du plaisir en se consumant⁴. Toutes ces formules, on peut les dire aussi bien sous forme de comparaisons que de métaphores, si bien que toutes celles qui ont du succès quand elles sont dites sous forme de métaphores, il est clair qu'elles feront aussi des comparaisons, et que les comparaisons ne sont autre chose que des métaphores demandant un mot d'explicitation. Dans la métaphore par analogie, il faut toujours veiller à ce qu'il y ait aussi [15] correspondance entre les deux éléments appartenant au même genre, par exemple, si la coupe est le bouclier de Dionysos, il est adéquat aussi que le bouclier soit appelé « coupe d'Arès ». Voilà donc quels sont les ingrédients de la prose.

Chapitre 5

Correction de la langue

Le principe de base du style réside dans la qualité du grec, qui suppose remplies [20] cinq conditions : en matière de conjonctions, tout d'abord, respect des corrélations et de l'ordre naturel que certaines exigent, ainsi « d'une part » et « pour ce qui me concerne » exigent « d'autre part » et « lui, de son côté ». Mais il faut que la corrélation tienne compte des capacités de la mémoire et que le suspens ne soit pas trop long ; il faut aussi éviter d'insérer [25] une conjonction avant celle qu'exige la corrélation. De fait, il est rare que cela soit une formule adaptée. « Mais moi, quand il m'eut parlé (car Cléon était venu et pour demander et pour réclamer), je les pris avec moi et partis... » Dans cet énoncé, en effet, un grand nombre de conjonctions s'interposent avant celle qui doit venir en corrélation. S'il y a une trop longue distance entre la conjonction initiale et « je partis » [30] ce n'est pas clair. Une première condition est donc le bon usage des conjonctions.

Une deuxième est de s'exprimer avec les mots propres et non avec des circonlocutions.

Une troisième est de proscrire les ambiguïtés, sauf, bien sûr, si l'on vise l'effet inverse. C'est ce que font ceux qui n'ont rien à dire et qui feignent de dire quelque chose. Les gens de cette espèce recourent à la poésie pour [35] s'exprimer, comme Empédocle. La quantité des détours trompe et les auditeurs se comportent comme la plupart des gens chez les devins. Quand on leur tient des discours ambigus, ils approuvent d'un signe de tête :

Crésus ayant passé l'Halys causera la perte d'un grand empire¹.

[1407b] Comme, globalement, le risque d'erreur est moindre, les devins s'expriment à l'aide du genre de la chose. Car on a plus de chance de tomber juste, quand on joue à pair et impair, en disant que le nombre est pair ou impair qu'en indiquant ce nombre précisément,

ou en disant qu'un événement se produira, plutôt qu'à quel moment. C'est pourquoi les [5] diseurs d'oracles ne définissent pas d'avance <le> *quand*. Tout cela donc revient au même, de sorte que – sauf à viser un objectif de ce genre – il faut s'en abstenir.

Quatrième condition : respecter la distinction établie par Protagoras entre les genres des noms, masculin, féminin et objets, car eux aussi, il faut les corrélérer correctement : « quant à elle, après être arrivée et s'être exprimée, elle partit ».

La cinquième condition réside dans une désignation correcte de [10] la pluralité, large ou limitée, et de l'unité : « Quant à eux, après être arrivés, ils me frappèrent. »

En général, l'écrit doit être facile à déchiffrer et à prononcer. C'est d'ailleurs la même qualité, que ne possèdent ni les textes comportant un grand nombre de conjonctions, ni ceux qu'il est difficile de ponctuer, comme ceux d'Héraclite. Cela ne va pas de soi en effet de ponctuer les dits d'Héraclite, parce qu'on [15] ne voit pas bien à quoi se rattache tel mot, si c'est à ce qui suit ou à ce qui précède, par exemple au début même de son ouvrage : « À cette raison qui est toujours les hommes sont fermés² », on ne voit pas bien à quoi rattacher « toujours » par la ponctuation. Il y a encore une cause de solécisme, par défaut de corrélation, si à un couple de mots tu en associes un troisième qui ne va pas avec les deux précédents. [20] Par exemple, s'il s'agit d'un bruit et d'une couleur, « ayant vu » ne va pas avec les deux, c'est « ayant perçu » qui leur est commun. Ce qui manque de clarté, également, c'est de ne pas énoncer d'emblée son propos quand on doit insérer une foule d'éléments intermédiaires, par exemple si tu dis : « car je voulais – après lui avoir parlé de ceci et de cela, et seulement alors – partir » au lieu de : « car je m'apprêtais à partir après lui avoir parlé » ; puis « de ceci et de cela, et c'est alors [25] seulement que je le fis ».

Chapitre 6

Ampleur et concision du style

À l'ampleur du style contribuent les procédés suivants : employer au lieu d'un mot une définition, par exemple, au lieu de « cercle », « surface plane équidistante du milieu ». Pour la concision, c'est le contraire, on utilise le mot au lieu de la définition ; en cas d'indécence ou d'inconvenance, si [30] l'indécence est dans la définition, dire le mot, et si elle est dans le mot, dire la définition ; indiquer les choses par métaphore ou à l'aide des épithètes, en évitant le style poétique ; changer le singulier en pluriel, comme le font les poètes. Bien qu'il n'ait qu'un seul port, ils disent :

... aux ports achéens¹

et :

voici les replis des multiples tablettes [35] du message² ;

ne pas mettre de mots en facteur commun, mais donner à chacun ce qui lui revient : « de l'épouse (qui est) la nôtre ». Si l'on vise la concision, c'est l'inverse : « de notre épouse » ; s'exprimer en recourant à la conjonction. Si l'on vise la concision, on se passe de conjonction, mais sans faire d'asyndète, on dira par exemple : [1408a] « étant allé et ayant conversé », ou bien « étant allé, je conversai ». Est utile aussi le procédé d'Antimaque³, qui consiste à parler du sujet à partir de ce qu'il n'a pas. Lui-même s'en sert à propos du Teumessos⁴ :

Il est une modeste colline battue des vents...

On amplifie ainsi à l'infini. Cela peut se faire aussi avec les qualités [5] et les défauts, dont on précisera de quelle manière l'objet ne les a pas, en fonction de ce qui est utile, d'où ces mots que les poètes introduisent, quand ils parlent de musique « sans cordes » ou « sans lyre ». C'est de la privation qu'ils tirent leurs additions. Le procédé a du succès dans les métaphores par analogie, ce qui consiste à dire par

exemple que le son de la trompette est une « musique sans lyre ».

Chapitre 7

Convenance

[10] Le style aura de la convenance, s'il exprime passions et caractères non sans être proportionné aux affaires traitées. Par proportion, j'entends de ne pas parler vulgairement de choses élevées ni noblement de choses triviales, et si l'on évite de plaquer de l'ornement sur un mot ordinaire. Sinon, on tombe dans la comédie, comme [15] Cléophon¹. Il disait des choses du genre de : « Auguste figure ». Le style exprimera les passions si, quand il y a violence, c'est celui d'un homme en colère, et si, quand il s'agit d'impiété ou d'obscénité, c'est celui d'un homme outré et réticent ne serait-ce qu'à en parler, et si, quand il s'agit d'actions dignes d'éloges, on s'exprime avec admiration, quand il s'agit d'affaires pitoyables, on adopte un profil bas, et de même à l'avenant. L'expression adéquate [20] contribue à persuader du fait. Par une fausse déduction, en effet, l'esprit en conclut, l'orateur étant supposé véridique, que les choses sont comme il dit. On croit par conséquent, même si ce n'est pas le cas, que les faits sont tels que les présente l'orateur, et l'auditeur se laisse inmanquablement gagner par l'émotion mise en œuvre par l'orateur, même si ce dernier parle pour ne rien dire. C'est la raison pour laquelle beaucoup d'orateurs [25] étourdissent leurs auditeurs en brouillant leur jugement.

Exprime les caractères cette fameuse « indication à partir des signes », parce que l'indication correspondante est indissociable de chaque genre d'être et de chaque disposition. J'entends par « genre » ce qui correspond à l'âge, par exemple : enfant, homme fait, vieux, ou alors : femme ou homme, Spartiate ou Thébain. J'entends par « dispositions » celles qui permettent de qualifier quelqu'un dans sa façon de vivre (car ce ne sont pas toutes [30] les dispositions qui permettent de qualifier les façons de vivre). Si, donc, on prononce les mots adaptés à la disposition, on produira le caractère. Car un rustre

et un homme éduqué ne sauraient dire les mêmes choses ni de la même manière.

Ce qui fait de l'effet sur les auditeurs, c'est aussi ce dont usent et abusent les logographes : « Qui ne sait », « Tout le monde sait bien ». Honteux, l'auditeur [35] donne son assentiment, pour être comme tout le monde.

Le problème de l'emploi opportun ou inopportun de ces procédés [1408b] est commun à toutes les espèces de discours. Le remède à tout excès est le remède tant vanté : il faut se critiquer soi-même à l'avance. Ce qui est dit à l'apparence du vrai, puisque l'orateur est conscient de ce qu'il fait. Autre remède : il ne faut pas se servir en même temps de tous les effets adaptés, [5] car ainsi l'auditeur est abusé. Ce que je veux dire, c'est que si les mots sont secs, on n'utilisera pas la voix ni l'expression du visage correspondantes, sans quoi chaque effet se dénonce pour ce qu'il est. Mais si l'un est comme ceci, l'autre non, l'emploi du même procédé reste invisible. Mais si, par conséquent, l'on dit les choses douces sèchement et les choses sèches doucement, [10] le propos cesse d'être persuasif.

Les mots doubles, les épithètes davantage encore, les mots étrangers à l'usage surtout, sont les mots qui conviennent à celui qui s'exprime avec émotion. Car on pardonne à l'homme en colère de qualifier un mal de « titanesque » ou de « monstrueux ». Surtout à partir du moment où l'on tient les auditeurs en son pouvoir et qu'on leur fait perdre tout contrôle à force d'éloges ou de blâmes, [15] de colère ou d'amitié, comme le fait Isocrate à la fin du *Panégérique* quand il dit : « l'illustration et la mémoire », ou quand il dit : « ceux qui endurent... ». C'est le genre de mots que l'on émet quand on est hors de soi, et l'auditoire est réceptif, puisque aussi bien il partage la même disposition. C'est aussi pour cela qu'ils sont appropriés à la poésie, car la poésie est transport. Leur usage doit être conforme à l'usage décrit, ou mâtiné d'ironie, à la mode de Gorgias, ou comme dans certains passages du *Phèdre*.

Chapitre 8

Rythme de la prose

[20] Quant à la forme du style, elle ne doit être ni métrique ni dépourvue de rythme. La forme métrique tout à la fois échoue à persuader (car elle paraît fabriquée) et détourne l'attention, car elle fait guetter le retour du même. C'est ainsi que les enfants [25] anticipent la réponse des hérauts : « — Qui l'affranchi choisit-il pour tuteur ? — Cléon. » Quant au style sans rythme, il souffre du manque de délimitation, or il faut que le style soit délimité, mais pas par le mètre. Car l'illimité n'a pas d'agrément et il échappe à la connaissance. C'est en toute chose le nombre qui assure la délimitation et, dans le cas de la forme du style, le nombre se fait rythme, et les mètres sont [30] des subdivisions du rythme. C'est pourquoi le discours doit avoir un rythme, mais pas de mètre, sous peine de devenir poème. Un rythme, mais qui ne soit pas trop strictement défini. C'est ce qu'on obtiendra si l'on ne dépasse pas un certain degré.

Parmi les rythmes, l'héroïque est noble, il s'écarte du parlé sans pour autant être musical. L'iambe n'est autre que le style parlé de la masse des gens. Aussi bien, parmi les mètres, sont-ce surtout [35] des mètres iambiques que tout le monde émet en parlant. Mais il faut que le discours ait de la noblesse et qu'il excite la sensibilité de l'auditeur. Le trochée est bouffon. À preuve [1409a] les tétramètres, qui ont un rythme de course. Reste le péon, qu'on a commencé à pratiquer à partir de Thrasymaque, mais sans être capable de le décrire. Le péon vient en troisième, et il tient des deux autres, car c'est un rythme trois-deux, [5] alors que, des précédents, l'un était un rythme un-un, l'autre un rythme un-deux. L'hémiole¹ tient de ces proportions, c'est cela le péon. Les autres sont donc à rejeter, pour les raisons susdites, et parce qu'ils peuvent former des mètres. C'est le péon qu'il faut prendre parce que, de tous les rythmes mentionnés, c'est le seul dont on ne puisse faire un mètre, de sorte que c'est celui qui passe le plus inaperçu.

Aujourd'hui, [10] on utilise un seul péon, que ce soit au début <ou à la fin>. Mais il faut que la fin diffère du début. Or il y a deux espèces de péons, qui s'opposent l'une à l'autre. L'une convient au début, ce qui de fait correspond à son usage : c'est le péon où la longue vient d'abord, les trois brèves à la fin : *Dalogenes* (-vvv) *eite Lukian* ou [15] *khrowseokoma* (-vvv -) *Hecate pai dios...* Le second, au contraire, est celui où les trois brèves viennent d'abord et la longue à la fin : *meta te gan hudata t'ôkeanon êphanise nux* (vvv- vvv-vvv-vvv-)². C'est celui qui conclut, car la brève, par son caractère inachevé, donne une fin amputée. Il faut au contraire que l'interruption soit marquée par la longue et que la fin soit rendue [20] évidente, non par le scribe ni par le tiret marginal, mais par le rythme.

Sur le fait que le style doive être bien rythmé et non sans rythme, sur les rythmes qui produisent ce bon rythme et comment ils sont faits, voilà qui est dit.

Chapitre 9

Le style périodique

Le style est nécessairement soit *cousu*, et ne devant son unité [25] qu'à la conjonction, comme les préludes dans les dithyrambes, soit *tressé*, et comparable aux antistrophes des anciens poètes. Le style cousu est l'ancien style : « D'Hérodote de Thurium voici de l'enquête l'exposé », c'est en effet le style dont se servaient autrefois tous les auteurs, mais maintenant peu l'emploient. Par « cousu », j'entends le style dont [30] la fin ne ressort pas d'elle-même, mais seulement quand la matière traitée se trouve épuisée. Il est désagréable par défaut de limite. Car tout le monde veut avoir la fin en vue. C'est la raison pour laquelle les coureurs, quand ils arrivent aux bornes, perdent souffle et courage ; en effet, quand ils peuvent voir d'avance le terme, ils ne sentent pas la fatigue prématurément. Voilà donc quel est le style cousu.

Le style tressé [35] est celui qui est fait de périodes. J'appelle période l'énoncé qui a un début et une fin par lui-même et une étendue [1409b] facile à embrasser d'un regard. Un tel style est agréable et facile à comprendre, agréable parce qu'il s'oppose à l'illimité et parce que l'auditeur a à tout moment le sentiment de tenir quelque chose étant donné qu'il a affaire à tout moment à quelque chose de complet, tandis qu'il est désagréable de ne rien prévoir et de ne rien achever. Facile à comprendre, parce que facile à mémoriser, [5] et cela, parce que le style périodique a un nombre, ce qui est la chose la plus facile à retenir (c'est pour cette raison que tout le monde se rappelle mieux les mètres que la prose, parce qu'ils ont un nombre par quoi ils sont mesurés). Il faut aussi que la période soit complète par la pensée et ne soit pas interrompue, comme les iambes [de Sophocle] :

[10] Voici la terre de Kalydon, au sol de Pélopes¹

car on peut, selon le découpage, comprendre le contraire, comme,

dans l'exemple cité, que Kalydon se trouve dans le Péloponnèse.

La période est soit composée de membres (*kôla*), soit simple. Le style à membres est aussi bien complet que subdivisé et [15] proportionné au souffle, non division par division [comme aussi la période], mais dans son ensemble. Le membre est l'une de ses deux parties. Par période simple, j'entends la période à membre unique. Il faut que ni les *côla* ni les périodes ne soient tronqués ni trop longs. Souvent en effet l'auditeur trébuche sur ce qui est court. C'est inévitable : si, [20] encore emporté vers ce qui suit et la mesure dont il a intériorisé la limite, il est tiré en arrière par une pause de l'orateur, c'est comme s'il trébuchait, à cause du brusque coup d'arrêt. Quant à l'excès de longueur, il laisse l'auditeur à la traîne, comme les coureurs qui prennent leur virage trop loin de la borne [car eux aussi laissent en arrière leurs concurrents]. De la même façon, [25] les périodes qui sont trop longues tournent au discours et s'assimilent aux préludes (et il en résulte ce dont Démocrite de Chios s'est moqué chez Mélanippide, coupable d'avoir fait des préludes au lieu d'antistrophes :

L'homme qui ourdit les malheurs d'autrui se fait le plus grand mal à lui-même
Rien n'est pire pour le compositeur qu'un prélude interminable².

[30] Une telle critique s'applique aussi à ceux qui font des membres trop longs), et les membres trop courts ne forment pas de période : ils précipitent l'auditeur tête la première.

Le style à membres est soit divisé, soit antithétique. Divisé, par exemple : « Souvent j'ai admiré les rassembleurs de fêtes solennelles et les fondateurs de concours gymniques. » Le style antithétique est celui dans lequel, de membre à membre, ou bien le contraire est associé au contraire, ou bien le même [1410a] est couplé aux contraires, par exemple : « Ils rendirent service aux deux, et à ceux qui étaient restés, et à ceux qui les avaient suivis, aux seconds en leur procurant davantage que ce qu'ils avaient chez eux, aux premiers en leur laissant chez eux une ressource désormais suffisante³. » Le fait de « suivre » et celui de « rester », « davantage » et « suffisant » sont des contraires.

[5] « De sorte que, aussi bien pour ceux qui ont besoin d'argent que pour ceux qui veulent en jouir⁴ » : la jouissance est opposée à l'acquisition. Ou encore : « Il arrive souvent dans ces domaines que les gens avisés échouent et que les sots réussissent⁵. » « Immédiatement, ils méritèrent le prix de bravoure, peu après, ils reçurent le commandement sur mer⁶. » [10] « ... faire traverser la terre ferme en bateau et la mer à pied, après avoir réuni les rives de l'Hellespont et percé l'Athos⁷. » « ... et que les citoyens par la naissance fussent exclus de la cité par la loi⁸. » « Car parmi eux, les uns périrent lamentablement, les autres survécurent honteusement⁹. » « (sc. car il est honteux,) alors qu'individuellement, on utilise les barbares comme serviteurs, de laisser [15], collectivement, nombre d'alliés réduits par

eux en esclavage¹⁰. » « (sc. quelle gloire doit-on penser) ou bien qu'ils auront, vivants, ou bien qu'ils laisseront, morts¹¹. » Et ce que quelqu'un a dit de Pitholaos et de Lycophron au tribunal : « Ces gens-là, quand ils étaient chez eux, vous vendaient ; quand ils sont venus chez vous, ils vous ont achetés¹². » Toutes ces formules produisent l'effet qu'on a dit : un tel style [20] est agréable parce que les contraires sont très identifiables et plus identifiables encore quand ils sont l'un à côté de l'autre, et aussi parce qu'il évoque un syllogisme, car la réfutation n'est autre que le rapprochement des opposés. Voilà donc quelle sorte de chose est l'antithèse.

Il y a *parisose* si les membres sont égaux, *paromoiose*, si les deux membres sont similaires à l'une de leurs [25] extrémités (il s'agit forcément du début ou de la fin). Ce qui est similaire au début, ce sont toujours les mots, mais à la fin, ce sont soit les dernières syllabes, soit une forme fléchie du même mot, soit le même mot. Au début, ce peut être quelque chose comme : « *agron gar elaben argon par'autou*¹³ », « *dôrêtoi t'epelonto pararrêtoi* [30] *t'epeessin*¹⁴ ». À la fin : « *ôêthès an auton <ou> paidion tetokenai, all' auton paidion gegonenai*¹⁵ », « *en pleistais de phrontisi kai en elakhistais elpisi*¹⁶ ». Formes fléchies du même mot : « *axios de stathènai khalkous, ouk axios ôn khalkou*¹⁷ ? » Même mot : « *su d'auton kai zônta eleges kakôs kai nun* [35] *grapheis kakôs*¹⁸ ». Similitude syllabique : « *ti an epathes deinon, ei andr' eides argon*¹⁹ ? » Un énoncé unique peut comporter tous ces effets en même temps [1410b] et le même peut constituer à la fois antithèse, parisose et homéotéleute. Quant aux débuts des périodes, ils ont été pour l'essentiel énumérés dans les *Theodekteia*²⁰. Il existe aussi de fausses antithèses, comme en faisait Épicharme :

J'étais tantôt chez eux, tantôt parmi eux²¹.

Chapitre 10

Raffinements d'expression, formules à succès

Ces définitions données, il faut dire d'où l'on tire les raffinements d'expression et les formules à succès. Si la capacité de les produire est affaire de génie naturel ou d'exercice, les enseigner relève de la présente méthode. Parlons-en donc et énumérons-les. Partons du principe suivant : [10] le fait d'apprendre facilement est pour tous une chose naturellement agréable, or les noms signifient quelque chose, de sorte que ceux des noms qui nous procurent un apprentissage sont les plus agréables. Les mots empruntés sont inconnus, tandis que les mots courants, nous les savons. Mais c'est la métaphore qui est la plus apte à produire l'effet visé. Quand le Poète appelle la vieillesse « un brin de chaume », il produit un apprentissage et une connaissance en passant par [15] le genre : l'un et l'autre ont passé le temps des fleurs. Les comparaisons des poètes, elles aussi, produisent ce même effet. C'est pourquoi, si elles sont réussies, le raffinement se fait jour. Car la comparaison, comme il a été dit plus haut, n'est autre qu'une métaphore qui se différencie par un ajout préalable. Elle est donc moins agréable, pour excès de longueur. De plus, elle ne dit pas que « ceci » est « cela », comme le fait la métaphore, aussi l'esprit ne s'enquiert-il même pas du « ceci ».

[20] Ce qui est raffiné, qu'il s'agisse de style ou d'enthymèmes, c'est à coup sûr tout ce qui produit un prompt apprentissage. Ce ne sont donc ni les enthymèmes superficiels qui ont du succès (nous appelons « superficiels » les enthymèmes évidents pour tout le monde et qui ne demandent aucune recherche), ni ceux qui rencontrent l'incompréhension quand ils sont énoncés, mais tous ceux ou bien dont la compréhension se fait dans le temps qu'on les énonce [25] – même si elle ne préexistait pas – ou bien dont on pénètre le sens avec un petit retard : il y a là comme un apprentissage, alors qu'il n'en est rien dans les deux cas précédents. Du point de vue du sens du propos, tels

sont les enthymèmes qui ont du succès. Du point de vue du style, c'est si la forme adoptée est antithétique, par exemple : (sc. tu es calomnié par des gens) « considérant [30] la paix que partagent aussi tous les autres comme une guerre contre leurs intérêts particuliers¹ ». « Guerre » s'oppose à « paix ». Le succès vient des mots, quand il y a métaphore, et que celle-ci n'est ni trop impropre – car la relation est alors difficile à saisir – ni superficielle – car dans ce cas elle n'est d'aucun effet. Ce qui a du succès, c'est aussi de mettre la chose sous les yeux. Car il vaut mieux voir les choses en train de se faire plutôt que [35] devant se produire. Il faut donc viser ces trois objectifs : métaphore, antithèse, vivacité.

Des quatre métaphores existantes [1411a], celles qui ont le plus de succès sont les métaphores par analogie. Ainsi Périclès disant que la jeunesse tuée à la guerre avait disparu de la cité comme si à l'année on avait ôté son printemps. Et Leptine, à propos des Lacédémoniens, qu'il ne laisserait pas [5] (Athènes) tolérer que la Grèce devienne borgne. Céphiosdote – au moment où Charès cherchait à précipiter sa reddition de comptes sur la guerre d'Olynthe – allait s'indignant, affirmant qu'« il (sc. Charès) tentait de rendre ses comptes au peuple en lui serrant le cou dans le garrot jusqu'à l'étouffement ». Un jour qu'il appelait au combat les Athéniens qui s'étaient ravitaillés en Eubée, ce même Céphiosdote déclara que « le décret [10] de Miltiade devait partir à l'attaque ». Iphicrate, après que les Athéniens eurent conclu des accords avec Épidaure et la côte voisine, déclara indigné qu'« ils se trouvaient privés de leur ravitaillement de campagne ». Pitholaos appelait la paraliénne « le gourdin du peuple » et Sestos « la planche à pain du Pirée ». Périclès donna l'ordre [15] de supprimer Égine, « la chassie du Pirée² ». Mœroclès³ déclara qu'il n'était en rien plus malhonnête que le notable – qu'il venait de désigner nommément : ce dernier était malhonnête au tiers, lui-même à 10 %. Et le vers iambique d'Anaxandride à propos de ses filles qui tardaient à se marier :

[20] Les jeunes filles ont passé l'échéance des noces⁴ ;

et le mot de Polyeucte disant à l'adresse d'un certain Speusippe, qui était paralysé, qu'il « était incapable de rester en place, bien que le destin l'eût serré dans le carcan de la maladie⁵ ». Céphiosdote appelait les trières des « moulins bariolés⁶ ». Quant au Chien⁷, il appelait les gargotes [25] attiques des « cantines⁸ ». Aesion disait qu'on avait « déversé la cité en Sicile⁹ » : c'est une métaphore, et la scène est mise sous les yeux. « À faire hurler la Grèce » : cela aussi, d'une certaine façon, c'est une métaphore et une mise sous les yeux. Ou la manière dont Céphiosdote dissuadait de trop souvent « tenir pagaïe » [assemblées]. [30] Isocrate critiquait « ceux qui courent s'agglutiner aux panégyries ». Ou comme dans l'*Oraison funèbre*, « qu'il eût été

légitime que la Grèce, sur le tombeau des morts de Salamine, se coupât les cheveux, considérant qu'avec leur vaillance c'est la liberté qu'on ensevelissait » : car s'il avait dit qu'il y avait bien lieu de pleurer sur l'ensevelissement [35] de la vaillance, c'était une métaphore et la scène était mise sous les yeux. [1411b] La formule « avec leur vaillance la liberté » présente une sorte d'antithèse. Ou comme Iphicrate disant : « l'itinéraire de mes discours passe par le milieu des actions de Charès » : c'est une métaphore par analogie et « par le milieu » met la scène sous les yeux. Quant à [5] dire « appeler les dangers au secours des dangers¹⁰ », c'est mettre la scène sous les yeux <et> faire une métaphore. Et Lycoléon pour la défense de Chabrias¹¹ : « sans même rougir de voir sa statue de bronze réduite à supplier » : c'est une métaphore sur le moment, mais pas toujours et, en revanche, la scène est mise sous les yeux. En effet, c'est la statue qui supplie tandis que lui-même est en danger, et il y a bien [10] animation de l'inanimé – du monument dédié aux exploits qu'il a réalisés <au bénéfice> de la cité. « S'exerçant par tous les moyens à penser petit¹² » : « s'exercer à une chose » revient à l'amplifier. De même, dire que « l'esprit est une lumière que le dieu allume dans l'âme¹³ ». L'un et l'autre font voir quelque chose. – « ... Car nous ne mettons pas un terme à nos guerres ; nous les différons¹⁴ » : dans les deux cas, [15] on est tourné vers l'avenir, qu'il s'agisse de report ou d'une paix de ce genre. De même, dire que « les traités sont un trophée bien plus beau que ceux qu'on dresse au cours des combats, car ces derniers célèbrent un succès mince et ponctuel, tandis que les traités portent sur toute la guerre¹⁵ » : les deux sont des signes de paix. Ou dire que « la réprobation publique est pour les cités leur [20] grande reddition de comptes ». Car la reddition de comptes est un dommage infligé conformément à la justice. Sur le fait que les raffinements d'expression se tirent de la métaphore par analogie et s'obtiennent en mettant la scène sous les yeux, voilà qui est dit.

Chapitre 11

Raffinements d'expression (suite)

Mais il faut dire aussi ce que nous entendons par « mise sous les yeux » et comment on fait [25] pour que cela se produise. Je dis que met sous les yeux tout ce qui désigne un être en action. Quand on dit par exemple que l'homme de bien est un carré, c'est une métaphore, parce que l'un et l'autre sont parfaits : mais elle ne désigne pas une action. En revanche, le « au sommet fleurissant de son génie¹ », c'est une action. Le « toi qui es comme l'animal en liberté² », c'est une action. Dans : « de ce moment-là, donc, [30] les Grecs s'élancèrent ventre à terre³ », le « s'élancèrent ventre à terre » est une action et une métaphore, car il veut dire « vite ». Il y a aussi cette façon de s'exprimer dont use souvent Homère, qui consiste à rendre animés les inanimés grâce à la métaphore. Partout il emporte le succès en créant de l'action, comme dans ces passages :

... il roulait à nouveau vers le bas, le rocher impudent⁴

ou :

la flèche [35] s'envola⁵,

ou :

impatiente de voler sur (sc. la foule)⁶,

ou :

... se fichent dans la terre, [1412a] malgré leur envie de se gorger de chair⁷,

ou :

La pointe avide transperça la poitrine⁸.

Dans tous ces passages, du fait de l'animation qui leur est conférée, les objets paraissent en train d'agir. Être impudent, avide, etc., c'est de l'action. Il a obtenu cela grâce à la métaphore [5] par analogie : ce que la pierre est à Sisyphe, l'impudent l'est à la victime de son

impudence. Il produit le même effet sur les inanimés dans ses images célèbres :

Incurvées, empanachées d'écume, les unes venant d'abord, d'autres ensuite⁹ ;

il prête à tout mouvement et vie. Or l'action, c'est le mouvement.

La métaphore [10] doit se faire, comme il a été dit plus haut, à partir de choses apparentées, mais sans que la parenté soit évidente, ainsi, en philosophie aussi, <la> détection de similitudes y compris entre des choses très différentes est le fait d'un esprit perspicace, comme Archytas qui identifiait l'arbitre et l'autel au motif que quiconque est lésé se réfugie auprès de l'un comme de l'autre¹⁰, ou si l'on disait que l'ancre et le crochet c'est la même chose : [15] c'est la même chose en effet, à cette différence près que la chose est accrochée en haut dans un cas, en bas dans l'autre. Ou dire que « les cités ont été nivelées » : c'est appliquer la même formulation à des choses très différentes, le « nivellement » pouvant s'appliquer à une surface et à la puissance.

Les raffinements d'expression eux aussi font appel pour la plupart à la métaphore, et ont leur source dans une tromperie préalable, car du fait qu'on passe à l'avis opposé, [20] il devient plus évident qu'on a appris, c'est comme si l'esprit disait : « Comme c'est vrai ! et moi qui m'étais trompé... »

Le raffinement des apophtegmes vient de ce que l'on ne dit pas ce que l'on dit, comme Stésichore déclarant que « les cigales chanteront pour elles-mêmes depuis le sol ».

C'est pour la même raison que les énigmes réussies sont agréables. Il y a apprentissage et l'énoncé repose sur [25] une métaphore.

Il y a aussi ce que dit Théodore¹¹ : dire des choses nouvelles. C'est ce qui se passe quand il y a surprise, non par rapport à l'opinion qu'on avait antérieurement, comme il le dit, mais à la manière des plaisanteries où l'on contrefait les mots. Les moqueries par changement de lettre font aussi cet effet-là, car il y a trucage. La même chose est possible en vers, car ce qui vient [30] n'est pas ce à quoi s'attendait l'auditeur :

Il avançait avec aux pieds des engelures¹².

L'auditeur s'attendait à « chaussures ». Mais il faut que cela soit clair dans l'instant qu'on le dit.

Les changements de lettres font dire non pas ce qu'on dit mais ce qui résulte de l'altération du mot, par exemple ce mot de Théodore à Nikon le citharède : *thratt'ei su* (tu n'es qu'une fille de Thrace). Il feint de [35] dire *thrattei se* (cela te dérange) et il induit en erreur, car il dit autre chose. Aussi [1412b] est-ce agréable à celui qui comprend – car si l'on ne voit pas qu'il y a du Thrace là-dessous, le mot ne paraîtra

pas spirituel. Ou encore le *bouleï auton persai* (tu veux le mettre en perce).

Dans les deux cas, il faut que cela soit dit de la manière pertinente. Cela vaut aussi pour les raffinements d'expression consistant à dire, par exemple, que pour les Athéniens, le pouvoir (*arkhê*) sur mer ne fut pas le [5] commencement (*arkhê*) des malheurs, car ils en tirèrent profit. Ou comme Isocrate disant que « l'hégémonie (*arkhê*), pour la cité, fut le début (*arkhê*) de ses malheurs¹³ ». Dans les deux exemples, ce qui a été dit n'est pas ce à quoi l'on s'attendait et l'on a pris conscience de la vérité du propos. Car dire que l'*arkhê* est l'*arkhê* n'a rien de bien malin, mais le mot n'est pas entendu ainsi, il est pris dans un autre sens, et *arkhê* ne contredit [10] pas ce qu'il voulait dire mais signifie autre chose. Dans tous ces cas, si le mot est appliqué de manière pertinente, que cela soit par homonymie ou par métaphore, alors c'est réussi. Par exemple : « *Anaskhetos* n'est pas *anaskhetos*¹⁴ » : on nie l'homonymie, mais de manière pertinente, si l'homme est effectivement pénible. Ou : « Tu ne saurais être plus étranger (*xenos*) qu'un étranger¹⁵ » ou « tu ne saurais... plus étranger que tu ne dois¹⁶ ». C'est la même chose [15] que : « Il ne faut pas que l'étranger soit toujours étranger », car ici aussi le mot est pris différemment¹⁷. Même chose dans le mot célèbre d'Anaxandride :

*kalon g'apothaneîn prin thanatou dran axion*¹⁸.

Cela revient à dire qu'il est juste (*axion*) de mourir (*apothaneîn*) s'il n'est pas juste (*mèaxion onta*) qu'on meure, ou beau (*axion*) de mourir sans mériter (*mè axion onta*) la mort, ou sans commettre [20] des actes passibles (*axia*) de la mort. Il s'agit là de la même espèce d'expression, mais plus elle est formulée avec concision et dans une forme antithétique, plus elle remporte de succès. La raison en est que l'antithèse augmente l'apprentissage et que la concision l'accélère. Deux conditions doivent toujours être réunies : que le bon mot concerne quelqu'un et qu'il parle juste, [25] si l'on veut qu'il soit vrai sans être superficiel, car on trouve l'un sans l'autre. Par exemple : « Il faut mourir sans être coupable de rien » : c'est absolument juste, mais ce n'est pas raffiné. « Il faut qu'Untel, qui la mérite (*axion*), épouse Unetelle, qui le mérite (*axian*)¹⁹ » : c'est absolument juste mais ce n'est pas raffiné. Ça l'est si les deux sont réunis : « Il est méritant (*axion*) de mourir sans mériter (*mè axion onta*) de mourir. » Plus il y a d'effets réunis, [30] plus l'impression de raffinement augmente, par exemple si les mots sont employés métaphoriquement, si c'est une métaphore de telle ou telle nature, s'il y a antithèse, pariphrase et indication d'une action.

Il y a aussi les comparaisons. Comme cela a été dit dans les développements précédents, les comparaisons qui ont du succès sont aussi d'une certaine façon des métaphores. Car elles impliquent

toujours deux termes, comme la métaphore [35] par analogie. Par exemple le bouclier, disons-nous, est la coupe d'Arès, et [1413a] l'arc une phorminx sans cordes. C'est là une formulation non simple. Elle est simple quand on appelle l'arc une phorminx ou le bouclier une coupe. On peut faire des comparaisons comme cela, par exemple entre un joueur de flûte et un singe, ou entre un myope et une lampe sur laquelle on vaporise de l'eau. Car dans les deux cas, il y a contraction. Mais la [5] réussite, c'est quand il y a métaphore. Car il est possible de comparer le bouclier à la coupe d'Arès et la ruine à un haillon de maison ou de dire que Nikèratos était « un Philoctète mordu par Pratys », selon la comparaison faite par Thrasymaque à la vue de Nikèratos battu par Pratys lors d'un concours de rhapsodes, encore échevelé et crasseux. [10] C'est surtout ce genre de comparaison qui fait chuter les Poètes, s'ils manquent leur coup, mais s'ils touchent juste, c'est le succès, je veux dire quand ils formulent la corrélation :

Il a les jambes aussi torses que du persil²⁰ :

Comme Philammon échangeant des coups de tête avec son punching-ball²¹.

Toutes les formules de ce genre sont des comparaisons. Que les comparaisons sont des métaphores, on l'a dit plusieurs fois.

Les proverbes aussi [15] sont des métaphores, mais de l'espèce à l'espèce. Si quelqu'un rapporte chez lui une chose dont il s'attend à tirer avantage et que cette chose lui nuit, on dit que c'est comme le Karpathien avec son lièvre²², car tous les deux sont victimes de la mésaventure qu'on a dite. Sur la source et le mécanisme des raffinements d'expression, nous nous sommes à peu près expliqués.

<Les> hyperboles à succès sont elles aussi des [20] métaphores, par exemple, à propos d'un homme au visage tuméfié : « On l'eût pris pour un panier de framboises. » Car la tuméfaction est quelque chose de rouge, mais l'abondance évoquée est excessive. Quant à dire « ceci est *comme* cela », c'est une hyperbole, à ce mot près²³ :

Comme Philammon échangeant des coups de tête avec son punching-ball :

[25] on l'eût pris pour Philammon se battant avec son punching-ball.

Avoir les jambes torses comme du persil :

on eût cru qu'il avait non des jambes, mais du persil, tant elles étaient tordues.

<Les> hyperboles ont un caractère juvénile, car elles manifestent de l'emportement. [30] C'est la raison pour laquelle on les profère surtout quand on est en colère :

Me ferait-on autant de cadeaux qu'il y a de grains de sable ou de poussière,
Je n'épouserai pas la fille de l'Atride Agamemnon,
Rivaliserait-elle en beauté avec l'Aphrodite d'or
Et en travaux avec Athéna²⁴.

[1413b] Ceux qui s'en servent surtout sont les orateurs attiques.
Aussi sont-elles inconvenantes dans la bouche d'un homme âgé.

Chapitre 12

Style oral, style écrit. Le style adapté aux différents genres

Il ne doit pas nous échapper que chaque genre oratoire a un style qui lui convient, car le style n'est pas le même selon qu'il est destiné à l'écrit ou aux débats, aux discours [5] d'assemblée ou aux discours judiciaires. Deux choses en outre sont nécessaires. D'abord savoir le grec ; ensuite ne pas être forcé de se taire quand on veut communiquer quelque chose à autrui, défaut dont souffrent ceux qui ne savent pas écrire. Le style écrit est le plus exact, le style des débats le plus proche de l'action théâtrale. [10] Ce dernier comporte deux espèces : le style éthique et le style pathétique. Aussi les acteurs font-ils la chasse aux pièces qui en sont pourvues et les poètes aux acteurs capables de les interpréter. Et les poètes qui se prêtent à la lecture sont dans toutes les mains, tels Chérémon (car il est aussi exact qu'un logographe) et, parmi les poètes dithyrambiques, Licymnios. Quand on compare <les discours>, ceux qui [15] sont écrits paraissent étriés dans les débats, tandis que les discours des orateurs, ou des écrivains qu'on déclame, paraissent frustes quand on les lit : la raison en est qu'ils sont adaptés au débat. C'est aussi pour cela que les procédés théâtraux, ne remplissant plus leur office en l'absence du jeu, donnent une impression de niaiserie. Par exemple les asyndètes, les fréquentes [20] répétitions, sont exclues à juste titre du style écrit mais pas du style des débats, et les orateurs s'en servent, car elles sont propices à l'action théâtrale. Mais il faut varier le ton dans la répétition du même qui, en quelque sorte, ouvre la voie à l'action théâtrale : « C'est lui qui vous a volés, c'est lui qui vous a trompés, c'est lui qui – comble du comble – a entrepris de vous trahir¹. » [25] C'est ce que faisait aussi l'acteur Philémon dans *La Folie du vieillard*, d'Anaxandride, quand c'est Rhadamanthe ou Palamède qui parle, ou dans le prologue des *Dévots*, dans le passage des « Moi qui... ». Car si

on ne donne pas à ces passages l'interprétation qu'ils méritent, l'acteur n'est plus qu'un « porteur de poutre ». Même chose avec les asyndètes : « Je suis venu, je l'ai rencontré, je l'ai sollicité. » [30] Il est nécessaire de les jouer et de ne pas les dire comme si l'on n'énonçait qu'une seule chose, avec la même expression et sur le même ton. Les asyndètes ont de surcroît quelque chose de particulier : en un temps égal, on a l'impression que beaucoup a été dit. Car la conjonction unifie la pluralité, de sorte que si on l'enlève, bien évidemment, ce qui est un deviendra plusieurs. Il y a donc amplification : « Je suis venu, j'ai parlé, [1414a] j'ai supplié (on a l'impression d'une pluralité), il a méprisé tout ce que j'ai dit. » C'est ce que veut faire aussi Homère dans le passage : « Quant à Nirée, venu de Symé... Nirée le fils d'Aglaea... Nirée le plus bel homme²... » En effet, celui dont on dit plusieurs choses est nécessairement évoqué à plusieurs reprises. Si, donc [5], quelqu'un est évoqué souvent, il paraît l'auteur de beaucoup de choses. C'est ainsi qu'Homère, tout en ne le mentionnant qu'une fois, a amplifié l'importance de Nirée, et que, grâce à cette fausse déduction, il l'a rendu mémorable, bien qu'il n'en parle plus nulle part ensuite.

Le style des discours d'assemblée ressemble en tout point à la peinture en trompe l'œil. Car plus nombreuse est la foule, plus éloigné le point depuis lequel on regarde. Aussi la précision du détail est-elle superflue [10] et apparaît-elle comme une faiblesse dans les deux cas. Le discours judiciaire requiert plus d'exactitude, surtout face à un juge unique. C'est là qu'on est le moins en rhétorique, car les éléments propres à l'affaire et ceux qui lui sont étrangers sont plus faciles à embrasser du regard, le débat est absent si bien que c'est du pur jugement. Voilà pourquoi ce ne sont pas les mêmes orateurs qui réussissent [15] dans tous ces différents discours. Là où il y a le plus d'action, la précision du détail est le moins présente, c'est ce qui se passe quand on a besoin de voix, et surtout d'une voix forte.

Le style épидictique est le plus écrit, car son objectif est d'être lu. Vient en second le judiciaire. Mais pousser plus avant les distinguos en matière de style – en disant qu'il doit être agréable, grandiose... – [20] c'est perdre son temps. Pourquoi ces qualités plutôt que la tempérance, la libéralité ou n'importe quelle autre qualité du caractère ? Il est clair que les principes donnés plus haut rendront le style agréable, si la qualité du style a été définie correctement. À quelle autre fin en effet doit-il être clair sans être bas mais convenable ? S'il est diffus, il ne sera pas clair, il ne le sera pas non plus s'il est [25] concis. Non, de toute évidence, c'est le juste milieu qui convient. L'agrément du style résultera de ce que nous avons dit, pourvu qu'il y ait un heureux mélange de l'usage courant et de l'étrangeté, du rythme et de la force persuasive conférée par la convenance.

Sur le style, voilà qui est dit, globalement sur tous les genres et sur chacun en particulier. Il reste à parler du plan.

Chapitre 13

L'organisation du discours

[30] Un discours a deux parties. Il est nécessaire en effet de dire de quoi il est question, et de fournir la démonstration requise. Aussi bien est-il inconcevable de ne pas démontrer quand on a dit de quoi il s'agissait ou de démontrer sans avoir présenté le problème au préalable, car une démonstration porte sur un objet, et une présentation est orientée vers une démonstration. De ces deux parties, l'une est l'exposition, l'autre [35] l'argumentation. Cela revient à distinguer d'un côté le problème, de l'autre la démonstration. Mais on introduit de nos jours des partitions ridicules. La narration, en effet, n'appartient guère qu'au seul discours judiciaire. Comment peut-il y avoir dans le discours épideictique ou le discours d'assemblée une narration telle qu'on l'entend ? ou la réfutation de [1414b] l'adversaire ? ou un épilogue dans les discours démonstratifs ? Quant à l'exorde, l'antiparabole et la reprise, elles n'interviennent dans les discours d'assemblée que s'il y a débat contradictoire, car si l'on rencontre souvent l'accusation et la défense dans ces discours, ce n'est pas en tant que ce sont des discours de conseil. Le judiciaire lui-même [5] n'a pas toujours d'épilogue, par exemple si le discours est bref ou l'affaire facile à retenir, car le discours s'en trouve allégé.

Les parties indispensables sont donc la proposition et l'argumentation. Ces parties constituent le propre du discours même si majoritairement les discours comportent exorde, proposition, argumentation, épilogue. Car la réfutation de l'adversaire fait partie de l'argumentation, [10] l'antiparabole est une amplification des arguments en sa faveur, de sorte que c'est une partie de l'argumentation, car celui qui en fait une démontre quelque chose, ce qui n'est pas la fonction de l'exorde, ni celle de l'épilogue, qui sert à remettre en mémoire. Si l'on fait ce genre de partition, à l'instar de Théodore et des siens, il y aura donc, distincte de la narration, une

sumarration et une *prénarration*, distincte de la réfutation et une *surréfutation*. [15] Mais on ne doit instituer de nom que pour désigner une espèce ou une variété, sous peine de tourner à vide dans le délire verbal, à la manière de Licymnios dans son *Traité*, quand il parlait de « prise de vent », de « digression vagabonde » ou de « rejet ».

Chapitre 14

L'exorde

L'exorde est le début du discours, ce qui correspond en poésie [20] au prologue, et dans un morceau de flûte au prélude, car ce sont tous des débuts, qui ouvrent la voie, pour ainsi dire, à celui qui s'y engage. Le prélude est similaire à l'exorde des discours épидictiques, car les joueurs de flûte interprètent d'abord ce qu'ils savent bien jouer, puis y rattachent la tonalité principale du morceau. Dans les discours [25] épидictiques aussi, il faut écrire selon le même principe : dire d'emblée ce qu'on a envie de dire, donner la tonalité puis enchaîner. Tout le monde fait ainsi. Un exemple, l'exorde de l'*Hélène* d'Isocrate : il n'y a rien de commun entre les éristiques et Hélène. En même temps, même s'il s'écarte de la topique, c'est encore une bonne chose pour l'harmonie du discours que de ne pas être monotone.

Exordes épидictiques

Les exordes [30] des discours épидictiques ont comme point de départ un éloge ou un blâme. Gorgias, par exemple, dans le *Discours olympique* (« méritant d'être admirés par beaucoup, ô Grecs... »), loue ceux qui ont institué les panégyries. Isocrate au contraire les blâme, parce qu'ils ont honoré par des dons les qualités du corps mais n'ont prévu [35] aucun prix pour l'intelligence. Autre point de départ : le conseil, par exemple qu'il faut honorer les hommes de bien, et que c'est la raison pour laquelle on loue soi-même Aristide ; ou qu'il faut louer les hommes qui, sans être mauvais, ne sont pas réputés hommes de bien, mais dont la valeur n'est pas connue, tel Alexandre, le fils de Priam. Celui qui s'exprime ainsi [1415a] donne un conseil.

On peut aussi s'inspirer des exordes judiciaires, c'est-à-dire en appelant à l'auditeur si le discours porte sur quelque chose de

paradoxal, de pénible, ou de ressassé, de façon à se faire pardonner. Ainsi, Chœrilos : « Maintenant que toutes les parts ont été attribuées¹. »

[5] Telles sont les sources des exordes des discours judiciaires : éloge, blâme, persuasion, dissuasion, appel à l'auditeur. Leur tonalité doit être ou bien étrangère ou bien appropriée au discours.

Exordes judiciaires

Il faut comprendre que les exordes du judiciaire jouent le même rôle que les prologues des pièces de théâtre et [10] les exordes des épopées, car ceux des dithyrambes sont semblables à ceux du genre épédiclique, par exemple : « à cause de toi, de tes cadeaux, †ou bien Skylla†² ». Dans les discours et dans les épopées, l'exorde donne un aperçu du discours, afin que les auditeurs sachent à l'avance sur quoi il porte et que la pensée ne reste pas en suspens, car ce qui n'est pas défini égare. Par conséquent, celui qui leur met pour ainsi dire le début dans la [15] main leur permet de pouvoir suivre le discours. C'est la raison d'être de « Chante la querelle, déesse³ », « Raconte-moi le héros, Muse⁴ », « Guide-moi dans une nouvelle histoire, comment depuis la terre d'Asie vint en Europe une grande guerre⁵ ». Les Tragiques eux aussi indiquent sur <quoi> porte la pièce, sinon tout de suite comme le fait Euripide, [20] [il le montre] du moins quelque part dans le prologue, comme le fait – entre autres – Sophocle : « Mon père était Polybe⁶. » La comédie fait de même.

La fonction la plus nécessaire de l'exorde, celle qui lui est propre, est donc de faire savoir à quoi tend le discours. Aussi, quand la chose est évidente ou que l'affaire est mince, n'y a-t-il pas lieu de recourir à l'exorde. Tous les autres procédés dont on use [25] ne sont que des remèdes et sont communs à tous. Les sources dont on les tire sont l'orateur, l'auditeur, l'affaire et l'adversaire. En ce qui concerne l'orateur lui-même et la partie adverse, il s'agit de tous les procédés de dénigrement et de réfutation du dénigrement. Mais ils ne fonctionnent pas de la même façon. Quand on est en défense, la réfutation du dénigrement vient d'abord, quand on accuse, le dénigrement trouve place dans l'épilogue. [30] Pour quelle raison ? C'est sans mystère : celui qui se défend, au moment d'intervenir, doit nécessairement supprimer tout ce qui fait obstacle à sa cause, de sorte qu'il doit commencer par réfuter les propos par lesquels on le dénigre. Quant à celui qui dénigre, il doit le faire dans l'épilogue, afin que les auditeurs s'en souviennent mieux. Les procédés visant l'auditeur font appel à divers ressorts : le rendre bienveillant [35] ou le mettre en colère et – quelquefois – le rendre attentif ou l'inverse. Car il n'est pas toujours

expédient de rendre l'auditeur attentif, c'est pourquoi beaucoup d'orateurs cherchent au contraire à le faire rire. Quant à le disposer à comprendre, entre tous les moyens qui y amèneront, si on le veut, il y a celui de donner de soi une bonne image. [1415b] Le public prête volontiers attention à ce genre d'orateur. Ce qui rend les auditeurs attentifs, ce sont les affaires d'importance, celles qui les concernent personnellement, les choses extraordinaires et celles qui leur procurent du plaisir. Aussi faut-il inspirer l'idée que le discours porte sur de telles matières. Si l'on ne cherche pas à les rendre attentifs, il faut suggérer que la matière est sans importance, qu'elle ne représente rien pour eux, ou qu'elle est affligeante. Il faut bien voir [5] que tous les procédés de ce genre sont extérieurs au discours, car ils visent l'auditeur médiocre et attentif à ce qui est hors sujet. En effet, s'il n'est pas de ce modèle-là, nul besoin d'exorde, sinon juste ce qu'il faut pour résumer l'affaire, afin que le discours, tel un corps, ait une tête. En outre, la captation de l'attention des auditeurs est requise, le cas échéant, dans toutes les parties du [10] discours ; car les auditeurs décrochent partout davantage qu'au commencement. C'est pourquoi il est ridicule de placer cette captation au début, quand tous écoutent avec le plus d'attention. Aussi, partout où c'est le moment, faut-il dire : « Prêtez-moi attention, car ce que je vais dire vous intéresse tout autant que moi » ou : « Je vais vous dire quelque chose de scandaleux, quelque chose comme vous n'en avez jamais entendu auparavant, ou de si [15] étonnant que... » Procéder ainsi, c'est faire comme Prodicos, qui, disait-il, quand les auditeurs somnolaient, intercalait pour eux un bout du cours à cinquante drachmes. Que ces procédés ne visent pas l'auditeur en tant qu'auditeur, c'est clair, car tous les orateurs passent leur temps dans les exordes à dénigrer l'adversaire ou à réfuter [des peurs] le dénigrement dont ils sont victimes.

[20] Prince, je ne dirai pas que par souci de bien faire⁷...

Qu'annonce cet exorde⁸ ?

Même chose pour ceux dont le cas est ou paraît être mauvais. Il vaut mieux pour eux s'attarder sur n'importe quoi plutôt que sur l'affaire. C'est la raison pour laquelle les esclaves ne répondent pas aux questions qu'on leur pose mais tournent autour du pot et se répandent en exordes.

[25] À quelle source puiser pour rendre les auditeurs bienveillants, cela a été indiqué, ainsi que pour chacune des autres dispositions de ce genre. Puisqu'il est dit à juste titre :

Accorde-moi de trouver auprès des Phéaciens amitié et compassion⁹,

ce sont donc les deux qu'il faut viser. Dans les discours épidiectiques, il faut faire croire à l'auditeur qu'il est inclus dans l'éloge, que ce soit lui-même, sa famille, sa conduite ou [30] quoi que ce soit d'autre. Car

ce que dit Socrate dans l'*Oraison funèbre*¹⁰ est vrai, qu'il n'est pas difficile de louer les Athéniens devant des Athéniens, mais que devant des Lacédémoniens c'est une autre affaire.

Exorde du discours d'assemblée

Les exordes du discours d'assemblée ont la matière de ceux du judiciaire, même si naturellement ils en ont très peu. Car on sait sur quoi ils portent et l'affaire n'a aucun besoin d'exorde si ce n'est [35] à cause de l'orateur, de ceux qui parlent contre sa proposition ou si le public se méprend sur l'importance de la proposition qu'on fait et la juge soit plus importante soit moins importante qu'elle ne l'est. Aussi est-il nécessaire de dénigrer ou de réfuter le dénigrement dont on est victime ainsi que d'amplifier ou de minorer l'affaire. Telle est la justification de l'exorde, à moins qu'il ne serve d'ornement, car [1416a] le discours paraît bâclé s'il en est dépourvu, tel l'éloge que Gorgias adresse aux Éléens : sans aucun assouplissement, sans aucun échauffement, il démarre d'emblée : « Élis, ville heureuse¹¹... »

Chapitre 15

Le dénigrement. En défense

En ce qui concerne le dénigrement, le point unique est de savoir d'où tirer argument pour [5] réfuter un préjugé défavorable. En effet, que quelqu'un l'ait énoncé ou non, cela ne fait aucune différence, de sorte que la méthode s'applique dans les deux cas.

Un lieu – destiné à faire pièce aux points contestables de l'attaque – consiste à dire que l'acte qu'on nous reproche n'a pas été commis, ou qu'il ne cause aucun dommage, ou pas à l'intéressé, ou pas autant qu'il le dit, ou qu'il n'est pas injuste, ou qu'il est sans gravité, ou qu'il n'a rien de choquant, ou qu'il est sans importance. Tel est le genre de points sur lesquels peut porter la contestation, [10] comme le faisait Iphicrate répliquant à Nausicrate¹ : il convenait d'avoir commis l'acte et d'avoir causé un dommage, mais non d'avoir commis un délit. Autre possibilité, quand on est coupable, dire que l'effet est contrebalancé, que si l'acte était dommageable, il était moralement beau, que s'il a fait de la peine, il était utile, et ainsi de suite. Un autre lieu consiste à dire que l'acte était une erreur, un coup de malchance, ou quelque chose d'inévitable. Ainsi [15] Sophocle admettant qu'il tremblait, non pas, comme le disait son censeur, pour sembler vieux, mais par la force des choses : ce n'était tout de même pas sa faute s'il avait quatre-vingts ans ! On peut aussi contrebalancer les effets de l'acte par la fin poursuivie, en disant qu'on ne voulait pas nuire mais faire ceci ou cela, ou qu'on ne voulait pas faire ce pour quoi on vous dénigre, mais qu'on a nui par accident : « Il est juste de me haïr, si je [20] l'ai fait à dessein. » Autre lieu : si celui qui nous dénigre est impliqué dans le même genre d'affaire, que ce soit actuellement ou par le passé, que ce soit lui en personne ou quelqu'un de son entourage. Autre lieu : si d'autres peuvent être impliqués, alors qu'on s'accorde à les considérer comme étrangers à la fausse accusation, par exemple si Untel est taxé d'adultère parce qu'il soigne son apparence, alors Untel aussi. Autre

lieu : si quelqu'un d'autre <ou> l'adversaire lui-même a dénigré d'autres gens, [25] ou si – sans dénigrement – on a fait la même réputation qu'à soi maintenant à des gens qui se sont avérés innocents. Un autre lieu se tire du contre-dénigrement de celui qui vous critique : il est absurde que soient dignes de foi les discours de quelqu'un qui n'est pas lui-même digne de foi. Autre lieu : s'il y a eu procès, par exemple la réplique d'Euripide à Hugiainon. Ce dernier, dans l'affaire d'échange de biens, l'accusait [30] d'impiété pour avoir recommandé le parjure en écrivant : « Ma langue a juré mais mon cœur n'est pas lié par le serment. » Euripide répliqua que c'était lui, Hugiainon, qui violait le droit en portant devant les tribunaux du peuple les jugements du concours dionysiaque. C'est là qu'il avait rendu compte des faits, ou qu'il le ferait si Hugiainon voulait l'accuser. Un autre lieu consiste à s'en prendre au dénigrement : à sa gravité, [35] au fait qu'il entraîne d'autres procès, et qu'il ne repose pas sur des faits.

Est commun aux deux le lieu consistant à invoquer les indices. [1416b] Par exemple, dans le *Teucros*², Ulysse dit que Teucros est apparenté à Priam, parce que Hèsionè³ était sa sœur. Teucros réplique que son père, Télamon, était ennemi de Priam, et qu'il n'a pas dénoncé les espions.

Attaque

Un autre lieu, propre à celui qui dénigre, consiste, après avoir loué longuement un acte minime, à blâmer [5] brièvement un acte d'importance, ou alors, après avoir développé au préalable plusieurs qualités de la partie adverse, à s'en prendre à une seule de ses fautes, mais qui touche à l'affaire. C'est le genre de stratégie qu'utilisent les orateurs les plus experts et les moins scrupuleux : ils s'efforcent de nuire par leurs compliments, en les mêlant au dénigrement.

Procédé commun à celui qui dénigre et à celui qui réfute le dénigrement : comme la même action peut avoir été commise pour de nombreuses raisons [10] différentes, celui qui dénigre doit l'imputer à charge en l'interprétant au pire, tandis que celui qui réfute doit l'interpréter au mieux. Ainsi le fait que Diomède ait préféré Ulysse : pour l'un, c'est parce qu'il le considérait comme le meilleur, pour l'autre, ce n'est pas pour cette raison mais parce que Ulysse était le seul à ne pas lui porter ombrage, en raison de sa lâcheté. [15] Sur le dénigrement, en voilà assez.

Chapitre 16

La narration. Narration épидictique

La narration, dans les discours épидictiques, n'est pas d'un seul tenant mais distribuée partie par partie. Car il faut raconter les actions qui font l'objet du discours. Le discours, en effet, est fait d'un côté d'une matière non technique (l'orateur n'est pour rien dans les actions qu'il raconte), de l'autre d'une matière [20] technique, qui consiste à montrer que la chose existe, si elle est incroyable, ou qu'elle est de telle nature ou qu'elle est de telle importance, ou tout à la fois. C'est pourquoi, dans certains cas, il ne faut pas tout narrer à la suite, parce qu'un pareil exposé est difficile à retenir. À partir de ces actions-ci, on montrera donc que l'homme est courageux, de celles-là, qu'il est sage ou juste. Ce type de discours est plus simple, tandis que le précédent [25] est disparate et compliqué.

Pour les actions bien connues, il faut se borner à un rappel. C'est la raison pour laquelle la plupart des discours épидictiques n'ont aucun besoin de narration, par exemple si l'on veut faire l'éloge d'Achille, car tout le monde connaît ses actes. Il faut juste les exploiter. En revanche, s'il s'agit de Critias¹, il faut une narration, car peu nombreux sont ceux qui savent ce qu'il a fait. <...>

Narration judiciaire

On prétend aujourd'hui de façon ridicule [30] que la narration doit être rapide. Pourtant, comme le disait l'homme au boulanger qui lui demandait s'il devait pétrir sa pâte dure ou molle : « est-il impossible de la pétrir comme il faut ? », c'est la même chose ici. Il ne faut pas narrer trop longuement, de la même façon qu'il ne faut pas non plus faire un exorde trop long, un exposé des preuves trop long... La bonne formule, ici aussi, n'est ni la [35] rapidité ni la concision, mais la

juste mesure. Cela consiste à dire tout ce qui éclairera le fait ou tout ce qui donnera à entendre [1417a] qu'il s'est produit, qu'il fut cause de dommage ou de préjudice ou eut l'importance qu'on veut lui prêter. Pour l'adversaire, c'est l'inverse. Il faut aussi ajouter dans la narration tout ce qui accrédite ton mérite propre – par exemple : « Je plaçais sans cesse auprès de lui la cause de la justice, lui répétant de ne pas abandonner ses enfants » –, ou la méchanceté [5] de l'autre : « Mais il m'a répondu que, partout où il serait, il aurait d'autres enfants », réponse que firent, selon Hérodote, les Égyptiens entrant en sécession. On fera intervenir aussi tout ce qui est susceptible de plaire aux jurés.

En défense, la narration est plus courte. Car les points de contestation sont ou bien que le fait n'a pas eu lieu, ou qu'il n'a pas causé de dommage, ou qu'il n'était pas injuste, ou qu'il n'a pas tant d'importance, [10] de sorte qu'il n'y a pas à s'attarder sur les points d'accord, à moins qu'il n'y ait quelque raison particulière de le faire, par exemple que, si l'acte a été effectivement commis, il n'est pas injuste. En outre, il faut présenter comme accompli tout ce qui ne provoque pas pitié ou indignation quand on le raconte au présent. Exemple, le récit d'Alcinoos² : adressé à Pénélope, il tient en soixante vers. C'est aussi de cette manière que [15] Phaüllos a composé son *Cycle*³. Même chose pour le prologue de l'*Œnée*⁴.

La narration doit refléter les caractères. Ce sera le cas si nous savons ce qui lui confère du caractère. Un facteur, assurément, est la mise au jour du choix délibéré : le caractère vaudra ce que vaut le choix ; quant à la valeur du choix, elle dépend de la fin poursuivie. C'est la raison pour laquelle les ouvrages de mathématiques ne présentent pas de caractères, parce qu'ils ne comportent pas non plus de choix délibéré [20] (aussi bien ne visent-ils aucune fin), tandis que les dialogues socratiques, si, car c'est le type de sujet dont ils traitent.

Comme autres facteurs du caractère, il y a les comportements qui accompagnent chaque caractère, par exemple qu'« il marchait, tout en parlant ». Cela dénote en effet un caractère effronté et rustre. Il y a aussi le fait de parler non pas comme si ses paroles étaient dictées par la réflexion, comme cela se fait maintenant, mais comme si elles dériveraient d'un choix de principe : « pour ma part, je le désirais, car [25] cela correspondait à mon choix », « même si cela ne m'a rien rapporté, c'est mieux ainsi ». Mais si la première remarque est d'un homme prudent, la seconde est d'un homme de bien, car c'est le propre d'un homme prudent que de poursuivre l'utile et le propre d'un homme de bien que de poursuivre ce qui est beau. Si la chose n'est pas crédible, il faut indiquer le motif, comme le fait Sophocle. Exemple, le passage d'*Antigone*, quand elle dit se soucier davantage [30] de son frère que d'un mari ou d'enfants, car ces derniers, elle eût pu les remplacer s'ils étaient morts,

Mais puisque chez Hadès sont partis mère et père
Il n'y a pas moyen qu'un jour me naisse un frère⁵.

Si l'on n'a pas de motif à donner, dire qu'on n'ignore pas que ses propos peuvent paraître incroyables, [35] mais qu'on est comme cela, naturellement, car les auditeurs refusent de croire quelqu'un qui fait de plein gré autre chose que ce qui sert son intérêt.

Recours aussi, dans ce que tu dis, à ce qui trahit les émotions, en narrant les circonstances qui accompagnent les faits, celles que tout le monde connaît et celles qui s'attachent en propre ou bien à soi-même ou bien à la personne dont on parle. « Quand il partit, il me jeta un regard méchant. » [1417b] Ou comme Eschine disant de Cratyle qu'il « sifflait violemment, agitant ses deux mains⁶ ». Ces évocations sont persuasives, parce que ce qu'on sait devient le symbole de ce qu'on ne sait pas. On peut en trouver un très grand nombre du même genre chez Homère :

[5] Ainsi parla-t-elle. Et la vieille femme prit son visage dans ses mains⁷.

Car ceux qui se mettent à pleurer se couvrent les yeux.

Introduis-toi d'emblée comme doté d'une certaine qualité, afin qu'on te considère comme tel, même chose pour ton adversaire. Mais fais-le sans que cela se remarque. Ce n'est pas difficile, comme on peut le voir sur le cas des messagers. Nous ne savons [10] rien d'eux, et pourtant nous faisons quelque supposition.

Il y a bien des endroits où il faut raconter et, parfois, ce n'est pas au début.

Narration du discours d'assemblée

Dans un discours d'assemblée, la narration est d'importance minime, parce que personne ne fait de narration sur les événements futurs. S'il s'y trouve néanmoins une narration, elle portera sur les faits passés afin que les auditeurs, la mémoire rafraîchie à leur sujet, prennent de meilleures résolutions pour la suite, [15] soit qu'ils dénigrent, soit qu'ils louent, mais alors on ne remplit pas la fonction de conseiller.

Si ce qu'on raconte n'est pas croyable, il faut promettre et qu'on le justifiera immédiatement et qu'on s'en remettra à l'arbitrage de qui les auditeurs voudront..., par exemple la Jocaste de Karkinos qui, dans l'*Oédipe*, n'arrête pas de promettre quand celui qui recherche son fils l'interroge. C'est ce que fait aussi l'Hémon [20] de Sophocle.

Chapitre 17

L'argumentation. L'argumentation dans les trois genres

Les moyens de persuasion doivent avoir un caractère démonstratif. Et il faut démontrer – puisque la contestation peut porter sur quatre points – en apportant la démonstration sur le point contesté, par exemple, si la contestation lors du procès consiste à dire que l'acte n'a pas été commis, c'est de ce point-là surtout qu'il faut fournir [25] la démonstration. Si elle consiste à dire qu'il n'a pas été dommageable, c'est ce qu'il faut démontrer, si elle consiste à dire qu'il n'a pas eu une telle importance ou qu'il a été commis dans le respect de la justice, même chose.

Si la contestation porte sur la réalité du fait, il ne faut pas se dissimuler que c'est le seul cas où l'un des deux adversaires est nécessairement un misérable. Car ce n'est pas l'ignorance qui est la cause, comme elle pourrait l'être si la contestation portait sur la justice du fait. [30] Aussi est-ce un cas où il faut recourir à ce thème, autrement, non.

Dans les discours épидictiques, l'essentiel sera consacré à l'amplification des faits, à mettre en lumière leur beauté, leur utilité. Car on doit se fier aux faits évoqués. L'orateur en apporte exceptionnellement la démonstration – s'ils sont incroyables ou si un autre personnage en est tenu pour l'auteur.

Dans les discours d'assemblée, on peut contester que – admis que la recommandation de l'adversaire se réalise – [35] cela soit juste, utile ou décisif. Il faut voir également si l'adversaire ne ment pas sur quelque point extérieur à l'affaire : on verra là un indice qu'il ment sur le reste aussi.

Les exemples [1418a] sont ce qu'il y a de plus adapté au discours d'assemblée, les enthymèmes conviennent mieux au judiciaire. Le premier porte sur le futur, aussi s'appuie-t-on nécessairement sur des exemples tirés du passé, tandis que le judiciaire porte sur ce qui est ou

n'est pas, ce qui fait place davantage à la démonstration et à la nécessité, car [5] le passé est régi par la nécessité.

Il ne faut pas énoncer les enthymèmes en série mais les entremêler au reste. Sinon, ils se nuisent mutuellement : c'est qu'il y a une limite à respecter aussi en matière de quantité,

Mon ami, puisque tu as parlé autant que le ferait un homme prudent¹,

« autant que », et non pas « comme ».

Il ne faut pas non plus chercher des enthymèmes sur tout. [10] Sinon, tu feras comme certains de ceux qui s'exercent à la philosophie et qui usent de syllogismes pour tirer des conclusions mieux connues et plus crédibles que leurs prémisses.

Quand tu cherches à produire de l'émotion, ne parle pas par enthymème. Car soit l'enthymème chassera l'émotion, soit il aura été énoncé en vain, car les mouvements simultanés se chassent l'un l'autre et soit ils masquent, [15] soit ils affaiblissent.

Quand tu cherches à faire en sorte que ton discours exprime le caractère, il ne faut pas non plus te mettre en même temps en quête d'un enthymème. Car la démonstration ignore tant le caractère que le choix délibéré. En revanche, il faut user de maximes, dans la narration comme dans l'argumentation, car cela confère du caractère au discours : « Et moi, j'ai donné, alors même que je sais qu'il ne faut pas faire confiance. » Si le contexte est émotionnel : « Je n'ai pas de regret, [20] quoique victime d'une injustice. Il garde le bénéfice, mais j'ai le droit pour moi. »

Il est plus difficile de faire un discours à l'assemblée que de s'adresser à un tribunal, c'est normal car on y parle du futur alors qu'au tribunal on parle du passé, qui est déjà connu « même des devins », comme le disait Épiménide le Crétois² (ce dernier en effet faisait servir la divination non à l'avenir mais [25] aux événements qui, quoique passés, étaient cependant obscurs). Et il y a la loi, qui sert de base dans les discours judiciaires. En effet, quand on dispose d'un principe, il est plus facile de trouver une démonstration. De plus (sc. dans le discours d'assemblée), on n'a pas souvent l'occasion de se lancer dans des diatribes, par exemple contre l'adversaire ou sur soi-même, ou de créer de l'émotion. C'est l'endroit le moins propice, sauf à sortir du sujet. C'est donc quand on est à court qu'il faut faire ce que font les [30] orateurs à Athènes et notamment Isocrate. Dans ses conseils il glisse des accusations, contre les Lacédémoniens dans le *Panégyrique*, contre Charès dans son discours *Sur l'alliance*³.

Dans les discours épидictiques, il faut toujours introduire des épisodes d'éloge, comme le fait Isocrate : il introduit sans cesse quelque nouvel objet d'éloge. Ce que disait Gorgias – qu'il n'était jamais [35] à court de mots –, c'est la même chose, car s'il parle d'Achille, il loue Pélée, ensuite Éaque, ensuite Zeus⁴, puis de la même

façon le courage, qui réalise ceci ou cela, qui est de telle ou telle nature...

Si l'on a des démonstrations à apporter, il faut parler à la fois de manière à exprimer les caractères et dans le style de la démonstration. Si l'on ne dispose pas d'enthymèmes, on exprimera les caractères. Des dehors de vertu vont mieux [1418b] à l'homme honnête qu'une image de rigueur intellectuelle.

Parmi les enthymèmes, les enthymèmes réfutatifs ont plus de succès que les démonstratifs, parce que tout ce qui produit une réfutation est plus évidemment le résultat d'un syllogisme. Car les contraires mis côte à côte sont plus aisés à connaître.

Mais [5] la réplique à l'adversaire ne constitue pas une entité distincte, elle fait partie bel et bien de l'argumentation. On peut réfuter ses arguments soit par une objection soit par un syllogisme. Que ce soit quand on conseille ou lors d'un procès, si l'on parle en premier, il faut énoncer d'abord ses propres arguments et plus tard attaquer les arguments adverses en les réfutant et en les critiquant par avance. Mais si la contradiction est copieuse, [10] il faut mettre d'abord les arguments adverses, comme l'a fait Callistrate devant l'assemblée de Messène : il a détruit par avance ce qu'ils allaient dire et alors, seulement, s'est exprimé pour son compte.

Si l'on parle en second, il faut parler d'abord contre la thèse adverse, en la réfutant et en lui opposant des contre-syllogismes, surtout si elle a reçu bon accueil, car de même que l'âme se ferme à un homme [15] auparavant dénigré, de la même façon, elle reste sourde à un discours quand on trouve que celui qui s'y oppose a bien parlé. On doit donc ménager, chez l'auditeur, l'espace du discours qu'on va lui tenir. On y réussira si l'on détruit l'impression laissée. Aussi est-ce après avoir combattu les arguments adverses – tous, ou les plus importants, ou les mieux reçus, ou les plus faciles à réfuter –, qu'il faut s'atteler à rendre crédibles [20] ses propres arguments.

Je me ferai d'abord l'alliée des déesses,
Car je ne pense pas qu'Héra⁵...

Dans ces vers, elle⁶ s'attaque d'abord à l'argument le plus naïf.
Voilà pour l'argumentation.

L'expression du caractère

En ce qui concerne l'expression du caractère, puisque parler quelque peu de soi-même [25] excite la jalousie, ou expose à la prolixité ou à la contradiction, et que dire du mal d'autrui s'apparente à l'insulte ou à la grossièreté, il faut faire parler quelqu'un d'autre, comme le fait

Isocrate dans le *Philippe* ou le *Sur l'échange* ou Archiloque dans ses invectives : il fait parler le père sur sa fille dans son poème iambique : « Pour de l'argent, il n'est rien qu'on ne tente, aucun serment ne vaut⁷ », et Charon le charpentier dans le poème iambique dont le début fait : « Point ne m'attirent les trésors de Gygès⁸... » Ainsi, chez Sophocle, Hémon défendant Antigone devant son père en faisant comme s'il rapportait les paroles d'autrui⁹.

Il faut aussi introduire de la variété dans les enthymèmes et, parfois, les changer en maximes, par exemple : « Les gens sensés doivent conclure les traités en période de succès, car c'est ainsi que les avantages sont les plus grands. » Sous forme d'enthymème, cela donne : « S'il faut conclure les traités quand ils sont le plus profitables et le plus avantageux, alors il faut les conclure en période de succès. »

Chapitre 18

Dialogue avec l'adversaire. Quand interroger

En ce qui concerne l'interrogatoire, le meilleur moment pour y procéder, [1419a] c'est quand l'adversaire a dit une chose, afin d'en faire apparaître l'absurdité en lui posant une question de plus. C'est ainsi que Périclès interrogea Lampon¹ à propos de l'initiation aux rites de la Salvatrice. Lampon avait dit que c'était chose qu'on ne pouvait entendre si l'on n'était pas initié. Périclès lui demanda s'il les connaissait. Lampon dit [5] oui. « Comment cela, puisque tu n'es pas initié ? »

Deuxième cas : quand, un premier point étant évident, il est clair à celui qui interroge que l'adversaire concédera le second. Car, une fois informé de la première prémisse, il ne faut pas réinterroger sur ce qui est évident, mais énoncer la conclusion. Ainsi Socrate : quand Méléto affirmait qu'il ne croyait pas aux dieux [il a reconnu [10] qu'il disait quelque chose de démonique], il lui demanda si les démons n'étaient pas soit des enfants des dieux soit quelque chose de divin. Méléto acquiesça. « Est-il quelqu'un, dit Socrate, qui croie que les enfants des dieux existent mais pas les dieux ? »

Autre cas : quand on s'apprête à montrer que l'adversaire dit des choses contradictoires ou paradoxales.

Quatrième cas : quand il n'est pas possible à l'adversaire de nous réfuter sinon en répondant de manière sophistique, [15] car s'il répond « c'est et ce n'est pas », ou « dans certains cas oui, dans certains cas non », ou « c'est vrai d'une certaine manière, d'une autre non », le public le hue comme réduit à quia.

Sinon, il faut s'abstenir. En effet, si l'adversaire résiste, on passe pour battu. Car on ne peut pas poser beaucoup de questions, en raison de la faiblesse intellectuelle de l'auditeur. C'est aussi pour cela qu'il faut condenser le plus possible les enthymèmes.

Comment répondre

[20] Voici comment il faut répondre : si la question est ambiguë, on doit lever l'ambiguïté en s'expliquant longuement ; si la question porte sur ce qui paraît contradictoire dans notre position, on doit résoudre la contradiction immédiatement, dans la réponse, sans laisser l'adversaire poser la question d'après ni déduire la conclusion, car il n'est pas difficile de prévoir ce que va mettre en œuvre son raisonnement. Cette méthode et la façon de réfuter doivent être claires pour nous [25] grâce aux *Topiques*.

Quand on en est à la conclusion : si la conclusion prend la forme d'une question, il faut la faire suivre d'une justification. Ainsi Sophocle². Pisandre lui demandait s'il avait soutenu comme les autres membres de la commission délibérative l'installation du régime des Quatre-Cents, il répondit par l'affirmative. « Eh quoi, cette décision ne t'a-t-elle pas paru mauvaise ? » Sophocle acquiesça. « Tu as donc [30] commis cette mauvaise action ? » « Oui, dit Sophocle, car il n'y avait pas de meilleure solution. » De même le Lacédémonien rendant ses comptes d'éphore et à qui l'on demandait si, à ses yeux, on avait agi justement en exécutant ses collègues. Il répondit que oui. L'autre reprit : « Mais n'as-tu pas pris les mêmes décisions qu'eux ? » Il acquiesça. « Ne serait-il donc pas juste que tu meures toi aussi ? » « Pas du tout, dit l'homme, car eux [35] l'ont fait contre de l'argent, moi non. J'ai agi par conviction. » C'est pourquoi il ne faut plus poser de question supplémentaire après la conclusion, [1419b] ni donner à la conclusion la forme de question supplémentaire, à moins que la vérité ne soit largement gagnante.

Plaisanteries

En ce qui concerne les plaisanteries – puisque certaines, paraît-il, ne sont pas inutiles dans les procès et qu'il faut, comme le disait Gorgias à juste titre, « détruire le sérieux des adversaires par le rire et leur rire [5] par le sérieux³ » –, les différentes espèces de plaisanteries ont été énumérées dans la *Poétique*, espèces qui sont pour partie convenables dans la bouche d'un homme libre, pour partie non. On veillera donc à ne prendre que ce qui convient à ce qu'on est. L'ironie est plus propre à l'homme libre que la bouffonnerie. Car dans l'ironie, on plaisante sur soi-même, dans la bouffonnerie sur autrui.

Chapitre 19

L'épilogue

[10] L'épilogue est constitué de quatre éléments : disposer l'auditeur favorablement à son endroit et défavorablement à l'endroit de l'adversaire ; amplifier et rabaisser ; faire naître des émotions chez l'auditeur ; remettre le discours en mémoire. Car ce n'est qu'après avoir démontré qu'on dit la vérité et que l'[15] adversaire ment, qu'il est naturel alors de louer et de blâmer puis de river le clou. Ce qu'on doit viser à montrer, c'est de deux choses l'une : soit qu'on est un homme de bien dans la circonstance ou dans l'absolu, soit que l'adversaire est mauvais dans la circonstance ou dans l'absolu. Les lieux à utiliser pour rendre tels les uns et les autres ont été indiqués [à partir desquels il faut les rendre bons ou mauvais]. La [20] suite naturelle, une fois cela montré, est d'amplifier ou de rabaisser ce dont on parle, car il doit y avoir d'abord consensus sur les actes accomplis si l'on veut en montrer l'importance. La croissance des corps, en effet, s'opère à partir d'éléments préexistants. Les lieux auxquels puiser pour amplifier et rabaisser ont été exposés précédemment. Ensuite, une fois éclairées [25] et la nature et l'importance des faits, il faut faire naître les émotions chez l'auditeur. Ces émotions sont la pitié, l'indignation, la colère, la haine, l'envie, l'esprit d'émulation et l'esprit de rivalité. Les lieux correspondants ont été eux aussi indiqués plus haut. Aussi ne reste-t-il à traiter que la remise en mémoire de ce qu'on a dit. La manière adéquate de le faire est celle qu'indiquent certains à tort pour [30] l'exorde. C'est en effet pour que l'affaire soit facile à comprendre qu'ils recommandent d'en parler à plusieurs reprises. Dans l'exorde, il faut certes évoquer l'affaire, mais juste pour que le public n'ignore pas sur quoi porte le jugement. Ici, il faut rappeler à grands traits par quels arguments on a conduit la démonstration. Le principe est de dire qu'on s'est acquitté de ce qu'on avait promis. Aussi faut-il rappeler ce qu'on a dit et pourquoi. On se fonde pour parler sur la mise en

contraste de sa thèse avec celle de l'adversaire. [35] On mettra en regard tout ce que les deux adversaires ont dit sur le même sujet, en s'exprimant soit sans détour : « Mais cet individu a dit ceci là-dessus, eh bien, moi je dis cela, [1420a] et voilà pourquoi », soit ironiquement, par exemple : « Cet individu a dit ceci, et moi cela. Que ferait-il, s'il avait montré ceci mais non cela ? » Ou encore par questions : « Qu'est-ce qui n'a pas été montré ? » Ou bien : « Cet homme, qu'a-t-il montré ? » Procède donc ainsi, par contraste, ou selon l'ordre naturel du discours tel qu'il a été prononcé : [1420b] tes arguments comme ils ont été exposés et derechef, si tu veux, séparément les arguments du discours adverse. À la fin, c'est l'expression en asyndète qui convient, de manière que ce soit un épilogue (*epilogos*) et non un discours (*logos*) : « J'ai parlé, vous avez entendu, la décision est entre vos mains ; jugez. »

Poétique

Chapitre 1

[1447a] Nous nous proposons de traiter de l'art poétique comme tel, ainsi que des genres poétiques. Quel est le pouvoir propre à chacun d'eux ? Quelle est la façon dont le poète doit construire les intrigues [10] afin que son œuvre soit réussie ? Quels sont le nombre et la nature de ses éléments constitutifs ? Et qu'en est-il des autres sujets qui font partie de la même enquête ? Traitons de tout cela en prenant tout naturellement pour point de départ les notions de base.

L'épopée et la poésie tragique, comme aussi la comédie, la poésie dithyrambique et [15] (dans leur plus grande partie) la musique pour flûte et la musique pour lyre, toutes ont en commun d'être des représentations. Mais ces arts se distinguent les uns des autres de trois façons : ils peuvent représenter avec des moyens différents, représenter des sujets différents et représenter différemment (c'est-à-dire selon des modes différents).

Ainsi, certains (les uns [20] par art, les autres par simple familiarité) utilisent couleurs et formes pour représenter et donner figure à une multitude de choses, tandis que d'autres utilisent leur voix. Il en va de même pour les arts qu'on vient de mentionner : tous font œuvre de représentation au moyen du rythme, du langage et de la mélodie, en les utilisant de manière exclusive ou en les combinant. Par exemple, la musique pour flûte et la musique pour lyre, ainsi que tout [25] autre art musical qui a le même pouvoir (comme la musique pour flûte de Pan), se servent seulement de la mélodie et du rythme, tandis que l'art de la danse utilise le rythme pour lui-même, à l'exclusion de la mélodie (en effet, les danseurs aussi, par le rythme de leurs pas de danse, représentent caractères, expériences subies et actions).

Quant à l'art¹ qui n'utilise que le langage, en prose ou en vers (que ce soit [1447b] avec une combinaison de différents mètres, ou avec un mètre unique), il n'a pas reçu de nom jusqu'à ce jour : [10] nous n'avons pas de terme commun qui pourrait s'appliquer aux mimes de Sofron ou de Xénarque² et aux dialogues socratiques, ni non plus à

toutes les représentations que l'on pourrait composer en mètres iambiques, en mètres élégiaques ou en d'autres mètres de ce genre³. Les gens, il est vrai, en associant la composition poétique à un type de mètre, parlent de poètes élégiaques et de poètes épiques, [15] et ils les appellent poètes parce que ces auteurs ont en commun de se servir des vers, et non parce qu'ils composent des représentations. Et de fait, même ceux qui publient un traité de médecine ou de science de la nature écrit en vers sont habituellement appelés poètes. Cependant, Homère et Empédocle n'ont rien en commun si ce n'est le mètre qu'ils utilisent, et c'est pourquoi, s'il est légitime d'appeler le premier poète, il faut appeler le second philosophe de la nature, plutôt que poète. [20] En vertu du même raisonnement, même un auteur qui combinerait toutes les formes métriques pour composer une représentation (comme Chérémon⁴ a composé son *Centaure*, qui est un poème de récitation fait de la combinaison de toutes les formes métriques⁵), on doit aussi l'appeler poète.

Telles sont les distinctions qu'il faut faire à propos de ces arts. Mais il y a des arts qui se servent de tous les moyens dont on a parlé [25] – je veux dire le rythme <de la danse>, le chant et les vers –, comme la poésie dithyrambique et les nomes⁶, ainsi que la tragédie et la comédie. Ces arts se distinguent entre eux dans la mesure où les premiers utilisent tous ces moyens en même temps, tandis que les seconds les utilisent alternativement.

Telles sont donc les distinctions que je formule entre les arts quant aux moyens par lesquels ils effectuent la représentation.

Chapitre 2

[1448a] Les auteurs de représentations représentent des hommes qui agissent. Or, ceux-ci sont nécessairement ou des gens de valeur ou des êtres vils (en effet, les caractères correspondent presque toujours à l'une de ces deux catégories car, pour tout homme, c'est la vertu ou le vice de son caractère qui le distingue). Ou alors, ce sont soit des gens meilleurs que nous, soit moins bons, [5] soit tels que nous, comme les peintres les représentent : Polygnote les peint meilleurs, Pauson¹ inférieurs, et Dionysos semblables à nous. Il est donc évident que chacun des types de représentation dont j'ai parlé présentera aussi ces distinctions, c'est-à-dire qu'ils se distingueront dans la mesure où les sujets qu'ils représentent se distinguent de cette façon. Et, de fait, ces différences peuvent aussi intervenir dans la danse, dans la musique pour flûte et [10] dans la musique pour lyre, ainsi que dans les œuvres en prose et la poésie sans accompagnement musical : par exemple, Homère a représenté des hommes meilleurs, Cléophon² des hommes semblables à nous, Hégémon de Thasos³ (le premier auteur de parodies) et Nicocharès (l'auteur de la *Poltronade*⁴) des hommes inférieurs. Et c'est en vertu du même raisonnement que, dans le cas des dithyrambes et des [15] nomes, on pourrait représenter les gens comme de fait Timothée et Philoxène⁵ ont représenté les cyclopes – ce qui est précisément la distinction qui fait la différence entre la tragédie et la comédie également : celle-ci tend à représenter des hommes inférieurs, celle-là des hommes meilleurs que ceux qui existent réellement.

Chapitre 3

En plus de ces deux différences, il y en a une troisième : le mode selon lequel [20] on peut représenter chacun de ces sujets. C'est qu'en effet l'on peut, avec les mêmes moyens, représenter les mêmes sujets ou bien en faisant un récit (tantôt en se mettant dans la peau d'un autre, comme Homère le fait, tantôt en son nom propre), ou bien avec les acteurs qui font la représentation en jouant entièrement¹ l'action.

Tels sont donc, comme nous le disions au début, les trois critères de différenciation qui s'appliquent à la représentation : [25] moyens, sujets et modes. Par conséquent, en un sens, on peut considérer que Sophocle est le même genre d'auteur de représentation qu'Homère, car tous deux représentent des hommes de valeur ; mais, en un autre sens, il est du même genre qu'Aristophane, car tous deux représentent des hommes en action, des hommes qui agissent (*drôntas*). C'est ce qui explique, au dire de certains, que ces œuvres sont aussi appelées des « pièces dramatiques » (*dramata*) : elles représentent des gens qui agissent (*drôntas*). Et c'est pour cette même raison que [30] les Doriens revendiquent l'invention de la tragédie et de la comédie (parmi les Doriens, les Mégariens revendiquent la comédie : ceux d'ici sur la base du fait qu'elle serait née chez eux en même temps que leur démocratie ; ceux de Sicile, parce que c'est de là que provient le poète Épicharme qui est bien antérieur à Chionidès et à Magnès² ; quelques-uns, parmi les Doriens [35] du Péloponnèse, revendiquent la tragédie). Ils considèrent les termes utilisés comme autant de preuves : étant donné, affirment-ils, qu'ils appellent les villages qui entourent une ville des « cômes » (*kômai*) tandis que les Athéniens les appellent des « dèmes », les acteurs de comédie (*komôdoi*) ne doivent pas leur nom à *kômazein*, « faire partie d'un cortège dionysiaque », mais bien au fait que, méprisés et rejetés hors des villes, ils faisaient leurs tournées dans les *kômai*, les « villages » ; [1448b] et ils ajoutent que *dran* est le terme qu'ils utilisent pour « agir », tandis que les Athéniens utilisent le terme *prattein*.

Voilà ce que nous avons à dire au sujet du nombre et de la nature

des critères de différenciation qui s'appliquent à la représentation.

Chapitre 4

Il semble bien que, dans son ensemble, l'art poétique doive sa naissance à [5] deux causes, toutes deux naturelles. En effet, les êtres humains sont dès leur enfance naturellement enclins à imiter, et cela précisément les distingue des autres animaux : l'homme est l'être le plus enclin à imiter, et il fait ses premiers apprentissages au moyen de l'imitation. Et, tous, ils prennent naturellement plaisir aux imitations ou représentations, comme les œuvres d'art en témoignent [10] : nous prenons plaisir à contempler les figurations, réalisées avec la plus grande exactitude, de choses qui, pour elles-mêmes, sont pénibles à voir, comme c'est le cas de l'apparence extérieure d'animaux particulièrement ignobles ou de cadavres. Ici aussi, la raison en est que comprendre procure un très vif plaisir non seulement aux philosophes, mais aussi, de la même façon, aux autres hommes, même s'ils n'y ont qu'un accès limité [15]. En effet, voir des figurations donne du plaisir pour la raison que, en les contemplant, on comprend par inférence ce qu'en est chaque élément, par exemple que ce personnage-ci, c'est Untel. S'il se trouve qu'on ne l'a pas vu auparavant, ce n'est pas en tant que représentation que cet élément donnera du plaisir, mais c'est en raison du fini de son exécution, de ses couleurs ou d'autres choses du même genre.

[20] Étant donné que nous sommes par nature enclins à imiter ainsi qu'à exercer mélodie et rythme (car les différents mètres sont bien sûr autant de modes rythmiques), ceux qui, à l'origine, étaient naturellement les plus doués pour tout cela finirent par donner naissance, après de lents progrès, à la composition poétique à partir de leurs improvisations.

La poésie se divisa selon le caractère propre des poètes : [25] les plus nobles représentaient de belles actions, c'est-à-dire celles de gens comme eux ; les plus vulgaires représentaient celles de gens de peu de valeur. Tout comme les premiers composaient des hymnes et des éloges, ceux-ci composèrent tout d'abord des satires. Nous ne pouvons citer aucun poème de ce genre d'un prédécesseur d'Homère, quoiqu'ils

fussent vraisemblablement nombreux à en composer. En revanche, si l'on commence avec Homère, [30] on peut citer par exemple son *Margitès*, entre autres poèmes du même genre¹. C'est d'une manière qui leur est tout à fait appropriée que le mètre iambique fit aussi son entrée dans ces poèmes ; de fait, ce mètre est aujourd'hui appelé « iambique » car c'est ce mètre-là que l'on utilisait pour se lancer mutuellement des quolibets (*iambizein*).

C'est donc ainsi que les anciens poètes devinrent, pour les uns, auteurs de vers héroïques et, pour les autres, auteurs de satires en mètres iambiques (*iamboi*²). Quant à Homère, de même qu'il excella en tant que poète des sujets nobles [35] (en effet, il est le seul non seulement à avoir bien composé, mais aussi à avoir composé des représentations de forme dramatique), il fut le premier à faire entrevoir le genre comique, non pas en composant une satire, mais en donnant forme dramatique au ridicule. Et, en effet, avec le *Margitès* on a un rapport d'analogie : ce que l'*Iliade* [1449a] et l'*Odyssée* sont à la tragédie, c'est ce que lui est à la comédie.

À peine tragédie et comédie eurent-elles été entrevues que chacun selon sa nature propre se lança dans la composition de ces deux genres poétiques : les uns devinrent des auteurs de comédies, et non plus de satires, [5] tandis que les autres devinrent des auteurs de tragédies, et non plus d'épopées, parce que ces nouveaux genres avaient plus d'ampleur et de prestige que les précédents. (Quant à savoir si la tragédie a maintenant acquis la pleine maturité dans ses différentes espèces ou non, et s'il faut juger de leur valeur de manière absolue ou bien eu égard à leur succès dans les théâtres, c'est là un autre sujet de discussion.)

En tout cas, pour ce qui est de son origine, la tragédie est née d'improvisations [10] – et cela est vrai de la tragédie aussi bien que de la comédie, la première provenant de ceux qui menaient le dithyrambe, et la seconde de ceux qui dirigeaient les chants phalliques (qui sont encore aujourd'hui une coutume en vigueur dans de nombreuses cités). Puis elle se développa peu à peu, les poètes progressant au fur et à mesure que chacun de ses traits se révélait. Et c'est après être passée par de nombreuses transformations que la [15] tragédie cessa de se développer, puisqu'elle avait atteint sa nature propre :

- Le nombre des acteurs : Eschyle, le tout premier, le porta de un à deux ; il diminua les parties du chœur, et fit jouer aux dialogues le rôle principal. Sophocle introduisit un troisième acteur et les décors peints.

- L'étendue : la tragédie gagna en étendue après avoir connu des histoires courtes et un mode d'expression [20] grotesque – deux traits qu'elle devait au genre satirique à partir duquel elle se transforma –,

ce qui lui donna finalement de la solennité.

– Son mètre : l'iambe apparut, qui remplaça le tétramètre. Les poètes avaient d'abord utilisé le tétramètre parce que la poésie était satirique et plus proche de la danse. Mais, après l'apparition du dialogue, c'est la nature même de la tragédie qui fit trouver le mètre approprié : l'iambe est en effet le mètre le plus proche du ton [25] de la conversation. À preuve, nous utilisons très souvent des iambes lorsque nous parlons ensemble, mais rarement des hexamètres, et seulement lorsqu'on quitte le ton de la conversation.

– Le nombre des épisodes : il augmenta.

– Enfin, [30] la tradition rapporte que d'autres éléments ont été ajoutés en vue de son embellissement ; mais tenons-nous-en à cette simple mention, car il serait sans doute trop long de les passer chacun en revue.

Chapitre 5

La comédie, nous l'avons déjà dit, est la représentation d'hommes inférieurs : inférieurs non pas en un sens qui impliquerait tous les vices – le ridicule n'est qu'une partie du laid. Le ridicule consiste en effet en une certaine erreur [35] ou une laideur qui n'entraîne ni souffrance ni mort, comme on le voit immédiatement d'un masque de comédie : c'est un objet laid et difforme, mais qui n'exprime aucune souffrance.

Nous ne sommes pas sans ignorer les différents changements qui ont affecté le développement de la tragédie, ni leurs causes. Mais nous ignorons tout cela dans le cas de la comédie, parce que, à ses débuts, on ne lui reconnaissait pas [1449b] de valeur. De fait, ce n'est qu'à une époque tardive que l'archonte a accordé le financement d'un chœur de comédie ; auparavant, c'étaient des amateurs. Et les premiers noms de poètes comiques dont on ait gardé le souvenir appartiennent à une époque où la comédie avait déjà acquis certains de ses traits constitutifs. Mais qui a introduit l'usage des masques, des prologues, [5] de plusieurs acteurs, et d'autres choses de ce genre ? Nous n'en savons rien. Quant à la composition des intrigues, elle provient originellement de Sicile (Épicharme et Phormis) et, parmi les poètes athéniens, Cratès¹ est le premier à avoir délaissé le genre de la satire en vers iambiques pour composer des histoires avec une structure générale, c'est-à-dire des intrigues.

L'épopée, nous l'avons vu, va de pair avec la tragédie [10] dans la mesure où elle est une représentation en langage versifié de gens de valeur. Mais elles diffèrent en ce que l'épopée n'utilise qu'un seul mètre² et qu'elle est un récit. Elles diffèrent aussi par la longueur : la tragédie essaye autant que possible de s'en tenir à une seule journée, ou à ne la dépasser que de peu ; l'épopée n'a pas de limite dans le temps, et c'est en cela qu'elle se distingue de la tragédie – au début, cependant [15], les poètes ne faisaient pas cette différence entre tragédie et épopée.

Quant à leurs éléments constitutifs, certains leur sont communs,

d'autres sont propres à la tragédie. Voilà pourquoi celui qui sait faire la différence entre une bonne et une mauvaise tragédie le sait aussi dans le cas de l'épopée, car ce qui appartient à l'épopée appartient également à la tragédie, tandis que tous les éléments de la tragédie ne se retrouvent pas dans [20] l'épopée.

Chapitre 6

Nous allons traiter plus tard de l'art de la représentation épique et de la comédie. Maintenant, traitons de la tragédie en nous concentrant sur la définition de son essence telle qu'elle émerge de ce qui vient d'être dit : la tragédie est la représentation d'une action grave et sérieuse, [25] complète et d'une certaine étendue, dans un langage attractif dont chacune des formes est utilisée séparément dans les différentes parties de l'œuvre, exécutée par des acteurs et pas au moyen d'un récit, et qui, au moyen de la pitié et de la peur, effectue la purgation des vécus émotionnels de cette nature.

(Par « langage attractif », j'entends celui qui comporte rythme ou mélodie [c'est-à-dire du chant] ; et, [30] en disant que « ses formes sont utilisées séparément », je veux dire que certaines parties de l'œuvre sont exécutées au moyen de la versification seulement, tandis que d'autres le sont aussi au moyen du chant.)

Puisque ce sont des acteurs qui effectuent la représentation, l'élément de la tragédie qui vient en premier lieu sera nécessairement l'organisation du spectacle ; viennent ensuite le chant et l'expression, car ce sont les moyens par lesquels ils effectuent la représentation. (Par « expression », j'entends [35] l'agencement du texte versifié lui-même ; ce qu'il faut entendre par « chant » est tout à fait évident.) Mais la tragédie est la représentation d'une action et l'action est accomplie par des agents qui nécessairement ont telles ou telles qualités de par leur caractère et leur manière de raisonner (et c'est de fait aussi cela qui nous permet de dire que leurs [1450a] actions sont telles ou telles [– il y a par nature deux causes aux actions : le raisonnement et le caractère –] et c'est à la suite de leurs actions que les hommes réussissent ou échouent). L'intrigue est donc la représentation de l'action (en effet, par « intrigue », j'entends ici [5] la construction des faits) ; les caractères sont ce qui nous permet de constater que les personnages en action ont telles ou telles qualités ; le raisonnement se trouve dans les parties où ils parlent pour démontrer quelque chose ou pour énoncer une maxime générale.

Toute tragédie comporte donc nécessairement six éléments constitutifs, ce qui la qualifie en tant que tragédie. Ces éléments sont l'intrigue, les caractères, l'expression, [10] le raisonnement, le spectacle et le chant. Deux éléments sont les moyens de la représentation, un élément en est le mode, trois en sont les sujets¹ ; et il n'y en a pas d'autre en dehors d'eux. D'ailleurs, ces éléments, une majorité de poètes les ont utilisés, puisque pratiquement toute pièce tragique comporte pareillement spectacle, caractères, intrigue, expression, chant et raisonnement.

[15] Le plus important de ces éléments, c'est l'agencement des faits, car la tragédie est représentation non pas de personnes mais d'une action, c'est-à-dire d'une vie. Or le bonheur et le malheur relèvent de l'action, et la fin est une certaine activité, et pas une qualité : c'est en vertu de nos traits de caractère que nous sommes tels ou tels, mais en vertu de nos [20] actions que nous sommes heureux ou malheureux. Les acteurs n'agissent donc pas dans le but de représenter des caractères ; bien plutôt, ils incluent < dans leur représentation > des caractères en vue de leurs actions. Ainsi, les faits, c'est-à-dire l'intrigue, sont la fin de la tragédie, et la fin est en toute chose ce qu'il y a de plus important.

En outre, il ne saurait y avoir de tragédie sans action, alors qu'on pourrait avoir une tragédie sans caractères. [25] De fait, les tragédies de la plupart des auteurs récents ne font pas de place aux caractères et, de manière générale, c'est le cas de nombreux poètes ; en peinture également, Zeuxis se distingue ainsi de Polygnote : Polygnote est un bon peintre de caractères, tandis que la peinture de Zeuxis ne fait aucune place aux caractères².

De plus, si un poète devait aligner des tirades décrivant des caractères, aussi parfaitement composées du point de vue de l'expression et [30] du raisonnement qu'elles puissent être, il ne réaliserait pas ce que nous avons dit être l'effet de la tragédie. Par contre, même en utilisant ces éléments de manière très inférieure, une tragédie qui a une intrigue, c'est-à-dire un agencement de faits, le réalisera bien mieux. Et on ajoutera ceci : ce que la tragédie a de plus important pour captiver l'esprit, ce sont les éléments constitutifs de l'intrigue, c'est-à-dire les retournements de situation et les reconnaissances.

[35] Enfin, on en a une preuve en ce que même les poètes débutants sont capables de rendre expression et caractères avec beaucoup d'exactitude bien avant de pouvoir construire les faits, comme c'était aussi le cas de presque tous les premiers poètes !

Bref, l'intrigue est le principe et, pour ainsi dire, l'âme de la tragédie, tandis que les caractères y tiennent la seconde place. Et, en effet, il en va à peu près de même [1450b] en peinture : celui qui

badigeonnerait au hasard une surface avec les plus beaux pigments ne nous donnerait pas autant de plaisir que celui qui s'en tiendrait à esquisser un dessin au crayon noir sur fond blanc. La tragédie, c'est la représentation d'une action, et c'est d'abord et avant tout en raison de l'action qu'elle est représentation de gens qui agissent.

Le raisonnement tient la troisième place. C'est [5] la faculté de dire ce qu'il en est d'une situation et la réponse appropriée qu'elle requiert, ce qui, dans le domaine des discours, relève de la fonction de l'art politique et de l'art rhétorique ; et, de fait, si les anciens poètes faisaient parler leurs personnages à la manière des hommes politiques, nos poètes contemporains les font parler à la manière des orateurs.

Le caractère, c'est ce qui doit permettre de révéler une décision, à savoir – dans les cas où ce n'est pas clair – quelles sont les choses que l'on décide de faire [10] ou de ne pas faire, et c'est pourquoi il n'y a pas de caractère dans les discours où celui qui parle ne décide ni de faire quelque chose, ni de ne pas la faire, tandis qu'il y a raisonnement dans les parties où les personnages démontrent que ceci est ou n'est pas ainsi, ou qu'ils énoncent quelque maxime générale.

L'expression dans les parties parlées tient la quatrième place. Comme cela a été dit plus haut, j'entends par « expression » la communication verbale au moyen de mots choisis, laquelle a le même pouvoir dans les textes en vers et [15] dans les textes en prose.

Quant aux éléments qui restent, le chant constitue le plus important des attraits tandis que le spectacle est captivant, bien qu'il relève le moins de l'art, je veux dire qu'il est le moins propre à l'art poétique : c'est que la tragédie exerce son pouvoir même en dehors de la scène [20] et en l'absence d'acteurs ; et, de plus, pour la bonne réalisation des effets visuels sur scène, l'art du costumier est plus décisif que celui du poète.

Chapitre 7

Après avoir défini ces éléments constitutifs, traitons maintenant des qualités que doit avoir la construction des faits, puisque c'est là le tout premier et le plus important des éléments de la tragédie.

Nous avons établi que la tragédie est la représentation d'une action complète, c'est-à-dire formant un tout, [25] et qui a une certaine étendue – c'est qu'une chose peut former un tout sans avoir d'étendue. Un tout, c'est ce qui a un début, un milieu et une fin. Un commencement, c'est ce qui, selon un rapport de nécessité, ne vient pas après autre chose, mais ce après quoi quelque chose d'autre est ou devient naturellement. Par contre, la fin est ce qui vient naturellement après autre chose, soit [30] par nécessité, soit le plus souvent, et que rien d'autre ne suit. Le milieu est à la fois ce qui suit autre chose et ce qui est suivi par autre chose. Bref, pour être bien construites, les intrigues ne doivent ni commencer ni finir de manière arbitraire, mais doivent suivre les normes qui viennent d'être énoncées.

De plus, qu'il s'agisse d'un être vivant ou de tout autre [35] objet constitué de parties, toute chose, pour être belle, doit non seulement avoir de l'ordre entre ses parties, mais elle doit aussi avoir une étendue qui ne soit pas arbitraire. Le beau consiste en effet dans l'étendue et l'ordre : c'est pourquoi un être vivant minuscule ne saurait être un bel être vivant (et, de fait, sa contemplation, qui confinerait à une durée imperceptible, resterait confuse) et un être vivant gigantesque, non plus. [1451a] (Sa contemplation ne serait pas d'un seul tenant, et ses spectateurs, en le contemplant, en perdraient le sens de l'unité et de la totalité : imaginez un être qui aurait plusieurs kilomètres de long !) Par conséquent, de même que les objets et les êtres vivants doivent avoir une étendue que l'on peut, sans difficulté, entièrement embrasser du regard, [5] les intrigues doivent avoir une longueur que la mémoire peut retenir aisément.

La limite que l'on fixe à la longueur en fonction des concours et de la réaction du public ne relève pas de l'art poétique : même si cent tragédies devaient prendre part à un même concours, elles devraient

le faire « en se battant contre la clepsydre », comme on le dit en d'autres occasions ! Relève de l'art poétique, par contre, [10] la limite qui est conforme à la nature même de la chose : selon le critère de l'étendue, l'intrigue la plus longue est toujours la plus belle, pour autant qu'elle reste compréhensible dans son ensemble. Ou, pour lui donner une définition générale : la limite adéquate de l'étendue est celle qui permet le renversement de fortune – le passage du malheur au bonheur, ou du bonheur au malheur – à travers une série d'événements qui se succèdent selon la vraisemblance [15] ou la nécessité.

Chapitre 8

Contrairement à ce que certains pensent, l'unité de l'intrigue ne provient pas de ce qu'elle tourne autour d'un seul individu. En effet, un nombre élevé, et même infini d'événements peut arriver à un seul individu, et la plupart d'entre eux ne forment aucune unité ; et, pareillement, un individu peut poser de nombreux actes qui ne forment pas une action unifiée. Aussi, tous [20] les poètes qui ont composé une *Héracléide*, une *Théséide* ou d'autres poèmes de ce genre¹ sont visiblement dans l'erreur, eux qui croient que, étant donné qu'Héraclès est un seul individu, il doit s'ensuivre que l'intrigue a, elle aussi, une unité.

Supérieur à tous égards, Homère a visiblement bien compris cela aussi, que ce soit dû à son art ou à un don naturel. En composant l'*Odyssée* [25], il n'a pas raconté toutes les aventures d'Ulysse, comme par exemple la blessure qu'il reçut sur le Parnasse ou la crise de folie qu'il a feinte lors de l'appel aux armes², parce que aucun de ces deux événements n'a nécessairement ou vraisemblablement entraîné l'autre. Bien au contraire, il a construit l'*Odyssée* autour d'une action ayant une unité au sens où nous l'entendons, et pareillement l'*Iliade*.

[30] Tout comme dans les autres arts représentatifs où l'unité de la représentation résulte de l'unité de son sujet, il faut donc que l'intrigue aussi, étant la représentation d'une action, représente une action une et formant un tout ; et il faut construire ses parties que constituent les faits de telle façon que transposer ou supprimer l'un d'eux aurait pour conséquence de bouleverser et de transformer le tout – car ce dont la présence [35] ou l'absence ne fait aucune différence notable, cela ne fait pas partie intégrante d'un tout.

Chapitre 9

De ce que nous avons dit, il ressort clairement aussi que la fonction du poète n'est pas de raconter ce qui est effectivement arrivé, mais les événements tels qu'ils pourraient arriver, c'est-à-dire ceux qui sont possibles selon la vraisemblance ou la nécessité. En effet, [1451b] l'historien et le poète ne se différencient pas en ce qu'ils s'expriment en vers ou en prose ; on pourrait mettre les livres d'Hérodote en vers : ils n'en seraient pas moins de l'histoire qu'en prose. Ils se différencient bien plutôt en ce que le premier raconte ce qui est effectivement arrivé, [5] tandis que le second raconte les événements tels qu'ils pourraient arriver. C'est pourquoi la poésie est plus philosophique et a plus de valeur que l'histoire. En effet, la poésie raconte les événements davantage dans leur généralité ; l'histoire, les événements dans leur particularité. Ce qui est général, c'est le type de choses qu'il appartient à tel type de personne de dire ou de faire, vraisemblablement ou nécessairement : c'est là le but auquel tend [10] la poésie, même si elle attribue des noms aux personnages. En revanche, ce qui est particulier, c'est ce qu'Alcibiade a fait ou ce qu'il a subi.

On le comprend immédiatement dans le cas de la comédie : c'est seulement après avoir construit leur intrigue avec des faits vraisemblables que les poètes comiques ajoutent à leurs personnages des noms de manière arbitraire, et cela, contrairement aux poètes satiristes qui prennent pour sujet un individu particulier [15] pour composer leurs œuvres. Dans le cas de la tragédie, les poètes s'en tiennent aux noms existants ; la cause en est que ce qui est possible est crédible : les événements qui ne sont pas arrivés, nous ne croyons pas d'emblée qu'ils soient possibles, alors que ceux qui sont arrivés sont manifestement possibles (de fait, s'ils avaient été impossibles, ils ne seraient pas arrivés). Dans certaines tragédies, il est vrai, seuls un [20] ou deux noms sont bien connus, et les autres ont été inventés ; et, dans quelques-unes même, pas un seul nom n'est connu, comme dans l'*Anthée* d'Agathon : dans cette pièce, les faits aussi bien que les noms ont été inventés, et pourtant elle n'en procure pas moins de

plaisir. Par conséquent, il ne faut pas vouloir à tout prix s'en tenir aux intrigues traditionnelles qui sont le sujet des tragédies. [25] C'est même là un vœu ridicule, car ce qui est bien connu ne l'est en fait que de quelques-uns, et pourtant cela donne du plaisir à tout le monde.

Bref, il ressort avec évidence de tout cela que le poète doit être un créateur d'intrigues bien plus qu'un auteur de vers, dans la mesure où être poète, c'est composer une représentation et que ce qu'il représente, ce sont des actions. Et, même s'il lui arrive [30] de prendre pour sujet des événements qui se sont réellement passés, il n'en est pas moins poète : car rien n'empêche que certains événements qui se sont passés soient d'une nature telle que c'est avec vraisemblance qu'ils pourraient se produire – ce qui précisément fait du poète le créateur de ces événements.

Parmi les intrigues et les actions incomplètes¹, celles qui sont épisodiques sont les pires. Par « épisodique », je veux dire une intrigue dans laquelle les épisodes [35] se suivent sans vraisemblance ni nécessité. De telles pièces, les mauvais poètes en composent parce que ce sont de mauvais poètes, et les bons poètes en composent en raison des acteurs : à composer des pièces d'apparat pour les concours, c'est en tirant leurs intrigues en longueur bien au-delà de ce qu'elles peuvent admettre [1452a] qu'ils se trouvent souvent contraints d'en déformer le cours.

Mais la représentation n'a pas seulement pour sujet une action complète ; elle doit aussi être celle d'événements qui suscitent peur et pitié, ce qui a lieu surtout et d'autant plus fortement quand ils se produisent contre notre attente, tout en découlant les uns des autres. Et, de fait, il y a [5] ainsi un effet de surprise plus grand que s'ils se produisaient spontanément ou par hasard, puisque même les événements dus au hasard, nous les trouvons plus surprenants lorsqu'ils semblent être arrivés à dessein – par exemple lorsque, à Argos, la statue de Mitys tomba sur le meurtrier de Mitys au moment où il la contemplait, et le tua : de tels événements donnent l'impression [10] de n'être pas fortuits. Par conséquent, ce sont de telles intrigues qui sont nécessairement les plus réussies.

Chapitre 10

Les intrigues sont soit simples, soit complexes, pour la raison que les actions dont les représentations forment les intrigues sont elles aussi, on le comprend d'emblée, de l'un de ces deux types. J'appelle « simple » une action au déroulement cohérent et unifié [15] (au sens défini plus haut¹), où le changement de fortune a lieu sans revirement de situation ni reconnaissance. J'appelle « complexe » celle où le changement de fortune a lieu avec reconnaissance ou avec revirement de situation, ou bien avec les deux. Ces deux éléments, il faut qu'ils proviennent de la construction même de l'intrigue, c'est-à-dire qu'ils soient la conséquence d'événements antérieurs selon un rapport de nécessité [20] ou de vraisemblance (en effet, il y a une grande différence entre ce qui arrive « à cause de » quelque chose et ce qui arrive simplement « à la suite de » quelque chose).

Chapitre 11

Le revirement de situation est un renversement où le cours des événements se trouve inversé de la manière qu'on a dit¹. Et cela, conformément à notre formule : selon un rapport de vraisemblance ou de nécessité. Ainsi, dans *Œdipe roi* [25], le messager arrive en croyant réjouir Œdipe et le délivrer de sa peur au sujet de sa mère ; mais, en lui révélant sa véritable identité, il produit l'effet inverse. Ou encore, dans *Lyncée*, c'est Lyncée qu'on mène à la mort et Danaos qui l'accompagne pour l'exécuter ; mais le déroulement des faits a pour conséquence la mort de ce dernier tandis que le premier a la vie sauve².

La reconnaissance est un renversement où l'on passe, [30] comme son nom l'indique, de l'ignorance à la prise de connaissance, révélant ainsi une relation de parenté ou aboutissant à un sentiment de haine entre des personnages dont le sort, heureux ou malheureux, semblait scellé.

La reconnaissance la plus réussie est celle qui a lieu en même temps qu'un revirement de situation, comme celle qu'on a dans *Œdipe roi*. Il y a bien sûr d'autres sortes de reconnaissance aussi : il peut y avoir reconnaissance, au sens qui vient d'être défini, tant à la faveur d'objets inanimés, même les plus banals [35], qu'à partir du constat qu'Untel est, ou n'est pas, l'auteur de tel acte. Mais la reconnaissance qui convient le mieux à l'intrigue, c'est-à-dire celle qui convient le mieux à l'action, c'est celle que j'ai dite : une telle reconnaissance accompagnée d'un revirement de situation suscitera la pitié [1452b] ou la peur (la tragédie étant la représentation de faits de ce type, avons-nous admis, et, de plus, c'est d'une telle combinaison que surviendra le malheur ou le bonheur).

Maintenant, comme la reconnaissance est une reconnaissance entre des personnes, il peut s'agir dans certains cas d'une reconnaissance de l'une des deux par l'autre seulement, lorsque l'identité de cette dernière est évidente. [5] Mais, dans d'autres cas, il faut qu'intervienne une reconnaissance de part et d'autre : ainsi, c'est la

remise de la lettre qui a permis à Oreste de reconnaître Iphigénie ; mais, pour que lui-même fût reconnu d'Iphigénie, il a fallu une autre reconnaissance³.

Voici donc deux éléments constitutifs de l'intrigue [10] : revirement de situation et reconnaissance. L'événement douloureux en est un troisième.

Nous avons déjà parlé du revirement de situation et de la reconnaissance. Quant à l'événement douloureux, il consiste en une action impliquant mort ou souffrance, comme celles que l'on voit sur scène : morts violentes, tourments extrêmes, blessures ouvertes et autres choses du même genre.

Chapitre 12

Les éléments constitutifs de la tragédie dont il faut se servir comme autant de normes à suivre, [15] nous en avons parlé plus haut. Voici maintenant, en termes quantitatifs, les parties qui permettent de la diviser en sections distinctes : prologue, épisode, finale (*exodos*), partie chorale. Celle-ci est divisée en *parodos* (chant d'entrée en scène) et *stasimon* (chant de scène) ; ces chants sont communs à toutes les tragédies, tandis que le chant des acteurs sur scène et le thrène (*kommos*) sont particuliers à certaines tragédies seulement.

- Le prologue est la partie de la tragédie formant un tout qui précède [20] l'entrée en scène du chœur.

- Un épisode est une partie de la tragédie formant un tout qui se situe entre les chants du chœur.

- Le finale est la partie de la tragédie formant un tout qui n'est suivi d'aucun autre chant du chœur.

- Dans la partie chorale, le *parodos* est la première expression du chœur formant un tout ; le *stasimon* est un chant du chœur qui n'utilise pas le vers anapestique ou trochaïque ; le *thrène* est une plainte qui est commune au chœur et aux acteurs sur scène.

Les éléments constitutifs de la tragédie dont il faut se servir comme autant de normes [25] à suivre, nous en avons parlé plus haut. Voilà maintenant indiquées, en termes quantitatifs, les parties qui permettent de la diviser en sections distinctes.

Chapitre 13

Quel est le but que doivent viser les poètes et que doivent-ils éviter quand ils construisent leurs intrigues ? À partir de quoi la tragédie pourra-t-elle produire son effet propre ? [30] C'est ce dont il faut traiter maintenant, à la suite de ce qui vient d'être dit.

La construction de la tragédie la plus réussie ne doit pas être simple mais complexe, et celle-ci doit être la représentation de faits effrayants et pitoyables, car c'est ce qui est le propre d'une telle représentation. Ainsi, il est clair, tout d'abord, que l'on ne doit pas y voir des hommes particulièrement vertueux subir un renversement de fortune [35] en passant du bonheur au malheur (car ce n'est pas effrayant ni pitoyable, mais c'est révoltant), ni des hommes dénués de vertu passer du malheur au bonheur (ce cas serait en effet le moins tragique de tous, car il n'a rien de ce qui est requis : il ne suscite ni satisfaction morale, [1453a] ni pitié, ni peur), ni non plus un homme franchement immoral tomber du bonheur dans le malheur (une telle construction susciterait sans doute de la satisfaction morale, mais pas la pitié ni la peur – en effet, l'une <la pitié> porte sur celui qui ne mérite pas un sort malheureux, l'autre <la peur> [5] sur un homme semblable à nous, ce qui fait que ce cas-là ne sera ni pitoyable ni effrayant).

Reste donc l'homme qui occupe une place intermédiaire. C'est le type d'homme qui, tout en n'étant pas un parangon de vertu ou de justice, tombe dans le malheur non pas à cause d'un vice moral ou de sa perversité, mais à cause [10] d'une forme d'erreur, lui qui fait partie des gens jouissant d'une grande renommée et d'une heureuse fortune, comme Œdipe, Thyeste¹ ou d'autres hommes réputés issus de ce type de famille.

Pour être réussie, l'intrigue doit donc nécessairement avoir un dénouement simple plutôt que double (contrairement à ce que certains prétendent), avec un renversement de fortune qui doit se faire non pas du malheur vers le bonheur, mais au contraire [15] du bonheur vers le malheur – et cela, non pas à cause de sa perversité, mais à cause

d'une erreur grave commise par un homme tel que je l'ai décrit, ou par quelqu'un qui est plus vertueux que celui-ci plutôt que moins. Ce qui se passe effectivement en est aussi la preuve : au début, les poètes reprenaient n'importe quelle histoire qui se présentait ; à notre époque, c'est autour de quelques familles que les tragédies les plus réussies sont construites, par exemple [20] autour d'Alcméon, d'Œdipe, d'Oreste, de Méléagre, de Thyeste, de Télèphe ou d'autres à qui il est arrivé de subir ou de commettre de terribles forfaits.

La tragédie la plus réussie selon les règles de l'art est donc celle qui est créée à partir d'une telle construction. Aussi commettent-ils la même erreur, ceux qui reprochent à Euripide de [25] procéder ainsi dans ses tragédies et de leur donner souvent un dénouement malheureux. Car, comme je l'ai dit, c'est la bonne manière de procéder. En voici la meilleure preuve : une fois portées sur scène lors des concours, ce sont de telles pièces qui sont tenues pour les plus tragiques, pour autant qu'elles soient bien interprétées ; et, alors même qu'il n'en maîtrise pas aussi bien les autres aspects, Euripide [30] est bel et bien considéré comme le plus tragique des poètes.

La tragédie qui tient le second rang mais que certains prétendent être de premier rang est celle qui a une construction double, comme dans l'*Odyssée*, avec un dénouement opposé pour les gens vertueux et ceux qui ne le sont pas. C'est le manque de jugement du public qui la fait considérer comme tenant le premier rang ; et de fait, lorsqu'ils composent leurs pièces, les poètes se laissent guider par [35] le souhait des spectateurs. Mais ce n'est pas le plaisir qu'on attend d'une tragédie : c'est davantage un plaisir propre à la comédie. Ici, en effet, ceux qui sont les pires ennemis tout au long de l'intrigue, comme Oreste et Égisthe, quittent finalement la scène une fois devenus amis, et aucun d'eux ne meurt sous les coups de l'autre.

Chapitre 14

[1453b] Peur et pitié peuvent provenir du spectacle, mais elles peuvent aussi provenir de la construction même des faits : c'est là le procédé qui tient le premier rang et le propre d'un meilleur poète. En effet, l'intrigue doit être construite de telle manière que, même sans les voir, celui qui [5] assiste à la lecture des faits qui se déroulent frissonne de peur et éprouve de la pitié à cause de ce qui se passe ; c'est ce que ressentirait celui à qui on ferait la lecture de l'intrigue d'*Œdipe roi*. Susciter cet effet par le spectacle relève moins de l'art poétique, et requiert les moyens de la production théâtrale. Quant aux poètes qui, par le spectacle, suscitent non pas la peur mais uniquement l'horreur, [10] ce qu'ils font n'a rien à voir avec la tragédie ! Car ce n'est pas n'importe quel type de plaisir qu'il faut chercher à obtenir d'une tragédie, mais celui qui lui est propre. Or c'est le plaisir issu de la pitié et de la peur au moyen de la représentation que le poète doit procurer. Par conséquent, il est évident qu'il doit composer de manière à créer cet effet à partir des faits eux-mêmes.

Examinons donc quels sont les types d'incidents que l'on considère comme terribles ou déchirants. [15] Pour sûr, de tels actes doivent nécessairement être le fait de gens qui sont parents, qui sont ennemis, ou qui ne sont ni l'un ni l'autre. Entre des ennemis réciproques, il n'y a rien qui soit digne de pitié dans un acte que l'on commet ou que l'on s'apprête à commettre, sauf pour ce qui est de l'événement douloureux lui-même. Et pas davantage entre des gens qui n'ont aucune relation entre eux. Par contre, le surgissement d'événements douloureux entre parents [20] comme un frère qui tue ou s'apprête à tuer son frère, un fils son père, une mère son fils ou un fils sa mère – ou qui commettent un autre acte de ce genre –, voilà ce qu'il faut rechercher.

Sans doute n'est-il pas possible de modifier complètement les histoires qui nous ont été transmises, je veux dire par exemple le fait que Clytemnestre soit tuée par Oreste, ou Ériphyle par Alcméon. [25] Mais le poète doit faire preuve d'inventivité et faire un usage réussi

des données de la tradition. Expliquons plus clairement ce que nous entendons par « usage réussi » :

- cet acte peut avoir lieu à la manière dont les anciens poètes composaient, en faisant agir leurs personnages en pleine connaissance de cause (comme Euripide l'a également fait de Médée tuant ses enfants) ;

- mais les personnages peuvent aussi [30] agir sans savoir qu'ils commettent un terrible forfait, et ne reconnaître leur lien de parenté qu'après coup, comme dans *l'Œdipe* de Sophocle (ici, le forfait a lieu en dehors de l'action dramatique, mais il y a des cas où le personnage le commet à l'intérieur de la tragédie, comme Alcméon dans la pièce d'Astydamas ou Télégonos dans *Ulysse blessé*¹) ;

- et il y a encore une troisième possibilité en plus de celles-là : quelqu'un est sur le point [35] de commettre l'irréparable à cause de son ignorance mais, juste avant de le faire, il reconnaît son lien de parenté.

Il n'y a pas d'autre possibilité en dehors de celles-ci : nécessairement, les personnages commettent un tel acte ou non, et cela, en connaissance de cause ou non.

- La moins bonne de ces possibilités est celle où le personnage est sur le point de commettre un tel acte en connaissance de cause, mais ne le fait pas : c'est révoltant, et ce n'est pas tragique car il n'y a rien de douloureux. Aussi aucun poète [1454a] ne compose-t-il de cette manière, ou du moins rarement (on a par exemple l'attitude d'Hémon vis-à-vis de Créon dans *Antigone*²).

- Une possibilité moins mauvaise est celle où le personnage commet l'acte – mais il vaut mieux qu'il agisse sans savoir ce qu'il fait, et qu'il y ait reconnaissance après l'acte : il n'y a rien de révoltant ici et la reconnaissance produit un effet de stupeur.

- La meilleure des possibilités [5] est la dernière : je pense par exemple à Mérope qui, dans *Cresphonte*, est sur le point de tuer son fils, mais qui ne le fait pas car elle l'a reconnu³ ; ou, dans *Iphigénie*, à la sœur qui reconnaît son frère ; ou, dans *Hellé*, au fils qui, sur le point de livrer sa mère, la reconnaît⁴.

C'est la raison pour laquelle – ce que j'ai dit tout à l'heure – les tragédies ne portent pas sur un grand nombre [10] de familles. Dans leurs essais, ce n'est pas un art, c'est un heureux hasard qui a fait découvrir aux poètes comment produire un tel effet dans leurs intrigues. Ils sont donc maintenant obligés de recourir à ces familles où de tels événements douloureux se sont produits.

Mais en voilà assez sur la construction des événements et sur les qualités [15] que doivent avoir les intrigues.

Chapitre 15

Quant aux caractères, on doit viser quatre objectifs :

– l'un d'eux, celui qui vient en premier lieu, c'est qu'ils soient vertueux. Comme on l'a dit, il y aura caractère lorsque le discours ou l'action font apparaître clairement quelle est la nature d'une décision, et il est vertueux quand cette décision est vertueuse. Il peut y avoir caractère pour tous les types de personnage : de fait, [20] même une femme peut être vertueuse, et un esclave aussi, même s'il est vrai que la première est sans doute un être inférieur, et le second, de manière générale, un être sans valeur ;

– le deuxième objectif, c'est qu'ils soient appropriés. Une femme peut être courageuse de caractère¹, mais il n'est pas approprié pour une femme d'être courageuse ou intelligente à la manière des hommes ;

– le troisième objectif, c'est qu'un caractère soit ressemblant, ce qui est autre chose que de composer [25] un caractère vertueux et approprié ;

– le quatrième objectif, c'est qu'un caractère soit constant. Si celui qui est représenté est inconstant et que tel est le caractère qu'on lui donne, il doit néanmoins être constamment inconstant.

Comme exemple type d'une bassesse de caractère qui n'est pas nécessaire, il y a Ménélas dans *Oreste* ; pour un caractère [30] incongru et inapproprié, il y a la lamentation d'Ulysse dans *Scylla* et la tirade de Ménalippe ; pour le manque de constance, il y a *Iphigénie à Aulis*, car l'Iphigénie suppliante du début ne ressemble pas du tout à celle qui apparaît dans la suite².

Il en va des caractères comme de la construction des faits : il faut toujours rechercher le nécessaire ou le vraisemblable, c'est-à-dire faire en sorte qu'il soit nécessaire ou vraisemblable que tel type de personnage dise ou fasse tel type de chose, et qu'il soit nécessaire ou vraisemblable que ceci se produise [35] à la suite de cela. Il est donc évident que le dénouement des intrigues doit aussi avoir lieu à partir de [1454b] l'intrigue elle-même, et non à l'aide d'un *deus ex machina*

comme dans *Médée*, ou dans l'*Illiade* lors du rembarquement. Au contraire, il ne faut se servir du *deus ex machina* que pour ce qui se passe en dehors de l'action dramatique, qu'il s'agisse d'événements qui la précèdent et dont un être humain ne peut avoir connaissance, ou d'événements postérieurs qui [5] ont besoin d'être prédits et annoncés, car nous accordons aux dieux le don de tout voir. C'est qu'il ne doit rien y avoir de totalement incompréhensible dans les faits et, si ce n'est pas possible, ce doit être en dehors de la tragédie, comme c'est le cas par exemple dans l'*Œdipe* de Sophocle³.

Puisque la tragédie est une représentation de gens meilleurs que nous, on doit imiter les bons portraitistes : [10] pour rendre l'apparence singulière de quelqu'un, ils peignent des portraits ressemblants, mais en plus beau. De la même façon, le poète qui représente des gens irascibles ou indifférents, ou avec d'autres traits de caractère de ce genre, doit aussi les faire vertueux par ailleurs, comme Homère a fait d'Achille un homme valeureux et un exemple type d'opiniâtreté.

[15] On doit donc veiller à ces points, et aussi, en plus de ceux-là, aux réactions du public qui sont nécessairement liées à l'art poétique, car ici aussi on peut souvent faire des erreurs. Mais il en a été suffisamment question dans mon œuvre publiée⁴.

Chapitre 16

Qu'est-ce que la reconnaissance ? Cela a été dit antérieurement. Voici ce qu'il en est des différents types [20] de reconnaissance :

– le premier, le moins propre à l'art poétique et qu'on utilise le plus souvent par manque d'inventivité, est celui qui a lieu au moyen de signes distinctifs. Ces signes sont soit innés – par exemple « la lance que portent les fils de la terre¹ », ou des étoiles comme celles que Carcinus utilise dans *Thyeste*² –, soit acquis : ce sont des signes corporels (par exemple des cicatrices), ou des signes extérieurs (par exemple les colliers, [25] ou, dans *Tyrô*, il y a la reconnaissance qui a lieu au moyen du couffin³). Ces signes, on peut en faire un usage plus ou moins réussi (ainsi, Ulysse est reconnu au moyen de sa cicatrice, mais c'est d'une manière différente par sa nourrice et par les porchers⁴) : les reconnaissances qui ont pour but de convaincre, et toutes les autres du même type, obéissent moins aux règles de l'art ; par contre, celles qui proviennent d'un retournement de situation, comme [30] celle qui a lieu dans le Chant du Bain⁵, sont bien meilleures ;

– deuxièmement, les reconnaissances qui sont des inventions *ad hoc* du poète et qui, par conséquent, ne relèvent pas de l'art : dans *Iphigénie*, par exemple, Oreste se fait reconnaître en disant qu'il est Oreste ; Iphigénie le fait au moyen de la lettre alors qu'Oreste, lui, dit ce que le poète, et pas l'intrigue, exige qu'il dise. [35] On n'est donc pas loin de la faute qui vient d'être mentionnée, puisque Oreste aurait pu tout aussi bien porter certains signes de reconnaissance. Autre exemple : la « voix du métier à broder » dans *Térée* de Sophocle⁶ ;

– troisièmement, la reconnaissance qui a lieu au moyen du souvenir, lorsque la vue de quelque chose provoque une réaction, [1455a] comme dans *Les Cypriens* de Dicéogène⁷, où la vue du tableau le fait pleurer ; ou encore, dans le récit d'Alcinoos, c'est l'écoute de l'aède accompagné de la lyre qui provoque le souvenir et les pleurs. C'est cela qui a fait que ces personnages ont été reconnus ;

– quatrièmement, celle qui provient d'une inférence, comme dans

Les Choéphores : [5] quelqu'un qui me ressemble est arrivé ; or personne ne me ressemble si ce n'est Oreste ; donc c'est lui qui est arrivé⁸. Il y a aussi la reconnaissance que Polyidos le Sophiste a utilisée dans le cas d'*Iphigénie* : en effet, il est vraisemblable qu'Oreste infère de ce que sa sœur avait été sacrifiée que lui aussi devait l'être. Ou encore, celle qui a lieu dans *Tydée* de Théodecte : de ce qu'il est arrivé là pour retrouver son fils, il infère qu'il doit mourir. [10] Ou la reconnaissance dans *Les Filles de Phinée* : c'est en voyant le lieu où elles avaient été exposées qu'elles en inférèrent que c'était leur destin d'y mourir. Il y a aussi une reconnaissance complexe qui provient d'une fausse inférence faite par le spectateur, comme dans *Ulysse le faux messager* (le fait que lui seul, et personne d'autre, [15] puisse tendre l'arc est forgé par le poète et utilisé comme supposition, et aussi la supposition qu'il va reconnaître l'arc qu'il n'a jamais vu : faire en sorte qu'Ulysse aille se faire reconnaître à partir de celle-ci et non à partir de celle-là, c'est compter sur une fausse inférence⁹) ;

– de tous les types de reconnaissance, la meilleure est celle qui résulte des faits eux-mêmes et lorsque l'effet de stupeur a lieu au moyen de faits vraisemblables, comme dans *Œdipe* et dans *Iphigénie* de Sophocle (car il est vraisemblable qu'elle veuille lui donner une missive) : seules ces reconnaissances-là ont lieu sans le moyen de signes forgés ou de colliers. Les reconnaissances qui proviennent [20] d'inférences occupent la seconde place.

Chapitre 17

Le poète doit construire les intrigues et en achever l'effet au moyen de l'expression en se mettant les faits le plus possible devant les yeux. En les visualisant ainsi [25] de la manière la plus vive comme s'il assistait à leur déroulement, il trouvera ce qu'il y a de plus approprié et aucune incohérence ne saura lui échapper. Preuve en est la critique qu'on a faite à Carcinus : son Amphiaros remontait du sanctuaire – un fait qui a dû échapper au poète¹ qui ne l'avait pas visualisé – et, une fois mis en scène, cela choqua les spectateurs et la pièce fut un échec. Et il doit aussi en achever l'effet au moyen de la gestuelle : [30] c'est en vertu d'une même affinité naturelle que ceux qui sont pris par les émotions sont les plus convaincants, et que celui qui éprouve du désarroi ou de la colère suscite le désarroi ou l'indignation de la manière la plus authentique. C'est pourquoi l'art poétique appartient à un homme naturellement doué plutôt qu'à un homme exalté – les premiers étant capables de prendre des postures différentes tandis que les seconds [35] sont portés au délire.

Quant à l'histoire de la pièce, qu'il reprenne une histoire déjà composée ou qu'il en invente une, le poète doit [1455b] d'abord la formuler de manière générale et, ensuite, lui ajouter des épisodes et la développer. Pour la façon dont le poète visualisera une telle structure générale, voici ce que je veux dire, avec l'exemple d'Iphigénie : « Alors qu'elle allait être sacrifiée, une jeune fille disparaît des yeux des sacrificateurs sans laisser de traces ; transportée dans un autre [5] pays, où c'est la coutume de sacrifier des étrangers à la déesse, elle en devient la prêtresse ; plus tard, il se fait que le frère de la prêtresse arrive en cet endroit (le fait que c'est l'oracle du dieu qui lui a dit de venir là, et pour quel motif, est en dehors de l'intrigue) ; capturé dès son arrivée et sur le point d'être sacrifié, il se fait reconnaître (que ce soit comme chez Euripide² [10] ou comme chez Polyidos où il dit – selon la vraisemblance – que ce n'était donc pas seulement le destin de sa sœur mais aussi le sien que d'être sacrifié³) et c'est à cela qu'il doit la vie sauve. »

C'est après cela, et une fois que les personnages ont reçu leur nom, que le poète doit introduire des épisodes. Il doit veiller à ce que ceux-là soient propres à l'intrigue : ainsi, dans le cas d'Oreste, l'accès de folie qui provoqua sa capture et la fuite qui le sauva [15] grâce à la purification. Dans les pièces de théâtre, les épisodes sont brefs, tandis que, pour l'épopée, ce sont eux qui lui donnent de l'étendue. L'histoire de l'*Odyssée* n'est pas longue : « Un homme erre loin de sa patrie pendant de nombreuses années, surveillé de près par Poséidon et isolé du monde, tandis que chez lui la situation est telle que ses biens [20] sont dilapidés par les prétendants et que son fils est menacé par eux ; lorsqu'il revient après avoir enduré vents et tempêtes, il se fait reconnaître de quelques-uns, puis attaque ses ennemis : lui a la vie sauve, eux sont tous tués. » C'est l'essentiel de l'intrigue ; tout le reste n'est qu'épisodes.

Chapitre 18

Il appartient à toute tragédie d'avoir un nœud et un dénouement. [25] Ce qui est extérieur à l'intrigue, et souvent aussi ce qui est à l'intérieur d'elle, c'est ce qui constitue le nœud ; le restant constitue le dénouement. J'appelle « nœud » ce qui va du point de départ jusqu'au point à partir duquel se produit le changement de fortune, heureux ou malheureux, et « dénouement » ce qui va du début de ce changement de fortune jusqu'à la fin. Ainsi, dans *Lyncée* [30] de Théodecte, le nœud couvre les faits qui précèdent l'intrigue, ainsi que le rapt de l'enfant, puis la découverte des parents, tandis que le dénouement va de la condamnation à mort jusqu'à la fin.

Il y a quatre types de tragédie, autant que les éléments constitutifs dont on a parlé : la tragédie complexe, qui est tout entière retournements de situation et reconnaissances ; la tragédie pathétique, par exemple [1456a] les *Ajax* et les *Ixion* ; la tragédie de caractère, par exemple *Les Femmes de Phthie* et *Pélée* ; et, quatrièmement, la tragédie simple, par exemple *Les Filles de Phorcys*, *Prométhée* et toutes celles qui se déroulent au royaume des morts.

Les poètes doivent tâcher de combiner tous ces éléments constitutifs de la tragédie ou, s'ils n'y arrivent pas, du moins les plus importants et les plus nombreux, surtout [5] qu'ils sont aujourd'hui sous le feu des critiques : comme il y a eu des poètes excellant dans chacun de ces éléments, on attend d'un seul homme qu'il surpasse chacun d'eux dans leur talent propre ! Mais, pour pouvoir bien comparer les tragédies entre elles, il n'est rien de tel que d'en comparer les intrigues, c'est-à-dire les trames elles-mêmes et leurs dénouements. Nombreux sont ceux qui savent bien composer cette trame, puis composent un mauvais dénouement : mais les deux doivent [10] aller de concert !

Les poètes doivent aussi se souvenir – cela a déjà été dit plusieurs fois – de ne pas composer de tragédie avec une structure épique (par « structure épique », je veux dire celle qui a plusieurs intrigues), par exemple en composant une intrigue portant sur la totalité de *Illiade*. Car, si l'étendue de la poésie épique permet à ses parties de recevoir la

longueur qui convient, [15] cela va à l'encontre de ce que l'on attend dans le cas des pièces de théâtre. À preuve, ceux qui ont composé sur le sac de Troie tout entier et non pas sur l'une de ses séquences (comme l'a fait Euripide), ou sur l'histoire tout entière de Niobé (contrairement à ce qu'Eschyle a fait), ou bien échouent totalement, ou bien n'obtiennent qu'une mauvaise place dans les concours : même Agathon échoua un jour à cause de ce seul défaut¹ !

C'est dans les revirements de situation² que les poètes visent à obtenir les effets de surprise³ qu'ils recherchent : [20] c'est ce qui a lieu, par exemple, lorsqu'un homme intelligent mais fourbe est berné (comme Sisyphe), ou qu'un homme courageux mais injuste est vaincu (de fait, cela est à la fois tragique et moralement satisfaisant⁴). Ces cas sont même vraisemblables car, comme le dit Agathon, il est vraisemblable que de nombreux cas se produisent même contre [25] toute vraisemblance.

Quant au chœur, il faut le considérer comme l'un des acteurs ; il doit former une part constitutive du tout et participer à l'action sur scène – et cela, non pas comme chez Euripide, mais comme chez Sophocle. Chez la plupart des autres poètes, les parties chantées ne font pas plus partie de leur intrigue que de n'importe quelle autre tragédie : d'où la pratique d'avoir des chants en guise d'intermèdes, dont l'origine remonte à Agathon. [30] Mais quelle différence y a-t-il donc entre avoir des chants en guise d'intermèdes et transposer une tirade ou un épisode tout entier d'une pièce à l'autre ?

Chapitre 19

Maintenant que nous avons parlé des autres éléments constitutifs, il nous reste à traiter de l'expression et du raisonnement.

Pour ce qui est du raisonnement [35], on peut en laisser la discussion à mes ouvrages sur la rhétorique, car c'est un sujet qui appartient davantage à ce domaine de recherche. Relève du raisonnement tout ce qui peut être produit par un discours : ses éléments sont démontrer, réfuter, susciter des émotions (comme [1456b] la pitié, la peur, la colère ou d'autres émotions du même genre), plus l'amplification ou l'atténuation. Il est évident que, dans la construction des faits également, il faut se servir de ces mêmes normes à chaque fois qu'on doit créer des effets de pitié, de peur, d'amplification ou de vraisemblance. La seule différence, [5] c'est que, dans ce cas-là, ces effets doivent apparaître de manière évidente sans qu'on donne d'explication, tandis que, dans le cas des discours, ces effets doivent être créés par l'orateur et avoir lieu à même son discours. Car que serait la fonction de l'orateur si l'effet qu'il doit créer était manifeste sans même qu'il ait à parler ?

Pour ce qui est de l'expression, [10] l'un des aspects de son étude concerne les modes de l'expression. Mais c'est à l'art de la déclamation et à ses professeurs qu'il appartient de les connaître, par exemple ce qu'est un ordre et ce qu'est une demande, ou encore une menace, une question, une réponse ou toute autre chose de ce genre. En effet, ce n'est pas sur la base d'une connaissance ou d'une méconnaissance de cela que l'on peut faire des critiques à l'art poétique qui soient dignes de considération. [15] Car pourquoi devrait-on tenir pour une faute la critique qu'a faite Protagoras à Homère, à savoir d'exprimer sur le ton d'un ordre, « Chante, déesse, la colère... », ce qu'il voulait dire sur le ton de la demande ? (C'est que prier quelqu'un de faire ou de ne pas faire quelque chose, disait Protagoras, cela équivaut à un ordre.) Aussi, laissons là cet objet d'étude qui relève d'un art différent de l'art poétique.

Chapitre 20

[20] Quant à l'expression dans son ensemble, voici ses éléments constitutifs : la lettre, la syllabe, la particule de liaison, l'article¹, le nom, le verbe, la flexion et l'énoncé.

– La lettre est un son vocal indivisible – pas n'importe lequel, mais celui qui par nature sert à former un son composé. En effet, les sons vocaux indivisibles appartiennent aussi aux animaux, mais je n'appelle aucun d'eux une lettre. On classe le son vocal en [25] voyelle, semi-voyelle, et muette. La voyelle, c'est un son audible qui ne suppose pas de mouvement en avant de la langue ; la semi-voyelle (par exemple, S et R) est un son audible qui suppose ce mouvement ; la muette (par exemple, G et D) suppose ce mouvement mais n'a aucun son par elle-même et [30] ne devient audible que lorsqu'elle est combinée avec un autre élément qui produit un son. Ces lettres diffèrent entre elles par les formes que prend la bouche et par les endroits de la bouche d'où elles sont prononcées, par l'aspiration ou le manque d'aspiration, par la longueur ou la brièveté, par l'intonation aiguë, grave ou intermédiaire. L'étude de chacun de ces aspects appartient à l'art de la versification.

– La syllabe [35] est un son dépourvu de signification, composé d'une muette et d'une lettre produisant un son (par exemple, GR est une syllabe sans le A, ou avec le A – c'est alors GRA). Mais l'étude de ces distinctions appartient aussi à l'art de la versification.

– La particule de liaison est un son vocal dépourvu de signification qui [1457a] n'empêche ni ne cause la formation d'une unité sonore signifiante à partir d'une pluralité de sons, et qui se place naturellement à la fin ou au milieu d'un énoncé, mais qu'il n'est pas approprié de placer pour elle-même en son début (par exemple *men*, *dê*, *toi*, *de*). Ou bien, c'est un son vocal dépourvu de signification qui [5] par nature produit une unité sonore signifiante à partir de la liaison qu'il effectue entre différents sons vocaux signifiants (par exemple, « ou », « parce que », « mais »).

– La préposition est un son dépourvu de signification qui marque le

début, la fin ou la division d'une proposition, et que l'on place naturellement aux extrémités ou au milieu d'un énoncé (comme « autour de » ou « au sujet de », et les autres prépositions)².

– [10] Le nom est un son composé signifiant sans indicateur de temps, et dont aucune partie n'est signifiante pour elle-même. Car, dans les noms doubles, nous n'utilisons pas l'une de ses parties comme étant signifiante pour elle-même : par exemple, dans le nom « Dieudonné », « donné » n'est pas signifiant.

– Le verbe est un son vocal composé et signifiant avec indicateur de temps, et dont aucune partie n'est signifiante pour elle-même (tout comme dans le cas [15] des noms). « Homme » ou « blanc » n'indique pas le temps, mais « se promène » ou « s'est promené » ajoute l'indication du présent dans le premier cas et du passé dans le second.

– La flexion est une propriété du nom ou du verbe indiquant tantôt un cas (« de lui » ou « à lui », [20] etc.), tantôt le singulier ou le pluriel (« hommes » ou « homme »), tantôt encore des modes dans la déclamation, comme l'interrogation ou l'ordre (« s'est-il promené ? » ou « promène-toi ! » est une flexion verbale selon cette classification).

– L'énoncé est un son vocal signifiant dont certaines parties sont signifiantes pour elles-mêmes. [25] Tout énoncé ne consiste pas en une composition de verbes et de noms, mais, par exemple dans la définition de l'homme, on peut avoir un énoncé sans verbe ; cependant, la partie signifiera toujours quelque chose : par exemple, dans « Cléon se promène », Cléon signifie quelque chose. L'énoncé peut être un de deux manières : soit il signifie une chose une, soit il est issu d'une liaison entre des choses multiples ; par exemple, l'*Iliade* est une au moyen d'une [30] liaison, tandis que la définition de l'homme est une par le fait de signifier une seule chose.

Chapitre 21

Quant aux classes de mots, il y a le mot simple (j'appelle simple le mot qui n'est pas composé de parties signifiantes, comme « sol » [gê]) et le mot double. Le mot double peut être composé d'une partie signifiante et d'une partie non signifiante (bien que, dans le mot lui-même, il n'y ait pas de distinction entre partie signifiante et partie non signifiante), ou de parties signifiantes. On peut même avoir un nom à trois ou quatre parties, ou davantage encore (comme le sont [35] la plupart des mots qui sont propres aux habitants de Marseille, comme *Hermocaïcoxanthos*¹).

[1457b] Tout mot est soit un mot courant, soit un mot rare, une métaphore, un ornement, un mot inventé, un mot allongé, un mot écourté, ou un mot adapté.

– J'appelle « courant », un mot dont chacun de nous se sert ici ; « rare », un mot utilisé par ceux qui ne sont pas d'ici. Aussi est-il évident [5] qu'un même mot peut être à la fois un mot courant et un mot rare, quoique pour des gens différents : en effet, *sigunon* [lance] est un mot courant pour les Chypriotes, mais un mot rare pour nous.

– La métaphore est un transfert de sens d'un mot : un transfert du genre à l'espèce, de l'espèce au genre, de l'espèce à l'espèce, ou bien un transfert par analogie. Par transfert du genre à l'espèce, je veux dire, par exemple : « Mon navire [10] se trouve arrêté là », car le fait de mouiller au port est une sorte d'arrêt. Par transfert de l'espèce au genre, je veux dire, par exemple : « Oui, Ulysse a accompli dix mille exploits », car « dix mille », c'est un grand nombre, et il est utilisé ici pour dire « beaucoup ». Par transfert de l'espèce à l'espèce, je veux dire, par exemple : « Ayant puisé sa vie avec le bronze » ou « ayant découpé < l'eau des cinq fontaines > avec le bronze indestructible² » ; ici, [15] en effet, il dit « puiser » pour « découper », et « découper » pour « puiser », car dans les deux cas il s'agit de retirer quelque chose. Je parle d'« analogie » dans les cas où le deuxième terme est au premier ce que le quatrième est au troisième : ici, on nommera le quatrième au lieu du deuxième, ou le deuxième au lieu du quatrième,

et parfois on ajoute aussi [20] le terme qui se rapporte à celui qu'on a remplacé. Voici ce que je veux dire : par exemple, la coupe est à Dionysos ce que le bouclier est à Arès ; on appellera donc la coupe « bouclier de Dionysos », et le bouclier « coupe d'Arès ». Ou encore, la vieillesse est à la vie ce que le soir est au jour ; on appellera donc le soir « vieillesse du jour » (comme fait [25] Empédocle), et la vieillesse « soir de la vie » ou « crépuscule de la vie ».

Dans certains cas, il n'y a pas de mot pour un des deux termes de l'analogie, mais on peut tout de même utiliser le même type d'expression : par exemple, alors que, pour répandre des graines, on dit « semer », il n'y a pas de mot correspondant au fait de venir du Soleil en parlant de la lumière ; il y a cependant le même rapport entre cette lumière et le Soleil qu'entre les graines et le fait de les répandre : c'est pourquoi le poète dit « semant [30] la lumière divine³ ». On peut utiliser ce type de métaphore encore autrement : appeler une chose d'un autre mot tout en le privant de ce qui lui est propre, par exemple si, pour bouclier, on disait non pas « la coupe d'Arès », mais « la coupe sans vin ».

– Le mot inventé est celui qu'absolument personne n'utilise, mais que le poète institue de son propre chef. Et de fait il semble bien qu'il y ait quelques mots de ce genre, par exemple « branchons » (*ernuges*) pour les cornes, et « invocateur » (*arêtêr*) pour le prêtre⁴.

– Il y a un mot allongé [1458a] ou écourté lorsqu'il est utilisé avec une voyelle plus longue que la sienne propre ou avec une syllabe supplémentaire, ou lorsqu'il est écourté de quelque chose qui lui est propre. Comme mot allongé, on a par exemple *polê os* pour *pole ôs* [venant de la ville], ou *Pêlêia deô* pour *Pêleidou* [du fils de Pélée] ; comme mot écourté, on a par exemple [5] *kri* [pour *krithê*, orge], *dô* [pour *dôma*, maison], ou *ops* [pour *opsis*, regard] dans « de leurs deux yeux naquit un seul regard⁵ ».

– Il y a un mot adapté lorsque le poète en garde une partie mais en invente une autre : par exemple, dans « le sein de droite », on a « de droite » (*dexiteros*) à la place de « droit » (*dexios*).

– Les noms, quant à eux, sont masculins, féminins ou neutres. Sont masculins ceux qui se terminent par les lettres N, P ou Σ, [10] ou par les lettres contenant un Σ (il y en a deux : Ψ et Ξ). Sont féminins ceux qui se terminent par les voyelles qui sont toujours longues (comme H ou Ω) ou (parmi celles que l'on peut allonger) par A. Aussi le nombre des terminaisons possibles pour les noms masculins et féminins est-il le même, car le Ψ et le Ξ ne font qu'un avec le Σ. Aucun nom ne se termine par une muette [15] ou une voyelle brève. Seuls trois noms se terminent par un I : *meli* [miel], *kommi* [gomme], *peperi* [poivre]⁶. Il y en a cinq qui se terminent par Y : *doru* [lance], *pôu* [troupeau], *napu* [moutarde], *gonu* [genou]⁷. Les noms neutres se terminent par ces

mêmes lettres, ou alors par N ou Σ .

Chapitre 22

Ce qui fait l'excellence de l'expression, c'est d'être claire sans être triviale. La plus claire est l'expression faite de mots courants, mais elle est [20] triviale : la poésie de Cléophon et celle de Sthénélos en sont l'exemple type. L'expression est solennelle et sort de l'ordinaire lorsqu'elle utilise des mots inhabituels. (J'appelle « inhabituel » un mot rare, une métaphore, ou un mot allongé – bref, tout ce qui s'écarte de l'usage courant.) Mais, si l'on devait composer un texte avec de tels mots uniquement, ce serait une énigme ou du charabia : avec des métaphores, une énigme ; avec des mots rares, du charabia. [25] En effet, le propre de l'énigme, c'est d'associer des choses qui ne peuvent pas l'être pour décrire ce qui est. Or il est impossible de faire cela en assemblant des noms inhabituels, sauf avec la métaphore : ainsi, on peut dire : « J'ai vu un homme coller du bronze [30] sur un homme avec du feu¹ », et autres exemples du même genre. Avec des mots rares, on fait du charabia. Il faut donc faire le bon mélange de ces mots, pour ainsi dire : le mot inhabituel – mot exotique, métaphore, ornement et toute autre forme dont on a parlé – évite de créer une impression de trivialité, tandis que le mot usuel va donner de la clarté.

Par ailleurs, ce qui contribue d'une manière non négligeable [1458b] à la clarté de l'expression sans tomber dans la banalité, ce sont les allongements, les abrégements et les modifications de mots : ce qui s'écarte de l'usage courant et qui va contre l'habitude crée une impression d'insolite, mais l'utilisation [5] de mots habituels préserve la clarté. Ils ont donc tort, ceux qui critiquent le poète <Homère> en lui reprochant d'utiliser un tel langage et le tournent en ridicule, comme Euclide l'Ancien l'a fait : puisqu'il est si facile, disait-il, de composer en allongeant les mots à sa guise, il composa des vers satiriques en le parodiant dans son mode d'expression (« J'ai vu Épicharès se rendre à Marathon »). [10] Certes, utiliser de manière aussi visible cette manière de s'exprimer est ridicule : la juste mesure doit être commune à toutes les formes d'expression. Et de fait on emploierait hors de propos métaphores, mots rares et autres formes

d'expression avec le dessein de faire rire [15] qu'on n'aboutirait pas à un autre résultat !

Pour voir combien en diffère l'usage approprié, il suffit de voir en poésie épique l'effet que cela ferait d'introduire des mots courants dans les vers. Substituez des noms courants aux mots rares, aux métaphores et autres formes d'expression, et vous verrez que je dis vrai. C'est ainsi par exemple [20] qu'Eschyle et Euripide ont composé le même vers iambique, sauf qu'Euripide y a remplacé un mot – un mot courant et habituel – par un mot rare : le résultat est que l'un paraît beau, l'autre vulgaire ! En effet, Eschyle avait écrit dans son *Philoctète* : « L'ulcère qui mange les chairs de mon pied », où Euripide a remplacé « mange » par « se régale ». De même si, dans le vers : [25] « Mais c'est un nain, un freluquet, un gueux qui vient me... », on remplaçait ces mots par des mots courants : « Mais c'est un homme petit, faible et laid qui vient me... » Ou encore si, à la place de : « Ayant disposé un méchant siège et une table naine », [30] on disait : « Ayant disposé un mauvais siège et une petite table. » Ou encore si, à la place de : « Les rumeurs du bord de mer », on disait : « Le bruit du bord de mer. »²

Ajoutons qu'Ariphradès³ tournait en ridicule les auteurs de tragédies parce qu'ils utilisent des mots que jamais personne n'utiliserait dans la conversation, par exemple : « Loin de ma demeure », plutôt que : « Hors de chez moi » ; ou : « Quant à toi précisément... », « Quant à moi, lui, je le... » ; [1459a] ou encore : « Pour ce qui relève d'Achille », plutôt que : « À propos d'Achille », et les autres tournures de ce genre. En fait, c'est bien parce qu'elles ne sont pas courantes que toutes ces tournures créent un effet opposé à la banalité dans l'expression – mais cela, Ariphradès l'ignorait !

C'est une grande chose d'utiliser avec à-propos chacune des formes d'expression dont on a parlé [5] – et aussi les mots doubles et les mots rares –, mais la plus grande, et de loin, c'est de savoir créer des métaphores : cela seul, on ne peut le tenir d'un autre, mais c'est la preuve d'un don naturel, car faire de bonnes métaphores, c'est apercevoir les similarités.

Les mots doubles conviennent surtout aux dithyrambes, les mots rares [10] à la poésie héroïque, et les métaphores aux dialogues des pièces de théâtre. Dans la poésie héroïque, on peut utiliser toutes les formes de mots dont j'ai parlé ; dans les dialogues au théâtre, parce qu'ils imitent au plus près l'expression de la langue parlée, ceux qui conviennent sont tous ceux qu'on utiliserait aussi dans une conversation (le mot courant, la métaphore et l'ornement).

[15] En voilà donc assez sur la tragédie, c'est-à-dire sur la représentation où l'action est jouée.

Chapitre 23

Pour ce qui est de l'art de la représentation en mode narratif et produite au moyen du vers déclamé, il est évident qu'il faut construire les intrigues tout comme dans les tragédies, c'est-à-dire de manière dramatique, avec une action une et formant un tout complet (avec [20] un début, des parties médianes et une fin), afin que, tout comme un tableau un et formant un tout, cette représentation procure le plaisir qui lui est propre. Et il est évident que ces constructions ne doivent pas ressembler aux récits historiques qui requièrent de faire l'exposé non d'une action une, mais d'une période de temps une, avec tout ce qui est arrivé durant cette période à une seule ou plusieurs personnes, et où ces événements n'ont entre eux que des liens de pure coïncidence. Car, tout comme [25] la bataille navale de Salamine et la bataille de Sicile contre les Carthaginois eurent lieu à la même époque sans qu'elles aient eu en vue la même fin, il peut arriver que des événements aient lieu les uns à la suite des autres de manière consécutive sans pourtant aboutir à une seule et même fin. Et pourtant c'est ainsi que font presque tous ces poètes <épiques>.

[30] C'est pourquoi, comme nous l'avons déjà dit, on peut voir que, sur ce point aussi, Homère est un poète extraordinaire par rapport aux autres : alors même qu'elle a un début et une fin, il n'a pas essayé de composer un poème sur la guerre de Troie dans sa totalité. En effet, son intrigue aurait été trop étendue pour pouvoir être facilement embrassée du regard et, même s'il en avait modéré la longueur, il aurait composé un poème trop compliqué à force de diversité. [35] Bien plutôt, il n'en a sélectionné qu'une seule partie, et s'est servi du reste comme épisodes (comme le catalogue des vaisseaux ou de nombreux autres épisodes) par lesquels il varie la composition de son récit. Les autres poètes épiques, eux, composent autour d'un seul personnage, [1459b] d'un seul temps, ou d'une seule action faite de parties multiples, comme l'ont fait par exemple l'auteur des *Chants cypriens* et celui de la *Petite Iliade*¹. Voilà donc pourquoi on peut composer une ou deux tragédies seulement à partir de l'*Iliade* ou de

l'*Odyssée*, mais plusieurs à partir des *Chants cypriens*, et [5] plus de huit à partir de la *Petite Iliade* : *Le Choix des armes*, *Philoctète*, *Néoptolème*, *Eurypyle*, *Le Mendiant*, *Les Lacédémoniennes*, *Le Sac de Troie*, *Le Retour des vaisseaux*, ainsi que *Sinon* et *Les Troyennes*.

Chapitre 24

De plus, la poésie épique doit comporter autant de types que la tragédie : simple ou complexe, centrée sur les caractères ou sur les souffrances. [10] Et, hormis le chant choral et le spectacle, ses éléments constitutifs aussi doivent être les mêmes, car elle requiert également retournements de situation, reconnaissances et scènes de douleur. En outre, il faut que le raisonnement et l'expression y soient réussis.

Homère fut le tout premier à utiliser tous ces éléments, et cela, d'une façon excellente. De fait, chacun de ses poèmes a une construction différente : l'*Iliade* est un poème simple et centré sur les souffrances ; [15] l'*Odyssée* est un poème complexe (il est reconnaissance d'un bout à l'autre) et centré sur les caractères. Et chacun d'eux l'emporte aussi en expression et en raisonnement sur tous les autres poèmes épiques.

En revanche, la poésie épique diffère de la tragédie pour l'étendue de sa construction et la forme métrique. La définition de l'étendue adéquate est celle qui a été donnée : il faut pouvoir embrasser du regard le début et la [20] fin. Ce serait le cas avec des constructions plus courtes que celles des poèmes épiques anciens, ce qui équivaldrait à peu près à la longueur totale des tragédies que l'on donne lors d'une seule séance. Toutefois, l'épopée a une propriété importante qui lui permet d'augmenter son ampleur : dans la tragédie, il n'est pas possible de représenter [25] plusieurs parties de l'action qui se déroulent en même temps, mais seulement celle que jouent les acteurs sur scène ; dans la poésie épique, étant donné son mode narratif, il est possible de le faire pour des parties qui sont accomplies en même temps – et, à condition que ces parties soient appropriées, elles rendent le poème plus majestueux. De la sorte, cet avantage lui permet d'atteindre à la grandeur, et de procurer à [30] l'auditeur le plaisir du changement en introduisant des épisodes variés : c'est que l'uniformité produit rapidement la lassitude et fait échouer les tragédies à la scène.

Quant à la forme métrique, l'expérience a montré que le mètre héroïque convenait bien à l'épopée. De fait, si un poète composait une représentation narrative dans un autre mètre ou une combinaison de mètres divers, on verrait immédiatement que c'est incongru. En effet, de tous les mètres, le mètre héroïque est le plus posé et [35] le plus majestueux, et c'est pourquoi il peut accueillir au mieux les mots rares et les métaphores – et, de fait, sur ce point aussi, la représentation narrative l'emporte sur toutes les autres. En revanche, le vers iambique et le tétramètre sont [1460a] propres au mouvement : le premier à celui de la danse, le second à celui du jeu des acteurs. Et il serait encore plus absurde de mélanger ces formes métriques, comme l'a fait Chéréphon. C'est pourquoi aucun poète n'a fait de longue construction épique dans un autre mètre que le mètre héroïque. Au contraire, comme nous l'avons dit, c'est la nature même de la poésie épique qui apprend aux poètes à choisir le mètre qui lui est adapté.

[5] Homère a de nombreuses raisons de mériter nos éloges, mais il a surtout le mérite d'être le seul poète épique à ne pas ignorer là où il doit intervenir en son nom propre. En effet, le poète doit en dire le moins possible en son nom propre, car ce n'est pas cela qui fait de lui un auteur de représentation. Les autres poètes épiques se mettent personnellement en scène d'un bout à l'autre et ne représentent que peu de personnages, et peu souvent. Homère, lui, n'a besoin que de peu de mots [10] en guise de préambule, avant de faire immédiatement monter en scène un homme, une femme ou un autre être – et, aussi, aucun d'eux n'est sans caractère propre, mais chacun a ses traits de caractère.

Dans les tragédies, on l'a dit¹, il faut créer de la surprise. Mais l'épopée admet bien plus aisément ce qui est totalement incompréhensible – ce grâce à quoi on obtient le plus fortement l'effet de surprise –, parce qu'on ne voit pas le personnage qui agit. [15] Porté à la scène, ce qui se passe lors de la poursuite d'Hector paraîtrait ridicule : les soldats qui restent là sans bouger et Achille qui, d'un simple signe de tête, les retient de le poursuivre ; mais, dans l'épopée, cela passe inaperçu. Or l'effet de surprise donne du plaisir : à preuve, lorsqu'ils colportent une nouvelle, tous les hommes en rajoutent afin de plaire à leurs auditeurs.

Mais Homère a surtout appris aux autres poètes comment il faut dire des mensonges. [20] Il s'agit de la fausse inférence. Dans les cas où A existe ou arrive avec pour effet que B existe ou arrive, les hommes pensent que l'existence de B implique que A existe ou arrive, ce qui est faux. Aussi, lorsque A est faux mais implique nécessairement que B existe ou arrive, le poète doit ajouter expressément B : c'est alors en effet que notre esprit, sachant que B est vrai, [25] en déduit faussement que A aussi est vrai. Le Chant du Bain en fournit un

exemple type².

Il faut préférer ce qui est impossible mais vraisemblable à ce qui est possible mais pas crédible. Cependant, il ne faut pas faire entrer dans la construction de l'histoire des parties totalement incompréhensibles. Autant que possible, il ne faut rien y trouver qui soit totalement incompréhensible – ou alors, que ce soit en dehors du cadre de l'intrigue (comme [30] Œdipe qui ne sait pas comment Laïos est mort) et pas dans le cours de l'action de la pièce elle-même (comme dans *Électre*, avec ceux qui viennent annoncer ce qui s'est passé aux jeux Pythiques ; ou dans les *Mysiens*, avec celui qui fait le trajet de Tégée jusqu'en Mysie sans pouvoir dire un mot). Il est donc ridicule de prétendre que, sans cela, l'intrigue serait anéantie : ce qu'il faut avant tout, c'est ne pas construire pareilles intrigues ! Néanmoins, si le poète introduit quelque chose de totalement incompréhensible en lui donnant une apparence [35] à peu près rationnelle, alors même ce qui est aberrant pourra être admis. Ainsi, les éléments totalement incompréhensibles dans le passage du débarquement, dans l'*Odyssée*, ne seraient assurément pas tolérables [1460b] s'ils avaient été composés par un mauvais poète : mais Homère, grâce à ses multiples talents, dissimule ce qui est aberrant en en faisant une source de plaisir.

Quant à l'expression, il faut la travailler avec soin dans les parties sans action qui n'impliquent ni caractère ni raisonnement, car, inversement, une expression trop brillante [5] laisse dans l'ombre les caractères et les raisonnements.

Chapitre 25

Pour ce qui est des problèmes et de leurs solutions, l'étude qui suit permettra de voir clairement quels sont leur nombre et leur nature.

– Puisque le poète, exactement comme le peintre ou tout autre artiste figuratif, est celui qui fait une représentation, il représentera toujours et nécessairement [10] l'un de ces trois sujets : des sujets tels qu'ils ont existé ou existent réellement ; ou tels qu'on dit ou qu'on croit qu'ils existent ; ou bien tels qu'ils devraient exister.

– Ces sujets, il en fait l'exposition au moyen de l'expression qui comprend des mots rares, des métaphores et de nombreuses modifications de mots. Et de fait nous accordons cela aux poètes.

– De plus, ce n'est pas le même critère de correction qui s'applique dans l'art de la politique et dans l'art poétique, ni non plus dans un autre [15] art et dans l'art poétique. Pour ce qui est de l'art poétique, il peut y avoir deux types d'erreur : celle qui est inhérente à l'art poétique, ou celle qui lui est accidentelle. Si le poète a choisi de représenter quelque chose, mais qu'il ne le fait pas correctement par incompetence <...>, l'erreur est inhérente à son art. Si, au contraire, il n'a pas choisi correctement le sujet de sa représentation et qu'il veut représenter un cheval qui avance les deux jambes droite en même temps (ou qu'il fasse une autre erreur relative à un autre art [20] comme la médecine, ou n'importe quel autre art), l'erreur n'est pas inhérente à son art poétique.

C'est en faisant l'examen des problèmes à partir de ces postulats qu'il faut répondre aux critiques.

Commençons par les critiques qui visent l'art poétique lui-même :

– si un poème contient des impossibilités, c'est une erreur ;
– mais c'est une manière correcte de procéder si l'art poétique atteint sa fin propre [25] (on a parlé de cette fin), si cela rend ainsi plus frappante cette partie du poème ou une autre : un exemple type, c'est la poursuite d'Hector. Si cependant on peut mieux atteindre cette fin, ou pas moins bien, en respectant les règles de cet art, commettre une erreur n'est pas la manière correcte de procéder. On doit en effet,

si c'est possible, ne jamais commettre aucune erreur ;

– de plus, il faut examiner à quelle catégorie appartient [30] l'erreur : à celle qui se rapporte à l'art lui-même, ou à celle qui s'y rapporte accidentellement ? Car c'est une erreur moins grave de n'avoir pas su qu'une biche n'a pas de corne que de l'avoir peinte de manière non représentative ;

– en outre, si on critique un manque de vérité, on peut répondre de cette façon ;

– c'est ainsi que cela doit être, comme Sophocle faisait déjà cette réponse en disant que lui représente les gens tels qu'ils doivent être, tandis qu'Euripide les représente tels qu'ils sont ;

– [35] si aucune de ces deux solutions ne convient, on peut répondre que c'est ainsi qu'on le dit. C'est le cas, par exemple, des histoires au sujet des dieux ; de fait, il est bien possible que, dans ces histoires, on n'en parle ni en mieux ni de manière vraie (il en va peut-être en réalité [1461a] comme le dit Xénophane) : mais c'est ainsi qu'on en parle ;

– il est bien possible que d'autres choses encore, on ne parle pas en mieux : mais c'est ainsi qu'elles avaient lieu jadis. C'est le cas par exemple de ce qui est dit au sujet des armes : « Leurs lances étaient plantées droit, la pointe en l'air » ; c'était ainsi qu'on avait coutume de faire alors, comme les Illyriens le font encore de nos jours ;

– quant à la question de savoir si un personnage a bien parlé ou agi, ou non, [5] il faut non seulement se demander si l'acte accompli lui-même ou ce qu'il a dit est bon ou mauvais, mais aussi qui est l'agent ou le locuteur, envers qui il a agi ou à qui il a parlé, à quel moment, avec quels moyens et en vue de quelle fin (par exemple, afin de produire un plus grand bien, ou d'éviter un mal plus grand).

Passons aux critiques qui visent [10] l'expression ; voyons comment y répondre :

– par exemple, un mot rare explique l'expression : « Les mules tout d'abord ! » : le poète ne désigne sans doute pas les mules mais les sentinelles. Et, avec Dolon « dont l'apparence extérieure était affreuse », il ne veut pas dire que son corps était contrefait, mais bien que son visage était laid, car les Crétois appellent la beauté du visage la « beauté de l'apparence ». Et « mélange ! – plus fort ! » [15] ne veut pas dire préparer un vin plus fort pour les ivrognes, mais de le faire plus rapidement¹ ;

– certaines choses sont dites par métaphore. « Tous, dieux et hommes, dormirent toute la nuit », dit Homère alors qu'il dit au même moment : « Regardant la plaine troyenne, il fut frappé d'entendre les doubles-flûtes et les flûtes de Pan » : « tous » est utilisé de manière métaphorique pour « beaucoup », [20] car la totalité suppose un grand nombre. De même, « seule, sans partager un commun destin »

est dit par métaphore car on considère que la chose la plus connue est unique² ;

– d'autres impliquent l'accentuation : ainsi, Hippias de Thasos répondait <à la critique contre les vers> : « Nous lui accordons de réaliser son ambition », et « La partie de l'arbre pourrie par la pluie » ;

– l'on peut aussi répondre aux critiques en divisant les vers, comme ceux d'Empédocle : « Aussitôt devinrent mortelles les choses qui auparavant [25] étaient connues pour être immortelles, et des choses non mélangées auparavant mélangées » ;

– ou encore en montrant l'ambiguïté : par exemple, dans « plus des deux tiers de la nuit ont passé », car « plus de » est ambigu ;

– d'autres critiques impliquent l'usage courant dans l'expression. Par exemple, on utilise couramment le mot « vin » pour le mélange d'eau et de vin : d'où le vers que le poète a composé, « une jambière d'étain neuf ». Ou encore, on appelle « bronziers » ceux qui travaillent le métal : d'où le poète qui dit que [30] Ganymède était celui qui « verse le vin » à Zeus, alors que les dieux ne boivent pas de vin. (À vrai dire, ce cas-ci pourrait bien être aussi une métaphore) ;

– à chaque fois qu'un mot semble avoir un sens contradictoire, on doit examiner en combien de sens il pourrait être compris dans ce qui est dit. Par exemple, dans « C'est ainsi que la lance fut stoppée » : en combien de sens peut-on dire qu'ainsi elle fut arrêtée ? [35] Quel que soit son sens, c'est en faisant de la sorte que l'on comprendra le mieux ce passage. C'est faire le contraire de [1461b] ce que Glaucon décrit : c'est, de manière absurde, en partant d'une idée préconçue que certains concluent de manière autoritaire du sens d'un passage ; s'ils trouvent alors quelque chose de contradictoire par rapport à cela, ils critiquent le poète pour avoir dit ce que eux croient qu'il a dit ! C'est ce qui arrive dans le cas d'Icare : on s'imagine qu'il est Spartiate, [5] et donc il est absurde que Télémaque ne le rencontre pas lorsqu'il va à Sparte. (Mais les Céphalléniens ont peut-être raison lorsqu'ils disent qu'Ulysse s'est marié avec une des leurs et que son nom est Icade, et non Icare. Il est donc vraisemblable qu'une faute soit à l'origine de ce problème.)

De manière générale, ce qui est impossible [10] doit être justifié eu égard aux besoins de la poésie, à un idéal ou à l'opinion. Eu égard aux besoins de la poésie, ce qui est crédible quoique impossible est préférable à ce qui n'est pas crédible quoique possible. Il est peut-être impossible que les hommes soient tels que Zeuxis les a peints, mais c'est une idéalisation : ce qui sert d'exemple doit être supérieur. Il faut justifier ce qui est totalement incompréhensible par ce que les gens disent ; ou alors, il se peut aussi que cela ne soit pas totalement incompréhensible : [15] car il peut être vraisemblable que de l'in vraisemblable se produise.

Quant aux contradictions, on doit les examiner comme on le fait dans le cas des réfutations dans les arguments (dit-on la même chose par rapport à la même chose et dans le même sens ?) afin de voir si le poète contredit soit ce que lui-même dit par ailleurs, soit ce que n'importe quel homme sensé tient pour évident. Il est juste de critiquer tant ce qui est totalement incompréhensible que la bassesse, lorsqu'ils ne sont pas nécessaires et que le poète n'en tire aucun gain (pour ce qui est totalement incompréhensible, il y a l'exemple d'Égée dans [20] Euripide ; pour la méchanceté, il y a Ménélas dans *Oreste*).

Il y a donc cinq types de critique que l'on fait : qu'il y a des choses impossibles, totalement incompréhensibles, heurtantes, contradictoires ou incorrectes par rapport aux règles de l'art. Quant aux réponses à leur donner, il faut les examiner d'après [25] ce qui a été énuméré : il y en a douze.

Chapitre 26

De la tragédie ou de l'épopée, laquelle de ces deux représentations est-elle la meilleure ? C'est une question dont on peut débattre.

Si la moins vulgaire est la meilleure, et si une telle représentation est toujours adressée à de meilleurs spectateurs, il est parfaitement évident que celle qui cherche à tout représenter est vulgaire. De fait, supposant que les spectateurs ne peuvent pas suivre [30] si on n'en rajoute pas de sa propre initiative, les acteurs multiplient leurs mouvements sur scène : par exemple, les mauvais joueurs de double-flûte font des tours sur eux-mêmes quand ils doivent représenter le lancer du disque, ou ils entraînent de force le chef du chœur s'ils doivent jouer dans *Scylla*. Eh bien, la tragédie est dans ce cas, comme le montre ce que les anciens acteurs pensaient de leurs successeurs : c'est parce qu'il jouait en exagérant de manière excessive que Mynniscos traitait [35] Callipidès de singe, et Pindare aussi avait cette réputation¹. [1462a] La tragédie tout entière est ainsi à l'épopée ce que ceux-ci sont par rapport aux anciens acteurs. Bref, on prétend que l'épopée s'adresse à des spectateurs distingués, eux qui n'ont nul besoin de gestes, tandis que la tragédie s'adresse à de mauvais spectateurs. Par conséquent, si la tragédie est vulgaire, il est évident qu'elle doit être inférieure.

– [5] Mais, premièrement, cette accusation ne concerne pas l'art poétique mais celui de l'acteur, puisqu'on peut aussi faire des gestes excessifs lorsqu'on présente un récital en tant que rhapsode (comme Sosistrate le faisait) ou un récital de chant (comme Mnasisheus d'Oponthe)².

– Ensuite, ce n'est pas le mouvement scénique comme tel qu'il faut condamner, puisqu'on ne condamne pas la danse, mais celui des mauvais acteurs, comme ce fut le cas de Callipidès [10] et, aujourd'hui, celui d'autres acteurs à qui l'on reproche que ce ne sont pas des femmes de condition libre qu'ils représentent³.

– En outre, tout comme l'épopée, la tragédie produit son effet propre même sans le mouvement scénique, car sa simple lecture

permet de faire voir quelle en est la qualité.

Étant donné, donc, qu'elle est supérieure à l'épopée sur certains points, il n'y a aucune nécessité de lui attribuer ce défaut.

Or elle lui est supérieure⁴ car :

- elle a toutes les propriétés que possède l'épopée [15] (dont elle peut même utiliser le mètre) et elle possède en plus, ce qui n'est pas un élément négligeable, la musique et le spectacle, qui procurent des plaisirs très intenses ;

- de plus, elle a aussi de l'intensité tant à la lecture qu'à la scène ;

- et, en outre, elle atteint le but [1462b] de la représentation avec une étendue moindre. En effet, ce qui est plus concentré est plus agréable que ce qui est dilué dans un temps plus long : imaginons par exemple qu'un poète réécrive l'*Œdipe* de Sophocle en autant de vers que l'*Iliade* ;

- enfin, la représentation que composent les poètes épiques a moins d'unité ; à preuve, on peut tirer plusieurs tragédies [5] de n'importe quelle représentation épique. Par conséquent, s'ils composent une intrigue unique, elle paraîtra ou trop menue si elle est courte, ou trop délayée si elle a la longueur conforme aux poèmes épiques (je pense au cas où l'épopée est composée de plusieurs actions, comme l'*Iliade* qui a ainsi plusieurs parties, et l'*Odyssée* également, chacune de ces parties ayant pour elle-même [10] de l'étendue) ; et pourtant ces poèmes-là sont construits de la meilleure façon qu'il est possible, et sont la représentation d'une action qui a le plus d'unité possible.

Bref, si la tragédie se distingue sur tous ces points, et aussi pour ce qui est de l'effet de l'art (car ce n'est pas n'importe quel plaisir que ces représentations doivent procurer, mais celui qu'on a dit), il est évident qu'elle est supérieure à l'épopée [15] dans la mesure où elle atteint cette fin mieux qu'elle.

Voilà donc ce que nous avons à dire à propos de la tragédie et de l'épopée – de celles-ci en tant que genres, aussi bien que de leurs types⁵ et de leurs éléments constitutifs (leur nombre et ce qui les distingue entre eux) –, des raisons pour lesquelles elles sont réussies ou non, des critiques et de nos réponses.

INTRODUCTION AUX FRAGMENTS

Nous avons vu, dans l'introduction générale de ce volume, qu'il y avait, au moins, *deux* Aristote. Celui que nous utilisons quand nous voulons nous référer à la pensée du Stagirite, c'est le corpus aristotélicien tel qu'il s'est transmis au cours des siècles après avoir été constitué par Andronicos de Rhodes. Mais il y a aussi un ensemble d'ouvrages, que nous ne connaissons plus que par des citations ou des allusions d'auteurs postérieurs et qu'on nomme, d'après le titre fameux d'un ouvrage de l'historien italien Ettore Bignone, l'« Aristote perdu ». Il y a même un « troisième » Aristote, composé des travaux de compilation menés à bien dans le Lycée, sous l'autorité d'Aristote, sans que l'on sache toutefois quelle part exacte il y a prise. Ainsi le fameux recueil de constitutions, dont certaines sources disent qu'il y en avait cent cinquante-huit, qui servit de base documentaire aux ouvrages d'Aristote sur la politique.

Cet « Aristote perdu » diffère considérablement de l'Aristote « officiel », de plusieurs manières. D'abord des témoignages nombreux et concordants nous le donnent comme l'Aristote « exotérique », c'est-à-dire composé de textes s'adressant à un public extérieur à l'« École ». Les ouvrages de cet Aristote extra-scolaire seraient donc, d'une part, moins techniques que les textes issus des discussions internes au Lycée. Certains passages nous montrent Aristote ne cherchant pas le *vrai*, mais se contentant du vraisemblable, comme c'est le cas dans l'affrontement dialectique. D'autre part, certains de ces textes sont plus « écrits » que ceux du corpus scolaire, parce qu'ils étaient destinés à la publication, même si ce dernier terme doit être, comme on le dit aujourd'hui, « contextualisé ». Mais il est difficile de savoir jusqu'où il faut suivre Cicéron quand il s'extasie sur les qualités littéraires des livres d'Aristote qu'il avait sous la main. Il convient néanmoins de rappeler que, si les ouvrages de l'Aristote scolaire manquent parfois de grâce, c'est, certes, en raison de leur statut (ce sont, on l'a vu, des pages qui résultent d'enseignement et de discussions et sans doute d'interventions extérieures), mais que cela n'empêche pas les spécialistes d'y déceler quelques passages de grande qualité littéraire.

Enfin, cet Aristote perdu se compose, assurément, d'un certain nombre de traités philosophiques, mais il comprend surtout des *dialogues*. On ne peut guère s'empêcher de penser qu'Aristote a adopté cette forme en imitant Platon.

Il s'est donc forgé une image de l'Aristote perdu, dont on ne cesse de dire qu'elle est largement arbitraire, mais qui n'en reste pas moins fort vivace, et cela d'autant plus qu'elle n'est pas entièrement fausse. Selon cette opinion, ce que nous appelons l'Aristote perdu, et que nous connaissons à travers des textes postérieurs, principalement grecs, mais aussi latins et, mais de manière plus marginale, arabes et syriaques, nous restituerait un Aristote *ancien*, c'est-à-dire encore membre de l'Académie platonicienne ou l'ayant quittée depuis peu. Ainsi l'*Eudème* serait la version première de la psychologie aristotélicienne, encore tout engluée dans le platonisme, si, du moins, on adopte le point de vue de Jaeger. Les ouvrages « exotériques » seraient alors au moins autant des textes écrits pour l'extérieur de l'Académie que pour l'extérieur du Lycée. L'« Aristote perdu » est ainsi, plus ou moins subrepticement, devenu un « Aristote de jeunesse ». Or rien ne fonde sérieusement un tel parti pris.

On ne peut éviter de soulever la question de la confiance qu'il faut accorder aux témoignages qui sont parvenus jusqu'à nous, et cela sous trois angles différents. D'abord, nous n'avons généralement pas d'indication de la nature de la source citée. Ainsi, quand un auteur qui a vécu mille ans après Aristote, comme c'est le cas des commentateurs néoplatoniciens Simplicius ou Philopon, voire plus longtemps encore pour nos sources arabes, cite un ouvrage que nous ne possédons pas, nous ne savons généralement pas s'il le cite parce qu'il l'a devant lui, parce qu'il consulte une autre source qui le cite, ou parce qu'il en a entendu parler. Ensuite, il est souvent très difficile, même dans le cas, qui est loin de constituer une règle générale, où l'auteur dit *citer* Aristote, de savoir où la citation commence et, surtout, où elle finit. Enfin, que faire des textes parallèles, du même auteur ou d'autres auteurs, qui répètent la doctrine d'un passage expressément rapporté à Aristote, mais sans citer celui-ci ?

Depuis l'édition des *Fragmenta* par Valentin Rose à Leipzig en 1863, les éditeurs ont ainsi oscillé entre deux positions, minimaliste et maximaliste. Ici, nous avons plutôt adopté une approche minimaliste, en privilégiant les passages dans lesquels Aristote est explicitement mentionné et en les limitant à ce qui paraît être la citation du texte ou l'allusion à l'ouvrage aristotélicien. Ainsi donne-t-on le plus souvent du *Protreptique* un ensemble de fragments beaucoup plus étendu que celui qui a été retenu ici, parce qu'on y annexe de longs passages du *Protreptique* de Jamblique, auteur néoplatonicien qui vécut aux III^e et IV^e siècles de notre ère, sous prétexte qu'on a cru y déceler des

problématiques et comme un « ton » aristotéliens, alors que Jamblique ne prononce pas le nom d'Aristote.

Les œuvres perdues d'Aristote ne nous restituent pas une doctrine homogène, qui serait un état de l'aristotélisme à un certain moment de son développement. Même des traités réputés platonisants, voire mystiques, comme l'*Eudème*, ne développent guère de positions en contradiction avec celles de l'Aristote « scolaire ». Ceux des interprètes qui y repèrent de telles positions sont en fait ceux qui postulent l'existence d'un Aristote platonisant et en cherchent des traces... Mais la compatibilité de l'« Aristote perdu » avec l'Aristote scolaire n'est pas non plus avérée. Ce n'est donc qu'avec précautions qu'on peut faire appel aux textes de l'« Aristote perdu » pour nous aider à comprendre « notre » Aristote.

Fragments

A

DIALOGUES

Cicéron, De l'invention oratoire II, 2, 6

Aristote a réuni en un seul ouvrage les auteurs d'un art oratoire en remontant jusqu'au premier, Tisias, l'inventeur de l'art ; sous le nom de chacun d'eux, il a consigné avec grand soin et très clairement leurs préceptes, puis, après les avoir débrouillés, il les a expliqués scrupuleusement. Et il a tellement surpassé en agrément et en concision ces inventeurs que personne n'apprend leurs préceptes dans leurs livres, mais que tous ceux qui veulent comprendre ce qu'ils ont enseigné se tournent vers lui, comme vers quelqu'un qui explique bien plus aisément les choses.

Cicéron, De l'orateur I, 11, 49

Par conséquent, si, comme on le dit et comme je le reconnais, Démocrite, le grand philosophe de la nature, a parlé avec élégance, la matière dont il traite, voilà qui relève d'un philosophe de la nature, mais il faut considérer que l'élégance verbale relève d'un orateur. Et, si Platon a parlé divinement des questions les plus éloignées des controverses politiques, ce dont je conviens ; si de même Aristote, si Théophraste, si Carnéade, sur les sujets dont ils discutaient, furent éloquents et s'exprimèrent avec grâce et élégance, ces sujets, oui, je l'admets, dépendent d'autres études bien précises, mais leur style relève exclusivement de la méthode dont nous traitons.

Cicéron, Brutus, 31, 121

Qui a un langage plus riche que Platon ? Jupiter, au dire des philosophes, parlerait comme lui, s'il parlait grec. Qui a plus de nerf qu'Aristote, plus de douceur que Théophraste ?

Cicéron, Premiers Académiques II, 38, 119

Quand ton sage stoïcien t'aura récité tout cela syllabe après syllabe, alors s'avancera, répandant le fleuve d'or de son éloquence, Aristote.

Cicéron, Des termes des biens et des maux V, 12

Sur le bien suprême, comme il existe chez eux <les péripatéticiens> deux sortes d'ouvrages, les uns écrits pour le public, qu'ils appelaient *exotériques*, les autres plus élaborés, qu'ils laissèrent sous la forme de commentaires, ils semblent ne pas toujours tenir le même langage, mais, globalement, ceux du moins que j'ai nommés [Aristote et Théophraste] ne diffèrent pas entre eux.

Cicéron, Lettres à Atticus IV, 16, 2

Mais tu connais le genre de mes dialogues [...]. J'ai fait tenir à l'Africain, Philus, Laelius et Manilius le rôle d'interlocuteurs dans des discussions sur la république que j'ai commencé d'écrire. Je leur adjoins quelques jeunes gens [...]. Mais comme je mets toujours une préface à mes livres, je pensais faire comme Aristote dans ses œuvres qu'il appelle *exotériques* pour avoir une raison de me référer à lui. Je comprends que cela te plaira. Puissé-je seulement venir à bout de mon entreprise !

Cicéron, Lettres à Atticus IV, 16, 2

Si j'avais fait dialoguer Cotta et Varron, comme tu me le conseilles dans ta dernière lettre, je n'aurais qu'un *rôle muet* ; voilà qui n'est pas sans agrément quand il s'agit de personnages du passé ; Héraclide l'a fait dans de nombreux ouvrages et moi-même dans les six livres *De la république*. Il y a aussi mes trois livres *De l'orateur*, que j'apprécie vivement : là encore, le choix des personnages m'a obligé à me taire [...]. La mise en scène de cet entretien le place durant mon enfance, si bien que je ne pouvais y jouer aucun rôle. Mes écrits actuels adoptent en revanche la manière *aristotélicienne* : la mise en scène des autres interlocuteurs ménage à l'auteur le rôle principal. C'est ainsi que j'ai composé mes cinq livres *Des termes des biens et des maux*.

Dion Chrysostome, Discours, 53, 1

Et Aristote lui-même, dont on dit qu'il fut à l'origine de la critique et de la grammaire, discute du poète dans de nombreux dialogues, le plus souvent en l'admirant et l'honorant.

Thémistius, Discours 319c

Et parmi <les ouvrages d'Aristote>, ceux qui sont destinés à la foule sont pleins de lumière et transparents et leur utilité n'est pas complètement exempte de joie et de plaisir, mais Aphrodite et les Grâces répandent leurs fleurs sur eux.

Basile, Lettres 135

Même ceux des philosophes païens qui ont écrit des dialogues, Aristote et Théophraste, ont été en contact immédiat avec le réel, parce qu'ils étaient conscients qu'il leur manquait les grâces platoniciennes.

Simplicius, Commentaire au Traité du ciel, 288, 31

<Aristote> appelle « discussions philosophiques élargies » celles qui ont originellement été proposées pour la multitude, que nous avons coutume d'appeler « exotériques », puisque nous appelons acroamatiques¹ et syntagmatiques les ouvrages plus sérieux.

Elias, Commentaire aux Catégories, 114, 15

Dans certains de ses ouvrages syntagmatiques, <Aristote> parle en son nom propre, et on les appelle aussi « acroamatiques », alors que d'autres sont des dialogues, qu'on appelle aussi « exotériques ». Les premiers s'opposent aux dialogues en parlant au nom de leur auteur et en tant qu'acroamatiques s'opposent aux exotériques. Car, voulant être utile à tout le monde, Aristote a écrit aussi bien pour les étudiants en son nom propre [...] que pour ceux qui ne voulaient pas étudier la philosophie sous forme de dialogues. Dans les ouvrages acroamatiques, comme il s'adresse à des gens qui vont penser en

philosophes, il utilise des arguments nécessaires, alors que dans les dialogues il utilise des arguments probables [...]. Alexandre mentionne une autre différence entre les écrits acroamatiques et les dialogues, à savoir que dans les écrits acroamatiques <Aristote> dit ce qu'il pense et des choses vraies, alors que dans les dialogues il exprime les opinions des autres, qui sont fausses.

Ibid., 124, 3

Dans ses ouvrages généraux qui sont en forme de dialogues, les œuvres exotériques, il est clair parce qu'il argumente pour des gens étrangers à la philosophie, et parce qu'il s'adresse à des dialecticiens il est bariolé dans ses imitations, plein d'Aphrodite et couvert par les Grâces.

Gryllus

Quintilien, Institution oratoire II, 17, 14

Aristote, à son habitude, par pur amour de la quête du savoir, a produit dans son *Gryllus* quelques arguments avec une certaine netteté ; mais il a aussi écrit trois livres sur la rhétorique, et dans le premier non seulement il reconnaît que la rhétorique est un art, mais il lui attribue une part de politique, et aussi de dialectique.

Sophiste

Diogène Laërce, Vies et doctrines des philosophes illustres *VIII*, 2, 57

Aristote dit dans son *Sophiste* qu'Empédocle a le premier découvert la rhétorique et Zénon la dialectique.

Sur la royauté

Pseudo-Amonius, Commentaire aux Catégories, f, 5b

<Aristote> écrivit sur la royauté en un livre pour Alexandre, lui enseignant comment il faut régner.

Vita Aristotelis Marciana, p. 430, 15

Pour que cela profite à tous, <Aristote> écrivit pour Alexandre un livre sur la royauté, lui enseignant comment il faut régner. Ce qui eut un tel effet sur l'âme d'Alexandre qu'il disait, quand il n'avait pas été utile à quelqu'un : « Aujourd'hui je n'ai pas été un roi, car je n'ai rendu personne heureux. »

Politique

Syrianus, Commentaire à la Métaphysique, 168, 33

<Aristote> écrit sur ces sujets dans le deuxième livre de son *Politique* [...] : « Le bien est la mesure la plus exacte de toutes choses. »

Sur l'éducation

Diogène Laërce, Vies et doctrines des philosophes illustres IX, 8, 53

Et <Protagoras> le premier a découvert ce qu'on appelle la *tulè*, sur laquelle on porte les fardeaux, comme le dit Aristote dans son ouvrage *Sur l'éducation*, car il était portefaix comme Épicure le dit aussi quelque part.

Sur la prière

Simplicius, Commentaire au Traité du ciel, 485, 19

Qu'Aristote ait conçu quelque chose qui est au-dessus de l'intellect et de l'essence, on le voit à la fin de son ouvrage sur la prière où il dit clairement que le dieu soit est un intellect, soit est au-delà de l'intellect.

Banquet

1. Athénée, 67e

Aristote dans son *Banquet* dit qu'on n'offre rien de mutilé aux dieux, mais des choses parfaites et entières, et ce qui est complet est parfait, or se couronner soi-même <pour un banquet> signifie une sorte de complétude.

2. Ibid., 40c

Séleucus dit que c'était une ancienne coutume de ne pas boire trop de vin ou de se livrer à quelque autre plaisir, si ce n'est en l'honneur des dieux. De là les mots « banquets » (*thoinai*), « festins » (*thaleiai*) et aussi « ivresse » (*methai*), le premier parce que c'est pour les dieux (*theoi*) qu'on boit du vin (*oinos*), le second parce que c'est en l'honneur des dieux que l'on se met ensemble (*halizesthai*). Car c'est cela que veut dire « riche festin » (*daita thaleian*¹). Selon Aristote, « s'enivrer » (*methuein*), c'est prendre du vin « après le sacrifice » (*meta to thuein*).

3. Apollonios, Mirabilia, 25

Aristote, dans son ouvrage sur l'ivresse, dit qu'Andron d'Argos, bien qu'il mangeât beaucoup d'aliments salés et secs, passa toute sa vie sans avoir soif et sans boire. De plus, il se rendit deux fois à Ammon à travers des régions arides en mangeant du gruau d'orge, mais sans absorber de liquide.

4. Athénée, 641d

Aristote, dans son livre sur l'ivresse, les appelle, comme nous, « secondes tables » en ces termes : « Nous devons considérer que les douceurs sont aussi complètement différentes de la nourriture qu'un plat de résistance d'un dessert, car c'est l'ancien mot grec pour "douceurs". De sorte que celui qui a le premier parlé de "seconde table" ne semble pas s'être trompé, car manger du dessert est comme un second repas et les douceurs donnent un second menu. »

5. Athénée, 447a

Aristote dit dans son ouvrage sur l'ivresse que ceux qui sont ivres de la liqueur d'orge qu'on appelle *pinon* tombent sur le dos. Il dit : « La liqueur d'orge appelée *pinon* a une particularité : les gens ivres des autres boissons tombent sur toutes les parties de leur corps, sur la gauche, sur la droite, sur les parties antérieures, sur le dos, seuls ceux qui sont ivres de *pinon* tombent à la renverse et sont couchés sur le dos. »

6. Athénée, 429c

Aristote dit dans son livre sur l'ivresse : « Si le vin est chauffé de façon mesurée, on est moins ivre quand on en boit », car la force de la liqueur est diminuée par l'échauffement. « Les plus vieux, dit-il, sont très rapidement ivres du fait de la petite quantité et de la faiblesse de leur chaleur naturelle. Mais ceux qui sont très jeunes sont ivres vite du fait de la grande quantité de leur chaleur intérieure, car ils sont facilement dominés par celle du vin quand elle s'ajoute. Parmi les animaux non rationnels, les porcs sont ivres s'ils sont nourris avec du moût de raisin, ainsi que les familles des corvidés et des chiens le sont s'ils mangent la plante appelée *oinoutta*, les singes et les éléphants s'ils boivent du vin. C'est pourquoi on fait la chasse aux singes et aux corvidés les premiers avec du vin, les seconds avec de l'*oinoutta*. »

Eudème ou de l'âme

1. *Cicéron, De la divination I, 53*

Quoi, Aristote, homme d'un singulier génie, presque divin, se trompe-t-il ou veut-il induire les autres en erreur quand il écrit que son ami Eudème de Chypre parvint, en chemin vers la Macédoine, à Phères, ville de Thessalie fort célèbre à cette époque, mais que le tyran Alexandre tenait sous sa cruelle domination ? Dans cette ville, donc, Eudème tomba si gravement malade que tous les médecins avaient perdu espoir. Il vit pendant son sommeil un jeune homme d'un aspect remarquablement beau, qui lui dit qu'il recouvrerait la santé sous peu, que le tyran Alexandre mourrait quelques jours plus tard et que lui, Eudème, retournerait dans sa patrie cinq ans plus tard. Et la première partie, dit Aristote, se réalisa aussitôt, et Eudème guérit et le tyran fut tué par les frères de sa femme ; mais à la fin de la cinquième année, alors qu'il avait l'espoir, sur la foi de son rêve, de quitter la Sicile et de revenir à Chypre, il fut tué dans un combat sous les murs de Syracuse. On interpréta donc le rêve comme signifiant que l'âme d'Eudème, en quittant son corps, avait regagné sa patrie.

Plutarque, Dion, 22, 3

Beaucoup d'hommes politiques ont collaboré <avec Dion> et, parmi les philosophes, Eudème de Chypre, à qui Aristote consacra un dialogue *De l'âme* après sa mort [...].

2. *Thémistius, Commentaire au traité De l'âme 106, 29-107, 5*

Parmi les arguments <de Platon dans le *Phédon*> sur l'immortalité de l'âme, pour ainsi dire la plupart et les plus sérieux peuvent être ramenés à l'intellect. Ainsi celui qui part de l'automotricité, car il a montré que seul l'intellect est automoteur, si on conçoit le mouvement comme activité, celui qui considère qu'apprendre, c'est se souvenir et celui tiré de la ressemblance avec le dieu. Et il n'est pas difficile de ramener à l'intellect ceux qui sont les plus dignes de foi parmi les autres arguments et parmi ceux qui ont été élaborés par Aristote lui-même dans son *Eudème*. À partir de ces arguments, il est clair que Platon lui aussi suppose que seul l'intellect est immortel.

3. *Elias*, Commentaire aux Catégories, 114, 25

<Aristote>, établissant l'immortalité de l'âme dans ses ouvrages acroamatiques, l'établit par des arguments contraignants, alors que dans ses dialogues il l'établit à bon droit pas des arguments probables. Dans ses ouvrages acroamatiques sur l'âme, en effet, il dit que [...]. [32] Dans ses dialogues, en revanche, il dit que l'âme est immortelle, puisque nous, les hommes, faisons tous spontanément des libations aux disparus et jurons par eux ; or nul ne peut jamais faire une libation à ce qui est complètement inexistant ou jurer par lui [...]. [115, 11-12] C'est surtout dans ses dialogues qu'Aristote semble proclamer l'immortalité de l'âme.

4. *Proclus*, Commentaire au Timée 338c

<Platon> a joint l'âme au corps de manière immédiate, retranchant toutes les questions qui ont été proposées sur la descente de l'âme [...]. [d] Il ne traite pas non plus des terreurs qui suivent la sortie de l'âme [...] parce que, selon moi, il maintient ce qui convient au propos du dialogue et il n'accepte l'étude de l'âme que dans la mesure où elle appartient à la physique, en considérant l'union de l'âme avec le corps. Aristote, donc, rivalisant avec lui, dans son traité sur l'âme s'occupe de celle-ci du point de vue physique, ne mentionnant ni ses descentes ni ses destinées, mais dans ses dialogues il en a traité à part et a proposé l'argument préalable.

5. *Proclus*, Commentaire à la République, 2, 349, 13-26

Le divin Aristote donne aussi la cause pour laquelle l'âme, en venant ici-bas de là-haut, oublie ce qu'elle y a contemplé, mais en quittant l'ici-bas se souvient là-haut de ce qu'elle y a subi. Et il faut accepter son argument. Il dit, en effet, que dans le passage de la santé à la maladie certains oublient même les lettres qu'ils avaient apprises, alors qu'en allant de la maladie à la santé personne n'éprouve jamais cela ; et que, la vie séparée du corps étant naturelle aux âmes, elle s'apparente à la santé, alors que la vie dans le corps, du fait qu'elle est contre nature, s'apparente à la maladie. De sorte qu'il est normal que les âmes qui viennent de là-haut oublient ici-bas leurs expériences de là-haut, alors que celles qui vont d'ici-bas là-haut se souviennent de l'ici-bas.

6. *Plutarque, Consolation à Apollonius 115B-E*

Beaucoup des hommes sages, au dire de Crantor, non pas récemment mais depuis les temps anciens, se sont lamentés sur la condition humaine, pensant que la vie est une punition et la naissance le début de la plus grande infortune pour un homme. Aristote dit que Silène révéla aussi cela à Midas une fois que celui-ci l'eut capturé. Il le dit dans son ouvrage *Eudème ou de l'âme*, en ces termes : « Pour cette raison, ô homme excellent et béni entre tous, outre le fait de penser que les défunts sont bénis et heureux, il faut tenir pour impie le fait de dire des mensonges à leur propos et de les calomnier, parce qu'ils sont parvenus à un état d'excellence et de supériorité. Et ces règles sont établies parmi nous depuis les temps les plus reculés, à tel point qu'absolument personne ne sait à quel moment cela a commencé ni qui les a établies le premier, mais elles ont été continûment reconnues depuis un temps infini. Outre cela, tu vois ce que la bouche des hommes répète sans cesse depuis bien des années. – Quoi ? dit-il. Il répondit : Que de ne pas être né est la meilleure des choses et qu'être mort est préférable à être vivant. La divinité en a donné des preuves à beaucoup de gens. On dit que Midas, après la chasse au cours de laquelle il avait capturé Silène, l'interrogea pour savoir ce qui était précisément la meilleure des choses pour les hommes et la plus digne d'être choisie. Silène ne voulut d'abord rien dire et ne rompit pas son silence. Mais après que Midas eut usé de tous les artifices possibles pour l'amener à lui parler, sous la contrainte il dit ceci : “Éphémère semence d'un esprit laborieux et d'une fortune, pourquoi me forcer à dire ce qu'il est meilleur pour vous de ne pas savoir ? Car la vie de celui qui ignore ses propres maux est plus exempte de peine. Il est totalement impossible que, pour les hommes, le meilleur se produise et ils ne peuvent pas avoir part à la nature du meilleur, car le meilleur

pour tous et toutes, c'est de n'être pas né et, ensuite, la première des possibilités offertes aux hommes, c'est, une fois qu'on est né, de mourir le plus vite possible." Il est clair qu'il voulait dire que le temps passé dans la mort est meilleur que celui passé en vie. »

7. Philopon, Commentaire au traité De l'âme, 141, 22

Aristote, ayant adressé une critique commune à tous ceux qui ont traité de l'âme parce qu'ils n'ont rien dit du corps qui la reçoit [...], [30] continue, de manière appropriée, en rattachant à ses spéculations son opinion sur l'âme. Certains, en considérant la même chose, à savoir que le corps auquel l'âme participe n'est pas n'importe lequel, mais qu'il requiert telle composition, tout comme une harmonie ne naît pas en mettant en œuvre n'importe quelles cordes, mais requiert telle tension, ont pensé que l'âme était une harmonie du corps et que les différentes espèces d'âme correspondaient aux différentes harmonies du corps. Une opinion qu'Aristote expose et réfute. Jusqu'ici il rapporte cette opinion, dans cet ouvrage [le traité *De l'âme*], et peu après expose les raisons pour lesquelles ils ont embrassé cette opinion. Il s'est déjà opposé à cette opinion ailleurs, je veux dire dans le dialogue *L'Eudème*, et avant lui Platon, dans le *Phédon*, s'est servi de cinq arguments contre cette opinion [...].

[144] Voici les cinq arguments de Platon. Aristote lui-même, comme je l'ai dit, s'est servi des deux arguments suivants dans son dialogue *L'Eudème*. L'un est le suivant : « Il y a, dit-il, un contraire à l'harmonie, à savoir l'absence d'harmonie, alors qu'il n'y a pas de contraire à l'âme. L'âme n'est donc pas une harmonie. » On pourrait dire contre cet argument que l'harmonie n'a pas de contraire au sens propre, mais plutôt une privation indéfinie, et il y a un opposé à l'âme en tant qu'elle est une certaine forme. Et, comme on l'a dit plus haut, cette absence d'harmonie se transforme en harmonie et, de la même manière, une certaine privation se transforme en âme. Second argument : « À l'harmonie du corps, dit-il, il y a un contraire qui est l'absence d'harmonie du corps, et l'absence d'harmonie d'un corps vivant, c'est la maladie, la faiblesse, la laideur, la maladie étant une absence de compatibilité entre les éléments, la faiblesse entre les parties homéomères, la laideur entre les parties organiques. Si, donc, l'absence d'harmonie est maladie, faiblesse, laideur, alors l'harmonie sera santé, force, beauté. Mais l'âme n'est rien de tout cela, ni santé, dit-il, ni force, ni beauté, car même Thersite, le plus laid des hommes, avait une âme. L'âme n'est donc pas une harmonie. » Voilà ce qu'il dit dans ce dialogue. Dans cet ouvrage [le traité *De l'âme*], il se sert de quatre arguments pour renverser cette opinion, dont le troisième est le

second de ceux qu'on a dits dans l'*Eudème* [...].

[147, 6-10] « Il convient de parler d'harmonie plutôt à propos de la santé et, d'une manière générale, de l'excellence des corps, que de l'âme » : tel est le troisième argument, qui est le second dans l'*Eudème*. Que la santé soit une harmonie a été montré dans ce dialogue à partir du fait qu'elle est le contraire de la maladie. Nous avons rapporté plus haut le déroulement du syllogisme.

Simplicius, Commentaire au traité De l'âme, 53, 1-4

Il appelle « arguments utilisés en public » les questions qui sont aussi adaptées au grand nombre, faisant peut-être allusion aux arguments du *Phédon*, mais indiquant aussi ceux consignés par lui-même dans le dialogue *Eudème* contre la doctrine de l'âme comme harmonie.

Thémistius, Commentaire au traité De l'âme, 24, 13

Une autre opinion a été proposée à propos de l'âme, qui est convaincante, et n'est inférieure à aucune autre, dont on a rendu compte et qu'on a examinée aussi bien dans des discours publics que dans des discussions restreintes. Certains, en effet, disent que l'âme est une harmonie. Car ils disent qu'une harmonie est un mélange et une combinaison de contraires et que le corps est composé de contraires. La réalité, donc, qui conduit ces contraires à s'harmoniser – je veux dire le chaud et le froid, l'humide et le sec, le dur et le mou et toutes les autres contrariétés des corps premiers – n'est rien d'autre que l'âme, tout comme l'harmonie des sons harmonise ensemble le grave et l'aigu. Cet argument a une certaine plausibilité, mais a été réfuté bien des fois par Aristote et Platon. Car, selon eux, ce qui est antérieur au corps, à savoir l'âme, l'harmonie lui est postérieure, et l'âme régit le corps et souvent combat avec lui, alors que l'harmonie ne combat pas avec les éléments qu'elle harmonise ; et l'harmonie admet le plus et le moins, alors que ce n'est pas le cas de l'âme. L'harmonie, tant qu'elle subsiste, ne coexiste pas avec l'absence d'harmonie, alors que l'âme coexiste avec le mal. Si l'absence d'harmonie du corps est la maladie ou la laideur ou la faiblesse, l'harmonie du corps sera la beauté, la santé, la force ; tout cela a été dit ailleurs par des philosophes. Mais ce qu'Aristote dit effectivement, c'est ceci : [...] <25, 23-25> que ceux qui soutiennent que l'âme est une harmonie professent une opinion qui n'est ni très près ni loin de la vérité, cela est clair d'après ce

qu'Aristote dit ici [dans le traité *De l'âme*] et d'après ce qu'il dit ailleurs < dans l'*Eudème* >.

Olympiodore, Commentaire au Phédon, 173, 20

Aristote, dans l'*Eudème*, s'oppose à cette thèse de cette manière : le contraire de l'harmonie, c'est l'absence d'harmonie, alors que l'âme n'a pas de contraire, car c'est une substance. Et la conclusion est évidente. De plus, si l'absence d'harmonie entre les éléments d'un vivant est la maladie, l'harmonie sera la santé et non l'âme. [30] Le troisième argument est identique au second de l'*Eudème*.

Sophonias, Commentaire au traité De l'âme, 25, 4-8

Une autre opinion sur l'âme a été avancée, convaincante pour beaucoup et inférieure à aucune de celles qui ont été avancées, mais qui surpasse les arguments comme si elle en rendait compte, laquelle a été réfutée par nos arguments appropriés et bien connus dirigés contre Eudème et par ceux qui sont dans le *Phédon* de Platon. Elle n'en sera pas moins rectifiée maintenant. Certains, en effet, disent que l'âme est une harmonie.

8. Simplicius, Commentaire au traité De l'âme, 221, 20-33

Platon a coutume d'appeler dans tous les cas du même nom les Formes et les objets qui sont produits d'après les Formes. Aristote, en revanche, quand ce qui est produit d'après une forme est divisible, se garde d'employer le même mot, du fait de la grande distance qu'il y a entre le divisible et la forme indivisible. Selon lui, l'âme rationnelle n'est pas seulement limitée, mais est une limite. Car, comme elle est intermédiaire entre l'indivisible et le divisible, étant d'une certaine manière les deux, de même elle est à la fois la limite et le limité, manifestant les propriétés des deux : de celui-ci en se déroulant < dans le raisonnement >, de celle-là du fait qu'elle se dirige toujours vers la limite et du fait du rassemblement dans une unité de tout ce qui est déroulé, étant alors équivalente à l'intellect qui limite. C'est pour cela que dans l'*Eudème*, le dialogue qu'il avait écrit sur l'âme, il déclare que l'âme est une certaine forme et il loue ceux qui disent que

l'âme peut recevoir les formes, non pas l'âme entière, mais sa partie intellectuelle en tant qu'elle peut connaître les formes qui viennent en second dans l'ordre de la réalité. C'est, en effet, à l'intellect qui est supérieur à l'âme que les formes vraies correspondent.

9. *Plutarque, Propos de table VIII, 9, 3, 733C*

Aristote a rapporté qu'en Cilicie la grand-mère de Timon hibernait deux mois tous les deux ans, ne montrant par rien d'autre que la respiration qu'elle était en vie.

10. *Plutarque, Isis et Osiris, 77, 382D-E*

L'intellection de ce qui est intelligible, pur et simple, comme un éclair illuminant l'âme d'un seul coup, permet de le toucher et de le voir. C'est pourquoi Platon et Aristote appellent cette partie de la philosophie « initiatique », dans la mesure où ceux qui ont dépassé par la raison les objets d'opinion mélangés et de toutes sortes, les échangeant pour ce qui est premier, simple et sans matière en entrant en contact avec lui véritablement selon la pure vérité, pensent que, comme à l'issue d'une initiation, ils possèdent la fin de la philosophie.

11. *Al-Kindi, cod. Taimuriyye Falsafa 55*

Aristote rapporte l'histoire du roi grec qui fut ravi en extase et resta plusieurs jours entre la vie et la mort. Quand il revint à lui, il rapporta à ceux qui l'entouraient plusieurs choses du monde invisible et raconta ce qu'il avait vu, des âmes, des formes et des anges. Il prouva ses dires en prédisant à toutes ses connaissances combien de temps vivrait chacun d'eux. Tout ce qu'il avait dit se réalisa et nul ne dépassa le terme de la vie qu'il lui avait assigné. Il prophétisa aussi que dans un an un abîme s'ouvrirait à Élis et que dans deux ans une inondation se produirait dans un autre endroit, et tout se passa comme il l'avait annoncé. Aristote soutient que la raison de cela, c'est que son âme n'avait acquis cette connaissance que parce qu'elle avait été près de quitter son corps et en avait d'une certaine manière été séparée, et avait ainsi vu ce qu'elle avait vu. Que de bien plus grandes merveilles du royaume d'en haut aurait-elle vues si elle avait vraiment quitté son corps !

Aristote soutient que l'âme est une substance simple dont les actions se manifestent dans les corps.

12. Servius, Commentaire à l'Énéide, 6, 448

« Cénée, maintenant une femme. » Cénée était une jeune fille à qui Neptune, pour prix de son viol, offrit comme récompense de changer de sexe. Il devint alors invulnérable [...]. Virgile fait allusion à la doctrine platonicienne ou aristotélicienne selon laquelle par métempsychose l'âme change souvent de sexe.

Protreptique

Témoignage

Stobée, Anthologie IV, 32, 21

Zénon dit que Cratès, assis dans un atelier de cordonnier, lisait le *Protreptique* qu'Aristote a écrit pour Thémison, roi de Chypre, où il dit que personne ne possède plus de biens que lui [Thémison] pour s'adonner à la philosophie, car, étant riche, il peut dépenser le plus possible pour cela et, de plus, il a de la réputation. Or, pendant qu'il lisait, selon Zénon, le cordonnier écoutait tout en cousant des peaux et Cratès dit : « Il me semble, Philiskos, que j'écirai pour toi un protreptique, car je te vois posséder plus de biens pour t'adonner à la philosophie que celui pour qui écrivit Aristote. »

1. *Alexandre d'Aphrodise*, Commentaire aux Topiques, 149, 9-17

Puisqu'on appelle philosophe aussi la recherche de ceci précisément s'il faut philosopher ou s'il ne le faut pas, comme il < Aristote > le dit lui-même dans le *Protreptique*.

2. *Olympiodore*, Commentaire au Premier Alcibiade de Platon, p. 144

Et Aristote dans le *Protreptique* disait que, « s'il faut philosopher, il faut philosopher et que, s'il ne faut pas philosopher, il faut philosopher, dans tous les cas, certes, il faut philosopher ».

3. *Elias*, Prolégomènes à la Philosophie, 3, 17-23

... ou, comme le dit aussi Aristote dans son écrit intitulé *Protreptique*, dans lequel il exhorte les jeunes gens à la philosophie. En effet, il s'exprime ainsi : « S'il faut philosopher, il faut philosopher, et s'il ne faut pas philosopher, il faut philosopher, donc, dans tous les cas, il faut philosopher. » En effet, si la philosophie existe, nous devons dans tous les cas philosopher, puisqu'elle existe ; mais si elle n'existe pas, même ainsi nous devons chercher pourquoi la philosophie n'existe pas ; or, en cherchant, nous philosophons, puisque chercher est cause de la philosophie.

4. *David*, Prolégomènes à la philosophie, 9, 2-12

Et Aristote, dans quelque sien traité protreptique dans lequel il exhorte les jeunes gens à la philosophie, dit que, s'il ne faut pas philosopher, il faut philosopher, s'il faut philosopher, il faut philosopher, que, dans tous les cas certes, il faut philosopher. Ce qui signifie que si l'on dit que la philosophie n'existe pas, on se sert de démonstrations par lesquelles on supprime la philosophie, mais si l'on se sert de démonstrations, manifestement on philosophe, car la philosophie est mère des démonstrations. Si l'on dit que la philosophie existe, de nouveau on philosophe, car on se sert de démonstrations par lesquelles on montre qu'elle existe. Dans tous les cas, donc, philosophe celui qui supprime la philosophie et celui qui ne la supprime pas, car chacun des deux se sert de démonstrations par lesquelles il rend crédibles ses assertions ; or, s'il se sert de démonstrations, manifestement, il philosophe, car la philosophie est mère des démonstrations.

5. *Scholie anonyme aux Premiers Analytiques d'Aristote*, cod. Parisinus 2064, f, 263a

Or tel est aussi l'argument d'Aristote dans le *Protreptique* : soit qu'il faille philosopher, soit qu'il ne faille pas philosopher, il faut philosopher ; mais certes, ou bien il faut philosopher ou bien il ne faut pas philosopher ; en tous les cas, donc, il faut philosopher.

Sur la richesse

1. *Plutarque, Pélopidas, 3, 1*

Dans beaucoup de cas, dit Aristote, certains ne se servent pas de leur richesse par pingrerie, les autres en abusent par prodigalité, et ces derniers sont toujours les esclaves de leurs plaisirs, alors que ceux-là passent leur temps dans leurs affaires.

2. *Plutarque, De l'amour des richesses, 8 (Moralia 527 A)*

Ne sais-tu pas, dirons-nous, qu'au dire d'Aristote les uns ne se servent pas <de leur richesse>, les autres en abusent, qu'ainsi aucun ne fait ce qui est convenable ? Les premiers ne tirent ni bénéfice ni honneur de ce qui leur appartient, pour les seconds il leur nuit et leur fait honte.

3. *Cicéron, Des devoirs II, 56*

Avec combien plus de poids et de vérité Aristote nous reproche de ne pas être étonnés de ces largesses en argent que l'on fait pour séduire la foule : « Mais ceux qui sont assiégés par un ennemi, s'ils sont contraints d'acheter un setier d'eau au prix d'une mine, cela nous paraît d'abord difficile à croire et tous s'en étonneraient, mais en considérant les choses nous donnerions une excuse à la nécessité. Devant ces gaspillages démesurés et ces dépenses sans limites, en revanche, nous ne manifestons pas grand étonnement, alors même qu'ils ne répondent à aucun besoin, qu'ils n'augmentent pas l'autorité, que le plaisir lui-même de la foule ne dure qu'un très bref instant et

qu'il n'existe que chez les gens les plus légers, chez qui cependant avec la satiété meurt aussi le souvenir du plaisir. » Et d'ajouter à juste titre : « Ce sont des agréments pour les enfants, les femmelettes, les esclaves et des hommes libres qui sont tout à fait semblables à des esclaves, mais que n'approuve pas un homme vraiment sérieux, qui apprécie la situation avec un jugement sûr. »

4. *Philodème, Papyrus d'Herculanum, 3, p. 42, col. 211*

C'est ce qui arriva à Aristote dans l'argumentation de son ouvrage *Sur la richesse*, selon laquelle l'homme de bien est aussi un bon homme d'affaires et le méchant un mauvais homme d'affaires, comme l'a montré Métrodore.

Sur la noblesse

1. Stobée, 4, 29A24

Du *Sur la noblesse* d'Aristote :

« D'une manière générale, je me demande, à propos de la noblesse, qui il faut appeler les nobles. – C'est bien compréhensible, dis-je, quand on se pose correctement la question. Et, de fait, chez la plupart des gens, et plus encore chez les sages, les uns n'étant pas d'accord, les autres ne parlant pas clairement, et cela dès le début, à propos de la valeur de la noblesse. Je veux dire ceci : est-elle l'une des choses honorables et bonnes ou, comme l'a écrit Lycophron, quelque chose de complètement vain ? Celui-ci, en effet, la comparant avec les autres biens, dit que la beauté de la noblesse n'est pas claire et que sa dignité est verbale, sous prétexte que la choisir est affaire d'opinion et qu'en vérité il n'y a nulle différence entre ceux qui ne sont pas nobles et ceux qui le sont. »

Du même ouvrage :

« De même que l'on dispute sur la taille qu'il est bon d'avoir, de même on dispute pour savoir quels gens on doit appeler nobles. Les uns estiment que sont nobles ceux qui descendent de parents qui sont des gens de bien ; c'est la position de Socrate, car, du fait de la vertu d'Aristide, sa fille était noble. Simonide, en revanche, à qui l'on avait demandé qui étaient les nobles, répondit, dit-on, que c'étaient ceux qui étaient issus des riches des temps anciens. Selon cet argument, Théognis n'a pas raison de critiquer une telle position, pas plus que le poète¹ pour lequel “les mortels révèrent la noblesse, mais se marient plutôt avec des riches”. N'est-il pas vrai, par Zeus, qu'il vaut mieux être riche soi-même que d'avoir un ancêtre ou des ascendants riches en étant soi-même pauvre ? – Comment en irait-il autrement ? dit-il. – Et il vaudrait mieux se marier avec des riches qu'avec des nobles, puisque les nobles sont les riches de jadis et que ceux d'aujourd'hui sont plus remarquables. N'en est-il donc pas de même si l'on admet

que les nobles sont, non pas des riches de jadis, mais des gens de bien de jadis ? Car il semble bien qu'une vertu récente est plus remarquable qu'une ancienne, chacun tient plus de son père que d'un de ses ancêtres et il vaut mieux être soi-même vertueux que d'avoir son ancêtre ou l'un de ses ascendants vertueux. – Tu dis vrai, dit-il. – Mais alors, puisque nous ne trouvons la noblesse d'aucun de ces deux côtés, ne faut-il pas prendre une autre voie pour examiner ce qu'elle est et où elle réside ? – Examinons donc, dit-il. – Le préfixe *eu* [de *eugeneia*, “noblesse”], je crois, indique quelque chose de louable et valeureux, comme dans *euprosôpon* [qui a un beau visage] et *euophthalmos* [qui a de beaux yeux], car c'est quelque chose de bon et de beau que l'on désigne par ces mots. – Absolument, dit-il. – Mais n'est-ce pas le cas que ce qui est *euprosôpon* possède l'excellence du visage et ce qui est *euophthalmos* celle de l'œil ? – Il en est ainsi, dit-il. – Mais tel lignage est vertueux et tel autre est vicieux et non vertueux ? – Absolument, dit-il. – Mais nous appelons “excellent” ce qui est tel du fait de sa propre excellence, de sorte qu'il en va de même pour un lignage excellent. – Il en va ainsi, dit-il. – Il est donc clair, dis-je, que la noblesse, c'est l'excellence du lignage. »

2. Diogène Laërce, Vies et doctrines des philosophes illustres II, 26

Aristote dit que <Socrate> épousa deux femmes, la première Xantippe, dont il eut Lamproclès, la seconde Myrto, fille d'Aristide le Juste, qu'il prit sans dot et dont il eut Sophronisque et Ménexène.

Plutarque, Aristide, 27

Démétrius de Phalère, Hiéronymus de Rhodes, Aristoxène le musicien et Aristote – si en fait le livre *Sur la noblesse* doit être compté au nombre de ses œuvres authentiques – rapportent que Myrto, petite-fille d'Aristide, cohabita avec le sage Socrate, qui avait une autre femme, mais la prit parce qu'elle vivait seule du fait de sa pauvreté et qu'elle manquait du nécessaire.

Athénée, XIII, 555d

À partir de ces faits, on doit blâmer ceux qui attribuent deux

épouses à Socrate, Xantippe et Myrto la fille d'Aristide, non pas d'Aristide le juste, la chronologie s'y oppose, mais de son petit-fils. Ce sont Callisthène, Démétrius de Phalère, Satyros le péripatéticien, Aristoxène auxquels Aristote a donné le ton en rapportant cela dans son *Sur la noblesse*.

3. Stobée, 4, 29C52

Du *Sur la noblesse* d'Aristote :

« Il est donc évident, ai-je dit, à partir de ce qui avait été discuté auparavant, pour quelle raison ceux qui descendent de gens jadis riches ou de gens jadis vertueux paraissent plus nobles que ceux qui viennent d'acquérir ces biens. C'est, en effet, être plus proche de la vertu d'être vertueux soi-même plutôt que de se trouver avoir un grand-père vertueux, de sorte que sera noble l'homme de bien. C'est ce que certains ont dit, prétendant par ce raisonnement attaquer la noblesse, comme Euripide le dit aussi, qui dit qu'on ne tient pas sa noblesse d'ancêtres vertueux, mais qu'est noble celui qui est absolument homme de bien. Or il n'en va pas ainsi, mais ils sont sur la bonne voie, ceux qui mettent en avant la vertu ancienne. Disons les causes de cela, qui sont que la noblesse est la vertu d'un lignage et que la vertu est quelque chose de valeur. A de la valeur un lignage dans lequel beaucoup de gens de valeur sont apparus naturellement. Or cela arrive quand à l'origine dans ce lignage se trouve un principe de valeur. Car un tel principe a la puissance de produire beaucoup d'êtres semblables à lui. Quand donc, dans un lignage, il y a un seul être de ce genre, à savoir si valeureux qu'à partir de lui beaucoup de générations possèdent un bien, alors ce lignage sera nécessairement de valeur. Il aura en effet beaucoup d'hommes de valeur si c'est un lignage humain, beaucoup de chevaux de valeur si c'est un lignage de chevaux, et de même pour les autres animaux. De sorte qu'il est logique que ce soient non pas les riches ni les hommes de bien qui soient nobles, mais ceux qui ont des ancêtres riches ou des ancêtres hommes de bien. Ce que nous cherchons, en effet, c'est un raisonnement vrai, car ce principe est au-dessus de tout. Pourtant ceux qui descendent d'ascendants qui sont des hommes de bien ne sont pas nobles dans tous les cas, mais le sont tous ceux qui se trouvent avoir de bons initiateurs de lignée. Quand donc un homme est lui-même homme de bien, mais n'a pas cette faculté naturelle qui lui fait engendrer beaucoup de gens semblables à lui, ce principe n'a pas cette puissance en ces êtres.

... l'excellence d'un lignage et les nobles qui sont ceux qui descendent de ce lignage, ce n'est pas si le père est noble, mais si

l'initiateur du lignage l'est. Car ce n'est pas de son propre fait que le père a engendré un homme de bien, mais parce qu'il venait d'un lignage de ce genre. »

Sur les poètes

Témoignages

1. Aristote, Poétique, 15, 1454b15-18

Il faut être attentif à ces règles et, en outre, à ce qui suit les sensations qui accompagnent nécessairement l'art du poète [...]. Cela a été dit suffisamment dans les ouvrages publiés.

2. Vita Aristotelis Marciana, p. 427, 3-7 (Rose)

Donc, durant toute sa jeunesse, <Aristote> recevait l'éducation des hommes libres, comme le montrent les recherches homériques qu'il a écrites, l'édition de l'*Iliade* qu'il a donnée à Alexandre, le dialogue *Sur les poètes*, son traité *Sur la poétique* et ses ouvrages techniques sur la rhétorique [...].

3. Vita Aristotelis, vulgo (ante ps-Ammon. In Cat.)

Donc, durant toute sa jeunesse, Aristote recevait l'éducation des hommes libres, comme le montrent ses ouvrages sur la poésie et relatifs aux poètes, et encore ses problèmes homériques et ses ouvrages techniques sur la rhétorique.

4. Dion Chrysostome, Discours, 53, 1

Et en vérité Aristote lui-même, à partir duquel, dit-on, la critique littéraire prend son départ, expose en beaucoup de dialogues ses idées sur le poète. Il le fait la plupart du temps avec admiration et estime.

1. Diogène Laërce, Vies et doctrines des philosophes illustres VIII, 2, 57-58

Aristote, dans son *Sur les poètes*, dit qu'Empédocle aussi a été homérique et habile dans la langue, pratiquant la métaphore et se servant des autres trouvailles de l'art poétique ; et que, alors qu'il avait écrit, entre autres poèmes, *La Traversée de Xerxès*¹ et un prélude pour Apollon, une de ses sœurs – ou, selon Jérôme², une fille – brûla plus tard le prélude, involontairement, et le poème perse, volontairement, à cause de son inachèvement. En général, on dit qu'il a écrit des tragédies et des ouvrages politiques.

2. Diogène Laërce, Vies et doctrines des philosophes illustres VIII, 2, 51-52

Empédocle, selon Hippobote³, était fils de Méton, lui-même fils d'Empédocle, citoyen d'Agrigente [...]. Ératosthène dit, en se servant du témoignage d'Aristote, qu'aux jeux Olympiques de la soixante et unième olympiade le père de Méton avait été vainqueur. Dans ses *Chroniques*, Apollodore le Grammairien⁴ dit : « Il était fils de Méton, et Glaucos⁵ dit qu'il était parti de chez lui pour aller à Thurium qui venait juste d'être fondée. » Puis, plus loin : « Ceux qui racontent que, après avoir fui sa patrie pour Syracuse, il a combattu avec eux contre les Athéniens [...] me semblent complètement ignorants. En effet, ou bien il n'était plus, ou bien il était complètement hors d'âge, ce qui ne paraît pas être le cas. » En effet, Aristote, et aussi Héraclide, disent qu'il est mort à soixante ans. Celui qui a été vainqueur de la soixante et unième olympiade « était son grand-père du même nom, vainqueur à cheval », si bien qu'Apollodore donne en même temps l'âge.

Aristote est d'un avis différent⁶ sur le compte des années ; car il dit qu'il est mort à soixante ans.

3. Diogène Laërce, Vies et doctrines des philosophes illustres III, 48

Ainsi donc, on dit que le premier à écrire des dialogues fut Zénon d'Élée. Selon Aristote, dans son premier livre *Sur les poètes*, c'est Alexamène de Styrie ou de Téos⁷, comme le dit aussi Favorinus dans ses *Mémorables*. Or il me semble que Platon, parce qu'il a mené la forme à sa perfection, mériterait de remporter le premier prix de l'invention comme de la beauté.

Athénée, 11, 505b-c

Celui [Platon] qui a dit en général du mal des autres fait de <Ménon> un éloge, rejetant, dans la *République*, Homère et la poésie mimétique, alors qu'il a lui-même écrit des dialogues de forme mimétique, sans être lui-même l'inventeur de cette forme. En effet, avant lui, Alexamène de Téos a découvert cette forme de discours, comme le racontent Nicias de Nicée⁸ et Sotion. Aristote, dans son ouvrage *Sur les poètes*, s'exprime ainsi : « Alors ne devons-nous pas dire que ce qu'on appelle les mimes de Sophron⁹, qui n'étaient même pas en vers, ou les dialogues d'Alexamène de Téos, qu'il a écrits avant les dialogues socratiques, sont des œuvres mimétiques ? », le très savant Aristote affirmant sans détour qu'Alexamène a écrit des dialogues avant Platon.

4. Diogène Laërce, Vies et doctrines des philosophes illustres III, 37

Aristote dit que la forme de ses [de Platon] écrits est intermédiaire entre la poésie et la prose.

5. Proclus, Commentaire à la République, 1, 42, 2

Premièrement, il faut dire et se demander pour quelle raison Platon n'accepte pas la poésie [...]. [10] Deuxièmement, pourquoi donc ce sont surtout la tragédie et la comédie qu'il n'accepte pas, alors qu'elles contribuent à la purification de passions qu'il n'est possible ni de détourner entièrement, ni au contraire prudent d'assouvir, parce qu'elles ont besoin, dans une mesure convenable, d'un mouvement qui, satisfait pendant les représentations dramatiques, nous débarrasse de leur trouble pour le reste du temps [...]. [49, 13] Le second problème est, avons-nous dit, le rejet absurde de la tragédie et de la comédie, s'il est vrai qu'il est possible, grâce à elles, de satisfaire avec mesure les passions et, une fois satisfaites, de les maintenir actives en vue de l'éducation après avoir soigné ce qui en elles a fait souffrir. Voilà donc ce qui fournit à Aristote le grand point de départ de son accusation et, aux défenseurs de ces œuvres poétiques, de leurs discours contre Platon ; nous aussi, en suivant à peu près ainsi les raisonnements précédents, nous les réfuterons [...]. [50, 17-26] L'homme politique doit donc provoquer, par toutes sortes de moyens, des vomissements de ces passions et, nous le dirons nous aussi, mais en évitant de renforcer les penchants qui les concernent, mais, au contraire, en sorte de réfréner et refouler avec mesure leurs mouvements ; or ces poésies qui ont, en plus de la bigarrure, aussi l'absence de mesure dans les incitations à ces passions, il s'en faut de beaucoup qu'elles soient utiles à la purification ; car les purifications ne se trouvent pas dans des exagérations, mais dans des activités réduites, qui ont une petite ressemblance avec les passions dont elles sont les purifications.

6. Macrobe, Saturnales, 5, 18, 16-20

Le très illustre poète tragique Euripide signale la coutume des Étoliens d'aller au combat avec seulement un pied chaussé : dans sa tragédie intitulée *Mélèagre*, il introduit un messenger, décrivant la tenue de chacun des généraux qui s'étaient réunis pour prendre un sanglier [...]. Dans cette affaire, nous ne taïrons pas une chose connue de très peu de gens : Euripide est critiqué par Aristote qui soutient que ce fut une ignorance d'Euripide ; en effet, les Étoliens ne gardent pas nu le pied gauche, mais le pied droit. Pour éviter d'affirmer cela plutôt que de le prouver, je transcris les mots mêmes d'Aristote, tirés du deuxième livre qu'il a écrit *Sur les poètes*, dans lequel, à propos d'Euripide, il s'exprime ainsi : « Euripide dit que les guerriers de Thestios¹⁰ marchaient avec le pied gauche sans chaussure. Il dit du moins qu'«il n'y avait pas de trace de chaussure de leur pied gauche, mais de l'autre pied, pour avoir le genou allégé». Or la coutume des Étoliens était tout à fait contraire : en effet, ils chaussaient le pied

gauche et laissaient le pied droit sans chaussure ; car, je pense, on doit avoir léger le pied qui conduit, mais non celui qui reste en arrière. »

7. Diogène Laërce, Vies et doctrines des philosophes illustres II, 46

À ce que dit Aristote dans le troisième livre de la *Poétique*, rivalisaient avec <Socrate> un certain Antiloque de Lemnos¹¹ et Antiphon le Devin¹², comme Cylon de Crotona¹³ avec Pythagore ; et Syagros¹⁴ avec Homère vivant, Xénophane de Colophon avec Homère mort ; Cercops avec Hésiode vivant, Xénophane déjà nommé avec Hésiode mort ; Amphiménès de Cos¹⁵ avec Pindare, Phérécyde avec Thalès, et Salaros de Priène¹⁶ avec Bias ; Antiménidès et Alcée¹⁷ avec Pittacos ; Sosibios¹⁸ avec Anaxagore, et Timocréon¹⁹ avec Simonide.

8. Pseudo-Plutarque, Vie d'Homère, 3-4

Aristote, dans le troisième livre de la *Poétique*, dit que dans l'île d'Ios, au temps où Nélée fils de Codros conduisait la colonie ionienne, une jeune fille du pays, engrossée par un démon de ceux qui faisaient partie du même chœur de danse qu'elle en l'honneur des Muses, honteuse de ce qui arrivait à cause de la grosseur de son ventre, se rendit dans une région appelée Égine ; des pirates, faisant une incursion à Égine, réduisirent en esclavage ladite jeune fille et l'emmenèrent à Smyrne alors au pouvoir des Lydiens ; ils l'offrirent au roi des Lydiens du nom de Maiôn, qui était leur ami ; la jeune fille lui plut pour sa beauté et il l'épousa ; alors qu'elle passait du temps près du fleuve Mélès, prise par la douleur de l'accouchement, il se trouva qu'elle mit au monde Homère sur la rive ; Maiôn, l'ayant recueilli, éleva l'enfant comme son propre fils, Crithéis étant morte aussitôt après l'accouchement. Peu de temps après, il mourut lui aussi. Quand les Lydiens, accablés par les Éoliens, décidèrent de quitter Smyrne, leurs chefs ordonnèrent à qui voulait les suivre de sortir de la cité ; Homère, encore tout jeune enfant, dit vouloir, lui aussi, être otage²⁰. D'où lui vient le nom d'Homère, au lieu de Mèlèsigène²¹. Devenu jeune homme et ayant déjà acquis de la renommée comme poète, il demanda au dieu qui étaient ses parents et d'où il venait. Le dieu répondit ainsi :

L'île d'Ios est la patrie de ta mère et elle te recevra à ta mort ; mais prends garde à une énigme venant de jeunes hommes²².

Peu de temps après, il prit un bateau pour Thèbes à l'occasion des fêtes de Cronos. Ce concours de poésie se tient à Thèbes ; il arriva à Ios. Là, assis sur une pierre, il regardait des pêcheurs qui rentraient au port, à qui il demanda s'ils avaient pris quelque chose. Eux dirent qu'ils n'avaient rien pris à la pêche, mais qu'ils s'épouillaient ; ils répondirent ainsi à cause de la pauvreté de la pêche :

Tout ce que nous avons pris, nous l'avons laissé ; tout ce que nous n'avons pas pris, nous l'apportons,

disant sous forme d'énigme que ceux des poux qu'ils avaient pris, ils les avaient tués et laissés, ceux qu'ils n'avaient pas pris, ils les rapportaient dans leurs vêtements. Homère, ne pouvant pas la comprendre, mourut de découragement. Les habitants d'Ios l'enterrèrent et écrivirent cette épitaphe magnifique :

Ici la terre couvre la tête sacrée, le divin Homère, qui a célébré les guerriers héroïques.

Aulu-Gelle, Nuits attiques III, 11, 7

Aristote a rapporté qu'il [Homère] est natif de l'île d'Ios.

De la philosophie

1. *Plutarque, Contre Colotès 118C*

Parmi les inscriptions de Delphes, celle qui passait pour la plus divine était le « connais-toi toi-même », et c'est aussi elle, assurément, qui est chez Socrate à l'origine de cette méthode de recherche aporétique, comme Aristote l'a dit dans ses œuvres platoniciennes.

2. *Diogène Laërce, Vies et doctrines des philosophes illustres, 2, 23*

Aristote dit que Socrate est allé à Pythô¹, mais il est aussi allé à l'isthme de Corinthe d'après le premier livre des *Mémorables* de Favorinus.

3. *Porphyre (Stobée, 3, 21, 26)*

Que signifie donc et quel est l'auteur du précepte sacré que l'on trouve à Pythô qui enjoint à ceux qui s'adressent au dieu de se connaître soi-même ? [...] que ce soit Phémonoè, Phanotéa, ou un legs de Bias, de Thalès ou de Chilôn, ou faut-il plutôt croire Cléarque quand il dit que le commandement est celui d'Apollon pythien et qu'il avait été donné à Chilôn qui demandait ce que les hommes pouvaient apprendre de meilleur, ou aussi est-ce qu'il était déjà inscrit, avant Chilôn, dans le temple qui avait été établi après celui fait de plumes² et celui fait de bronze, comme l'a dit Aristote dans son *De la philosophie*.

Clément d'Alexandrie, Stromates I, 14, 60

Certains attribuent le « Connais-toi toi-même » à Chilôn, alors que Chamailéon dans son *Traité des dieux* l'attribue à Thalès et Aristote à la Pythie.

4. Clément d'Alexandrie, Stromates I, 14, 61

C'est aussi à Chilôn le Lacédémonien que l'on attribue le « rien de trop », alors que Straton, dans son *Traité des inventions*, l'attribue à Sodamos de Tégée et Didyme à Solon [...]. Cléomède, dans son traité *Sur Hésiode*, cite la maxime « Sois caution et c'est la ruine », déjà énoncée par Homère ainsi : « Mauvaise affaire que de se porter caution pour un misérable », mais Aristote pense qu'elle est de Chilôn.

5. Etymologicum Magnum

Sophiste : au sens propre celui qui fait de la sophistique, mais Aristote appelle sophistes les Sept Sages.

6. Diogène Laërce, Vies et doctrines des philosophes illustres I, 8

Aristote dans le premier livre de son *De la philosophie* dit que les mages sont plus anciens que les Égyptiens. Selon eux il y a deux principes, un bon démon et un mauvais démon, le premier s'appelle Zeus et Ôromasdès, le second Hadès et Areimanios. C'est ce que disent Hermippe dans le premier livre de son traité *Sur les mages*, Eudoxe dans sa *Description de la terre* et Théopompe au livre VIII de ses *Histoires philippiques*.

Pline, Histoire naturelle, 30, 3

Sans aucun doute <la science des mages> trouve son origine en Perse et est l'œuvre de Zoroastre [...]. Eudoxe, qui dit que la secte des mages est la plus fameuse et la plus utile des sectes philosophiques, a rapporté que Zoroastre a vécu six mille ans avant la mort de Platon.

Aristote dit la même chose. Hermippe, qui a traité de cet art avec une grande précision et a commenté les deux millions de vers écrits par Zoroastre et établi les tables des ouvrages de celui-ci, rapporte que Zoroastre a trouvé sa science chez Azonaces³ [...].

Plutarque, Isis et Osiris 370C

Les Chaldéens, parmi les planètes qu'ils appellent les dieux de la naissance, disaient que deux étaient bienfaisantes, deux malfaisantes, alors que les trois autres se révélaient intermédiaires et avaient ces deux qualités en commun. Aristote les appelle la forme et la privation.

7. Philopon, Sur le traité De l'âme, 186, 21

Aristote dit « soi-disant », parce qu'on pense que les vers ne sont pas d'Orphée, comme il le dit lui-même dans son *De la philosophie*. Car la doctrine est d'Orphée, mais on dit que c'est Onomacrite qui l'a mise en vers.

Cicéron, De la nature des dieux I, 107

Aristote nous apprend que le poète Orphée n'a jamais existé et attribue les hymnes orphiques à un certain Cercops.

8. Synésius, Éloge de la calvitie, 22, 85c

... si un proverbe lui aussi est sage, et comment ne seraient-elles pas sages, ces paroles qu'Aristote considère comme l'expression d'une philosophie antique, elles qui ont été sauvées comme des monuments par leur concision et leur rectitude, une fois cette philosophie détruite avec les immenses destructions subies par l'humanité ?

Philopon, Sur l'Introduction arithmétique de Nicomaque de Gérasa, 1, 1

La sagesse fut ainsi nommée parce qu'elle était une forme de clarté,

du fait qu'elle éclairait toutes choses. Cette clarté est ainsi nommée d'après le « lumineux » et la « lumière » du fait qu'elle amène à la lumière les choses qui étaient cachées. Puisque donc les réalités intelligibles et divines, comme le dit Aristote, même si elles sont les plus lumineuses selon leur propre essence, nous semblent pleines d'ombre et d'obscurité du fait des ténèbres du corps qui s'y attachent, la science qui mène pour nous à la lumière a justement été appelée « sagesse ». Mais puisque nous employons les mots « sagesse » et « sage » en un sens général, il faut savoir que les mots « sagesse » et « sage » sont équivoques. Ces termes, en effet, ont été pris par les anciens en cinq sens qu'Aristoclès⁴ rapporte dans son ouvrage en dix livres *De la philosophie*. Car il faut savoir que les humains ont été détruits de différentes façons : des épidémies, des famines, des séismes, des guerres, des maladies diverses et par d'autres causes, mais surtout par des cataclysmes en masse, comme celui dont on dit qu'il eut lieu au temps de Deucalion, grand certes, mais pas le plus puissant de tous. En effet, les pasteurs et tous ceux qui passent leur vie dans les montagnes et des lieux élevés survivent, alors que les plaines et ceux qui les habitent sont engloutis. C'est donc ainsi qu'on dit que Dardanus a été sauvé en nageant de Samothrace à ce que l'on a plus tard appelé Troie. Il faut que ceux qui ont été sauvés des flots habitent sur les hauteurs, ainsi que le montre le poète en disant :

D'abord Zeus l'assembleur de nuées engendra Dardanus,
Il établit la Dardanie, parce que la sainte Ilion
N'avait pas encore été établie dans la plaine comme cité d'hommes mortels,
Mais ils habitaient encore les pentes de l'Ida aux nombreuses sources⁵.

Le mot « encore » montre qu'ils n'avaient pas encore le courage d'habiter en plaine. Ces rescapés, donc, n'ayant pas de quoi survivre, conçurent, poussés par la nécessité, de quoi satisfaire leurs besoins : moudre le grain à la meule, semer et toute autre chose de ce genre, et ils appelèrent un tel savoir « sagesse », qui leur fit découvrir ce qui était utile pour répondre aux nécessités de la vie, et ils appelèrent « sage » celui qui avait formé un tel savoir. Ils ont aussi inventé les arts « sur les conseils d'Athéna », comme dit le poète, arts qui ne se limitaient pas aux nécessités de la vie mais allaient jusqu'à la beauté et l'élégance. Et cela, les gens l'ont à nouveau appelé « sagesse » et leur inventeur « sage », comme le dit le vers : « Un artisan sage l'a fait⁶ », « ayant une bonne connaissance par les conseils d'Athéna⁷ ». Car, du fait de la grande valeur de ces découvertes, ils en attribuèrent la conception au dieu. Ensuite, ils se tournèrent vers les affaires politiques et inventèrent les lois et tout ce qui maintient l'organisation des cités. Et de nouveau ils nommèrent « sagesse » ce savoir. Tels étaient, en effet, les Sept Sages, inventeurs des vertus politiques. Ensuite, ils poursuivirent sur ce chemin et arrivèrent aux corps eux-

mêmes et à la nature qui les a faits et ils appelèrent cette étude du nom spécial de théorie physique et, ceux qui la possédaient, nous les disons « sages en physique ». Cinquièmement, enfin, ils appliquèrent le nom de sagesse aux réalités divines, supracosmiques et complètement immuables, et ils nommèrent cette connaissance la sagesse suprême.

9. *Sextus Empiricus*, Contre les Physiciens II, 45

[45] Les uns disent que le mouvement existe, d'autres qu'il n'existe pas [...]. [46] Qu'il n'existe pas, les partisans de Parménide et de Mélissos, qu'Aristote appelle des immobilisateurs de la nature et des non-physiciens, immobilisateurs venant d'« immobilité » et non-physiciens parce que la nature est principe de mouvement et qu'en disant que rien n'est mû ils suppriment la nature.

10. *Proclus*, dans *Philopon*, De l'éternité du monde, 31, 17

Il n'y a aucun risque que cet homme [Aristote] s'oppose aussi fort à quelque chose chez Platon qu'à l'hypothèse des Idées, non seulement dans ses écrits logiques [...], mais aussi dans ses écrits éthiques, [...] dans ses écrits physiques [...] et bien plus dans la *Métaphysique*, et dans ses dialogues où il proclame de la manière la plus claire qu'il ne peut se rallier à cette doctrine, même si l'on pense de lui qu'il critique pour le plaisir de polémique.

11. *Syrianus*, Commentaire à la *Métaphysique*, 159, 33

Que lui-même [Aristote] aussi admette qu'il n'a rien dit contre les hypothèses <des platoniciens> et qu'il ne suit pas complètement la doctrine des nombres idéaux, s'ils sont différents des nombres mathématiques, il en témoigne de cette manière dans le deuxième livre du *De la philosophie* : « De sorte que, si les Idées étaient une autre sorte de nombre, mais pas de nombre mathématique, nous n'aurions aucune connaissance de ce nombre, car qui, assurément, parmi la majorité d'entre nous, connaît un nombre d'une autre sorte ? » De sorte que, en fait, c'est contre la multitude des gens qui ne connaissent pas d'autre nombre que le nombre composé d'unités qu'il fait ses réfutations et ne montre pas le commencement d'une approche de la

pensée de ces hommes divins.

Alexandre d'Aphrodise, Commentaire à la Métaphysique, 117, 22

Ici aussi il dit « nous posons » en accord avec ce qui a été dit plus haut, car il critique la théorie des Idées comme une doctrine qui lui serait propre. <Aristote> expose leur [des platoniciens] doctrine dont il a aussi parlé dans le *De la philosophie*. Voulant, en effet, que les êtres (les êtres étant toujours appelés <par Platon> des substances) soient ramenés aux principes qu'ils ont posés (leurs principes des êtres étaient le grand et le petit, qu'ils appelaient la dyade indéfinie), voulant donc tout ramener à cette dyade, ils disaient que les principes de la longueur étaient le court et le long, dans l'idée que la longueur s'engendrait d'un certain long et d'un certain court, lesquels sont un grand et un petit, ou dans l'idée que toute ligne appartient à l'un ou l'autre, que les principes de la surface sont l'étroit et le large, lesquels sont un grand et un petit.

Aristote, De l'âme I, 2, 404b16

De la même manière <qu'Empédocle>, Platon, dans le *Timée*⁸, constitue l'âme à partir des éléments, car, selon lui, le semblable est connu par le semblable et les choses sont faites des principes. De même aussi dans le traité *De la philosophie* il a été expliqué que l'animal en soi est fait de l'Idée de l'Un ainsi que de la longueur première, de la largeur première, de la profondeur première et qu'il en va de même pour les autres réalités. Par ailleurs, il pose aussi que l'intellect, c'est l'un, la science le deux (car elle va vers l'un d'une seule manière), l'opinion le nombre de la surface, la sensation celui du volume. Car ils considéraient les nombres comme les Idées elles-mêmes et les principes, et qu'ils sont faits des éléments.

Simplicius, Commentaire au traité De l'âme, 28, 7

<Aristote> appelle maintenant⁹ *De la philosophie* son *Du bien* qu'il a tiré des cours de Platon, dans lequel il rapporte les opinions des pythagoriciens et des platoniciens sur les êtres.

Tous n'introduisaient pas, dit-il [Aristote], le principe qui correspond à l'Un de la même manière, mais certains disaient que les nombres eux-mêmes faisaient passer les Idées dans les grandeurs, par exemple la dyade dans la ligne, la triade dans la surface, la tétrade dans le solide (il rapporte les doctrines de ce genre concernant Platon dans son *De la philosophie*, et c'est pourquoi il expose ici brièvement et en résumé la doctrine de ces gens), alors que d'autres réalisent la forme des grandeurs par participation à l'Un.

12a. Sextus Empiricus, Contre les physiciens I, 20

Aristote disait que la conception des dieux naissait chez les hommes de deux principes : de ce qui se présente dans l'âme et des astres. De ce qui se présente dans l'âme à travers les inspirations et les prophéties qui lui arrivent dans les rêves. Car, dit-il, quand l'âme se retrouve elle-même dans le sommeil, alors, étant en possession de sa nature propre, elle devine et annonce le futur. Or elle est aussi dans cet état quand la mort la sépare du corps. Et il approuve aussi le poète Homère sous prétexte qu'il a observé cela : Patrocle au moment de sa mort annonce la mort d'Hector et Hector la fin d'Achille. C'est, dit-il, à partir de ces choses que les hommes en vinrent à supposer qu'il existait quelque chose de divin, qui par soi-même ressemble à l'âme et qui est de toutes les choses la plus capable de connaître. Mais ils le supposèrent aussi à partir des astres. Voyant, en effet, durant le jour le Soleil accomplir sa ronde et la nuit le mouvement bien ordonné des autres astres, ils en vinrent à penser qu'il existait quelque dieu qui fût la cause d'un mouvement de ce genre et de son bel ordre. Voilà ce qu'Aristote lui aussi dit.

Cicéron, De la divination I, 63

Quand donc l'âme est séparée par le sommeil de la compagnie et de la contagion du corps, elle se remémore le passé, discerne le présent et prévoit l'avenir. Le corps du dormeur, en effet, gît comme celui d'un mort, mais son âme est pleine de vigueur et de vie [...]. C'est pourquoi à l'approche de la mort elle est plus capable de divination. [64] La capacité des mourants à la divination est confirmée par Posidonius.

[65] [...] De là vient l'exemple d'Hector dans Homère qui, en mourant, annonce la mort prochaine d'Achille.

12b Sextus Empiricus, Contre les physiciens I, 26

Certains, devant le mouvement inaltérable et bien ordonné des cieux, disent que c'est cela d'abord qui a servi de principe au concept des dieux. De même, en effet, que si quelqu'un, assis sur le mont Ida en Troade, voyait l'armée grecque s'avancer dans la plaine bien organisée et en ordre, « d'abord les cavaliers avec leurs chevaux et leurs chars, ensuite les fantassins¹⁰ », un tel homme en serait en tout cas venu à l'idée qu'il y a quelqu'un qui dispose cet ordre et pousse au combat les soldats rangés sous ses ordres, comme Nestor ou quelque autre des héros sachant « ranger en bon ordre les chevaux et les soldats avec leur bouclier¹¹ » ; de même quelqu'un qui est exercé à l'art nautique, dès qu'il a vu au loin un bateau avec un bon vent arrière avec toutes ses voiles bien agencées, sait qu'il y a quelqu'un qui le dirige et le mène au port prévu, de même les premiers qui, se tournant vers le ciel, y virent le Soleil parcourant sa course de son lever à son coucher et les astres dans leur danse bien ordonnée cherchèrent l'artisan de cette organisation merveilleuse, conjecturant que cela n'arrivait pas par hasard mais par l'intervention d'une nature puissante et incorruptible, laquelle était un dieu.

13. Cicéron, De la nature des dieux II, 95

Aristote dit de façon remarquable : « S'il y avait des gens qui aient toujours habité sous terre, dans de belles maisons éclairées, ornées de statues et de peintures et pourvues de tous les biens que possèdent en abondance ceux qui passent pour heureux, et que, n'étant jamais sortis sur terre, ils aient appris par ouï-dire qu'il existe des dieux possédant autorité et force, et si, lors d'une période suivante, les bouches de la terre s'étant ouvertes, ils aient pu s'évader de leur séjour caché et aient pu parvenir aux lieux que nous habitons ; en voyant soudain la terre, les mers et les cieux, en prenant connaissance de l'étendue des nuages et de la force des vents, en voyant le Soleil, sa grandeur et sa beauté, mais en connaissant aussi son pouvoir de faire le jour en diffusant la lumière dans le ciel entier, puis voyant la nuit enténébrer la Terre et des astres variés remplir et orner le ciel entier et les différentes phases de la Lune, tantôt croissante, tantôt déclinante, le lever et le coucher de tous les astres et leur course immuablement fixée de toute éternité,

en voyant tout cela ils penseraient assurément qu'il existe des dieux et qu'ils sont les auteurs de tant de grandes œuvres. » Voilà ce qu'il dit.

Philon d'Alexandrie, Interprétation allégorique des saintes lois III, 97

Les premiers philosophes ont cherché comment nous avons eu la notion du divin, ensuite ceux que l'on considérait comme philosophant de la meilleure façon ont soutenu que c'était d'après le monde, ses parties et les puissances inhérentes à celles-ci que nous avons saisi leur cause. En effet, si l'on voit une maison construite avec soin, avec des vestibules, des portiques, des logements pour les hommes et pour les femmes et d'autres constructions, on se fera une idée de l'homme de l'art qui a fait cela (car on ne pensera pas que la maison a été achevée sans art et sans constructeur), et il en va de même s'il s'agit d'une cité, d'un navire et de toute chose construite petite ou grande ; de la même façon, celui qui est entré, comme dans une maison ou une cité immense, dans ce monde-ci et qui a contemplé le ciel tournant en cercle et embrassant tout, les planètes et les astres fixes mus de la même façon d'un mouvement invariable, identique à lui-même et harmonieux, utile à l'ensemble, la Terre à la place centrale qui lui est assignée, dans l'espace intermédiaire les courants d'eau et d'air rangés à leur place, et encore les vivants mortels et immortels, les différentes sortes de plantes et de fruits, celui-ci en conclura logiquement que tout cela n'a pas été agencé sans un art complet, mais qu'existait et existe le fabricant de cet univers, Dieu. Ceux, donc, qui raisonnent de cette manière appréhendent Dieu par son ombre en concevant l'artisan à travers ses œuvres.

Philon d'Alexandrie, Des récompenses et des châtiments, 41

Si certains ont été capables de se représenter par la science le facteur et guide de l'univers, ils ont, comme on dit, cheminé de bas en haut. Ils sont, en effet, entrés dans ce monde comme dans une cité bien régie, ils ont contemplé la terre immobile, ses montagnes et ses plaines, couvertes de champs, d'arbres, de fruits et aussi d'animaux de toutes sortes, l'étendue de la mer, des lacs et des rivières, tant ceux qui viennent d'une source que ceux qui naissent des pluies hivernales, l'heureux mélange de l'air et des vents, les changements harmonieux des saisons de l'année et, outre tout cela, le Soleil, la Lune, les planètes

et les astres fixes et l'ensemble du ciel avec son armée propre bien rangée, monde véritable qui accomplit sa révolution dans le monde. Admiratifs et stupéfaits, ils en arrivèrent, en conséquence de ce qu'ils avaient observé, à l'idée que tant de belles choses et un ordre si remarquable n'ont pas pu être produits par le hasard, mais du fait de quelque artisan fabricant du monde, et qu'il existe nécessairement une providence. C'est, en effet, une loi de la nature que celui qui a fait quelque chose prenne soin de ce qu'il a fait.

14. Sénèque, Questions naturelles VII, 29, 3

<Les considérations sur les comètes> sont-elles vraies, les dieux le savent, eux qui ont la science du vrai. Aristote a dit excellemment que nous ne devons jamais être plus modestes que quand nous traitons des dieux. Si nous composons notre physionomie quand nous entrons dans un temple, si nous baissions la tête en allant à un sacrifice, que nous ramenons notre toge, si nous manifestons de la retenue de toutes les façons, combien devons-nous le faire davantage quand nous discutons des constellations, des étoiles et de la nature des dieux, afin de ne rien avancer témérairement et imprudemment, que nous affirmions ce que nous ignorons ou que nous mentionnons sur ce que nous savons.

Plutarque, De la tranquillité de l'âme 477C

Le monde est un temple saint et le plus digne du dieu. L'homme y est introduit par sa naissance, non pour contempler des statues faites de main d'homme et immobiles, mais des réalités sensibles imitant des réalités intelligibles qui, selon Platon¹², manifestent un intellect divin et possèdent un principe inné de vie et de mouvement : le Soleil, la Lune, les astres, les rivières produisant sans cesse une eau nouvelle et la terre qui pourvoit les plantes et les animaux en nourriture. La vie, en tant qu'elle est une initiation et une célébration parfaite du mystère, doit être pleine de confiance et de joie [...]. Dans ces fêtes-là, nous siégeons dans le silence et de manière digne. Nul, en effet, ne gémit au moment où il est initié, ni ne se lamente quand il contemple les fêtes pythiennes ou quand il boit aux Croniades¹³. Et ces fêtes auxquelles Dieu nous convie et durant lesquelles il nous initie, les hommes les souillent en gémissant, et en passant leur temps à s'irriter et à pousser des plaintes sans fin.

15. Synesius, Dion, 10, 48a

Comme le dit Aristote, ceux qui sont initiés aux mystères ne doivent pas apprendre quelque chose, mais subir quelque chose et se mettre dans une certaine condition, évidemment s'ils sont parvenus à une condition appropriée.

Michel Psellos, Scolie à Jean Climaque Bidez, 6, 171

Ce que j'ai appris, j'ai entrepris de vous l'enseigner, et pas ce que j'ai éprouvé [...]. Quant à moi, si c'est par la démonstration ou la dialectique que vous voulez apprendre quelque chose, je suis prêt pour enseigner. Mais si c'est en contemplant par l'intellect sans intermédiaire que vous voulez approcher votre intellect de l'intelligible, je ne voudrais pas en parler, et le voudrais-je que je ne le pourrais pas. La littérature tout entière, en effet, à la fois celle qui est d'inspiration divine et le reste qui est extérieur au divin, se divise en deux parties, la partie didactique et la partie initiatique. La première parvient aux hommes par l'ouïe, la seconde quand l'intellect lui-même a éprouvé l'illumination. C'est celle-ci qu'Aristote a désignée par « qui a la forme des mystères » et « proche des mystères d'Éléusis », car dans ces fêtes l'initié recevait des contemplations, non un enseignement.

16. Simplicius, Commentaire au Traité du ciel, 288, 28

Que le divin soit éternel, en témoigne aussi le fait que dans les travaux de philosophie destinés au grand public il déclare souvent que, tout être divin étant premier et au-dessus des autres, il est nécessairement immuable ; or s'il est immuable il est éternel [...]. Aristote en parle dans son *De la philosophie*. Il est universellement vrai que là où il y a quelque chose d'excellent il y a aussi quelque chose de divin. Puisque parmi les choses existantes l'une est meilleure que l'autre, il y a donc aussi quelque chose qui est le meilleur et c'est cela qui sera le divin. Or ce qui change change du fait de quelque chose d'autre ou du fait de lui-même et si c'est du fait de quelque chose d'autre, soit de quelque chose de meilleur, soit de quelque chose de pire, et si c'est du fait de lui-même, soit vers quelque chose de pire, soit en désirant quelque chose de meilleur ; mais le divin n'a rien qui lui soit supérieur par quoi il pourrait être changé (car cet être serait plus divin que lui), et il n'est pas conforme à la justice que le meilleur ait à subir quelque chose de la part de pire que lui, et d'ailleurs, si le

divin était changé par quelque chose de pire que lui, il aurait inclus en lui-même quelque chose de mauvais, or il n'y a en lui rien de mauvais. Mais il ne change pas non plus lui-même en désirant quelque chose de meilleur, car aucun de ses biens ne lui manque. Assurément, il ne change pas non plus vers quelque chose de pire, alors que même un homme ne devient pas pire de son plein gré, et il n'a pas non plus quelque chose de mauvais qu'il aurait acquis du changement vers le pire. Aristote a repris cette démonstration du deuxième livre de la *République* de Platon.

17. Scolies aux proverbes de Salomon

D'Aristote : il y a un ou plusieurs principes. S'il n'y en a qu'un, nous tenons ce que nous cherchons. S'ils sont plusieurs, soit ils ont un ordre, soit ils sont désordonnés. Mais s'ils sont désordonnés, ce qui découle d'eux est encore plus désordonné, et le cosmos n'est pas un cosmos mais un chaos (*akosmia*) et ce qui est contre nature existe alors que ce qui est par nature n'existe pas. S'ils sont ordonnés, ils ont été ordonnés par eux-mêmes ou par quelque cause extérieure ; mais s'ils ont été ordonnés par eux-mêmes, ils ont quelque chose de commun qui les unit et c'est cela le principe.

18. Philon d'Alexandrie, De l'éternité du monde, 3, 10

C'est avec piété et dévotion qu'Aristote, s'étant opposé à ces opinions¹⁴, dit que le monde est inengendré et incorruptible, et qu'il a reconnu la terrible absence de sens religieux de ceux qui affichent les opinions contraires, eux qui ont pensé qu'il n'y a aucune différence entre les choses fabriquées de main d'homme et un dieu visible de cette importance, qui embrasse le Soleil, la Lune, et vraiment le reste du panthéon des planètes et des étoiles fixes. On rapporte qu'il disait en plaisantant que dans le passé il craignait de voir sa maison ruinée par la force des vents, des tempêtes extraordinaires, le temps, le manque d'entretien, mais que désormais un danger plus grand était suspendu sur lui de la part de ceux qui, par leur raisonnement, anéantissaient le monde entier.

19a. Philon d'Alexandrie, De l'éternité du monde, 5, 20

Les arguments qui établissent que le monde est ingénéré et

incorruptible doivent être disposés en premier comme début approprié par respect pour le < dieu > visible. Pour absolument toutes les choses qui sont sujettes à la corruption, il existe deux causes de destruction, l'une interne, l'autre externe. Le fer, le bronze et les substances de ce genre, on voit bien qu'ils disparaissent d'eux-mêmes quand la rouille les attaque en les rongant comme une maladie invasive, alors qu'ils disparaissent par une cause externe quand, dans l'incendie d'une maison ou d'une ville, ils s'enflamment aussi et sont détruits par la violence du feu. Et de la même manière, pour les animaux, la fin advient d'eux-mêmes par maladie, de l'extérieur quand on les égorge, qu'on les lapide, qu'on les brûle ou qu'ils subissent le traitement impur de la pendaison. Si donc le monde lui aussi se corrompt, il faut que ce soit du fait de quelque chose d'extérieur, ou il se corrompra du fait de l'une des puissances qu'il a en lui-même. Or aucun des deux cas ne convient, car il n'y a rien hors du monde, toutes choses contribuant à sa complète plénitude. Dans ces conditions, en effet, il sera un, un tout et préservé du vieillissement, un du fait que si certains êtres avaient été laissés en dehors de lui, il y aurait un autre monde semblable à celui qui existe actuellement, un tout puisque l'ensemble de la substance a été complètement épuisé dans sa composition, préservé du vieillissement et de la maladie puisque les corps exposés aux maladies et à la vieillesse sont détruits par la chaleur et le froid, ainsi que les autres contrariétés de ce genre qui leur tombent violemment dessus du dehors, dont aucune ne s'échappe du monde pour venir l'encercler et l'attaquer, étant donné que toutes sont entièrement comprises à l'intérieur du monde, sans qu'aucune partie ne puisse en être séparée. Si donc quelque chose se trouve en dehors du monde, c'est quelque chose de complètement vide, la nature impassible qui ne peut rien subir ni faire. Mais le monde ne sera pas non plus détruit par une cause qui lui appartiendrait. D'abord, parce que la partie serait plus grande et plus puissante que le tout, ce qui est le comble de l'absurdité, car le monde gouverne toutes ses parties en se servant d'une force insurpassable, mais n'est gouverné par aucune d'entre elles. Ensuite, parce que, puisqu'il y a deux causes de la corruption, l'une interne, l'autre externe, ce qui est susceptible de subir l'une peut aussi recevoir l'autre dans tous les cas. Une preuve en est le bœuf, le cheval, l'homme et les animaux qui en sont proches : ils peuvent naturellement périr par le fer et aussi mourir de maladie. Il est difficile, ou plutôt impossible de trouver quelque chose qui est naturellement soumis à une cause externe de corruption et qui serait absolument exempt de la cause interne. Mais puisqu'on a montré qu'aucune cause externe ne corrompra le monde, du fait qu'absolument rien n'a été laissé à l'extérieur du monde, ce ne sera pas non plus du fait d'une cause qui est en lui-même, en vertu de la

démonstration qui a été faite plus haut selon laquelle ce qui est soumis à l'une des deux causes est aussi naturellement exposé à l'autre.

19b. Philon d'Alexandrie, De l'éternité du monde, 6, 28

Pour dire les choses autrement, tous les composés qui se corrompent subissent une dissolution dans leurs composants. La dissolution n'est donc rien d'autre que le retour de chacun des éléments à son état naturel, de sorte que, à l'inverse, dans la composition, les éléments subissent une violence qui les conduit à un état contre nature. Et, assurément, cela ne semble entaché d'aucune erreur. Nous autres hommes, en effet, sommes composés des quatre éléments dont la totalité constitue l'ensemble de l'univers, la terre, <l'eau>, l'air et le feu, en empruntant de petites parties. Mais en étant ainsi mélangées, ces parties sont privées de leur position naturelle : la chaleur est privée de sa tendance vers le haut et est portée vers le bas, la substance terreuse qui est pesante est allégée et envoyée au contraire vers le lieu élevé qui est celui de la tête, qui est en nous la plus terreuse des parties. Parmi les liens, le plus défectueux est celui que la violence a noué, violent et peu durable : il se trouve vite brisé par ceux qu'il avait liés, passant sous leur joug du fait de la tendance de son mouvement naturel vers lequel il se hâte de se diriger, comme le dit le poète tragique :

Rebroussant chemin
Ce qui vient de la terre retourne à la terre
Ce qui est né de semences célestes retourne au ciel
Rien ne meurt de ce qui est né
Chacun se distingue de l'autre
Exhibant une forme propre¹⁵.

Pour absolument tous les êtres qui se corrompent, cette loi et cette règle s'appliquent : une fois que les parties se sont rassemblées en un mélange pour former un composé, au lieu de leur ordre naturel elles présentent une absence d'ordre et sont transportées dans des lieux opposés <à leur lieu naturel>, si bien qu'elles semblent y être, d'une certaine manière, étrangères. Une fois, au contraire, qu'un mélange se dissout, elles se tournent vers leur lot naturel. Le monde ne participe pas au désordre des composants dont on a parlé. Puisque, remarquons-le bien, s'il se corrompt, c'est que chacune de ses parties occupe à l'heure actuelle, par nécessité, une place contraire à sa nature. Mais cela est difficile à imaginer, car toutes les parties du monde se sont vu attribuer la meilleure position et un ordonnancement harmonieux, de sorte que chacune aime à demeurer comme dans sa patrie et ne cherche pas à changer vers un meilleur endroit. C'est pour cela qu'à la

terre a été attribué le lieu le plus central, vers lequel sont portés tous les corps terreux, même si on les lance en l'air, ce qui est bien le signe d'un emplacement naturel, car là où demeure en repos un corps qui n'est soumis à aucune contrainte, c'est l'emplacement qui lui est propre. En second lieu, l'eau se répand sur la terre, l'air et le feu se sont localisés, à partir de la région moyenne, vers la région supérieure, à l'air revenant le lieu intermédiaire entre l'eau et le feu et au feu la position la plus haute. Ainsi, quand on allume une torche en la tournant vers le sol, la flamme n'en fera pas moins un effort en sens contraire et, allant vers le haut, elle ira vers le haut conformément au mouvement naturel du feu. Si donc c'est une cause de corruption pour les différents animaux que d'avoir une localisation contraire à la nature, et que dans le monde chaque partie est située selon la nature à l'emplacement qui lui est assigné en propre, c'est justement que l'on dira que le monde est incorruptible.

19c. Philon d'Alexandrie, De l'éternité du monde, 8, 39

Voici, assurément, le plus concluant des arguments, dont, je le sais, une multitude de gens sont fiers, sous prétexte qu'il est d'une grande précision et irréfutable. Ils se demandent en effet dans quel but Dieu corromprait le monde. Car ce peut être soit pour ne plus faire le monde, soit pour en organiser un autre. La première hypothèse est étrangère à Dieu, car ce qui lui convient, c'est de changer le désordre en ordre et non pas l'ordre en désordre. Ensuite, parce qu'il s'attribuera un changement d'avis, qui est une passion et une maladie de l'âme, car il devait ou ne rien créer du tout, ou, jugeant l'œuvre digne de lui, se réjouir de ce qui a été produit. Le second point mérite qu'on s'y étende. Si, en effet, Dieu a organisé un autre monde à la place de celui qui existe maintenant, celui-là, en tout cas, sera rendu pire que l'autre, semblable à lui ou meilleur. Chacune de ces suppositions est irrecevable. Si, en effet, le monde est pire, son artisan est pire ; or ce qui a été produit par la technique et la science parfaites de Dieu ne saurait être blâmé, critiqué ou amélioré,

Car même une femme, dit-on, n'est pas à ce point dépourvue d'esprit
Pour vouloir le pire quand le meilleur <peut être atteint>¹⁶.

Mais il est profitable à Dieu de donner forme à ce qui est informe et de revêtir les choses les plus laides d'étonnante beauté.

Si ce monde est semblable à l'autre, son artisan a travaillé en vain, ne différant vraiment en rien des petits enfants qui souvent s'amuse à élever des châteaux de sable, puis, en creusant avec leurs mains, les font tomber. Il est bien préférable, plutôt que d'organiser un monde

semblable à celui d'aujourd'hui, de n'en rien retrancher, n'y rien ajouter, n'y rien changer en meilleur ou en pire et laisser ce monde tel qu'il s'est mis à exister depuis le début à sa place.

Si Dieu a fait le second monde meilleur, son artisan se trouvera alors être lui aussi meilleur, de sorte que quand il organisait le précédent il était imparfait par son art et sa pensée, ce qu'il n'est même pas permis de supposer de Dieu, car il reste égal et semblable à lui-même, ne souffrant aucune chute vers le pire ou montée vers le meilleur.

20. Cicéron, Lucullus, 119

Quand, en effet, ton sage stoïcien t'aura récité tout cela syllabe par syllabe, Aristote s'avancera avec le flot d'or de son éloquence, disant que cet homme divague. Il dira que le monde n'est pas né, car il n'y eut jamais le projet nouveau de commencer un ouvrage aussi splendide, et il est si bien ajusté de partout, qu'aucune force ne pourrait produire un tel mouvement en vue d'un tel changement. Aucun vieillissement au cours de la durée du temps ne peut dissoudre ce monde ordonné et le ruiner.

Lactance, Institutions divines, 2, 10

Si ce monde peut périr en totalité parce que ses parties périssent, il est clair qu'il est apparu à un moment et la fragilité affiche un commencement, mais aussi une fin. Si cela est vrai, Aristote ne pouvait pas empêcher que le monde lui-même ait un commencement. Or, si Platon et Épicure ont arraché cela à Aristote, à Platon et Aristote, qui pensaient que le monde durerait toujours, malgré leur éloquence, le même Épicure arrache malgré eux la conclusion qu'il a une fin.

21. Cicéron, De la nature des dieux II, 42

Puisque certains êtres vivants naissent dans la terre, d'autres dans l'eau, d'autres dans l'air, Aristote trouve absurde que l'on puisse penser qu'aucun animal n'est engendré dans la partie qui est la plus apte à engendrer des vivants. Mais les astres occupent la région éthérée et, comme elle est la plus subtile, toujours en mouvement et pleine de vie, l'animal qui y est engendré a les sens les plus aiguisés et le

mouvement le plus rapide. C'est pourquoi, puisque les astres sont engendrés dans l'éther, il en découle qu'ils ont en eux sensibilité et intelligence. De cela il faut déduire que les astres doivent être comptés parmi les dieux.

21. *Cicéron, De la nature des dieux II, 44*

On ne louera jamais assez Aristote d'avoir pensé que tout ce qui se meut se meut soit par nature, soit par force, soit par une volonté. Or le Soleil, la Lune et tous les astres se meuvent. Ce qui se meut par nature est porté soit vers le bas par sa pesanteur, soit vers le haut par sa légèreté, aucun de ces deux cas ne s'appliquant aux astres, étant donné qu'ils se meuvent en suivant un orbe circulaire. On ne peut pas dire non plus qu'une force supérieure les fait se mouvoir contre leur nature. Quelle force, en effet, peut être supérieure ? Il reste que le mouvement des astres est volontaire. Qui voit cela ne se conduira pas seulement en ignorant mais aussi en impie s'il nie qu'ils sont des dieux.

Némésius d'Émèse, De la nature de l'homme V, 72

Aristote introduit en plus un cinquième corps <élémentaire>, celui qui est fait d'éther et qui est transporté en cercle, parce qu'il ne voulait pas que le ciel ait été formé à partir des quatre éléments. Il dit que le cinquième corps est transporté en cercle, parce qu'il est transporté en cercle autour de la Terre.

22. *Stobée I, 43 (Doxographi Graeci, 432, 4)*

Platon et Aristote disent qu'il y a quatre sortes d'animaux, terrestres, aquatiques, ailés et célestes, car ils prétendent que les astres eux aussi sont animés et que le monde lui-même est divin, un vivant rationnel immortel.

Olympiodore, Commentaire au Phédon, 180, 22

C'est pourquoi Aristote attribue aux animaux célestes¹⁷ la confection totale <de l'univers>.

23. *Olympiodore, Commentaire au Phédon, 199, 21*

Même si ces hommes¹⁸ vivent longtemps, leur enveloppe charnelle est mortelle, et s'il en est ainsi, ils subissent une perte. Et s'il en est ainsi, ils ont aussi besoin de nourriture, laquelle consiste en des fruits de cette région-là, qui sont intermédiaires entre les nôtres et les fruits célestes que les Hespérides offrent à ceux qui ont atteint le terme de toute leur existence. Il doit exister une race entière d'êtres humains qui est nourrie de cette façon, ce que montre aussi l'homme de notre monde qui se nourrissait des seuls rayons du Soleil, comme l'a rapporté Aristote qui l'avait vu.

Olympiodore, Commentaire au Phédon, 239, 19

Si Aristote a rapporté que dans notre monde il y eut un homme qui ne dormait pas et se nourrissait seulement d'air solaire, que faut-il penser des êtres qui se trouvent dans ce lieu supérieur ?

24. *Olympiodore, Commentaire au Phédon, 26, 22*

Selon Proclus, les corps célestes ne possèdent que la vue et l'ouïe, comme aussi selon Aristote. Parmi les sens, ils n'ont que ceux-ci, qui contribuent à l'excellence de leur être, et n'ont pas ceux qui ne contribuent qu'à l'être, or les autres sens contribuent à l'être. Le poète en porte témoignage en disant :

Soleil, toi qui vois tout et entends tout¹⁹,

dans l'idée que ces êtres ont seulement la vue et l'ouïe. Et Aristote²⁰ ajoute que ces deux sens exercent leur fonction de connaissance en agissant plutôt qu'en étant affectés et qu'ils sont plus appropriés à de tels êtres du fait qu'ils sont immuables. Selon Damascius, en revanche, ils ont aussi les autres sens.

25. *Plutarque, De la musique 1139B*

Que l'harmonie soit noble, divine et grande, Aristote, disciple de Platon, le dit en ces termes : « L'harmonie²¹ est céleste, divine par nature, belle et démonique. Ayant potentiellement quatre parties, elle a par nature deux moyennes, une arithmétique et une harmonique, et ses parties, leurs grandeurs, leur excédent mutuel relèvent du nombre

et de la proportion. C'est, en effet, selon deux intervalles de quatre notes que l'on mesure le rythme des mélodies. » Tels sont ses mots. Il voulait dire que le corps de la mélodie est composé de parties dissemblables, qui pourtant s'harmonisent ensemble, mais aussi que ses moyennes s'harmonisent aussi selon des rapports numériques. La nète²², en effet, est avec l'hypathe dans un rapport de 2 à 1, ce qui produit l'octave. Car, comme on l'a dit plus haut, la nète compte douze unités et l'hypate six. La paramèse, qui s'harmonise avec l'hypate dans un rapport de 3 à 2, en a neuf et la mèse huit, nous l'avons dit. Les intervalles musicaux fondamentaux se trouvent donc constitués de ces rapports : la quarte correspondant au rapport de 4 à 3, la quinte correspondant au rapport de 3 à 2, l'octave correspondant au rapport double, mais le rapport de 9 à 8 s'y trouve aussi, qui correspond au rapport du ton.

De l'harmonie, les différences entre les parties²³ entre elles et les différences entre les moyennes entre elles sont les mêmes, selon la progression arithmétique aussi bien que selon la progression géométrique. Aristote le montre en leur attribuant les propriétés suivantes. La nète surpasse la mèse de son propre tiers comme l'hypate est surpassée par la paramèse <du tiers de cette dernière>, de sorte que leurs excédents relatifs sont les mêmes. Ces notes [la nète et l'hypate], en effet, surpassent les deux autres et sont surpassées par elles dans le même rapport de 4 à 3 et de 3 à 2. C'est un tel rapport qui est le rapport harmonique. La nète excède la mèse dans le même rapport arithmétique que celui selon lequel la paramèse excède l'hypate. La paramèse, en effet, est en rapport avec la mèse dans le rapport de 9 à 8, la nète avec l'hypathe dans le rapport de 2 à 1, la paramèse avec l'hypathe dans le rapport de 3 à 2 et la mèse avec l'hypathe dans le rapport de 4 à 3. Telles sont, selon Aristote, les parties et les quantités qui constituent l'harmonie.

Par ailleurs, l'harmonie et toutes ses parties sont absolument naturelles en étant composées du pair, de l'impair et du pairement impair²⁴ [...].

De plus, pour les sens qui se produisent dans les corps, ceux qui sont célestes et divins, procurant à l'homme la perception par le moyen d'une harmonie avec l'aide d'un dieu, à savoir la vue et l'ouïe, rendent manifeste l'harmonie à travers le son et la lumière. Mais les autres sens qui viennent à la suite de ceux-là sont, en tant que sens, composés selon une harmonie. Ils ne peuvent, en effet, accomplir toutes leurs fonctions sans harmonie et, s'ils sont inférieurs aux premiers, ils n'en sont pas pour autant séparés.

Aristote, dans le livre III de son *De la philosophie*, crée beaucoup de confusion en n'étant pas d'accord avec son maître Platon. En effet, parfois il attribue tout le divin à l'esprit, parfois il dit que le monde lui-même est un dieu, parfois il soumet le monde et ses parties à un autre <dieu> chargé de régler et de préserver le mouvement du monde par un mouvement rétrograde, puis il dit que l'ardeur du ciel est un dieu, ne comprenant pas que le ciel est une partie du monde qu'ailleurs il a désigné comme un dieu. Mais comment la fameuse perception divine dont est doué le ciel pourrait-elle se conserver dans un mouvement aussi rapide ? Et où sont les nombreux dieux bien connus si nous comptons aussi le ciel au nombre des dieux ? Et quand il veut qu'un dieu n'ait pas de corps, il le prive de toute perception sensible et même de prudence. Et comment le monde pourrait-il se mouvoir alors qu'il est privé de corps et comment, s'il se meut sans cesse, peut-il être calme et heureux ?

27. Cicéron, Académiques I, 26

C'est pourquoi l'air (un mot que nous utilisons pour un mot latin), le feu, l'eau et la terre sont premiers ; d'eux sont nées les espèces des animaux et des choses que la terre engendre. On les appelle donc des principes et, pour traduire le grec, les éléments. Parmi eux, l'air et le feu ont une puissance motrice et agissante, tandis que deux autres, je veux dire l'eau et le feu, ont celle de recevoir et pour ainsi dire de pâtir. Aristote admettait un cinquième élément dont seraient faits les astres et les esprits, élément singulier et différent des quatre autres.

Cicéron, Tusculanes I, 22

Aristote, qui l'emporte de beaucoup sur tous les autres – j'excepte toujours Platon –, à la fois par le génie et sa capacité d'investigation, après avoir considéré les quatre fameux genres dans lesquels tous les êtres auraient leur origine, pense qu'il existe une cinquième nature de laquelle viendrait l'esprit. Car réfléchir, prévoir, apprendre, enseigner, découvrir une chose et tant d'autres, se souvenir, aimer et haïr, désirer et craindre, s'affliger et se réjouir et tout ce qui ressemble à cela, il est d'avis que ce ne peut pas être rangé sous les quatre genres. Il ajoute un cinquième genre qui n'a pas de nom et appelle l'âme elle-même d'un nom nouveau, *endelecheia*²⁵, pour ainsi dire une sorte de mouvement continu et perpétuel.

Cicéron, Tusculanes I, 41

Si l'âme est un certain nombre, ce qui est une formulation subtile mais pas très claire, ou une cinquième nature plus innommée que mal comprise, ce sont des choses beaucoup plus incorruptibles et pures, si bien qu'elles se mouvraient très loin de la terre.

Cicéron, Tusculanes I, 65

S'il existe une cinquième nature, qu'Aristote a été le premier à introduire, elle est celle des dieux et des âmes. En suivant cette opinion, je me suis exprimé en ces termes dans ma *Consolation* : « On ne peut trouver l'origine des âmes sur la terre. Rien, en effet, n'est mélange et composé dans l'âme, ni qui soit né et fabriqué à partir de la terre, rien non plus qui soit liquide, aérien ou igné. Car dans ces natures il n'y a rien qui ait le pouvoir de la mémoire, de l'esprit, de la réflexion, qui retienne le passé et prévoie l'avenir et puisse saisir le présent ; ce sont là des puissances exclusivement divines, dont on ne saurait trouver d'où elles peuvent bien venir aux hommes si ce n'est d'un dieu. Il y a donc une nature et une puissance distinctes de l'âme séparées des fameuses natures habituelles. Ainsi, quoi que ce soit qui perçoit, connaît, vit, s'active, il est nécessaire que cela soit céleste et divin et par là même éternel. D'ailleurs, le dieu lui-même, tel que nous le concevons, ne peut pas être conçu autrement que comme un certain esprit à part et libre, séparé de tout mélange avec quelque chose de mortel, percevant tout, mouvant toute chose et lui-même et doué d'un mouvement éternel. L'esprit humain est d'un genre et d'une nature identiques. »

Clément de Rome, Récognitions, 8, 15

Aristote introduisit un cinquième élément qu'il a appelé *akatonomaston*, c'est-à-dire « innommable », voulant sans doute signifier celui qui, ayant uni en une seule réalité les quatre éléments conjugués ensemble, avait fait le monde.

28. Aristote, Physique II, 2, 194a27

Appartiennent à la même science le ce en vue de quoi, c'est-à-dire le

but, et tout ce dont il est le but. Or la nature est un but et un ce en vue de quoi. En effet, pour ce qui, étant soumis à un mouvement continu, a un certain but pour ce mouvement, ce but est le terme extrême et le ce en vue de quoi. C'est aussi pourquoi le poète²⁶ a été ridicule d'aller jusqu'à dire : « Il est en possession du terme pour lequel il était né. » En effet, tout terme extrême ne prétend pas être un but, mais seul le prétend l'extrême qui est le meilleur. Et, puisque les arts produisent leur matière, les uns absolument, les autres en la rendant propre à être travaillée, et que nous nous servons de tout ce qui existe comme si cela existait pour nous (car nous aussi sommes d'une certaine manière un but ; en effet le ce en vue de quoi se dit de deux manières, comme on l'a dit dans le traité *De la philosophie*), les arts, assurément, qui connaissent la matière et la dominant sont de deux sortes [...].

B

ŒUVRES LOGIQUES

Témoignages

1. *Alexandre d'Aphrodise*, Commentaire aux *Topiques*, 5, 17-19

De ce qu'il nomme ainsi dialectique, Aristote a surtout traité dans les livres intitulés *Topiques*, mais aussi dans d'autres.

Ibid., 27, 11

Ou bien il peut signifier par exercice l'argumentation en direction de chacune des deux parties <opposées de la thèse> ; une telle espèce d'arguments était habituelle aux anciens [...]. [14-18] Une thèse ayant été proposée, ils argumentaient à son propos, exerçant leur capacité à inventer des argumentations pour l'établissement et la réfutation de ce qui a été posé, au moyen d'opinions communes. Et des livres de cette sorte ont été écrits par Aristote et Théophraste, livres qui comportent l'argumentation en faveur des parties opposées, au moyen d'opinions communes.

2. *Aelius Théon*¹, *Progymnasmata*, 69, 1-3 (*Patillon*)

Il est possible de prendre des exemples de l'exercice <de la discussion> des thèses chez Aristote et chez Théophraste, car beaucoup de leurs livres portent le nom de *Thèses*.

Sur les problèmes

Alexandre d'Aphrodise, Commentaire aux Topiques, 62, 30

On pourrait rechercher sous quel type de problèmes seront rangés de tels problèmes : « Pourquoi la pierre appelée aimant attire le fer ? » et « Quelle est la nature des eaux divinatoires ? », car ces problèmes ne semblent se ranger sous aucun de ceux qui ont été posés. Ou bien ces problèmes ne sont pas même dialectiques, or ce sont ceux-ci qui sont l'objet du discours et des divisions [...]. [63, 11-19] Mais les problèmes que l'on se propose ainsi sont des problèmes de physique, comme il a été dit dans *Sur les problèmes*, car quand ce sont des faits naturels dont les causes sont ignorées, ce sont là des problèmes physiques. Pourtant il arrive aussi qu'il y ait des problèmes dialectiques à propos des problèmes physiques, comme il arrive certes aussi à propos de problèmes éthiques et de problèmes logiques, mais, quand ils sont de la première sorte, ce sont des problèmes dialectiques, quand ils sont de cette sorte¹, ce sont des problèmes physiques. Et les problèmes dialectiques conduiraient tous à la recherche de savoir « que c'est » et « si c'est », c'est-à-dire à deux problèmes sur les quatre qu'il a nommés au début du livre deux des *Seconds Analytiques*², car le « pourquoi c'est » et le « ce que c'est » ne sont pas des problèmes dialectiques.

Divisions

1. *Alexandre d'Aphrodise*, Commentaire aux Topiques, 242, 1-9

« En outre, ce qui est par soi plus beau, plus estimable et plus louable¹ » : il se sert maintenant des termes plus beau, plus estimable et plus louable dans un sens plus commun. En effet, dans la division des biens, il a dit que, parmi les biens, ceux qui sont estimables sont les biens plus souverains, comme les dieux, les parents, le bonheur ; que sont beaux et louables les excellences et les actes qui sont selon elles, les puissances dont on peut se servir bien ou mal ; que sont utiles ceux qui sont créateurs de ceux-là mêmes et y contribuent. Or maintenant, il semble déplacer le beau, le louable et l'estimable dans les biens comme puissances.

2. *Diogène Laërce*, Vies et doctrines des philosophes illustres, 3, 80

<Platon> divisait aussi, dit Aristote, les réalités de la manière suivante. Il y a les biens de l'âme, ceux du corps, ceux qui sont extérieurs ; par exemple, la justice, la sagesse, le courage, la modération et de tels biens sont des biens de l'âme ; la beauté, la bonne constitution, la santé et la force sont des biens du corps ; les amis, la prospérité de la patrie, la richesse sont des biens extérieurs [...]. [108] Parmi les êtres, les uns sont par eux-mêmes, les autres par rapport à quelque chose [...]. [109] C'est ainsi que Platon divisait aussi les choses premières, selon Aristote.

3. *Codex Marcianus*, 257, f, 250

Division d'Aristote. L'âme est divisée en trois [...].

4. *Simplicius*, Commentaire aux Catégories, 65, 5

Dans ses *Divisions*. [Cf. suite dans le fragment 1 des *Écrits hypomnématisques*.]

Écrits hypomnématiques

Témoignage

Philopon, Commentaire aux Seconds Analytiques, 233, 32

Alexandre dit que sont plus logiques les argumentations qui viennent des définitions, dont <Aristote> se sert en premier. En effet, il <Aristote> admet qu'il y a des définitions et qu'il est possible de définir les choses, sans avoir montré qu'il y a des définitions, de même que, aussi dans le second livre des *Argumentations logiques*, il prend comme accordé qu'il y a démonstration.

1. *Simplicius*, Commentaire aux Catégories, 64, 18

« Mais pourquoi », disent Lucius¹ et ses disciples, « a-t-il omis les conjonctions, si ces mots-là aussi sont signifiants ? » [...] <64, 29-65, 10> Ils cherchent aussi où seront rangés les articles et, à ce sujet, l'argument est le même. En effet, ces mots sont comme des liens, signifiant en outre les genres, masculin et féminin, d'une manière indéterminée, car ils ne montrent pas ce que c'est ; c'est pourquoi certains les appellent indéterminés. Mais dans quelle catégorie seront rangées les négations, les privations et les différentes flexions des mots ? Ou bien Aristote lui-même a répondu à cette question dans ses *Écrits hypomnématiques*. Et, en effet, dans ses *Méthodiques*, ses *Écrits hypomnématiques*, ses *Divisions*, et dans un autre écrit hypomnématique intitulé *Sur l'expression*, dans ces ouvrages, après avoir introduit ses catégories, il ajoute : « Je veux dire ces catégories avec leurs cas », ou bien leurs flexions ; il a rangé leur enseignement avec les négations, les privations et les indéterminés.

2. *Dexippe*, Commentaire aux Catégories, 33, 8-13

Mais les négations, disent-ils, les privations, les indéterminés et les flexions selon chaque catégorie, dans quelle catégorie seront-ils rangés ? À ce sujet, Aristote lui-même donnait un meilleur enseignement dans ses *Écrits hypomnématiques*. Après avoir exposé les catégories avec leurs cas, il a rangé leur enseignement aussi avec les négations et les indéterminés, en appelant cas les flexions.

Catégories

1. *Pseudo-Ammonius*, Commentaire aux Catégories (Ven. 1546) f, 13a

Certes, on dit que quarante livres des *Analytiques* et deux des *Catégories* furent trouvés dans la grande bibliothèque ; or les interprètes ont jugé que ce livre des *Catégories* et quatre livre des *Analytiques* sont authentiquement d'Aristote. Le jugement repose sur les idées, le langage, et la mention fréquente de ce livre faite par le philosophe dans ses autres travaux.

2. *Elias*, Commentaire aux Catégories, 133, 9-17

Raisons pour lesquelles nous devons dire l'authenticité. Dès les temps anciens, le présent livre est <dit> authentique à partir du langage, de l'habileté des raisonnements, et du fait qu'<Aristote> mentionne par son nom le présent livre dans d'autres de ses livres ; qu'il dit « comme il a été dit dans les *Catégories* » ; que ses disciples, par émulation avec lui, ont écrit des livres de même nom, en y ajoutant « sur » et du fait que ce livre a été approuvé après examen par les interprètes attiques. En effet, alors qu'on a trouvé dans les bibliothèques anciennes quarante livres des *Analytiques* et deux des *Catégories*, ils en choisissent seulement quatre des *Analytiques* et un des *Catégories* et, si la présente composition n'était pas authentique, toute l'œuvre logique serait décapitée.

3. *Simplicius*, Commentaire aux Catégories, 18, 16-21

Adraste¹ rapporte dans son écrit *Sur l'ordre des traités d'Aristote* qu'un autre livre des *Catégories* est mentionné comme étant d'Aristote : il est court et concis quant à l'expression, se distingue par un petit nombre

de divisions et commence par : « Des êtres, l'un est. » Il décrit la même quantité de lignes pour chacun d'eux, de sorte que « court selon l'expression » veut dire que chacune des argumentations est exposée de manière concise.

4. *Ammonius*, Commentaire aux Catégories, 13, 20-25

Il faut savoir que, dans les anciennes bibliothèques, se trouvent quarante livres des *Analytiques*, deux des *Catégories*. L'un des deux commence par : « Des êtres, les uns se disent comme homonymes, les autres comme synonymes. » Le second, celui que précisément nous avons maintenant sous les yeux, avait une inscription de cette sorte : « On appelle homonymes les êtres qui n'ont de commun que le nom, alors que la définition de la substance est différente » ; c'est celui-là qui a été préféré, comme supérieur en arrangement et en contenu, c'est-à-dire comme proclamant partout qu'Aristote en est le père.

5. *Pseudo-Ammonius*, Commentaire aux Catégories (Ven.1546) f, 17a

Comme on l'a dit, on a trouvé deux livres des *Catégories*, semblables presque en tout et d'après le prologue même. En effet, le début de l'un est : « Des êtres, les uns sont homonymes, les autres synonymes », début qui est presque le même dans le livre qui est préféré. C'est ce livre qui est jugé comme œuvre authentique du philosophe par tous les interprètes.

6. Schol. In Cat. 33b25

L'authenticité a été montrée ainsi [...], à partir du fait qu'il a été approuvé après examen par tous les interprètes attiques et tous ont jugé que, des deux livres de même sujet qu'on a trouvés, ce livre était seul authentique, de même que quatre livres d'*Analytiques* sur quarante, comme le rapporte Adraste.

7. *Boèce*, Commentaire aux Catégories, 1, 161d-162a (Migne)

Le livre est sûrement d'Aristote et de personne d'autre pour cette raison que lui-même, dans toute sa philosophie, est en accord avec lui-même sur l'examen de cet ouvrage et que sa faible longueur même et sa pénétration ne sont pas différentes de celles d'Aristote, [...] bien qu'il existe un autre livre d'Aristote examinant les mêmes choses, contenant presque les mêmes idées, tandis qu'il est différent par le style. Mais ce livre² a reçu le suffrage de propriété.

Sur les contraires

1. Aristote, Métaphysique IV, 2, 1003b33-1004a2

Autant de formes de l'un, autant aussi de formes de l'être ; étudier, à leur sujet, le « ce que c'est » relève de la même science par le genre, je veux dire, par exemple, au sujet du même, du semblable et des autres choses de cette sorte. Presque tous les contraires se ramènent à ce principe ; nous les avons déjà étudiés dans le *Choix des contraires*.

2. Aristote, Métaphysique X, 3, 1054a29-32

Appartiennent à l'un, comme nous en avons aussi dressé la liste dans la division des contraires, le même, le semblable et l'égal ; appartiennent au multiple l'autre, le dissemblable et l'inégal.

3. Alexandre d'Aphrodise, Commentaire sur la Métaphysique d'Aristote, 250, 17-20 ; voir Sur le bien, 4

< Aristote > nous renvoie au *Choix des contraires* pour connaître que presque tous les contraires se ramènent à l'un et au multiple comme à un principe, parce qu'il y a traité en particulier de ce sujet. Il a aussi parlé d'un tel choix dans le deuxième livre du traité *Sur le bien*.

4. Syrianus, Commentaire à la Métaphysique d'Aristote, 61, 12-17

Les différences de l'un et pour ainsi dire ses espèces sont le même, le semblable, l'égal, le droit et, de façon générale, la colonne de ce qui

vaut mieux, de même que la colonne de ce qui vaut moins va avec le multiple ; ce philosophe aussi [Aristote] a lui-même traité ce point en particulier, en faisant un choix de tous les contraires et en les rangeant les uns sous l'un, les autres sous le multiple.

Asclepius, Commentaire à la Métaphysique d'Aristote, 237, 11-14¹

< Aristote > nous ramène au *Choix des contraires* pour connaître que presque tous les contraires se ramènent à l'un et au multiple comme à un principe, parce qu'il y a traité en particulier de ce sujet. Il a parlé aussi d'un tel choix dans le deuxième livre du traité *Sur le bien*.

Simplicius, Commentaire aux Catégories d'Aristote, 382, 7-10

Il est visible qu'Aristote a pris ce qui traite des opposés du livre d'Archytas² intitulé *Sur les opposés*, qu'il n'a pas réuni à son écrit sur les genres, mais qu'il a jugé digne d'un traitement particulier.

Ibid., 407, 15

Une fois terminé le traité d'Aristote sur les différences entre les opposés, le travail d'Archytas à ce sujet conviendrait lui aussi [...]. [19-20] En effet, celui qui a étudié le livre d'Aristote *Sur les opposés* ne le³ négligerait pas.

1. *Simplicius*, Commentaire aux Catégories d'Aristote, 387, 17-388, 1

Mais, puisque l'expression d'Aristote a atteint la clarté, voyons tout ce qu'ont ajouté à ce sujet les plus illustres exégètes. En effet, les stoïciens qui s'enorgueillissent d'avoir mené à bien les questions logiques se soucient de montrer, pour tout et en particulier pour les contraires, qu'Aristote a fourni les bases de tout dans un seul livre qu'il a intitulé *Sur les opposés*, dans lequel il y a extraordinaire abondance de difficultés ; ces philosophes en ont présenté une petite partie. Il n'est pas raisonnable de présenter le reste dans une introduction, mais il faut dire tout ce sur quoi les stoïciens sont tombés d'accord avec Aristote. Donc, après avoir rejeté l'ancienne définition des contraires que nous avons rappelée plus haut⁴, selon laquelle ce sont toutes les choses les plus différentes entre elles dans le genre⁵, Aristote a corrigé la définition en la mettant à l'épreuve très diversement dans son traité *Sur les opposés*. Et en effet il a fixé son attention sur la question de savoir si les choses qui diffèrent sont des contraires, si la différence peut être une contrariété, si la distance totale <entre les contraires> est celle de la plus grande différence, si ce qui s'éloigne le plus et ce qui diffère le plus sont la même chose et ce qu'est l'éloignement et comment il faut entendre l'éloignement le plus grand. Si des absurdités apparaissent, il faut ajouter quelque chose au genre, pour que la définition soit : « Ce qui comporte le plus d'éloignement dans le même genre. » Et pour savoir quelles absurdités s'ensuivent, pour savoir si la contrariété est une différence et si les contraires sont ce qui présente le plus de différences, il a posé d'autres preuves en plus grand nombre.

[388, 13-14] C'est la plus petite partie des difficultés qu'Aristote a soulevées dans son livre *Sur les contrariétés*.

2. *Simplicius*, Commentaire aux Catégories d'Aristote,

Ceux du Portique se sont servis de toutes ces recherches et ils ont suivi pas à pas Aristote pour les autres définitions sur les contraires ; c'est lui qui leur a fourni dans son traité *Sur les opposés* les bases qu'ils ont menées à bien dans leurs propres livres [...]. [389, 4-10] Tel étant l'enseignement des stoïciens, voyons comment ils l'ont tiré de l'héritage d'Aristote ; car ce philosophe dit dans ses écrits *Sur les opposés* que la justice est le contraire de l'injustice. Il prétend qu'on ne dit pas que le juste est le contraire de l'injuste, mais qu'il est une disposition contraire. Si ces choses aussi sont des contraires, dit-il, contraire se dira en deux sens ; en effet, ou bien les contraires se diront par eux-mêmes, comme vertu et mauvaieseté, mouvement et repos, ou bien par participation à des contraires, par exemple, ce qui est mû contraire de ce qui est en repos, et ce qui est bien contraire de ce qui est mal.

3. *Simplicius*, Commentaire aux Catégories d'Aristote, 389, 25-390, 7

C'est pourquoi il⁶ dit que la sagesse est contraire à la folie, mais que la définition n'est plus contraire, de façon correspondante, à la définition <du contraire>, et, faisant référence à cela⁷, <les stoïciens> opposent aussi les définitions par conjonction. Cela a été défini en premier par Aristote qui soutient que, non combinée, la définition n'est pas contraire à la définition du contraire, par exemple que la sagesse n'est pas contraire à l'ignorance des biens, des maux ou des indifférents, mais, si c'est le cas, il soutient que c'est par conjonction qu'une définition est opposée à une définition et qu'on les dit contraires du fait d'être définitions de choses contraires. Il expose à ce sujet, avec encore plus d'art, qu'un énoncé de définition est contraire à un autre toutes les fois que la contrariété tient au genre, aux différences ou aux deux. Par exemple, une définition du beau, prise au hasard, est une juste proportion des parties entre elles. Une disproportion des parties entre elles en est le contraire. Et la contrariété est par le genre, ailleurs par les différences, par exemple la couleur blanche est apte à dissocier la vision, la couleur noire est apte à la comprimer ; en effet, entre elles, le genre est le même, la contrariété est selon les différences. Donc on a dit comment un énoncé <de définition> est le contraire d'un autre. Et les discours qui indiquent la substance seront contraires, mais il suffit que ces considérations aient été portées jusque-là.

4. *Simplicius*, Commentaire aux Catégories d'Aristote, 390, 19-25

Aristote lui-même a cherché dans son livre *Sur les opposés* : si, en rejetant l'un des deux opposés, on ne prend pas nécessairement l'autre, est-ce donc qu'il y a quelque chose au milieu entre eux ou pas dans tous les cas ? Celui qui rejette l'opinion vraie ne prend pas nécessairement une opinion fausse et celui qui rejette une opinion fausse n'en prend pas nécessairement une vraie, mais parfois il change de cette opinion à ne rien concevoir du tout ou à la science, et il n'y a rien au milieu entre une opinion vraie et une fausse, si le milieu n'est ni ignorance ni science.

5. *Simplicius*, Commentaire aux Catégories d'Aristote, 402, 26

Construisant absurdement ses argumentations à partir des privations selon l'habitude, <Nicostrate⁸> dit que la privation aussi se transforme en possession [...]. [402, 30-403, 1] Or Aristote n'a pas compris la possession et la privation dans ce qui est du domaine de l'habitude, mais dans ce qui est du domaine de la nature, à propos de quoi aussi se dit proprement l'opposition de la possession et de la privation. Utilisons donc les oppositions d'Aristote contre celles de Nicostrate. Car, dans le livre *Sur les opposés*, il dit que certaines privations se disent selon la nature, d'autres selon l'habitude, d'autres selon les richesses, d'autres selon d'autres critères ; la cécité fait partie des privations qui surviennent par nature, la nudité selon l'habitude, le manque d'argent selon l'utilité. Et il y a bien d'autres privations ; de certaines privations il n'y a pas délivrance ; de certaines autres il y en a [...]. [403,5-24] Mais il est possible d'obtenir un discours complet sur les privations à partir du livre d'Aristote et de celui de Chrysippe, et Jamblique aussi a fait une paraphrase de cette sorte : « Étant donné que “avoir” a beaucoup de sens, comme nous l'avons déjà montré, la privation s'étend à tous les sens d'avoir, sans pourtant s'étendre aussi à tous les contraires. Car privation vaut perte, de sorte que privation ne se dirait pas d'un mal, parce qu'il n'y aurait pas perte d'un mal ou de quelque chose de nuisible, mais d'un bien ou de l'utile. En effet, on ne dirait pas que la délivrance d'une maladie ou de la pauvreté est une privation de maladie ou de pauvreté, mais plutôt la privation de santé ou de richesse. La cécité est privation d'un bien (car la vue est un bien), la nudité est privation d'un indifférent ; car le manteau est un indifférent, il n'est ni un bien ni un mal. C'est pourquoi aucune

privation n'est un bien, mais certes un mal ou un indifférent. Et la privation concernerait tous les biens ou la plupart. Or, Aristote dit qu'il y a fort peu de privation des biens de l'âme ou des biens qui relèvent de la décision volontaire, car personne ne dit être privé de la vertu de justice et celui qui dit : "Personne n'emporte la science"⁹ a parlé à partir de la même conception. Donc les privations sont plutôt privations de richesse, de renommée, d'honneur et des choses de cette sorte, et au plus haut point des biens qu'on appelle biens de possession. C'est pourquoi aussi la compassion et les gémissements accompagnent la plupart des privations. » Pourtant Aristote a comparé maintenant¹⁰ l'opposition des privations naturelles à celle des contraires. Mais voilà qui est suffisant.

6. *Simplicius*, Commentaire aux Catégories d'Aristote, 409, 15

Voici ce qu'il ajoute à ce qui a été dit des contraires [...]. [17-22] Le contraire du bien est dans tous les cas un mal, tandis que le contraire d'un mal est tantôt un bien, tantôt un mal. Deuxièmement, il n'est pas nécessaire que, s'il y a l'un des deux contraires, il y ait dans tous les cas l'autre ; cependant, à propos des indivisibles, dans tous les cas, il n'y en a pas. Troisièmement, concernant un sujet qui est le même, les contraires sont de genre ou d'espèce. Et quatrièmement, les contraires sont dans le même genre, ou dans des genres contraires, ou eux-mêmes des genres [...]. [30] Dans son livre *Sur les opposés*, il a ajouté à ces modes de contrariétés aussi celui de ce qui ne fait partie ni des biens ni des maux en relation à ce qui n'est ni bien ni mal, disant que c'est de cette manière que le blanc s'oppose au noir, le sucré à l'acide, le léger au lourd et le mouvement au repos [...]. [410, 25-30] Nicostrate < lui > fait un reproche : sa division des contraires est incomplète, car il n'a pas ajouté que l'indifférent est le contraire de l'indifférent. Ce que précisément il a ajouté dans son livre *Sur les opposés*, en disant qu'il y a certains cas d'opposition de choses qui ne font partie ni des biens ni des maux en relation à ce qui n'est ni un bien ni un mal, comme il a été dit plus haut. Il ne les a pas appelées indifférentes, je crois, parce que le nom d'indifférent, posé par les stoïciens, est plus récent.

C

ŒUVRES PHILOSOPHIQUES

Sur Démocrite

Simplicius, Commentaire au Traité du ciel 294, 23-295, 26

Et Alexandre <d'Aphrodise> ajoute que ceux qui disent que le tout est tantôt ainsi, tantôt autrement, parlent plutôt d'altération du tout, mais ni de génération ni de corruption. Ceux qui, dit-il, affirment que le monde est engendré et corruptible comme n'importe quel autre de ses constituants, ce sont Démocrite et ses disciples. En effet, de même que, selon eux, chaque chose vient à être et se corrompt, de même certes aussi chacun des mondes qui sont en nombre infini. De même que, pour les autres choses, ce qui vient à être n'est pas le même que ce qui a été corrompu, sinon selon la forme, de même aussi pour les mondes, à ce qu'ils disent. Or, si les atomes demeurent les mêmes puisqu'ils sont impassibles, il est clair que ces philosophes aussi parleraient d'altération des mondes et non de corruption, comme Empédocle et Héraclite le font, croit-on. Quelques lignes d'Aristote sur Démocrite montreront la pensée de ces philosophes : « De l'avis de Démocrite, les choses éternelles sont par nature de petites substances en nombre infini ; il place sous elles un autre lieu d'une grandeur infinie, il donne à ce lieu les noms suivants : le vide, le rien et l'infini, et à chacune des substances les noms de ceci, de solide et d'être. Il pense que les substances sont petites au point d'échapper à nos sens, qu'elles ont une variété de forme, des aspects variés et une différence de grandeur. Donc, dès lors, pense-t-il, à partir de ces substances comme à partir d'éléments sont engendrées et combinées les masses visibles et sensibles ; les substances sont en dissension et en translation dans le vide à cause de leur dissemblance et des autres différences dont on a parlé ; quand elles sont en translation, elles tombent et produisent un enchevêtrement qui les fait se toucher et être proches les unes des autres, sans pourtant engendrer, en vérité, une nature une, quelle qu'elle soit, à partir d'elles. En effet, pense-t-il,

il est parfaitement absurde que deux ou plus deviennent parfois un. Il regarde comme cause du fait que les substances restent les unes avec les autres jusqu'à un certain point les ajustements et les échanges des corps. En effet, il en est d'irréguliers, d'autres en forme d'hameçon, d'autres concaves, d'autres convexes, d'autres avec d'autres différences innombrables. Il pense qu'ils s'attachent entre eux pendant un certain temps et demeurent en l'état, jusqu'à ce qu'une contrainte plus forte venue de l'extérieur les secoue et les disperse en les séparant. » Il <Démocrite> dit que la génération et la séparation qui est son contraire ne concernent pas seulement les animaux, mais aussi les plantes, les mondes et en somme tous les corps sensibles. Si donc la génération est un assemblage d'atomes, tandis que la destruction est leur séparation, selon Démocrite aussi la génération sera une altération. Et en effet, Empédocle aussi dit que ce qui vient à être n'est pas identique à ce qui est détruit, sinon selon la forme, et pourtant, selon Alexandre, celui-ci admet l'altération, mais non la génération.

Sur la philosophie d'Archytas

1. *Simplicius*, Commentaire au Traité du ciel, 296, 12-18

Donc Aristote sait cela¹ [...]. C'est pourquoi, en condensant le *Timée* de Platon, il écrit : « <Platon> dit qu'il est engendré, car il est sensible, or il suppose que le sensible est engendré, l'intelligible inengendré. »

2. *Damascius*, Commentaire au Parménide, 2, 172, 16-22

Le mieux est donc de s'en tenir à sa [de Proclus] définition, selon l'habitude pythagoricienne et celle de Platon lui-même, en concevant comme « autres » les choses matérielles et la matière elle-même. En effet, dans le *Phédon*², il désigne ainsi les « autres », disant que les formes sensibles sont « autres » et « en d'autres ». Aristote, lui, dans ses remarques sur Archytas, rapporte que Pythagore aussi appelle la matière « autre » parce qu'elle est en flux et devenant toujours autre. De sorte que, clairement, Platon aussi définit les « autres » de cette manière.

Sur le bien

1. *Aristoxène, Éléments harmoniques II, 20, 16-31, 3*

Aristote racontait toujours que la plupart des auditeurs de Platon accueillait la leçon sur le bien de la même façon : chacun arrivait en croyant qu'il entendrait parler de l'un de ceux que l'on tient pour des biens humains, comme richesse, santé, force, en somme quelque bonheur merveilleux. Mais, quand apparaissaient les propos sur les mathématiques, sur les nombres, sur la géométrie, sur l'astronomie et, à la fin, l'idée que le bien est l'un, c'était, je pense, quelque chose d'absolument contraire à leur attente qui se manifestait à eux. Alors les uns prenaient la chose avec mépris, les autres avec réprobation.

2. *Aristote, Physique 209b11-16*

C'est pourquoi Platon dit dans le *Timée* que la matière et l'emplacement sont la même chose, car ce qui participe et l'emplacement sont une seule et même chose. Or, bien qu'il nomme d'une manière différente ce qui participe dans ce traité et dans ce que l'on appelle les doctrines non écrites, il a montré cependant que le lieu et l'emplacement sont la même chose.

3. *Thémistius, Paraphrase de la Physique d'Aristote, 106, 21-23*

Pourtant <Platon> dit que la matière reçoit les formes d'une manière dans le *Timée*, d'une autre dans les doctrines non écrites ; car c'est par participation dans le *Timée*, par ressemblance dans les doctrines non écrites.

4. *Philopon*, Commentaire à la Physique, 515, 29-32

Si, dans le *Timée*, il a appelé la matière d'une façon, la nommant « ce qui participe », alors que, dans les entretiens non écrits, il l'appelle le grand et le petit, nous ne trouvons aucune différence, sauf qu'il dit que ce qui participe est l'emplacement et le lieu.

Ibid., 521, 9-15

... c'est-à-dire appelant la matière d'une manière dans le *Timée*, d'une autre dans les doctrines non écrites, c'est-à-dire dans les entretiens non écrits ; car, dans les entretiens non écrits, il appelait la matière le grand et le petit, comme Aristote l'a dit dans ce qui précède, et nous avons dit pourquoi la matière est le grand et le petit. Mais, dans le *Timée*, il appelle la matière « ce qui participe » parce qu'elle participe des formes. Aristote lui-même a transcrit les entretiens non écrits de Platon.

6. *Simplicius*, Commentaire à la Physique, 503, 10-18

Ayant montré que l'infini est entouré plutôt qu'il n'entoure et qu'il est inconnaissable par sa nature, <Aristote> réfute l'interprétation superficielle des écrits de Platon. En effet, quand Platon dit, dans le traité *Sur le bien*, que la matière est le grand et le petit et aussi qu'elle est infinie, que tous les sensibles sont entourés par l'infini et qu'ils sont inconnaissables à cause de leur nature matérielle, infinie et fluente, <Aristote> dit qu'il semble découler d'un tel argument que, dans les intelligibles aussi, il y a le grand et le petit d'ici, c'est-à-dire précisément la dyade indéfinie, qui est elle aussi, avec l'un, principe de tout nombre et de tous les êtres, car les Idées sont des nombres.

7. Ibid., 542, 9-12

Selon <Aristote>, <Platon> appelle la matière d'une manière dans le *Timée*, d'une autre dans les entretiens non écrits. En effet, il dit dans le *Timée* qu'elle est ce qui participe (car elle participe « en quelque sorte d'une manière très embarrassante de l'intelligible »), tandis que, dans les entretiens non écrits, il l'appelait le grand et le petit.

8. Ibid., 545, 23-25

Dans les entretiens non écrits sur le bien, il appelait grand et petit ce qui participe, alors que, dans le *Timée*, il l'appelait matière, qu'il appelait aussi lieu et emplacement.

9. Aristote, De l'âme 404b18-21

Semblablement a été défini aussi, dans ses propos sur la philosophie, l'animal en soi à partir de l'Idée même de l'un et de la première longueur, de la première largeur et de la première profondeur ; il en va de manière semblable pour le reste.

10. Philopon, Commentaire au traité De l'âme, 75, 34-76

Le traité intitulé *Sur le bien*, il l'appelle *De la philosophie*. Dans ce traité, Aristote rapporte les entretiens non écrits de Platon. Son ouvrage est authentique ; donc il rapporte là l'opinion de Platon et des pythagoriciens sur les êtres et sur leurs principes.

11. Simplicius, Commentaire au traité De l'âme, 28, 7-9

Les écrits rédigés d'après l'entretien *Sur le bien* de Platon, dans lesquels il rapporte les opinions pythagoriciennes et platoniciennes sur les êtres, il les appelle maintenant *De la philosophie*.

12. Asclepius, Commentaire à la Métaphysique, 77, 2-4

Cependant nous disons qu'il n'y a pas d'Idées des maux, car les maux sont sans fondement dans l'être et se présentent avec lui, comme il est dit dans les entretiens platoniciens.

1. Vita Arist. Marciana, p. 433, 10-15 (Rose), Z, 146-159 (Gigon)

Et Aristote a été vraiment d'un caractère mesuré, puisqu'il dit dans les *Catégories* qu'on ne doit pas faire de déclarations téméraires, mais après avoir fait plusieurs examens, et assurément qu'il n'est pas inutile de seulement parcourir les difficultés ; et dans le *Sur le bien*, que non seulement celui qui réussit, mais aussi celui qui démontre doivent se souvenir qu'ils sont des humains.

2a. Alexandre d'Aphrodise, Commentaire à la Métaphysique 55, 20-56, 35

Platon et les pythagoriciens admettaient que les nombres sont les principes des êtres, parce qu'ils pensaient que le premier et l'incomposé sont des principes et que les surfaces sont premières avant les corps (car les choses les plus simples qui ne sont pas détruites simultanément sont premières par nature), que les lignes sont premières avant les surfaces, selon le même raisonnement, et les points (que les mathématiciens appelaient signes et eux monades), premiers avant les lignes, parce qu'ils sont tout à fait incomposés et n'ont rien avant eux. Or les monades sont des nombres, ainsi les nombres sont les premiers des êtres. Et puisque, selon lui <Platon>, les formes sont premières et que les Idées sont premières avant les êtres relatifs à elles et qui tiennent d'elles leur être (que les formes existent, il essayait de le montrer par plusieurs moyens), il disait que les formes sont des nombres. En effet, si ce qui a une forme unique est premier avant les êtres relatifs aux formes et si rien n'est premier avant le nombre, les formes sont des nombres. C'est pourquoi il disait que les principes des nombres sont les principes des formes et que l'un est le principe de tous¹.

De plus, d'une part les formes sont les principes des autres choses, d'autre part les principes des nombres sont principes des Idées qui sont des nombres. Il disait que la monade et la dyade sont les principes des nombres. En effet, puisqu'il existe dans les nombres l'un et ce qui est à côté de l'un (c'est-à-dire le grand et le petit nombre), le premier dans les nombres à être à côté de l'un, il le posait en principe du grand et du petit nombre. Or la dyade est première à côté de l'un, car elle a en elle et le beaucoup et le peu ; car le double est beaucoup, la moitié est peu et ils sont dans la dyade ; ils sont contraires à l'un, s'il est vrai que l'un est indivisible, tandis que ce qui est à côté de l'un est divisé.

De plus, pensant montrer que l'égal et l'inégal sont les principes de tous les êtres, des êtres par soi et de leurs opposés (car il essayait de tout ramener à ces principes comme à ce qui est le plus simple), il attribuait l'égal à la monade, l'inégal à l'excès et au défaut. En effet, l'inégalité est dans les deux, le grand et le petit, qui sont ce qui est en excès et ce qui est en défaut. C'est pourquoi il l'appelait la dyade indéfinie, parce que ni l'un ni l'autre, ni ce qui est en excès ni ce qui est en défaut, dans la mesure où ils sont tels, n'est défini, mais ils sont indéfinis et infinis ; et <il disait> que la dyade indéfinie, quand elle est définie par l'un, devient la dyade qui est dans les nombres, car la dyade qui est telle est une par la forme.

De plus, la dyade est le premier nombre ; ses principes sont le plus et le moins, puisque, dans la première dyade, il y a le double et la moitié ; car le double et la moitié sont le plus et le moins, alors que le plus et le moins ne sont plus le double et la moitié, avec la conséquence logique que le plus et le moins sont les éléments du double. Et puisque, une fois définis, le plus et le moins deviennent le double et la moitié (car ce plus et ce moins ne sont plus indéfinis, de même que ce n'est pas non plus le cas du triple et de trois, du quart et de quatre ni de n'importe laquelle des autres quantités qui comportent un excès déjà défini) et puisque la nature de l'un fait cela (car chaque chose est une, dans la mesure où elle est « un ceci » défini), l'un ainsi que le grand et le petit seraient les éléments de la dyade qui est dans les nombres. Mais, de plus, la dyade est le premier nombre : ce sont donc les éléments de la dyade. Et avec des arguments de cette sorte, Platon posait que l'un et la dyade sont les principes des nombres et de tous les êtres, comme le dit Aristote dans son traité *Sur le bien*.

57, 3-12

... et cela parce que <Platon> est d'avis que la dyade est le diviseur de tout ce à quoi elle s'appliquait ; c'est pourquoi il l'appelait facteur de dualité. En effet, en rendant double chacune des choses

auxquelles elle s'applique, elle la divise en quelque sorte, ne la laissant pas rester ce qu'elle était ; quelle que soit la division, elle est génération de nombres. De la même manière que les sceaux et les figures en relief rendent semblables à eux tout ce qui leur a été adapté, ainsi la dyade, elle aussi, comme si elle était un sceau sur les nombres qui viennent après elle, en devient génératrice, en rendant deux et double chaque nombre auquel elle serait appliquée. En effet, en s'appliquant à un, elle fait deux (car deux est deux fois un), en s'appliquant à deux, elle fait quatre (car quatre est deux fois deux), en s'appliquant à trois, elle fait six et ainsi de suite pour le reste des nombres [...].

57, 24-28

En effet, si on ajoute une monade à chacun des nombres pairs, on obtient les nombres impairs, mais l'un qui est une sorte de principe n'est pas la monade (car cet un est producteur de formes et n'est pas matériel) ; mais, de la même manière que le grand et le petit, définis par l'un, étaient la dyade, on dit aussi de chacun d'eux, quand il est défini par l'un, qu'il est la monade.

59, 28-60

Alors que Platon parle de la cause productrice dans les écrits où il dit : « Trouver et montrer le producteur, c'est-à-dire le père de tout, est une affaire² », mais aussi de la cause finale et de la fin pour lesquelles il dit à nouveau : « Toutes choses entourent le roi de toutes choses et toutes choses sont en vue de lui³ », on peut se demander comment Aristote n'a mentionné aucune de ces deux causes dans la doctrine de Platon. C'est ou bien parce que Platon n'a rappelé aucune de ces causes dans ses écrits sur les causes, comme Aristote l'a montré dans son traité *Sur le bien*, ou bien parce que Platon ne les regarde pas comme des causes de ce qui est en génération et en corruption ; ou plutôt il n'a pas non plus fait un travail complet à leur sujet.

2b. *Simplicius*, Commentaire à la Physique 453, 25-455, 14

Ils disent que, selon Platon, l'un et la dyade indéfinie sont principes

même des sensibles, et il disait aussi, en posant la dyade indéfinie même dans les intelligibles, qu'elle est l'illimité. Et c'est le grand et le petit qu'il disait être l'illimité, en les posant comme principes, dans ses propos *Sur le bien* auxquels assistaient Aristote, Héraclide⁴, Hestiaios⁵ et d'autres disciples de Platon qui ont transcrit obscurément ses paroles, comme on l'a dit. Porphyre, en se proposant de les exposer nettement, a écrit ceci à leur sujet dans son <étude sur> le *Philèbe*⁶ : « Il <Platon> pose lui-même que le plus et le moins, le fort et le doux, sont de la nature de l'illimité. En effet, partout où ceux-là sont présents, avançant par tension et relâchement, ce qui participe d'eux n'est pas en repos ni ne s'achève, mais s'avance vers l'indéfini de l'illimitation. Il en est de même du plus grand et du plus petit et de ce par quoi Platon les remplaçait dans ses propos, le grand et le petit. Supposons en effet une grandeur limitée comme la coudée : si, après l'avoir divisée en deux, nous laissons une demi-coudée non coupée, et si nous coupons l'autre demi-coudée en l'ajoutant peu à peu à celle qui n'est pas coupée, il y aurait deux parts de coudée, l'une s'avançant vers le moins, l'autre vers le plus, sans fin. En effet, nous n'arriverions jamais à l'indivisible en coupant une partie, car la coudée est <une grandeur> continue ; or le continu se divise en parties toujours divisibles. Une telle coupure ininterrompue montre qu'une certaine nature de l'illimité est enfermée dans la coudée, ou plutôt plusieurs, l'une qui s'avance vers le grand, l'autre vers le petit. Dans ces arguments aussi, on voit que la dyade indéfinie est composée de la monade qui va vers le grand et de celle qui va vers le petit. Et cela [le grand et le petit] appartient aux corps continus et aux nombres, car la dyade est le premier nombre pair ; or dans la nature du pair sont inclus le double et la moitié, mais le double dans l'excès, la moitié dans le défaut. Donc l'excès et le défaut sont dans le nombre pair. En effet, la dyade est le premier pair dans les nombres, mais elle est indéfinie par elle-même et, au contraire, définie par sa participation à l'un, car la dyade est définie dans la mesure où elle est une forme unique. Donc l'un et la dyade sont aussi les éléments des nombres, le premier limitant et produisant une forme, l'autre indéfini et en excès et défaut. » C'est ce qu'a dit Porphyre à peu près en ces termes mêmes, en se proposant d'exposer nettement ce qui s'est dit obscurément dans l'entretien *Sur le bien*, et il a dit également que ces propos étaient en accord avec ce qui est écrit dans le *Philèbe*.

Et Alexandre, convenant lui aussi de parler à partir du traité *Sur le bien* de Platon dont Aristote et d'autres disciples de Platon rapportent le contenu, a écrit ceci : « À la recherche des principes des êtres, puisque le nombre lui semblait être par sa nature premier avant les autres choses (et en effet, <il lui semblait> que les limites de la ligne sont les points, que les points sont des monades qui ont une position,

que ni la surface ni le volume n'existent sans la ligne, alors que le nombre peut exister même à part de cela), puisque donc le nombre lui semblait être par sa nature premier avant les autres choses, Platon pensait que ce nombre est principe et que les principes du premier nombre sont les principes de tout nombre. Or la dyade est le premier nombre, dont les principes sont, disait-il, l'un ainsi que le grand et le petit. En tant qu'elle est une dyade, elle contient en elle le beaucoup et le peu : en tant que le double est en elle, elle contient le beaucoup (car le double est le beaucoup, l'excès et une certaine grandeur) ; en tant que la moitié est en elle, elle contient le peu. C'est pourquoi, d'après cela, <il dit que> l'excès et le défaut, le grand et le petit sont en elle. Mais, en tant que chacune de ses deux parties est une monade et qu'elle est elle-même aussi une forme unique, le binaire, elle participe de la monade. C'est pourquoi, disait-il, l'un, le grand et le petit sont les principes de la dyade. Il l'appelait dyade indéfinie, parce qu'elle contient le plus et le moins en participant du grand et du petit, ou en vérité du plus grand et du plus petit. Progressant par tension et relâchement, ceux-ci [le plus et le moins] ne restent pas immobiles, mais parviennent à l'indéfini de l'illimité. Donc, puisque la dyade est le premier des nombres, que l'un, le grand et le petit sont les principes de cette dyade, ces principes sont aussi nécessairement les principes de tout nombre. Or les nombres sont les éléments de tous les êtres. Par conséquent l'un, le grand et le petit, c'est-à-dire la dyade indéfinie, sont aussi les principes de toutes les choses. Et en effet, chacun des nombres, autant qu'il est ce nombre-ci, un et défini, participe de l'un, mais autant qu'il est divisé et beaucoup, il participe de la dyade indéfinie. Or Platon disait que les Idées sont des nombres. Donc, vraisemblablement, il faisait des principes du nombre les principes des Idées aussi. La dyade est la nature de l'infini, disait-il, parce que le grand et le petit, ou le plus grand et le plus petit, ne sont pas définis, mais contiennent le plus et le moins, ce qui précisément s'avance vers l'infini. » Ainsi donc, après avoir dit dans quoi les pythagoriciens plaçaient l'infini et dans quoi le plaçait Platon, Aristote rapporte ensuite ce que les pythagoriciens appelaient l'infini et pourquoi.

2c. Alexandre d'Aphrodise, Commentaire à la Métaphysique, 85, 16-18

L'un et la dyade indéfinie sont les principes, comme <Aristote> l'a dit auparavant et l'a lui-même rapporté dans son traité *Sur le bien* ; mais ces principes sont aussi les principes du nombre, selon eux [les platoniciens].

2d. *Simplicius*, Commentaire à la Physique, 151, 6-19

Alexandre dit : « Selon Platon, les principes de toute chose et des Idées elles-mêmes sont l'un et la dyade indéfinie, qu'il appelait le grand et le petit, comme Aristote le rappelle aussi dans son traité *Sur le bien*. On peut l'apprendre de Speusippe, de Xénocrate et des autres qui ont assisté à la leçon de Platon *Sur le bien*. En effet, tous ont rédigé et conservé sa doctrine et disent qu'il se servait de cela comme de principes. Et d'un côté, il est parfaitement vraisemblable que, selon Platon, l'un et la dyade indéfinie soient les principes de tout (car c'est la doctrine des pythagoriciens et manifestement Platon les suit souvent) ; d'un autre côté, dire que la dyade indéfinie est aussi le principe des Idées, en parlant du grand et du petit et en signifiant par là la matière, comment est-ce encore conséquent, alors que Platon limite la matière au seul monde sensible et dit clairement dans le *Timée* qu'elle est propre à la génération et que ce qui naît naît en elle ? Et il disait que les Idées sont connaissables par la pensée tandis que la matière <n'>est crédible <que> par un raisonnement bâtarde. »

3. *Sextus Empiricus*, Contre les Professeurs, 3 (Contre les Géomètres, 57)

Mais Aristote assurément [...] dit que ce qu'ils <les géomètres> appellent longueur sans largeur n'est pas intelligible et que nous pouvons le concevoir sans aucune difficulté. Il fait reposer son argument sur un exemple assez manifeste et clair. Ce qui est vrai du moins, c'est, dit-il, que nous prenons la longueur du mur sans prendre en compte en même temps sa largeur et c'est pourquoi il sera possible aussi de concevoir ce que les géomètres appellent longueur sans largeur.

Sextus Empiricus, Contre les Professeurs, 9 (Contre les physiciens, 1, 412).

Mais Aristote assurément disait que la longueur sans largeur des géomètres n'est pas intelligible (en vérité du moins, nous prenons, dit-il, la longueur du mur sans nous occuper de la largeur du mur).

4. *Alexandre d'Aphrodise*, Commentaire à la

Métaphysique, 250, 17-20

<Aristote> nous renvoie au *Choix des contraires* pour connaître que presque tous les contraires se ramènent à l'un et au multiple comme à un principe, parce qu'il y a traité en particulier de ce sujet. Il a aussi parlé d'un tel choix dans le deuxième livre du traité *Sur le bien*.

Ibid., 262, 18-26⁷

Par son « Admettons en effet la réduction⁸ », il <Aristote> nous renvoie à nouveau à ce qu'il a montré dans le deuxième livre de son traité *Sur le bien*.

Asclepius, Commentaire à la Métaphysique, 237, 11-14

<Aristote> nous ramène au *Choix des contraires* pour connaître que presque tous les contraires se ramènent à l'un et au multiple comme à un principe, parce qu'il y a traité en particulier de ce sujet. Il a parlé aussi d'un tel choix dans le deuxième livre du traité *Sur le bien*.

5. Asclepius, Commentaire à la Métaphysique, 247, 17-21

Quand il dit que tous les contraires se rapportent à l'un et au multiple, c'est-à-dire par la remontée des contraires qui a été faite dans le deuxième livre de son traité *Sur le bien*, et en admettant que les contraires sont les éléments des êtres et de la substance, il dit qu'il est évident, d'après cela, que l'étude de l'être en tant qu'être relève d'une science unique.

6a. Pseudo-Alexandre, Commentaire à la Métaphysique, 615, 14-17

En effet, <Aristote> a fait, dans son traité *Sur le bien*, comme nous l'avons dit ailleurs, une division par laquelle il a ramené tous les contraires au multiple et à l'un. Ainsi, le même, le semblable et l'égal appartiennent à l'un, l'autre, le dissemblable et l'inégal au multiple.

6b. Ibid., 642, 38-643, 3

Ces premières contrariétés de l'être, dit-il, soit le multiple et l'un, soit la ressemblance et la dissemblance, soit d'autres, se trouvent avoir été étudiées, car il a dit ce qu'elles sont dans son livre *Sur le bien*.

7. Ibid., 695, 23-26

Après avoir dit cela, il dit que, outre les choses dont nous avons parlé, « la cause finale existe aussi dans les choses immobiles, c'est ce que la division rend évident », voulant parler de la division dans laquelle il a souvent dit avoir effectué la remontée des contraires ; or c'est celle qu'il a faite dans son livre intitulé *Sur le bien*.

8. Asclépius, Commentaire à la Métaphysique, 79, 7-10

Ils veulent surtout et avant tout qu'il y ait des principes ; car les principes sont aussi pour eux les principes des Idées mêmes. Ces principes sont l'un et la dyade indéfinie, comme on l'a dit un peu plus haut, et <Aristote> les a lui-même rapportés dans son traité *Sur le bien*.

Des Idées

Syrianus, Commentaire à la Métaphysique 120, 33-121, 4

Qu'il n'ait rien de plus à dire que ces arguments contre l'hypothèse des Idées, preuve en sont le premier livre de cet ouvrage et les deux livres qu'il a composés *Des Idées*. En effet, déplaçant presque partout ces argumentations mêmes, tantôt en les morcelant et en les subdivisant, tantôt en y revenant avec plus de concision, il tente de corriger les philosophes plus vieux que lui.

Tels sont les arguments qu'Aristote oppose dans ces livres <M et N de la *Métaphysique*> aux théories des pythagoriciens et des platoniciens, arguments qui contiennent aussi ceux qui ont été énoncés dans le plus grand des livres A, comme l'a indiqué aussi Alexandre le Commentateur. C'est pourquoi nous aussi, portant notre attention sur eux, nous sommes d'avis que ceux-là <du livre A> non plus n'ont pas été négligés ; non plus assurément que tous ceux qu'il a dits contre eux <pythagoriciens et platoniciens> dans ses deux livres *Des Idées*. En effet, il revient là aussi presque sur les mêmes arguments.

Pseudo-Alexandre, Commentaire à la Métaphysique 836, 34-837, 3

Après avoir dit cela, il conclut l'ensemble de son argumentation en disant : « Donc les conséquences », pour ceux qui créent les nombres eidétiques, pour ceux qui posent à part les êtres mathématiques et disent qu'ils sont causes des êtres physiques, sont celles qu'on a dites, « et on pourrait en réunir encore plus », <à savoir> les deux livres qu'il a écrits *Des Idées*, mais qui sont parallèles aux livres M et N, et hors de l'ouvrage *Métaphysique*.

1. Scholie à Denys dit le Thrace, p. 116, 13-16 (Hilgard)

Il faut savoir qu'il y a des définitions de l'universel et de ce qui demeure toujours, comme Aristote aussi l'a dit dans ses livres *Des Idées* qu'il a faits contre les Idées de Platon. Tout ce qui est particulier change et ne reste jamais de la même manière, au contraire l'universel est immuable et éternel.

2. Alexandre d'Aphrodise, Commentaire à la Métaphysique 79, 3-83, 30

<Les platoniciens> se sont servis des sciences de plusieurs manières en vue d'établir l'existence des Idées, comme <Aristote> le dit dans le premier livre *Des Idées*. Au nombre des arguments dont il semble alors [5] faire mention, il y a ceux que voici. Si toute science fait le travail qui lui est propre en remontant à quelque chose d'un et d'identique et non à l'un des singuliers, il y aurait pour chaque science, à côté des sensibles, quelque autre chose éternelle et modèle, dans le domaine de chaque science, de celles qui viennent à être : telle est l'Idée. En outre, ce dont il y a science, cela existe ; or les sciences sont sciences d'objets autres que les singuliers ; [10] de fait, ces derniers sont infinis et indéterminés, tandis que les sciences sont sciences d'objets déterminés. Il y a donc certains objets à côté des singuliers et ce sont les Idées. En outre, si la médecine n'est pas la science de cette santé-ci, mais de la santé au sens simple, il y aura une santé en soi ; et si la géométrie n'est pas la science de cette égalité-ci ni de ce commensurable-ci, mais de l'égal au sens simple et du commensurable au sens simple, il y aura un égal en soi [15] et un commensurable en soi et ce seront les Idées.

Or de tels arguments ne montrent pas ce qu'ils se proposent de montrer, c'est-à-dire l'existence des Idées, mais ils montrent qu'il existe

certaines choses à côté des singuliers sensibles. Mais <ils ne montrent> absolument pas que, s'il existe certaines choses à côté des sensibles, ce sont les Idées ; car il y a, à côté des singuliers, les notions communes qui, selon nous, sont aussi objets des sciences. En outre, <ils montrent> qu'il existe aussi des Idées de ce qui dépend [20] des arts, car tout art fait remonter à une certaine unité ce qui vient à être de son fait, et ce sur quoi portent les arts, cela existe et les arts portent sur d'autres choses que les singuliers. Quant au dernier argument, outre que même celui-là ne montre pas l'existence des Idées, il paraîtra établir l'existence d'Idées aussi de choses dont ils <les platoniciens> ne veulent pas qu'il y ait des Idées. En effet, s'il existe une santé en soi parce que la médecine n'est pas la science de cette santé-ci [80], mais de la santé au sens simple, ce sera aussi le cas de chacun des arts. De fait, l'art ne porte pas sur le singulier ni sur cet objet-ci, mais sur cet objet-là au sens simple dont il s'occupe, comme l'art du menuisier est l'art du banc au sens simple, mais non de ce banc-ci, et du lit au sens simple et non de ce lit-ci. Et la statuaire, la peinture, [5] l'architecture et chacun des autres arts sont dans le même rapport à l'égard de leur objet. Il y aura donc aussi une Idée de chacun des objets des arts, ce qu'ils ne veulent pas.

Pour établir l'existence des Idées, ils se servent aussi de l'argument que voici. Si chacun des multiples êtres humains est un être humain, chacun des animaux un animal, et de même pour les autres choses [10] et si, pour chacune d'elles, aucune n'est prédicat d'elle-même, mais qu'il y ait un prédicat qui se dise de toutes sans être identique à aucune d'elles, il y aurait un certain être de ces choses, à côté des êtres singuliers, séparé d'eux, éternel ; en effet, il est, toujours de la même façon, prédicat de tous les êtres qui changent en nombre. Or ce qui est l'unité d'une multiplicité, séparé des êtres multiples et éternel, [15] c'est l'Idée ; il existe donc des Idées.

<Aristote> dit que cet argument établit l'existence d'Idées, des négations et des non-êtres. Et en effet, la négation est prédiquée de choses multiples, elle qui est une et la même, et elle est même prédiquée de non-êtres et elle n'est la même qu'aucune des choses dont elle est prédiquée avec vérité. En effet, « non-être humain » est prédiqué aussi bien de cheval que de chien et de toutes les espèces autres que l'être humain et [20], pour cette raison, elle est l'unité d'une multiplicité et n'est la même qu'aucune des espèces dont elle est prédiquée. En outre, elle demeure toujours prédiquée semblablement des semblables avec vérité ; car « non musical » est prédiqué avec vérité de choses multiples (c'est-à-dire de toutes choses non musicales), [81] semblablement aussi « non être humain » des non-êtres humains. Par conséquent, il existe des Idées même des négations, ce qui est absurde. Comment, en effet, y aurait-il une Idée du non-

être ? Car, si on accepte cela, il existera une Idée unique de choses qui ne sont pas de même genre et qui sont complètement différentes, de la ligne, le cas échéant, et de l'être humain, car tout cela est « non-cheval ». [5] De plus, il y aura une Idée unique même des choses indéterminées et des choses infinies. Mais aussi du premier et du second ! Car sont « non-bois » l'être humain et l'animal dont l'un est premier, l'autre second et dont ils ne voulaient pas qu'il y ait des genres ni des Idées. Or, à l'évidence, pas même cet argument ne conclut à l'existence d'Idées, mais il tend, lui aussi, à montrer que le prédicat commun est autre que les singuliers [10] dont il est prédicat. De plus, les arguments mêmes qui tendent à montrer que le prédicat commun d'une multiplicité est une unité et que c'est l'Idée établissent cela même à partir des négations. En effet, si celui qui nie quelque chose d'une multiplicité nie en se [15] référant à une certaine unité (car celui qui dit « un être humain n'est pas blanc », « un cheval n'est pas blanc » ne nie pas quelque caractère propre à chacun d'eux mais, en faisant référence à une unité, il nie le même blanc de tous), celui aussi qui affirme affirmerait, d'une multiplicité, la même chose, non différente en chaque cas, et ce qu'il affirme serait une certaine unité, par exemple l'être humain, par référence à une unité qui est la même ; car il en va de même pour la négation et l'affirmation. Il existe donc un autre être, à côté de celui des êtres sensibles, qui est cause de l'affirmation vraie pour une multiplicité ou de [20] l'affirmation commune, et cet être est l'Idée. Ainsi <Aristote> dit que cet argument produit des Idées non seulement de ce qui est affirmé, mais aussi de ce qui est nié, car, dans les deux cas, il y a semblablement référence à l'unité.

Voici l'argument qui établit l'existence des Idées à partir de la pensée. Si, quand nous pensons « être humain », « pédestre » ou « animal », nous pensons un des êtres, mais non un des singuliers (en effet, la même notion demeure même quand ils sont corrompus), à l'évidence il existe ce que nous pensons, à côté des singuliers sensibles, qu'ils existent ou qu'ils n'existent pas ; car nous ne pensons certes pas, à ce moment-là, un non-être ; or cela [82] est une forme ou une Idée. Donc <Aristote> dit que cet argument établit l'existence d'Idées de ce qui est en cours de corruption ou corrompu et, en un mot, de singuliers corruptibles, comme de Socrate et de Platon ; et en effet, nous pensons ces personnes et nous en gardons une image, même si elles ne sont plus, car nous sauvegardons une certaine image [5] même de choses qui ne sont plus. Mais nous pensons aussi des choses qui n'existent absolument pas, comme l'Hippocentaure, la Chimère ; par conséquent, un tel argument non plus ne conclut pas à l'existence des Idées.

[82, 11] Voici l'argument qui établit l'existence d'Idées à partir des

relatifs.

Quand un même prédicat est prédiqué de plusieurs choses, non par homonymie mais comme manifestant une nature unique, ces prédicats sont dits de plusieurs choses avec vérité, ou bien parce que ce qui est signifié par le prédicat est pris au sens propre, [83] comme quand nous disons que Socrate et Platon sont des êtres humains, ou bien parce que ce sont des images de choses réelles, comme quand nous prédisons l'être humain des peintures (car, dans leur cas, nous indiquons qu'elles sont les images des êtres humains en signifiant qu'il y a une certaine nature qui est la même pour tous), ou bien [5] parce que l'un des prédicats est le modèle, les autres des images, comme si nous appelions Socrate et ses images des êtres humains.

Or nous prédisons des choses d'ici l'égalité elle-même alors qu'elle est prédiquée de ces choses par homonymie ; de fait, il n'est pas vrai que la même définition convienne à toutes, ni que nous signifiions des égalités véritables, car la quantité est mise en mouvement dans les sensibles, elle change continuellement et n'est pas déterminée. [10] Et, en toute exactitude, il n'y a aucune des choses d'ici qui admette la définition de l'égalité. Bien plus, ce n'est pas même comme si l'une des égalités était un modèle, l'autre une image, car l'une des deux n'est, en rien plus que l'autre, modèle ou image. Mais, même si on admettait que l'image n'est pas l'homonyme de son modèle, il s'ensuit toujours que ces égalités sont égales comme des images de l'égal au sens propre et vrai. Si c'est bien le cas, [15] il existe un égal en soi et au sens propre, relativement à quoi les égalités d'ici viennent à être comme des images et sont dites égales, et cet égal en soi est l'Idée, modèle pour ce qui vient à être relativement à lui.

Il dit que cet argument établit aussi l'existence d'Idées des relatifs. Ce qui est vrai du moins, c'est que la présente preuve en est arrivée à l'égal qui est au nombre des relatifs ; or <les platoniciens> ne disaient pas qu'il existe des Idées des relatifs parce que, à leurs yeux, les [25] Idées subsistent par elles-mêmes en tant qu'elles sont des substances, tandis que les relatifs possèdent l'être dans leur position réciproque. En outre, si l'égal est égal à un égal, il y aurait plusieurs Idées de l'égal, car l'égal en soi est égal à l'égal en soi ; si, en effet, ce n'était l'égal de rien, l'égal n'existerait même pas. En outre, d'après le même argument, il faudra qu'il existe aussi des Idées des inégaux, car de la même manière il existera ou bien il n'existera pas d'Idées des contraires ; or [30] même eux s'accordent à penser que l'inégal existe dans plusieurs choses.

3. *Alexandre d'Aphrodise*, Commentaire à la

[83, 34] L'argument qui introduit le « troisième homme » est le suivant. <Les platoniciens> disent que les [35] prédicats communs des substances sont tels au sens propre, et que ce sont [84] les Idées ; qu'en outre, les choses semblables entre elles sont semblables entre elles par participation à une certaine chose qui est la même et cette chose au sens propre, et que cela est l'Idée. Mais, s'il en est ainsi et que le prédicat commun de certaines choses, s'il n'est pas identique à l'une des choses dont il est prédiqué, soit autre que cette chose (car l'être humain en soi est un genre pour cette raison que, [5] prédicat des singuliers, il n'est identique à aucun d'eux), il y aura un certain troisième homme à côté de l'être humain singulier, comme Socrate et Platon, et à côté de l'Idée, qui, quelle qu'elle soit, est elle aussi une en nombre.

Un argument, énoncé par les sophistes et qui conduit au « troisième homme », est le suivant. Si, quand nous disons : « Un être humain marche », nous ne disons ni que l'être humain en tant qu'Idée [10] marche (car l'Idée est immobile), ni qu'un être humain singulier marche (en effet, comment dire cela de quelqu'un que nous ne connaissons pas ? Car nous connaissons le fait qu'un être humain marche, mais lequel des êtres humains singuliers est celui dont nous parlons, nous ne le savons pas), nous disons que c'est un autre que ceux-là, un « troisième homme », qui marche ; il y aura donc un « troisième homme » dont nous avons affirmé qu'il marche. Certes, ceux qui séparent des singuliers le <terme> commun (ce que font ceux qui posent la doctrine des Idées) donnent des ressources à cet argument qui est sophistique. [15] Selon Phanias¹, dans le *Contre Diodore*, le sophiste Polyxène² introduit le « troisième homme » ainsi : « Si l'être humain existe par communauté et par participation à l'Idée, c'est-à-dire à l'être humain en soi, il faut qu'il existe un être humain qui possédera l'être conformément à l'Idée. Ce n'est pas l'être humain en soi, [20] ce qui est une Idée <qui possédera> l'être selon la communauté avec l'Idée, ni l'être humain quelconque. Il reste qu'il en existe un autre, le “troisième homme”, celui qui possède l'être conformément à l'Idée. »

On prouve le « troisième homme » aussi de cette façon. Si le prédicat est prédiqué avec vérité de choses multiples et s'il est autre que les choses dont il est prédiqué, il est séparé d'elles, ce que croient prouver ceux qui posent les Idées ; la raison pour laquelle, [25] en effet, l'être humain en soi est, selon eux, quelque chose, c'est que l'être humain est prédiqué avec vérité des êtres humains singuliers qui sont multiples et qu'il est autre que les êtres humains singuliers. Mais, s'il en est ainsi, il y aura un « troisième homme ». De fait, si l'être humain

prédiqué est autre que ceux dont il est prédiqué et s'il subsiste séparément ; si, d'autre part, il est prédiqué des singuliers et de l'Idée, [85] il y aura un « troisième homme » à côté de l'être humain singulier et de l'Idée. Or, de cette façon, il y en aura aussi un quatrième qui sera prédiqué de celui-là, de l'Idée et des singuliers, et de la même façon un cinquième, et cela à l'infini.

Cet argument est le même que le premier, puisqu'ils ont posé que les semblables [5] sont semblables par participation à une certaine chose qui est la même ; en effet, les êtres humains et les Idées sont semblables. <Aristote> a réfuté complètement les deux arguments qui semblent les plus exacts, l'un parce qu'il établit des Idées aussi des relatifs, l'autre parce qu'il conduit au « troisième homme » et qu'ensuite il augmente à l'infini le nombre des humains. Semblablement sera augmenté le nombre des autres choses dont ils disent qu'il y a des Idées. [10] Donc, certains ont utilisé la première explication du « troisième homme », et en particulier Eudème l'a clairement utilisée dans ses traités *De l'expression*, et <Aristote>, lui-même, a utilisé la dernière dans son premier livre *Des Idées*, et un peu après dans ce livre.

[15] <Les platoniciens> tiennent davantage et même par-dessus tout à l'existence des principes, car, pour eux, les principes sont aussi principes des Idées elles-mêmes. L'un et la dyade indéterminée sont les principes, comme <Aristote> lui-même l'a dit un peu avant et comme il l'a rapporté dans son traité *Du bien* ; mais ils sont aussi principes du nombre, selon eux. Or il affirme que ces arguments qui établissent l'existence des Idées détruisent ces principes.

[20] Or, si ces principes sont détruits, sera aussi détruit ce qui suit les principes, si du moins cela découle des principes, par conséquent aussi les Idées. En effet, si, pour toutes choses dont le terme commun est prédiqué, <celui-ci> est séparé et s'il est une Idée, et si la dyade est prédiquée de la dyade indéterminée, il y aurait quelque chose de premier par rapport à elle, c'est-à-dire une Idée ; ainsi la dyade indéterminée ne serait plus un principe. Mais, à son tour, la dyade non plus ne serait ni première ni [25] principe ; car, à son tour, le nombre est prédiqué aussi de cette dyade, en tant qu'elle est une Idée ; en effet, ils placent les Idées au rang des nombres ; il y aurait donc pour eux, en premier, le nombre qui est une certaine Idée. [86] Si c'est le cas, le nombre sera premier par rapport à la dyade indéterminée, elle qui est pour eux un principe, mais non la dyade par rapport au nombre ; si c'est le cas, cette dyade indéterminée ne sera plus principe, si du moins elle est telle par participation à quelque chose. De plus, elle est posée en principe du nombre ; or, selon l'argument énoncé précédemment, le nombre vient à être premier par rapport à elle ; mais, si le nombre est un relatif (car tout nombre est nombre de

quelque chose), [5] et si le nombre est le premier des êtres (si toutefois il est aussi premier par rapport à la dyade qu'ils ont posée en principe), le relatif serait, selon eux, premier par rapport à l'être par soi. Or c'est absurde, car tout relatif est second. En effet, le relatif signifie la manière d'être d'une nature préexistante qui est première par rapport à la manière d'être qui la suit [...]. [11] Mais, même si l'on disait que le nombre est une quantité et non un relatif, il s'ensuivrait que la quantité serait première par rapport à la substance [...]. [13] En outre, la conséquence, pour eux, est de dire que le relatif est principe du par soi et premier par rapport à lui, dans la mesure où l'Idée est, selon eux, principe [15] des substances ; or il est possible pour l'Idée que l'être de l'Idée soit l'être du modèle, et le modèle est un relatif ; car un modèle est le modèle de quelque chose. De plus, s'ils disent que l'être des Idées est l'être des modèles, les choses qui viennent à être d'après elles, et dont elles sont les Idées, sont leurs images et, dans ces conditions, on pourrait dire que tout ce qui est constitué par nature est, selon eux, des relatifs, car tout est images [20] et modèles. En outre, si l'être des Idées est l'être des modèles, si le modèle est en vue de ce qui vient à être relativement à lui et si ce qui est à cause d'autre chose a moins de prix que cette autre chose, les Idées seront de moins de prix que ce qui vient à être relativement à elles.

[87] Voici quelques arguments qui, outre ceux qu'on a dits précédemment, du fait de poser l'existence des Idées, en détruisent les principes. Si ce qui est prédiqué en commun de certaines choses [5] est leur principe et leur Idée et si le principe est prédiqué en commun des principes et l'élément des éléments, il y aurait quelque chose de premier, c'est-à-dire un principe des principes et des éléments et ainsi il n'y aurait ni principe ni élément. En outre, une Idée n'est pas antérieure à une Idée, car les Idées sont toutes principes de la même façon. Or l'un en soi et la dyade en soi sont une Idée de la même façon que l'être humain en soi [10] et le cheval en soi, et que chacune des autres Idées ; il n'y aura donc pas, parmi elles, une qui soit première par rapport à une autre, de sorte qu'il n'y a pas non plus de principe ; donc l'un n'est pas un principe, ni la dyade indéterminée. En outre, qu'une Idée reçoive sa forme d'une Idée, c'est absurde, car toutes sont des formes ; mais, si l'un et la dyade indéterminée sont des principes, une Idée recevra sa forme d'une Idée, car la dyade en soi la recevra de l'un en soi ; de fait, ils disent que les Idées sont des principes de cette façon [15] : l'un est une forme, la dyade une matière ; ils ne sont donc pas principes. Mais s'ils affirment que la dyade indéterminée n'est pas une Idée, d'abord il y aura quelque chose de premier par rapport à elle, qui pourtant est un principe, car <le terme premier sera> la dyade en soi, par participation à laquelle la dyade

< indéterminée > elle-même est dyade, puisque celle-ci n'est pas la dyade en soi ; en effet, c'est bien par participation que la dyade sera prédiquée de la dyade indéterminée, puisqu'elle l'est aussi des dyades. En outre, si les Idées sont simples, elles ne viendraient pas [20] de principes différents, mais l'un et la dyade indéterminée sont différents. En outre, il y aura une foule étonnante de dyades, s'il y a une dyade qui est la dyade en soi, une autre la dyade indéterminée, une autre la dyade mathématique, dont nous nous servons pour compter, qui n'est la même qu'aucune des autres, et de plus, en dehors d'elles, celle qui est dans les sensibles que l'on peut compter. Ces conséquences sont absurdes, qui, à l'évidence, rendent possible que, en suivant ces arguments qu'ils posent [88] pour les Idées, ils détruisent les principes qui sont, à leurs yeux, plus précieux que les Idées.

4. [97, 27]

Quant à l'erreur de dire que les autres choses existent par un mélange des Idées, comme le faisaient Eudoxe et certains autres, < Aristote > dit qu'il est facile de rassembler les nombreuses impossibilités qui résultent de cette doctrine. Voici quelles elles seraient. [30] Si les Idées se mêlent aux autres choses, d'abord elles seraient des corps ; [98, 1] car le mélange est mélange de corps. En outre, elles seront contraires entre elles, car le mélange se fait selon une contrariété. En outre, le mélange sera tel que, dans chacune des choses auxquelles elle est mêlée, l'Idée est soit entière, soit par partie. Si elle est entière, l'un en nombre sera dans une multiplicité de choses, car l'Idée est une en nombre ; mais si elle est par partie, sera être humain ce qui participe de la partie [5] de l'être humain en soi et non ce qui participe de l'être humain en soi en entier. En outre, les Idées seront divisibles et partageables, alors qu'elles ne peuvent être affectées. Ensuite, les parties des Idées seront des homéomères, si toutefois toutes les choses qui comportent une partie d'Idée sont semblables entre elles. Mais comment est-il possible que les Formes soient des homéomères ? De fait, il n'est pas possible qu'une partie de l'être humain soit un être humain, [10] à la manière dont une partie d'or est de l'or. En outre, comme < Aristote > le dit lui-même un peu plus loin, en chacun des êtres, il n'y a pas une seule Idée mélangée, mais plusieurs, car, si, d'une part, il y a une Idée de l'animal, une autre de l'être humain ; si, d'autre part, l'être humain est être humain et animal, il participerait des deux Idées. Mais alors, l'être humain en soi qui est une Idée, en cela qu'il est aussi animal, participerait, même lui, de l'animal ; ainsi les Idées ne seraient plus simples, mais composées de plusieurs Idées, et certaines d'entre elles seront [15] premières, les

autres secondes. Mais, si l'être humain n'est pas un animal, comment n'est-il pas absurde de dire qu'un être humain n'est pas un animal ? De plus, si elles sont mêlées aux êtres qui sont en relation avec elles, comment les Idées seraient-elles encore des modèles, comme ils le disent ; de fait, ce n'est pas non plus de cette façon, par le mélange, que les modèles sont causes de la ressemblance que leurs images ont avec eux. De plus encore, elles se corrompraient en même temps que se corrompraient les choses dans lesquelles elles sont. Et elles ne seraient pas non plus, par elles-mêmes, séparables, mais seraient dans [20] les choses qui participent d'elles. Outre cela, elles ne seront plus immobiles, et tant d'autres absurdités inhérentes à cette doctrine, qu'il a indiquées en l'examinant dans le deuxième livre *Des idées*. C'est pourquoi il constatait qu'il est facile de rassembler beaucoup d'impossibilités contre cette doctrine ; de fait, elles sont réunies là.

Sur les pythagoriciens

1. Aristote, Métaphysique A, 985b23-986a13

Du temps de ces philosophes et avant eux, ceux qu'on appelle pythagoriciens ont les premiers touché aux mathématiques ; ils les firent avancer et, [25] nourris de ces sciences, ils pensèrent que les principes de ces êtres mathématiques étaient les principes de tous les êtres. Puisque les nombres étaient par nature les premiers d'entre ces êtres mathématiques, ils croyaient observer en eux beaucoup de similitudes avec ce qui est et vient à être, plus que dans le feu, la terre et l'eau : ainsi, telle propriété des nombres est la justice, [30] telle autre est l'âme, c'est-à-dire l'intelligence, une autre l'instant critique, et semblablement, pour ainsi dire, de chacune des autres propriétés ; et, de plus, ils voyaient dans les nombres les propriétés et les rapports qui régissent les accords musicaux. Puisque, d'une part, les autres choses, en leur nature entière, paraissaient semblables aux nombres, que, d'autre part, les [986a] nombres étaient ce qui est premier dans toute la nature, ils conçurent que les éléments des nombres sont les éléments de tous les êtres et que le ciel tout entier est accord musical et nombre. Et toutes les concordances qu'ils trouvaient, dans les nombres et les accords musicaux, avec [5] les affections du ciel et avec ses parties comme avec son ordonnance entière, ils les rassemblaient et les accordaient. Et s'il y avait quelque part un manque, ils s'employaient à mettre la continuité dans toute leur doctrine. Voici un exemple de ce que je veux dire : puisque le nombre dix semble être une chose accomplie et embrasser l'ensemble de la nature des nombres, [10] ils affirment aussi que les corps qui se déplacent dans le ciel sont au nombre de dix, mais, puisque neuf seulement sont visibles, ils en créent un dixième, l'Antiterre. Sur ces sujets, nous nous sommes expliqués plus précisément dans d'autres ouvrages.

2. Alexandre d'Aphrodise, Commentaire à la

Métaphysique d'Aristote, 41, 1-2

Il traite de ces arguments de manière plus précise dans le *Traité du ciel* et dans *Les Opinions des pythagoriciens*.

3. *Simplicius*, Commentaire au Traité du ciel, 511, 30

Car c'est ainsi qu'il le rapporte dans son traité sur *Les Opinions des pythagoriciens* [...].

1. *Apollonius*, Histoires merveilleuses, 6

Après ceux-là¹, Pythagore, fils de Mnésarque, commença par travailler sur les mathématiques et les nombres mais, plus tard, ne s'abstint pas de faire des miracles, à la manière de Phérécyde. Et, en effet, à Métaponte, à l'entrée dans le port d'un bateau chargé de marchandises, alors que ceux qui se trouvaient là priaient pour qu'il accostât sain et sauf à cause de sa cargaison, <on raconte> qu'il survint et dit : « Le corps qui pilote ce bateau vous apparaîtra être un mort. » Une autre fois, à Caulonia², comme le raconte Aristote, il annonça l'ourse blanche. Et le même Aristote a écrit beaucoup d'anecdotes à son propos et, entre autres, celles-ci : en Tyrrhénie³, dit-il, c'est lui qui fit périr en le mordant un serpent à la morsure mortelle, et il prédit aux pythagoriciens la sédition qui se produisait ; c'est pourquoi il partit pour Métaponte à l'insu de tous. Alors qu'il le traversait avec d'autres, il entendit s'élever du fleuve Kasa⁴ une voix puissante et plus qu'humaine : « Salut, Pythagore », et ceux qui étaient présents furent terrifiés. Une fois, on le vit à Crotone et à Métaponte le même jour à la même heure. Une fois, au théâtre, il se leva du siège où il était assis, comme le raconte Aristote, et ceux qui étaient assis entrevirent la particularité de sa cuisse : elle était en or. On rapporte de lui d'autres histoires extraordinaires, mais nous ne voulons pas faire œuvre de copiste d'Aristote et nous mettrons fin à notre discours.

Élien, Histoires variées, 2, 26

Aristote dit que Pythagore était appelé Apollon Hyperboréen par les Crotoniates. Le fils de Nicomaque ajoute les détails que voici : une fois, le même jour et à la même heure, beaucoup l'ont vu à Métaponte et à Crotone. Et aux jeux Olympiques, en se levant dans le théâtre pour partir, il laissa voir qu'une de ses cuisses était en or. Le même

auteur dit aussi qu'il fut salué par le fleuve Kasa qu'il traversait et il affirme que beaucoup ont entendu la salutation.

2. *Jamblique, Vie de Pythagore, 6, 31*

Aristote aussi rapporte, dans *De la philosophie pythagoricienne*, que les disciples conservaient dans leurs doctrines tout à fait secrètes la division que voici : de l'animal raisonnable, une partie est la divinité, une autre l'être humain, une autre comme Pythagore.

3. *Apulée, Du dieu de Socrate, 20, 166-7*

Je crois que la plupart d'entre vous ont trop d'hésitation à croire ce que j'ai dit justement et s'étonnent beaucoup que Socrate ait vu souvent la forme d'un démon. Et, en effet, Aristote est, à ce que je crois, un garant assez fiable du fait que les pythagoriciens avaient l'habitude de s'étonner grandement si quelqu'un disait n'avoir jamais vu de démon. Et, s'il peut échoir à n'importe qui la faculté de contempler une figure divine, pourquoi cela n'aura-t-il pas pu arriver avant tout à Socrate ?

Clément d'Alexandrie, Stromates, 6, 6, 53, 2-3

Isidore, à la fois fils et disciple de Basilide, dans le premier livre de ses traités exégétiques du prophète Parchor, écrit lui-même textuellement : « Les Athéniens aussi disent que certaines choses ont été révélées à Socrate quand un démon l'accompagnait et Aristote dit que tous les êtres humains sont en relation avec des démons qui les accompagnent pendant le temps où ils revêtent un corps, en prenant cette connaissance prophétique et en la consignant dans ses propres livres sans reconnaître la source de ce discours. »

4. *Aulu-Gelle, 4, 11, 11-13*

Plutarque aussi, homme d'une grande autorité dans les matières d'enseignement, dans le premier des livres qu'il composa sur Homère, écrivit que le philosophe Aristote a écrit ces mêmes choses sur les pythagoriciens, à savoir qu'ils ne se sont pas abstenus de manger des

animaux, sauf certaines viandes peu nombreuses. J'ai retranscrit les propres mots de Plutarque, parce que la chose n'est pas ce qu'on croit : « Selon Aristote, les pythagoriciens s'abstenaient de manger de la matrice, du cœur, de l'ortie de mer (*akalêphê*) et d'autres chairs semblables, mais ils mangeaient des autres. » *Akalêphê* est un animal marin qu'on appelle ortie.

Diogène Laërce, Vies et doctrines des philosophes illustres, 8, 19

Plus que tout, il interdisait de manger du rouget et de la bogue ; < il prescrivait > de s'abstenir de cœur et de fèves ; selon Aristote, aussi de matrice et quelquefois de mulet.

Diogène Laërce, Vies et doctrines des philosophes illustres, 8, 34-35

En ce qui concerne les fèves, selon Aristote, dans son livre *Sur les pythagoriciens*, < Pythagore > prescrit de s'abstenir des fèves, ou parce qu'elles sont semblables à des sexes, ou parce qu'elles sont semblables aux portes de l'Hadès (car c'est la seule plante sans nœuds), ou parce qu'elle fait périr, ou parce qu'elle est semblable à la nature du tout, ou parce qu'elle est de nature oligarchique (il est vrai du moins qu'on s'en sert pour tirer au sort). Il prescrit de ne pas ramasser ce qui est tombé de la table pour s'habituer à ne pas manger avec intempérance, ou parce que ce qui est tombé est tombé après la mort de quelqu'un⁵ [...] ; de ne pas toucher à un coq blanc, parce qu'il est consacré à Manès⁶ et son suppliant (ce qui, disait-il, est le cas des bons animaux), et consacré à Manès car il annonce les heures ; et le blanc est de la nature du bien, le noir de la nature du mal ; de ne toucher à aucun des poissons qui sont sacrés, car on ne doit pas assigner les mêmes choses aux dieux et aux hommes, non plus qu'aux hommes libres et aux esclaves ; de ne pas rompre le pain, parce que c'est autour d'un seul pain que les amis autrefois se réunissaient, comme le font encore maintenant les Barbares, et de ne pas séparer le pain qui les réunit : selon les uns, en vue du jugement dans l'Hadès, selon d'autres, pour ne pas produire de lâcheté à la guerre, selon d'autres, parce que le tout commence à partir de là.

5. Porphyre, Vie de Pythagore 41-42

Il disait certaines choses par symboles et à la manière des mystères, celles que déjà Aristote a, pour la plupart, retranscrites : par exemple, il appelait la mer « larme de Kronos », les Ours⁷ « mains de Rhéa », la Pléiade « lyre des Muses », les planètes « chiens de Perséphone » ; < il disait > que le son qui se produit quand on frappe du bronze est la voix, enfermée dans le bronze, de quelque *daimon*.

Il y avait aussi une autre espèce de symboles de cette sorte : « Ne pas déséquilibrer le fléau de la balance », c'est-à-dire ne pas chercher à avoir plus que son dû ; « ne pas attiser le feu au couteau », ce qui est précisément ne pas exciter celui qui est gonflé de colère par des paroles coupantes ; « ne pas effeuiller une couronne », c'est-à-dire ne pas corrompre les lois, car ce sont les couronnes de la cité. Et encore, d'autres de cette sorte : « Ne pas manger de cœur » équivaut à ne pas s'affliger de chagrins ; « ne pas s'asseoir sur le chénice⁸ » équivaut à ne pas vivre sans travailler ; « ne pas se retourner en partant », c'est-à-dire ne pas s'attacher à cette vie, en mourant ; « ne pas marcher par où passe le peuple », par quoi il défendait de suivre les pensées du grand nombre et < invitait > à suivre les pensées du petit nombre, s'il est cultivé ; « ne pas accueillir d'hirondelles chez soi », c'est-à-dire ne pas vivre sous le même toit que des hommes bavards et qui ne sont pas maîtres de leur langue ; « soulever le poids avec ceux qui le portent, mais ne pas l'alléger », par quoi il n'exhortait personne à collaborer à la facilité, mais à la vertu ; « ne pas porter des images des dieux sur les bagues », c'est-à-dire n'avoir sur les dieux une opinion et un discours ni à la portée de tous, ni manifestes, et ne pas les transmettre à la foule ; « Faire des libations aux dieux en suivant l'oreille des coupes », là, en effet, il disait à mots couverts d'honorer et de célébrer les dieux par la musique, car celle-ci pénètre par les oreilles.

Jérôme, Contre Rufin, 3, 39

Sont pythagoriciens ces préceptes célèbres : tout est commun entre amis [...], et ces fameuses énigmes qu'Aristote expose avec beaucoup de soin dans ses livres : « Ne pas déséquilibrer la balance », c'est-à-dire ne pas transgresser la justice ; « Ne pas piquer le feu avec une épée », c'est-à-dire sans doute ne pas exaspérer un esprit irrité et gonflé de colère par des mots injurieux ; « On ne doit surtout pas déchirer une couronne », c'est-à-dire qu'on doit sauvegarder les lois des cités ; « on ne doit pas manger de cœur », c'est-à-dire qu'on doit rejeter de son esprit la tristesse ; « Quand on sera parti, dit-il, ne pas revenir », c'est-

à-dire ne pas souhaiter la vie elle-même après la mort ; « Ne pas cheminer par une voie publique », c'est-à-dire ne pas suivre les erreurs de la multitude ; « On ne doit pas recevoir une hirondelle dans sa demeure », c'est-à-dire qu'on ne doit pas avoir sous le même toit des êtres bavards et prolixes ; « On doit ajouter une charge à ceux qui sont déjà chargés, on ne doit pas s'associer à ceux qui déposent leur charge », c'est-à-dire qu'on doit augmenter les prescriptions pour ceux qui marchent vers la vertu, qu'on doit abandonner ceux qui s'adonnent à l'oisiveté.

6. *Martianus Capella*, 7, 731

Aristote, un de mes disciples⁹, du fait que <la monade> est l'unique un et qu'elle veut toujours qu'on la recherche, soutient qu'elle est appelée désir parce qu'elle se désire elle-même, s'il est vrai qu'elle n'a rien en dehors d'elle-même et que, exempte de tout transport de l'âme et de tout attachement, elle tourne vers elle-même ses propres ardeurs.

*Théon de Smyrne*¹⁰, Exposition des connaissances mathématiques utiles à la lecture de Platon²¹, 20-22, 9 (*Hiller*)

Ils font la première division des nombres en deux catégories, car ils disent que les uns sont pairs, les autres impairs [...]. [24] Certains ont dit que la monade est le premier des impairs [...]. Aristote, dans son *Traité pythagoricien*, dit que l'un participe de la nature des deux, car, ajouté au pair, il produit l'impair et, ajouté à l'impair, il produit le pair, ce qu'il ne pourrait faire sans participer des deux natures ; c'est pourquoi l'un est appelé pair-impair.

7. *Simplicius*, Commentaire au Traité du ciel, 386, 9

Donc les pythagoriciens, en ramenant toutes les oppositions à deux séries, celles du pire et du meilleur, autrement dit la série du bien et celle du mal, et complétant chacune des deux séries par la décade comme étant symboliquement le nombre total, prenaient ainsi chacune des dix oppositions comme montrant en même temps toute sa famille d'opposition. Parmi les relations de lieu, ils ont donc pris la

droite et la gauche, parce que celles-là indiquent en même temps le bien et le mal [...] <19-23> et ont montré que les autres oppositions de lieu aussi venaient de celles-là. Ils appelaient donc la droite, le haut et l'avant, bien, et ils disaient que la gauche, le bas et l'arrière sont le mal, comme Aristote lui-même l'a rapporté dans son *Recueil des doctrines pythagoriciennes*.

8. Stobée, Florilège I, 18

Dans son premier livre sur *La Philosophie de Pythagore*, il <Aristote> écrit que le ciel est un et que sont introduits en outre, à partir de l'infini, le temps, le souffle et le vide qui toujours sépare les places des choses singulières.

9. Alexandre d'Aphrodise, Commentaire à la Métaphysique, 75, 15-1

Dans son deuxième livre sur *L'Opinion des pythagoriciens*, il rappelle l'ordre qui est dans le ciel dont les pythagoriciens faisaient l'ordre des nombres.

Alexandre d'Aphrodise, Commentaire à la Métaphysique, 38, 8

Il a montré quelles étaient, selon eux, les similitudes des nombres avec ce qui est et ce qui vient à être. En effet, comme ils pensaient que la réciprocité et l'égalité sont le propre de la justice et qu'ils trouvaient cette propriété présente dans les nombres, pour cette raison, ils disaient que le premier nombre carré est la justice, car ce qui est premier en chacune des choses qui ont la même définition est au plus haut point ce qu'elle est dite. Or ce nombre, selon les uns, est le quatre, parce qu'il est le premier carré qui se divise en parties égales et qu'il est égal (car il est deux fois deux) ; selon d'autres, c'est le neuf qui est le premier carré formé d'un nombre impair, le trois multiplié par lui-même. Quant à la mesure convenable, ils disaient que c'est le sept, car il semble que les choses naturelles possèdent les mesures convenables complètes de génération et d'achèvement selon l'hebdomade¹¹, comme chez l'être humain. En effet, il est mis au monde en sept mois, il fait ses dents en autant de mois, il devient

pubère vers la deuxième hebdomade et il a de la barbe vers la troisième. Quant au Soleil, dit-il, puisque, selon eux, il est lui-même la cause des mesures convenables, ils disent qu'il est établi à l'endroit même où se trouve le nombre sept qu'ils appellent la mesure convenable ; car ils disent qu'il occupe le septième rang parmi les dix corps en mouvement autour du centre, c'est-à-dire le foyer. En effet, ils disent qu'il se meut après la sphère des étoiles fixes et les cinq sphères des planètes, qu'après lui, la Lune est la huitième, la Terre neuvième après laquelle est l'Antiterre. Et, puisque aucun des nombres de la décade n'est engendré par sept et qu'il n'est engendré par aucun d'eux, pour cette raison ils l'appelaient aussi Athéna. De fait, 2 engendre 4, 3 engendre 9 et 6, 4 engendre 8, 5 engendre 10 et 4, 6, 8, 9 et 10 sont engendrés. Au contraire, 7 n'engendre aucun nombre et n'est engendré par aucun ; telle est aussi Athéna, sans mère et toujours vierge. Ils disaient que 5 est le mariage, parce que le mariage est l'union du masculin et du féminin ; or, selon eux, l'impair est le masculin, le pair est le féminin et ce nombre $<5>$ est le premier qui est généré du premier pair, 2, et du premier impair, 3. En effet, pour eux, le masculin est impair, comme je l'ai dit, et le féminin est pair.

Selon eux, l'un est intelligence et substance, car il a dit que l'âme est comme l'intelligence. Selon eux, l'intelligence est une monade et une unité parce qu'elle est stable, toujours la même, et apte à commander ; mais elle est aussi substance parce que la substance est en premier. Selon eux, deux est l'opinion parce qu'elle peut changer vers l'un ou l'autre des contraires ; ils disaient qu'elle est aussi mouvement et addition $<\text{de } 1 + 1>$. En décrivant de telles similitudes des choses avec les nombres, ils ont posé les nombres comme principes des choses, affirmant que tous les êtres sont composés de nombres. Mais, comme ils voyaient aussi que les intervalles musicaux sont composés selon un nombre, ils affirmaient aussi que les nombres en sont les principes, car l'intervalle d'octave est dans un rapport de deux à un, l'intervalle de quinte dans un rapport de trois à deux, l'intervalle de quarte dans un rapport de quatre à trois. Et, selon eux, le ciel tout entier aussi est constitué selon un accord musical [...], [39, 23-41, 15] parce qu'il découle des nombres et qu'il est selon un nombre, c'est-à-dire selon un accord musical.

En effet, puisque les corps en mouvement autour du centre ont des distances en proportion, les uns dans un mouvement plus rapide, les autres plus lent, et que, dans leur mouvement, ils produisent aussi un bruit, grave pour les plus lents, aigu pour les plus rapides, selon eux, ces bruits, se produisant selon la proportion des distances, font du son qui en provient un accord parfait. En disant que le nombre est vraisemblablement le principe de cet accord musical, ils posaient le nombre en principe du ciel et du tout. En effet, ils pensaient que la

distance du Soleil à la Terre était, par exemple, le double de celle de la Lune à la Terre, la distance d'Aphrodite à la Terre le triple et celle d'Hermès le quadruple, qu'il y a un certain rapport arithmétique de chaque distance aux autres et que le mouvement du ciel est un accord parfait ; selon eux encore, les corps en mouvement à la distance la plus longue ont le mouvement le plus rapide, à la distance la plus courte, le mouvement le plus lent, les intermédiaires un mouvement en proportion de la longueur de leur orbite. D'après ces similitudes dans les êtres par rapport aux nombres, ils croyaient que les choses et les êtres sont composés de nombres et qu'ils sont certains nombres.

Pensant que les nombres sont ce qui est premier de toute la nature et des êtres naturels (car il n'est absolument pas possible qu'un être soit et soit connu en dehors du nombre, alors que les nombres sont aussi connus en dehors du reste), ils ont posé les éléments des nombres et leurs principes en principes de tous les êtres. Ces éléments sont, comme on l'a dit, le pair et l'impair, dont ils pensaient l'impair comme défini, le pair comme infini ; selon eux, la monade est le principe des nombres, parce qu'elle est composée du pair et de l'impair, car la monade est en même temps pair-impair, ce que <Pythagore> montrait par l'argument qu'elle est elle-même génératrice du nombre impair comme du nombre pair. En effet, ajoutée au pair elle engendre l'impair, et ajoutée à l'impair elle engendre le pair.

Et toutes les concordances qu'ils trouvaient dans les nombres et dans leurs combinaisons selon les accords en rapport avec les affections et les parties du ciel, en les prenant sur-le-champ comme évidentes, ils montraient que le ciel est composé de nombres selon un accord musical. Et, si certains phénomènes célestes leur semblaient manquer dans la suite naturelle conforme à celle des nombres, d'eux-mêmes ils les ajoutaient et essayaient de compléter en vue de rendre cohérent l'ensemble de leur doctrine. Par exemple, donc, parce qu'ils pensaient que la décade est le nombre parfait, et qu'ils voyaient dans les phénomènes célestes neuf sphères en mouvement, sept pour les planètes, une huitième pour les fixes, une neuvième pour la Terre (et, en effet, ils pensaient que cette Terre aussi est dans un mouvement circulaire autour du foyer qui est fixe, et qui, selon eux, est le feu), d'eux-mêmes, ils ajoutaient dans leurs croyances une Antiterre dont ils supposaient qu'elle avait un mouvement contraire à celui de la Terre et que, pour cette raison, elle est invisible aux terriens.

Sur ces corps célestes, <Aristote> s'exprime aussi plus précisément dans son *Traité du ciel* et son traité sur *Les Opinions des pythagoriciens*. Ils mettaient l'ordre de ces corps dans un rapport harmonique en concevant que les corps en mouvement dont est formé le monde sont dix, qu'ils sont séparés les uns des autres selon des distances réglées

par des intervalles, qu'ils se meuvent selon la proportion des distances, comme il l'a dit précédemment, les uns plus vite, les autres plus lentement, et que, dans leur mouvement, ils émettent des sons, les plus lents des sons plus graves, les plus rapides des sons plus aigus, et que, de ces sons produits par des proportions harmoniques, il se produit un son musical, que pourtant nous n'entendons pas parce que nous y sommes habitués dès l'enfance. Il s'est exprimé à ce sujet aussi dans ses traités *Du ciel*, où il a montré que ce n'est pas vrai. Que, selon eux, le pair soit l'infini et l'impair le défini, qu'ils soient le principe de la monade (car la monade, formée des deux, est un nombre pair-impair), mais aussi de n'importe quel nombre, si du moins les monades sont à leur tour les principes des nombres, et que le ciel tout entier soit un nombre, c'est-à-dire tout ce qui dans le ciel est précisément un être, il le dit encore maintenant, mais il s'est exprimé plus amplement à ce sujet dans ces traités.

Simplicius, Commentaire au Traité du ciel, 511, 25

Mais les pythagoriciens ont dit le contraire, car « le contraire » veut dire cela¹² : quand ils disent que la Terre n'est pas au centre, d'une part ils affirment qu'au centre du tout il y a le feu, d'autre part ils affirment qu'autour du centre est en translation l'Antiterre, qui est elle aussi une Terre, mais qu'on appelle Antiterre parce qu'elle est située à l'opposé de notre Terre. « Après l'Antiterre se meut notre Terre, elle aussi autour du centre, et après la Terre il y a la Lune », car c'est ainsi qu'il le rapporte dans son traité sur *Les Opinions des pythagoriciens* [...]. [512, 12-14] C'est pourquoi les uns appellent <le feu> tour de Zeus, comme il l'a rapporté lui-même dans son traité sur *Les Opinions des pythagoriciens*, d'autres sentinelle de Zeus, comme dans ce traité, d'autres trône de Zeus, comme d'autres le disent.

10. Simplicius, Commentaire au Traité du ciel, 392, 16

Comment peut-il dire que les pythagoriciens nous situent en haut à droite et ceux de l'autre hémisphère en bas et à gauche, s'il est vrai que, à leur avis, comme il le rapporte lui-même dans le deuxième livre de son *Recueil des opinions des pythagoriciens*, dans le ciel pris en totalité il y a le haut et le bas, que le bas du ciel est à droite, le haut à gauche et que nous sommes en bas ? Ou alors, ce qui est appelé là-bas¹³ haut et à droite, il ne l'a pas dit selon son opinion à lui, mais selon les pythagoriciens ; car ce sont eux qui ont rangé le haut et le

devant à droite, le bas et l'arrière à gauche. Alexandre pense que le contenu du recueil *Les Opinions des pythagoriciens* a plutôt été changé par quelqu'un, alors qu'il aurait dû être ainsi : « Le haut du ciel à droite, le bas à gauche et nous en haut », non « en bas », comme cela a été écrit. Ainsi, en effet, il y aura accord avec ce qui a été dit là : en disant que nous résidons en bas, et aussi, pour cette raison, à gauche (s'il est vrai que le bas est rangé à gauche), nous disons le contraire de ce que disent les pythagoriciens qui disent en haut et à droite. Et peut-être le changement de texte a-t-il une raison, puisque Aristote sait qu'ils rangent le haut à droite, le bas à gauche.

Thémistius, Commentaire au Traité du ciel, 96, 17-22

... si vraiment les pythagoriciens disent que la partie supérieure <du ciel> est celle qui naît de la partie droite, comme nous trouvons qu'Aristote le confirme dans les commentaires qu'il a rédigés contre les doctrines pythagoriciennes : c'est là qu'il dispute contre ceux qui soutiennent que la partie supérieure est la partie droite.

11. Stobée, Anthologie I, 26, 3, 8

Certains pythagoriciens, selon ce que rapportent Aristote et Philippe d'Oponte, contredisent <l'opinion que ce soit> par interposition tantôt de la Terre, tantôt de l'Antiterre <qu'il y ait une éclipse de la Lune>. Parmi les plus jeunes, certains sont d'avis qu'il s'agit du feu qui s'enflamme petit à petit régulièrement en se propageant, jusqu'à produire la pleine lune complète, et qui, en retour, décline proportionnellement jusqu'à la conjonction où il s'éteint complètement.

LISTE DES ÉDITIONS DE RÉFÉRENCE

- Catégories, Sur l'interprétation* : L. Minio-Palluelo, Oxford 1956
Premiers Analytiques, Seconds Analytiques : W.D. Ross, Oxford 1964
Topiques : J. Brunschwig, Paris 1967, 2007
Les Réfutations sophistiques : W.D. Ross, Oxford 1958
Physique : W.D. Ross, Oxford 1950
Traité du ciel : P. Moraux, Paris 1965
De la génération et la corruption : M. Rashed, Paris 2005
Météorologiques : P. Louis, Paris 1982
De l'âme : A. Jannone, Paris 1966
Petits traités d'histoire naturelle : W.D. Ross, Oxford 1955
Histoire des animaux : D. Balme, Cambridge 2002
Les Parties des animaux : P. Louis, Paris 1956
Le Mouvement des animaux : M. Nussbaum, Princeton 1978
La Locomotion des animaux : P. Louis, Paris 1973
La Génération des animaux : H.J. Drossaart-Lulofs, Oxford 1965
Métaphysique : W.D. Ross, Oxford 1924
Éthique à Nicomaque : I. Bywater, Oxford 1894
Éthique à Eudème : R.R. Walzer et J.M. Mingay, Oxford 1991
Les Politiques : A. Dreizehnter, Munich 1970
Constitution des Athéniens : M. Chambers, Leipzig 1994
Rhétorique : R. Kassel, Berlin 1976
Poétique : R. Kassel, Oxford 1965

LISTE DES ABRÉVIATIONS UTILISÉES DANS L'INDEX

Cet Index indique les occurrences principales des termes qu'il contient. À l'intérieur des sous-sections, les références sont groupées par sens ou emplois voisins, en commençant par les sens et les emplois les plus propres, puis en allant vers les usages dérivés ou métaphoriques. Ainsi, à l'entrée « rapide » sont indiquées trois références dans la *Physique* (218b15 ; 222b33 ; 215a22) dont les deux premières ont été regroupées parce qu'elles ont un sens plus propre et sont plus proches l'une de l'autre que de la troisième. Autrement, d'une manière générale, les références sont données dans l'ordre des traités qui se trouvent dans l'édition Bekker. Quand cet ordre n'est pas respecté, c'est encore pour mettre des emplois plus propres en tête. Ainsi, à l'entrée « acte », les emplois les plus caractéristiques se trouvent dans la *Métaphysique*, qui, de ce fait, précède la *Physique*. La *Constitution des Athéniens* et les *Fragments* ne sont pas pris en compte dans cet Index.

Catégories (Ca)

Sur l'interprétation (DI)

Premiers Analytiques (Apr)

Seconds Analytiques (Apo)

Topiques (T)

Les Réfutations sophistiques (SE)

Physique (Ph)

Traité du ciel (C)

De la génération et la corruption (GC)

Météorologiques (Me)

De l'âme (DA)

Petits traités d'histoire naturelle (PN)

Histoire des animaux (HA)

Les Parties des animaux (PA)

Le Mouvement des animaux (MA)

La Locomotion des animaux (IA)

La Génération des animaux (GA)

Métaphysique (M)

Éthique à Nicomaque (EN)

Éthique à Eudème (EE)

Les Politiques (P)

Rhétorique (Rh)

Poétique (Po)



F l a m m a r i o n

Notes

1. Les ms. portent « l'énonciation de l'essence », mais Simplicius dit que ces deux derniers mots ne se trouvaient pas dans l'édition d'Andronicos.

[▲ Retour au texte](#)

2. Le nom *zôion*, qui signifie premièrement l'animal, était employé couramment pour désigner une figure dessinée, même lorsqu'elle représentait un objet inanimé.

[▲ Retour au texte](#)

1. « S'appliquer à » traduit *katègoreisthai*, souvent rendu par « être prédiqué de ».

[▲ Retour au texte](#)

2. Texte de Simplicius, Philopon, David et de la traduction arabe. Les ms. ont « quant aux termes qui ne sont pas du même genre ».

[▲ Retour au texte](#)

1. Ou « de quelqu'un » (ambiguïté du génitif *tinós*) ; de même plus bas.

[▲ Retour au texte](#)

2. En s'en tenant à la grammaire grecque, le texte signifie : « il n'est pas possible de savoir de façon déterminée ». La moins mauvaise des solutions de traduction semble être de sous-entendre « nécessaire », tiré de la phrase précédente.

[▲ Retour au texte](#)

1. Les ms. ont : « d'après lesquelles nous sommes parfois qualifiés ». Correction d'après un papyrus.

[▲ Retour au texte](#)

1. À cet endroit certains ms. ont « fin des *catégories* ». La suite constitue ce que les médiévaux ont appelé les *post-prédicaments*.

[▲ Retour au texte](#)

1. En adoptant l'ajout d'une négation par R. Bodéüs. Le texte des ms. signifierait : « car la génération n'est pas la corruption, ni l'accroissement la diminution, ni le changement selon le lieu, et de même pour les autres ».

[▲ Retour au texte](#)

1. Ou : « les premières choses dont les symboles sont des signes », selon la leçon choisie. Les lignes 6-8 ont donné lieu à des lectures différentes suivant la manière dont on accentue *tauta*, qui a un sens d'identité (« les mêmes choses ») ou anaphorique (« ces choses »). On propose : ces symboles (sens anaphorique) ; identiques pour tous (sens identitaire) ; les choses (sens anaphorique) ; auxquelles étaient assimilées les affections (sens identitaire).

[▲ Retour au texte](#)

2. Andronicos estimait que l'absence de référence précise dans ce renvoi était un indice d'inauthenticité.

[▲ Retour au texte](#)

1. Si l'anthroponyme *Kalippos* (Beaucheval) nous paraît composé, c'est en fait un nom simple pour Aristote. Contrairement à *-hippos* dans *Kalippos*, *kelès* dans *épaktrokélès* « veut dire » quelque chose (= de course) qui n'est pas indépendant de l'ensemble.

[▲ Retour au texte](#)

1. En considérant le *pote* de 18a11 comme un enclitique, alors que la lecture habituelle qui en fait un adverbe interrogatif signifie : « les déclarations contradictoires ne sont pas toujours vraie pour l'une et fausse pour l'autre, pourquoi il en est ainsi et *quand* il arrive que l'une soit vraie et l'autre fausse ».

[▲ Retour au texte](#)

1. « Est juste un homme » peut signifier soit « un homme est un étant-juste », soit « un homme est maintenant juste » ; dans le premier cas « est » a une valeur quasi nominale sans valeur temporelle, dans le second « est » a la valeur temporelle d'un rhème.

[▲ Retour au texte](#)

2. Autre leçon : « mais ».

[▲ Retour au texte](#)

1. Dans cet exemple « bon » n'est pas prédiqué de « cordonnier », mais d'« homme », alors que « blanc » est prédiqué d'« homme ». Voir *Les Réfutations sophistiques* 20, 177b14 : on pourra avoir un homme bon qui est un mauvais cordonnier.

[▲ Retour au texte](#)

1. Si l'on refuse de voir dans cette phrase un emploi nouveau de « affirmation » et « négation », qu'Aristote réserve habituellement à des propositions complètes, il faut admettre qu'elle est elliptique.

[▲ Retour au texte](#)

1. La « mise en évidence » ou « ecthèse » (*ekthesis*) consiste à isoler un cas particulier à l'intérieur d'une classe. Le terme semble emprunté à la géométrie ; Aristote y fait allusion *infra* (I, 41).

[▲ Retour au texte](#)

2. L'abduction est le procédé par lequel on ramène un problème difficile ou mal connu à une difficulté que l'on sait résoudre. Voir la description et l'analyse qu'Aristote en donne *infra* (II, 25).

[▲ Retour au texte](#)

1. Ces lignes sont considérées comme inauthentiques par plusieurs commentateurs.

[▲ Retour au texte](#)

1. La partie « hypothétique » de la réduction à l'impossible consiste à supposer la contradictoire de la thèse à démontrer ; on montre ensuite (ce qui est la partie proprement déductive) que cette supposition conduit à une impossibilité.

[▲ Retour au texte](#)

1. Le sens exact de cette indication est incertain. Les interprètes admettent généralement qu'il s'agit des modalités, ce qui renforcerait l'hypothèse que les chapitres 8 à 22 ont été insérés après coup dans le texte du livre premier.

[▲ Retour au texte](#)

1. Ce « K », qui semble surgir de nulle part, sert à marquer la différence entre un F qui serait le plus universel possible (et qu'Aristote note « KF ») et un F pris de façon négligente, qui ne serait qu'imparfaitement universel.

[▲ Retour au texte](#)

1. Noter que la fonction des lettres dans le tableau change à partir d'ici ; il devient : **C** **BA** **D**

[▲ Retour au texte](#)

1. C'est-à-dire quand toutes ces conditions seront remplies.

[▲ Retour au texte](#)

2. « Quelque chose », c'est-à-dire quoi que ce soit (cf. ligne suivante).

[▲ Retour au texte](#)

3. Cette formulation désigne sans doute le type de savoir non déductif que nous avons des principes (voir *infra*, II, 19).

[▲ Retour au texte](#)

4. Ou : « rien ne doit être plus convaincant ou mieux connu pour lui que les propositions opposées aux principes à partir desquels il y aurait un syllogisme donnant une conclusion opposée fausse » ; ou « rien d'autre ne soit plus convaincant ou mieux connu pour lui que les propositions opposées aux principes à partir desquelles... » ; ou : « rien ne doit être plus convaincant parmi les opposés aux principes, opposés à partir desquels... ».

[▲ Retour au texte](#)

1. Peut-être les membres de l'école d'Antisthène.

[▲ Retour au texte](#)

2. Sans doute Xénocrate et ses partisans.

[▲ Retour au texte](#)

3. Quand le prédicat est un propre du sujet, la proposition est convertible.

[▲ Retour au texte](#)

1. C'est Eudoxe qui est crédité d'une théorie générale des proportions.

[▲ Retour au texte](#)

2. Il faut comprendre : une démonstration unique réitérée pour chaque cas.

[▲ Retour au texte](#)

3. C'est ce que dit littéralement le texte, mais il faut peut-être comprendre « même s'il n'y en avait aucun dont on ne connût pas qu'il possède cette propriété ».

[▲ Retour au texte](#)

1. Allusion à l'*Euthydème* 277b ; Socrate montre un peu plus loin que les termes de la proposition « savoir c'est avoir la science » sont ambigus.

[▲ Retour au texte](#)

1. C'est-à-dire ne s'en sert comme prémisse.

[▲ Retour au texte](#)

2. Voici comment il faut peut-être comprendre ce texte quasi incompréhensible : la majeure du syllogisme sera : il est vrai que A (majeur) appartient à B (moyen) et il n'est pas vrai que A n'appartient pas à B $[AaB \ \& \ \text{non}(\text{non}A)aB]$; avec comme mineure BaC , on obtient la conclusion : $[AaC \ \& \ \text{non}(\text{non}-A)aC]$. Même si l'on prenait comme mineure $(BaC \ \& \ \text{non}-BaC)$, ce qui violerait le principe de non-contradiction (c'est ce que signifierait « si l'on admet que le moyen terme est et n'est pas »), on obtiendrait la conclusion. De même si l'on avait comme mineure $(BaC \ \text{et} \ Ba \ \text{non}-C)$. Mais il y a une autre manière de comprendre « si l'on admet que le moyen terme est et n'est pas » : cette expression indiquerait non pas que la mineure peut violer le principe de non-contradiction, mais qu'elle a la forme $BaC \ \& \ (\text{non}(\text{non}B)aC)$ – « Les hommes sont des animaux et ne sont pas des non-animaux ». Aristote voudrait alors dire que cette forme déployée de la mineure est inutile. Mais l'exemple qui suit va mieux avec la première interprétation, si l'on prend les lignes 77a15-18 comme une illustration de ce qui a été dit avant.

[▲ Retour au texte](#)

1. Sans doute faut-il comprendre : selon que l'on pose la cause ou l'effet comme moyen terme on a un syllogisme du pourquoi ou du fait.

[▲ Retour au texte](#)

1. C'est-à-dire la mineure où B est sujet. On a le syllogisme en Celarent : AeC, CaB, AeB.

[▲ Retour au texte](#)

1. Le moyen terme.

[▲ Retour au texte](#)

1. Le texte que l'on trouve aussi bien chez Philopon qu'en seconde main dans la plupart des ms. dit : « si quelque chose est moyen terme entre A et B, mais paraît ne pas l'être ». Il faut alors comprendre la suite : « celui qui fait un syllogisme par l'attribution de A à B ».

[▲ Retour au texte](#)

1. C'est-à-dire que tout soit démontrable ou qu'on puisse aller à l'infini.

[▲ Retour au texte](#)

1. À savoir le moyen terme B qui permet d'établir les propositions AaC et AaD (lecture de Mignucci et Barnes).

[▲ Retour au texte](#)

1. C'est-à-dire l'affirmative et la privative : Aristote revient à son propos antérieur.

[▲ Retour au texte](#)

1. Aristote veut sans doute dire que les termes (il a à dessein pris les mêmes dans les deux cas) sont dans les mêmes relations dans la démonstration privative et dans la réduction à l'impossible : B n'est pas A, C est B, C n'est pas A (Ross).

[▲ Retour au texte](#)

1. Peut-être Protagoras et tous ceux pour qui connaître c'est percevoir.

[▲ Retour au texte](#)

2. En adoptant la *lectio difficilior* du ms. n et de Philopon. La majorité des ms. porte « qu'il y a maintenant une éclipse ».

[▲ Retour au texte](#)

3. C'est-à-dire avec des pores. Il s'agit sans doute de l'explication par Gorgias de l'effet des miroirs ardents (Théophraste, *De Igne* 73) : la lumière solaire pénètre dans les pores du miroir.

[▲ Retour au texte](#)

1. C'est-à-dire en posant plusieurs termes (voir *supra*, 89b25).

[▲ Retour au texte](#)

1. Il semble s'agir de la propriété de la Terre d'être au centre de l'Univers.

[▲ Retour au texte](#)

1. La même qu'en 90b9 *sq.*

[▲ Retour au texte](#)

1. C'est-à-dire s'il n'y a pas une attribution propre dans les deux prémisses.

[▲ Retour au texte](#)

2. C'est-à-dire qu'il y a pétition de principe (Philopon).

[▲ Retour au texte](#)

3. Définition attribuée à Xénocrate par Plutarque.

[▲ Retour au texte](#)

1. À savoir nie la conclusion (Pacius), mais on peut aussi comprendre qu'il nie que la conclusion découle nécessairement des prémisses.

[▲ Retour au texte](#)

1. La majeure est un tout dont la mineure est une partie.

[▲ Retour au texte](#)

2. Il faut comprendre : ce que c'est qu'être l'être essentiel, c'est-à-dire, comme le dit Philopon, la définition de la définition, ne doit pas figurer comme prémisses.

[▲ Retour au texte](#)

3. Il y a pétition de principe.

[▲ Retour au texte](#)

4. Thèse de Speusippe.

[▲ Retour au texte](#)

1. Peut-être celles des mathématiciens, si on prend comme exemple celle du cercle donnée plus bas.

[▲ Retour au texte](#)

1. C'est-à-dire si la majeure « A appartient à B » n'est pas un principe immédiat, mais doit être démontré.

[▲ Retour au texte](#)

1. C'est-à-dire « aller à la chasse aux définitions ».

[▲ Retour au texte](#)

2. Les commentateurs anciens attribuent cette opinion à Speusippe.

[▲ Retour au texte](#)

1. Aristote se réfère ici à la notion platonicienne d'*antiperistasis* : le principe général en est que quand un corps quitte un lieu il en déplace un autre, et que le lieu du premier corps doit être rempli par le corps déplacé ou par un autre que ce corps déplace.

[▲ Retour au texte](#)

1. Un problème doit donner lieu à une véritable explication avec une véritable cause.

[▲ Retour au texte](#)

1. Il faut comprendre : « lorsque parmi des choses perçues comme étant non différenciées, l'une s'arrête dans l'âme ».

[▲ Retour au texte](#)

2. L'intellection est principe des principes des sciences et la science saisit son objet avec la même certitude que l'intellection saisit les principes (Ross).

[▲ Retour au texte](#)

1. Interprétation de Colli. La plupart des traducteurs comprennent :
« même pour ceux qui ne possèdent qu'une faible compréhension ».

[▲ Retour au texte](#)

1. C'est ce que la tradition appelle les « prédicables ».

[▲ Retour au texte](#)

1. « Abduction » (*apagôgè*) est une conjecture de Pacius ; les ms. portent « induction » (*epagôgè*).

[▲ Retour au texte](#)

1. Fragment 236 Isnardi Parente.

[▲ Retour au texte](#)

2. Fragment A19 DK.

[▲ Retour au texte](#)

1. Peuple de Thrace, exemple traditionnel de sauvagerie.

[▲ Retour au texte](#)

1. Fragment 81 DK.

[▲ Retour au texte](#)

1. Le *pseudographôn* (I, 1, 101a10) est « celui qui raisonne sur une figure fausse ». Cf. *Les Réfutations sophistiques* 11, 171b3 sq.

[▲ Retour au texte](#)

2. « Mortel » étant pris comme équivalent de « homme », ce qui est souvent le cas notamment en poésie.

[▲ Retour au texte](#)

3. Les ms. hésitent entre « il n'y a pas de différence » et « il n'y a pas identité ».

[▲ Retour au texte](#)

1. Ces composés étranges ne se trouvent pas chez Platon. Peut-être s'agit-il du Platon auteur de comédies.

[▲ Retour au texte](#)

1. Définition de Xénocrate.

[▲ Retour au texte](#)

2. *Phèdre* 245e.

[▲ Retour au texte](#)

1. Le texte est évidemment corrompu puisque le sens exige « et qui tombent tous deux sous le même genre ». Plutôt que de supprimer la négation, Jacques Brunschwig considère que l'auteur a oublié comment commençait sa phrase. Ce que confirme l'exemple qui suit.

[▲ Retour au texte](#)

1. Sans doute Denys le Sophiste.

[▲ Retour au texte](#)

1. Poète épique contemporain d'Aristote.

[▲ Retour au texte](#)

1. Passage très difficile. Brunschwig refuse de choisir entre deux lectures qui ont toutes deux des arguments *pro et contra* qu'il expose. Les lignes 160b36-37 pourraient servir (i) soit à justifier la directive initiale (b23-25 développée jusqu'en b33) : ne pas détruire n'importe quelle prémisse, même si elle est fausse, mais détruire celle d'où provient la fausseté de la conclusion ; (ii) soit à justifier la distinction (nouvelle) introduite par b33-36 entre deux manières différentes de détruire la prémisse d'où vient la fausseté de la conclusion : le répondant peut le faire par pure chance, ou en connaissance de cause.

[▲ Retour au texte](#)

1. « Cette fin abrupte, de même que le style un peu relâché des derniers paragraphes, semble être le signe d'une sorte d'inachèvement » (Brunschwig).

[▲ Retour au texte](#)

1. Peut-être une allusion aux tribus athéniennes qui rivalisent entre elles lors des fêtes rituelles.

[▲ Retour au texte](#)

1. À savoir le prosyllogisme : les réfutations apparentes liées à l'expression (R.A.E.) sont liées à un défaut de l'expression (D.E.) ; tout D.E. repose sur le fait de ne pas montrer la même chose (M.M.C.) par les mêmes noms ou énoncés (M.N.E.) : donc les R.A.E. reposent sur non M.M.C. par M.N.E. Syllogisme : les R.A.E. non M.M.C. par M.N.E. ; il y a six manières de non M.M.C. par M.N.E. ; donc il y a six sortes de R.A.E.

[▲ Retour au texte](#)

2. Résultat de l'examen inductif, qui fournit l'autre prémisse de la déduction finale.

[▲ Retour au texte](#)

3. On peut comprendre : « est-ce qu'il connaît cela » ou « est-ce que ça connaît ».

[▲ Retour au texte](#)

4. « Eh bien, tu dis que la pierre est » ou « ... tu dis être une pierre ».

[▲ Retour au texte](#)

5. « Aigle » désigne aussi un poisson, l'enseigne militaire des Perses, ou le fronton d'un édifice, à l'époque d'Aristote.

[▲ Retour au texte](#)

6. C'est aussi le nom d'une constellation et d'un poisson.

[▲ Retour au texte](#)

7. « <Un tronc de chêne ou de pin> qui n'est pas putréfié par la pluie » (*Iliade* XXIII, 328) ; il s'agit de la souche d'arbre qui sert de borne pour la course de chars. La correction consiste à doter OY d'un accent circonflexe pour en faire le pronom relatif *hou* : « une partie en est putréfiée par la pluie ».

[▲ Retour au texte](#)

1. Il s'agit de la « pétition de principe », dont le concept apparaîtrait pour la première fois chez Aristote. La proposition initiale est l'objectif visé par l'interrogateur : la contradictoire de la thèse soutenue par le répondant, qu'il tente ici de déduire, par exemple en demandant de façon générale ce qu'il faut montrer de façon particulière.

[▲ Retour au texte](#)

2. *Anairein* : « remonter » -*an* « pour détruire » -*airein*.

[▲ Retour au texte](#)

3. *Egkatarithmêrêi* : « a été glissé » *eg-*, « et compté » *-katarithmêrêi*.

[▲ Retour au texte](#)

4. Le grec permet d'accorder le verbe (et l'attribut) avec le sujet le plus proche, donc de dire « est un homme » au singulier, alors qu'en français, on attend le pluriel.

[▲ Retour au texte](#)

5. Si x est voyant et y aveugle, ou tous deux seront dits de la même façon voyants, ou tous deux seront dits de la même façon aveugles.

[▲ Retour au texte](#)

1. Les réfutations endoxales apparentes.

[▲ Retour au texte](#)

2. Aristote montrant sans doute son auditoire.

[▲ Retour au texte](#)

1. À la fois « cercle » et « cycle ».

[▲ Retour au texte](#)

2. « Parler en se taisant » ou « dire des choses silencieuses » (cf. 4, 166a12-14).

[▲ Retour au texte](#)

3. Les dyades sont contenues dans quatre par addition ou par multiplication, les monades par addition.

[▲ Retour au texte](#)

1. Bryson est un mégarique né vers 400 avant notre ère, mort après 340.

[▲ Retour au texte](#)

2. Antiphon est un sophiste du v^e siècle.

[▲ Retour au texte](#)

3. Il s'agit vraisemblablement de l'argument qui conclut à l'impossibilité du mouvement, auquel Aristote fait également allusion en 24, 179b18-21.

[▲ Retour au texte](#)

1. Il faut restituer la prémisse : « car la propension est propension à l'agréable ».

[▲ Retour au texte](#)

1. Ces deux mots sont en réalité (dans l'usage commun de la langue) des féminins.

[▲ Retour au texte](#)

2. Respectivement féminin, neutre et masculin.

[▲ Retour au texte](#)

3. Le sujet ou l'attribut sont dans ce cas au nominatif.

[▲ Retour au texte](#)

1. Voir notamment *Topiques* VIII, 1, 157a1-5.

[▲ Retour au texte](#)

2. Voir *Topiques* VIII, 1-2.

[▲ Retour au texte](#)

3. Il s'agirait d'un dialogue de Speusippe.

[▲ Retour au texte](#)

4. À court d'arguments sur l'instrument de musique, il fit l'éloge de la constellation « Lyre ».

[▲ Retour au texte](#)

1. Alternative à l'hypothèse (conforme à l'analyse aristotélicienne) formulée en 175a36.

[▲ Retour au texte](#)

2. Coriscus est donné ici comme un homonyme qui désigne à la fois un individu cultivé et un autre qui n'est pas cultivé. Mais la véritable solution consiste à préciser que ce n'est pas en même temps que Coriscus a été inculte et qu'il est devenu cultivé.

[▲ Retour au texte](#)

3. Une réfutation d'une proposition accessoire et non de la thèse soutenue par le répondant.

[▲ Retour au texte](#)

1. Voir 176b29-30 : dévoiler la question responsable de la déduction d'une fausse conclusion.

[▲ Retour au texte](#)

1. À savoir, ceux qui savent par cœur.

[▲ Retour au texte](#)

1. Suppléer : « tu l'as vu être frappé de tes propres yeux, donc il était frappé de tes propres yeux ».

[▲ Retour au texte](#)

2. Suppléer : « Toi tu es maintenant au Pirée. Mais en Sicile, tu sais qu'il y a des trières, étant maintenant au Pirée. Donc toi qui es en Sicile, tu sais qu'il y a maintenant des trières au Pirée. »

[▲ Retour au texte](#)

3. Résultat d'une composition : jouer-en-ne-jouant-pas.

[▲ Retour au texte](#)

1. Jeu sur l'usage adverbial du pronom relatif au génitif singulier *hoû* qui est « prononcé aigu » : « où », et la négation *ou* qui est « prononcé grave » : « ne... pas ».

[▲ Retour au texte](#)

1. Les exemples, pas toujours faciles à interpréter, permettent de mieux comprendre pourquoi il s'agit de cas d'ambiguïté réelle, comparables à l'homonymie : l'identité d'expression peut toucher le mot dans sa totalité, et pas seulement sa partie flexionnelle.

[▲ Retour au texte](#)

2. Les catégories (voir, dans le traité du même nom, le chapitre 4, et *Topiques* I, 9, 103b20-23).

[▲ Retour au texte](#)

3. Tous ces verbes présentent une forme de l'expression – c'est-à-dire une désinence – « passive ».

[▲ Retour au texte](#)

4. Ils présentent tous une désinence « active ».

[▲ Retour au texte](#)

5. Le répondant croit s'être contredit.

[▲ Retour au texte](#)

6. J'insère en 178a29 les lignes 178a6-8.

[▲ Retour au texte](#)

7. Tu peux voir d'un seul œil. Mais tu n'as pas un seul œil. Donc tu peux voir d'un œil que tu n'as pas.

[▲ Retour au texte](#)

8. Ils s'attachent à contrecarrer le questionneur, plutôt qu'à montrer le vice du raisonnement.

[▲ Retour au texte](#)

9. Sans faire la distinction qui vient d'être énoncée.

[▲ Retour au texte](#)

1. À savoir, qu'il n'y a pas eu de déduction.

[▲ Retour au texte](#)

2. Cette solution consiste à objecter : « On connaît et on ne connaît pas la même chose, mais pas sous le même aspect. »

[▲ Retour au texte](#)

3. Voir 179a35.

[▲ Retour au texte](#)

4. Début du premier vers de l'*Iliade*.

[▲ Retour au texte](#)

1. Il est préférable d'être injustement condamné à mort. Allusion à Socrate.

[▲ Retour au texte](#)

2. Opposition entre ce qui est juste de façon pure et simple et ce qui est injuste parce que reposant sur la décision erronée d'un juge.

[▲ Retour au texte](#)

1. Mais pas dans le même temps.

[▲ Retour au texte](#)

1. Dans le cas d'une réfutation accessoire, au contraire, le répondant n'a pas accordé une prémisse dont le questionneur a besoin, et qu'il essaie de déduire par conséquent.

[▲ Retour au texte](#)

1. Si A implique B, Mélissos pense que le contraire de A implique le contraire de B. Or c'est alors le contraire de B qui implique le contraire de A (loi de contraposition).

[▲ Retour au texte](#)

1. Par exemple : la même chose est un bien et un mal, et elle n'est ni un bien ni un mal.

[▲ Retour au texte](#)

1. À savoir : « le camus est un nez concave ». Il faut le définir comme « une concavité du nez ».

[▲ Retour au texte](#)

1. Même si l'on suppose que Coriscus est une femme.

[▲ Retour au texte](#)

1. Le sens de cette plaisanterie, apparemment inconnue par ailleurs, échappe.

[▲ Retour au texte](#)

2. Exemple : toutes les mères aiment leurs enfants ; Médée était mère ; donc Médée aimait ses enfants.

[▲ Retour au texte](#)

3. Exemple : Médée n'aimait pas ses enfants ; or toutes les mères aiment leurs enfants ; donc Médée n'était pas mère.

[▲ Retour au texte](#)

4. Voir 173b35-36 : on résoud les arguments qui ont été construits de manière déductive en les détruisant, et ceux qui paraissent avoir été construits de manière déductive en faisant des distinctions.

[▲ Retour au texte](#)

5. Il s'agit vraisemblablement d'une prémisse complémentaire et auxiliaire.

[▲ Retour au texte](#)

6. Voir *Topiques* VIII, 11, 161b5-10.

[▲ Retour au texte](#)

7. L'interrogateur peut aussi « jouer la montre » ; voir *Topiques* VIII, 11, 161a9-12.

[▲ Retour au texte](#)

1. Comme le prétend le sophiste.

[▲ Retour au texte](#)

2. Tisias de Syracuse aurait eu pour maître un autre Sicilien : Corax.

[▲ Retour au texte](#)

3. Thrasymaque de Chalcédoine nous est connu déjà par Platon.

[▲ Retour au texte](#)

4. Théodore de Byzance (v^e-iv^e siècle av. J.-C.) est décrit comme un sophiste par la *Souda*.

[▲ Retour au texte](#)

1. Ou, avec une ponctuation différente : « Néanmoins, puisqu'il leur arrive, sans traiter de la nature, d'aborder des problèmes physiques... » Divergence évidemment importante.

[▲ Retour au texte](#)

1. En lisant *ton logon* en 190b22 au lieu de *tous logous*.

[▲ Retour au texte](#)

1. L'interprétation traditionnelle de cette phrase cruciale (« la forme est plus nature que la matière ») est plus difficile grammaticalement.

[▲ Retour au texte](#)

2. Problème de la génération de la substance : cf. *De la génération et la corruption* I, 3.

[▲ Retour au texte](#)

1. Peut-être Euripide.

[▲ Retour au texte](#)

2. Celui qui pratique l'art producteur, c'est-à-dire le charpentier naval.

[▲ Retour au texte](#)

1. De Démocrite d'après Simplicius.

[▲ Retour au texte](#)

2. 31B53 DK.

[▲ Retour au texte](#)

1. « Spontanéité » (*automaton*) viendrait donc de *auto* (« soi-même ») *matèn* (« en vain »).

[▲ Retour au texte](#)

1. Même ambiguïté qu'en 198a23 : on peut comprendre « à la matière et à l'essence et au moteur », ou « à la matière ou à l'essence ou au moteur ».

[▲ Retour au texte](#)

1. Fragment B61 DK.

[▲ Retour au texte](#)

2. Empédocle, fragment B62 DK.

[▲ Retour au texte](#)

3. La plupart des ms. portent : « après s'être lavé ».

[▲ Retour au texte](#)

1. En lisant *toutou* en 202a5.

[▲ Retour au texte](#)

1. En suivant Ross qui met ici cette parenthèse qui se trouve plus haut dans les ms.

[▲ Retour au texte](#)

1. Les ms. ont ensuite : « de sorte que l'infini ne doit pas être pris comme un ceci (à la manière d'un homme ou d'une maison), mais dans le sens du jour ou de la compétition dont l'être n'existe pas à la façon d'une substance déterminée, mais est sans cesse en train d'être produit ou détruit, limité certes, mais toujours différent ». Simplicius dit que cette phrase est omise dans les meilleurs ms. et la condamne comme répétitive. Ross l'omet.

[▲ Retour au texte](#)

1. Ou : « existe par convention ».

[▲ Retour au texte](#)

2. *Théogonie*, 116-117.

[▲ Retour au texte](#)

3. En changeant l'accentuation de *pou* comme les commentateurs grecs. Les ms. ont : « il sera quelque part ».

[▲ Retour au texte](#)

1. Un pythagoricien, d'après Simplicius.

[▲ Retour au texte](#)

1. Il s'agit d'une sorte d'incubation, où des demandeurs vont dormir dans un lieu consacré (possiblement le tombeau des enfants d'Héraclès dont les cadavres étaient restés intacts), puis se réveillent, inconscients du temps qui s'est écoulé.

[▲ Retour au texte](#)

1. « L'édenté » ne se trouve pas dans les ms. de la *Physique* (qui ont « le blanc »), mais dans le texte parallèle de la *Métaphysique*.

[▲ Retour au texte](#)

1. 242a49 : qu'il existe un premier moteur.

[▲ Retour au texte](#)

1. La note la plus aiguë produite par la dernière corde de la lyre.

[▲ Retour au texte](#)

1. Selon Simplicius (1108,18), Zénon aurait posé à Protagoras le problème suivant : si quand on verse un boisseau de mil cela fait du bruit, chaque grain doit faire un bruit.

[▲ Retour au texte](#)

2. Environ 52 litres.

[▲ Retour au texte](#)

1. Fragment B17, 9-13 DK.

[▲ Retour au texte](#)

1. C'est ce que comprend Simplicius. On pourrait aussi comprendre :
« une partie < de l'expérience sensible > ».

[▲ Retour au texte](#)

1. Ou : « <de changements> ».

[▲ Retour au texte](#)

1. Celle de 262b20 où les deux mouvements coïncident dans une division du temps.

[▲ Retour au texte](#)

1. Il y a une parenté étymologique entre « tout » et « totalement ».

[▲ Retour au texte](#)

1. Ou : « car parmi les contraires, il y a la génération et la corruption ».

[▲ Retour au texte](#)

2. *Theinaei* (« courir toujours ») aurait donné *aithèr*. C'est aussi l'étymologie proposée dans le *Cratyle* (410b).

[▲ Retour au texte](#)

1. En transposant la phrase 271a22-23 en a28.

[▲ Retour au texte](#)

1. La sphère des fixes et celle qui lui est immédiatement contiguë.

[▲ Retour au texte](#)

1. Ou : « dans le même lieu ».

[▲ Retour au texte](#)

1. Ou : « de Cos ». Sans doute quand les osselets tombent dans la même position plusieurs fois de suite.

[▲ Retour au texte](#)

2. On peut aussi comprendre que depuis 292a28 Aristote parle de translation, et traduire : « il faut concevoir que concernant la vie et le principe de chaque translation, la première translation l'emporte de beaucoup sur les autres ».

[▲ Retour au texte](#)

1. L'organe central, le cœur, n'est pas placé au centre de l'animal.

[▲ Retour au texte](#)

2. *Timée* 40b-c.

[▲ Retour au texte](#)

3. Xénophane, fragment 21B28 DK.

[▲ Retour au texte](#)

4. Fragment 31B39 DK.

[▲ Retour au texte](#)

1. Les « montées et retours » des planètes sont leurs déplacements plus à l'ouest ou plus à l'est sur l'horizon au cours de l'année.

[▲ Retour au texte](#)

2. C'est presque le double du périmètre réel dont la valeur sera approchée par Ératosthène (252 000 stades, soit 45 000 kilomètres).

[▲ Retour au texte](#)

1. *Timée* 30a.

[▲ Retour au texte](#)

2. Fragment 31B57 DK.

[▲ Retour au texte](#)

1. Ou : « du <Tout> ».

[▲ Retour au texte](#)

2. Ou : « tous ont laissé le feu de côté ».

[▲ Retour au texte](#)

1. Dans le cas d'un mouvement contre nature.

[▲ Retour au texte](#)

1. Respectivement 35,9 kilos et 599 grammes en Attique.

[▲ Retour au texte](#)

2. C'est-à-dire un lieu qui est haut par rapport au bas et bas par rapport au haut.

[▲ Retour au texte](#)

3. C'est-à-dire les catégories.

[▲ Retour au texte](#)

1. Les éléments des corps.

[▲ Retour au texte](#)

2. Fragment 8 DK.

[▲ Retour au texte](#)

3. Ce pluriel renvoie à une école physico-médicale empédocléenne encore vivante du temps d'Aristote.

[▲ Retour au texte](#)

4. Il s'agit des deux périodes, amour et discorde, qui se succèdent selon Empédocle.

[▲ Retour au texte](#)

1. *Trygôidia* est un mot rare désignant la comédie.

[▲ Retour au texte](#)

2. Cf. *Traité du ciel* III, 1, 289b33-290a19.

[▲ Retour au texte](#)

3. Autre leçon : « car qu'est-ce qu'il y aura, à côté de la division, qui échappera ? »

[▲ Retour au texte](#)

4. Cf. *Physique* VI, 1, 231a21 *sq.* ; *Traité du ciel* III, 4, 303a3 *sq.*

[▲ Retour au texte](#)

1. Autre leçon : « qu'elle ait lieu à partir de l'être en puissance ».

[▲ Retour au texte](#)

2. « X advient » et « X devient Y ».

[▲ Retour au texte](#)

3. En *Physique* VIII.

[▲ Retour au texte](#)

4. La théologie.

[▲ Retour au texte](#)

5. Le premier ciel.

[▲ Retour au texte](#)

1. En *Physique* IV, 6-9.

[▲ Retour au texte](#)

2. La nourriture flatulente se change en « vent » d'un volume supérieur à celui qu'elle avait.

[▲ Retour au texte](#)

3. La nourriture et qui la mange ne sont pas semblables.

[▲ Retour au texte](#)

1. Diogène d'Apollonie.

[▲ Retour au texte](#)

1. Cf. 53c10.

[▲ Retour au texte](#)

2. Cf. 2, 315b31 (et référence en note).

[▲ Retour au texte](#)

1. Ce qui est la thèse d'Aristote.

[▲ Retour au texte](#)

1. Anaxagore et peut-être Empédocle.

[▲ Retour au texte](#)

2. Membre de l'expédition des Argonautes dont la vue perçante lui permettait de voir jusque dans les profondeurs de la Terre.

[▲ Retour au texte](#)

3. Mesure athénienne, environ 3,25 litres.

[▲ Retour au texte](#)

1. Sous-entendu : « géométriques ».

[▲ Retour au texte](#)

2. *Traité du ciel* III et IV pour les éléments ; *Physique* I, 6-9 pour la matière et la privation.

[▲ Retour au texte](#)

1. Il s'agit des contrariétés de qualités élémentaires et non des corps premiers.

[▲ Retour au texte](#)

1. Allusion à Anaximandre.

[▲ Retour au texte](#)

2. Cf. II, 2-3.

[▲ Retour au texte](#)

3. On ne sait à qui Aristote fait allusion.

[▲ Retour au texte](#)

4. Ce paragraphe, presque incompréhensible dans le détail, établit qu'une infinité de corps présuppose une infinité de contrariétés.

[▲ Retour au texte](#)

1. Fragment 17 v. 27 DK.

[▲ Retour au texte](#)

2. Un peu plus d'un quart de litre.

[▲ Retour au texte](#)

3. Fragment 8 DK.

[▲ Retour au texte](#)

4. Titre du poème d'Empédocle.

[▲ Retour au texte](#)

5. Fragment 53 DK.

[▲ Retour au texte](#)

6. Fragment 54 DK.

[▲ Retour au texte](#)

1. C'est-à-dire la région sublunaire.

[▲ Retour au texte](#)

1. Paraphrase du *Phédon* 96a-99c et 100b-101c.

[▲ Retour au texte](#)

2. Les théories de la seule cause formelle.

[▲ Retour au texte](#)

1. En *Physique* VIII, 7-9.

[▲ Retour au texte](#)

2. *Physique* VIII, 5-6.

[▲ Retour au texte](#)

3. *Physique* VIII, 8.

▲ [Retour au texte](#)

1. Les corps célestes.

[▲ Retour au texte](#)

2. Les quatre qualités élémentaires (chaud, froid, sec et humide), dont le croisement détermine le nombre des corps premiers.

[▲ Retour au texte](#)

1. Cf. *Traité du ciel* II, 1-4.

[▲ Retour au texte](#)

2. Cf. *Traité du ciel* I, 3, 270b16-25.

[▲ Retour au texte](#)

3. Jeu de mot en grec sur *aei theon* (« qui court sans cesse ») et *theion* (« divin »).

[▲ Retour au texte](#)

4. Cf. *Traité du ciel* I, 3, 270b19.

[▲ Retour au texte](#)

5. La différence de volume entre eau et air est déterminée par un rapport qui est toujours le même, indépendamment des quantités impliquées dans la transformation ; la formulation d'Aristote inverse les termes du rapport.

[▲ Retour au texte](#)

6. Ces astres, étant composés d'éther, ne sont pas chauds par nature.

[▲ Retour au texte](#)

7. Texte du manuscrit E ; le manuscrit J donne la leçon « humide et chaude » comme en 340b25.

[▲ Retour au texte](#)

8. Les corps d'en haut, formés d'éther.

[▲ Retour au texte](#)

1. Le dispositif semble être le suivant : on place l'une au-dessus de l'autre deux lampes dont la plus basse est éteinte et la plus haute allumée ; d'en bas, on fait monter vers ces deux lampes une émanation inflammable ; lorsque celle-ci parvient à la lampe allumée, il se produit une flamme qui redescend en suivant à rebours le parcours ascendant de l'émanation et allume la lampe du bas.

[▲ Retour au texte](#)

2. Le chaud ou l'exhalaison sèche.

[▲ Retour au texte](#)

1. L'exhalaison sèche.

[▲ Retour au texte](#)

1. Mathématicien du v^e siècle ; les *Météorologiques* sont l'unique source sur ses théories astronomiques.

[▲ Retour au texte](#)

2. Philosophe inconnu par ailleurs.

[▲ Retour au texte](#)

3. En 373.

[▲ Retour au texte](#)

4. En 428.

[▲ Retour au texte](#)

5. Fin janvier, début février.

[▲ Retour au texte](#)

6. Anaxagore et Démocrite, qui expliquent les comètes par une conjonction de planètes (342b27-29).

[▲ Retour au texte](#)

7. La comète de 373.

[▲ Retour au texte](#)

1. En grec « comète ».

[▲ Retour au texte](#)

2. Passage au pluriel peu acceptable en français.

[▲ Retour au texte](#)

3. Ou « fréquentes ».

[▲ Retour au texte](#)

4. La chute de cette météorite en 467 exerça une influence directe sur les spéculations des philosophes physiciens.

[▲ Retour au texte](#)

5. Toujours la comète de l'hiver 373 contemporaine du grand séisme d'Achaïe.

[▲ Retour au texte](#)

6. Le golfe de Corinthe.

[▲ Retour au texte](#)

7. Le borée est le vent du nord, le notos le vent du sud.

[▲ Retour au texte](#)

8. En 341-340.

[▲ Retour au texte](#)

1. Littéralement : « le lait ».

[▲ Retour au texte](#)

2. Littéralement : « verrait ».

[▲ Retour au texte](#)

3. Le ruban lumineux formé par la Voie lactée se dédouble dans la partie de l'hémisphère boréal correspondant aux constellations du Cygne et de l'Aigle.

[▲ Retour au texte](#)

4. Cette figure ne se trouve pas dans les ms.

[▲ Retour au texte](#)

1. La génération de l'eau dans l'atmosphère.

[▲ Retour au texte](#)

2. L'Océan était un fleuve censé couler autour des terres. Aristote transpose ce mouvement dans un plan vertical.

[▲ Retour au texte](#)

1. Notamment Anaxagore.

[▲ Retour au texte](#)

1. Autre passage au pluriel, cf. 7, 344b11.

[▲ Retour au texte](#)

2. Comme des figures allégoriques en train de souffler.

[▲ Retour au texte](#)

3. Il ne s'agit pas du mont Parnasse situé près de Delphes.

[▲ Retour au texte](#)

4. Certainement un fleuve de Bactriane.

[▲ Retour au texte](#)

5. Autre nom de l'Oxus, actuellement l'Amou-Daria.

[▲ Retour au texte](#)

6. Identifié au Don.

[▲ Retour au texte](#)

7. La mer d'Azov, au nord de la mer Noire.

[▲ Retour au texte](#)

8. Fleuve identifié habituellement au Rioni en Géorgie, qui se jette en mer Noire, parfois à l'Aras en Arménie, qui se jette en mer Caspienne.

[▲ Retour au texte](#)

9. Le lac Méotis, c'est-à-dire la mer d'Azov.

[▲ Retour au texte](#)

10. Le Danube.

[▲ Retour au texte](#)

11. Le Guadalquivir.

[▲ Retour au texte](#)

12. Les Colonnes d'Héraclès, c'est-à-dire le détroit de Gibraltar.

[▲ Retour au texte](#)

13. Il pourrait s'agir, d'après la direction donnée, c'est-à-dire le nord (par rapport à la Grèce), d'une partie des Balkans.

[▲ Retour au texte](#)

14. Les Alpes de Transylvanie, peut-être les Carpates en général.

[▲ Retour au texte](#)

15. Fleuve qui descend du massif du Pinde et se jette dans le golfe de Patras, qui forme le débouché vers la mer du golfe de Corinthe.

[▲ Retour au texte](#)

16. Massif de Grèce centrale qui sépare la Thessalie et l'Épire.

[▲ Retour au texte](#)

17. Ces trois fleuves se jettent dans le nord de la mer Égée, entre la Chalcidique et la Chersonèse.

[▲ Retour au texte](#)

18. Massif formant la partie méridionale des Balkans.

[▲ Retour au texte](#)

19. Massif partagé actuellement entre le nord de la Grèce et le sud de la Bulgarie.

[▲ Retour au texte](#)

20. Peuple mal connu, que la tradition situe en Colchide, dans l'actuelle Géorgie.

[▲ Retour au texte](#)

21. Environ cinquante kilomètres.

[▲ Retour au texte](#)

1. Dans l'ouest du Delta ; elle tient son nom de la ville de Canope, sur le site de l'actuelle rade d'Aboukir, à l'est d'Alexandrie.

[▲ Retour au texte](#)

2. En Haute-Égypte.

[▲ Retour au texte](#)

3. Sanctuaire d'Épire abritant un oracle de Zeus.

[▲ Retour au texte](#)

4. Selon Homère, les Selles « qui ne se lavent pas les pieds et qui couchent par terre » (*Iliade* XVI, 235) interprètent les réponses de Zeus au sanctuaire de Dodone.

[▲ Retour au texte](#)

5. L'oasis de Siwa.

[▲ Retour au texte](#)

1. La terre et la mer.

[▲ Retour au texte](#)

2. Peut-être la mer d'Aral.

[▲ Retour au texte](#)

1. Fragment 6 DK.

[▲ Retour au texte](#)

2. Cf. *Phédon* 111d-112e.

[▲ Retour au texte](#)

3. Du Tartare.

[▲ Retour au texte](#)

1. Salée.

[▲ Retour au texte](#)

2. Fragment 55 DK.

[▲ Retour au texte](#)

3. Les manuscrits présentent ensuite une phrase manifestement hors contexte : « En effet, l'humidité et la sueur deviennent âcres. »

[▲ Retour au texte](#)

4. La doctrine de la double exhalaison.

[▲ Retour au texte](#)

5. Cela n'avait pas encore été dit explicitement.

[▲ Retour au texte](#)

6. L'exhalaison sèche.

[▲ Retour au texte](#)

7. La mer Morte.

[▲ Retour au texte](#)

8. Région des Chaones, peuple du nord de l'Épire, dans le sud de l'Albanie actuelle.

[▲ Retour au texte](#)

9. En Macédoine.

[▲ Retour au texte](#)

10. Cf. *De la sensation et des sensibles*, 4.

[▲ Retour au texte](#)

1. *Pneumae*, aussi traduit par « vent ».

[▲ Retour au texte](#)

2. La translation circulaire de l'univers.

[▲ Retour au texte](#)

1. Au début de juillet.

[▲ Retour au texte](#)

2. Littéralement, vents « annuels ». Il s'agit de vents puissants soufflant du nord sur la mer Égée à partir de la fin de juillet et pendant tout le mois d'août.

[▲ Retour au texte](#)

3. Vents du nord-est qui précèdent les étésiens.

[▲ Retour au texte](#)

4. En novembre.

[▲ Retour au texte](#)

5. D'été.

[▲ Retour au texte](#)

6. Fin de juillet.

[▲ Retour au texte](#)

7. Après le solstice d'hiver, soit au début de mars.

[▲ Retour au texte](#)

8. Au sens local de « tropique ».

[▲ Retour au texte](#)

9. Le pôle sud.

[▲ Retour au texte](#)

10. Il semble qu'Aristote désigne ainsi le cercle polaire.

[▲ Retour au texte](#)

11. Sur le schéma page suivante, le nord est en A et le sud est en Γ .
Les zones habitables sont EHΘZ et IΛMK.

[▲ Retour au texte](#)

12. Probablement, la zone habitable de l'hémisphère Nord.

[▲ Retour au texte](#)

13. Peut-être la longitude.

[▲ Retour au texte](#)

14. C'est-à-dire du sud.

[▲ Retour au texte](#)

15. Le tropique du Capricorne.

[▲ Retour au texte](#)

16. Le tropique du Cancer.

[▲ Retour au texte](#)

1. La figure représente la zone habitée septentrionale, non pas sous sa forme réelle, mais sous la forme schématique d'un horizon dont la suite montre qu'il est centré sur la Grèce.

[▲ Retour au texte](#)

2. Il y a peut-être ici un jeu de mot entre « milieu » (*mesos*) et le nom de mésès.

[▲ Retour au texte](#)

3. Le nord.

[▲ Retour au texte](#)

4. Celles situées au sud.

[▲ Retour au texte](#)

5. Le texte est ici très incertain ; Thurot, suivi par Fobes, suppose une lacune ; l'idée semble être que le zéphyr fait partie des vents boréens.

[▲ Retour au texte](#)

1. La terre, qui est poreuse, est rendue imperméable par le ruissellement des pluies. Ainsi l'éther ne peut plus la traverser.

[▲ Retour au texte](#)

1. Passage resserré entre Chalcis et la côte béotienne où les courants s'inversent fréquemment.

[▲ Retour au texte](#)

2. Sources thermales du nord-ouest de l'Eubée sur la côte méridionale de l'île.

[▲ Retour au texte](#)

3. Aujourd'hui Vulcano.

[▲ Retour au texte](#)

4. Le souffle ou le feu.

[▲ Retour au texte](#)

5. Le souffle chaud formé par l'exhalaison sèche.

[▲ Retour au texte](#)

6. Le vent s'est déplacé à l'intérieur de la terre.

[▲ Retour au texte](#)

7. La Lune et sa translation.

[▲ Retour au texte](#)

8. Autre leçon : « si le souffle le refoule, soit de la surface, soit d'en bas ».

[▲ Retour au texte](#)

9. Cf. I, 7, 344b36.

[▲ Retour au texte](#)

10. Cf. II, 4, 360b15-19.

[▲ Retour au texte](#)

11. L'exhalaison sèche.

[▲ Retour au texte](#)

12. Mont de Lydie, à l'ouest de l'Anatolie, près de la ville de Magnésie du Sipyle, aujourd'hui Manisa.

[▲ Retour au texte](#)

13. En Campanie, à l'ouest de Naples.

[▲ Retour au texte](#)

1. Pluie, neige et grêle.

[▲ Retour au texte](#)

2. Foudre et tonnerre.

[▲ Retour au texte](#)

3. Peut-être « le feu ».

[▲ Retour au texte](#)

4. Physicien, probablement du v^e siècle.

[▲ Retour au texte](#)

1. C'est-à-dire expulsé par le nuage.

[▲ Retour au texte](#)

2. Littéralement : « qui sort d'un nuage ».

[▲ Retour au texte](#)

3. Le souffle et la pluie.

[▲ Retour au texte](#)

4. Justification par l'étymologie du nom *prêtêr* (« ouragan ») qu'Aristote fait dériver de *pimprêmi* (« allumer »).

[▲ Retour au texte](#)

5. C'est une nuit de 356 qu'Érostrate, voulant laisser son nom dans l'histoire, incendia l'Artémision d'Éphèse.

[▲ Retour au texte](#)

6. Peut-être *De la génération et la corruption* II, 4, 331b25.

[▲ Retour au texte](#)

1. C'est-à-dire qui ne produisent pas de pluie.

[▲ Retour au texte](#)

1. Texte du manuscrit J ; le manuscrit E porte : « si cela n'advenait pas, les halos seraient colorés comme l'arc-en-ciel ».

[▲ Retour au texte](#)

2. Rouge.

[▲ Retour au texte](#)

3. Les arcs-en-ciel intérieur et extérieur.

[▲ Retour au texte](#)

4. Sur le Soleil.

[▲ Retour au texte](#)

1. Tel est le nom de ce point dans le manuscrit J et dans le texte de première main du manuscrit E, qui sont suivis par Fobes ; Louis édite O pour conserver la cohérence avec le premier schéma, correction déjà présente dans certains manuscrits mais qui oblige, dans la suite du texte où apparaît un point O, à le rebaptiser Ω .

[▲ Retour au texte](#)

2. La partie visible de l'arc-en-ciel.

[▲ Retour au texte](#)

1. C'est-à-dire affaiblie.

[▲ Retour au texte](#)

1. Le chaud et le froid.

[▲ Retour au texte](#)

1. Dans le corps.

[▲ Retour au texte](#)

1. Sous l'effet du froid et du chaud.

[▲ Retour au texte](#)

2. Contenue dans l'huile.

[▲ Retour au texte](#)

1. C'est-à-dire des quatre qualités élémentaires.

[▲ Retour au texte](#)

1. Fragment 82 DK.

[▲ Retour au texte](#)

1. Le chaud et le froid.

[▲ Retour au texte](#)

2. L'eau et la terre.

[▲ Retour au texte](#)

1. Cf. *Seconds Analytiques* II, 3, 90b31 *sq.*

[▲ Retour au texte](#)

2. Cf. 403a16.

[▲ Retour au texte](#)

3. Qui sont séparables de la matière.

[▲ Retour au texte](#)

1. Le *rysmos* de Démocrite est « traduit » par « forme » (*schême*) par Aristote. Cf. *Métaphysique* A, 4, 985b16.

[▲ Retour au texte](#)

2. Les platoniciens.

[▲ Retour au texte](#)

3. Le terme se trouve en *Iliade* XXIII, 698, mais ne s'applique pas à Hector.

[▲ Retour au texte](#)

4. Fragment 109 DK.

[▲ Retour au texte](#)

5. Cf. *Timée* 35a *sq.* et 45b *sq.*

[▲ Retour au texte](#)

6. Xénocrate et ses partisans.

[▲ Retour au texte](#)

7. En 404b1-7.

[▲ Retour au texte](#)

8. Cf. fragment A100 DK.

[▲ Retour au texte](#)

9. Fragment A22 DK.

[▲ Retour au texte](#)

10. Diogène d'Apollonie, fragment A20 DK.

[▲ Retour au texte](#)

11. Fragment A15 DK.

[▲ Retour au texte](#)

12. Fragment A12 DK.

[▲ Retour au texte](#)

13. Fragment A10 DK.

[▲ Retour au texte](#)

14. Fragment A23 DK.

[▲ Retour au texte](#)

1. Cf. Platon, *Lois* X, 896a.

[▲ Retour au texte](#)

2. Cf. 403b28-31.

[▲ Retour au texte](#)

3. Soit l'air et l'eau, soit les mouvements de l'air et de l'eau, soit les lieux intermédiaires entre haut et bas.

[▲ Retour au texte](#)

4. Le fils d'Aristophane.

[▲ Retour au texte](#)

5. Fragment A104 DK.

[▲ Retour au texte](#)

6. *Timée* 35b sq. Les proportions du mélange des éléments constitutifs supposent deux séries de nombres qui forment chacune une progression géométrique et qui constituent ensemble une échelle de trois octaves.

[▲ Retour au texte](#)

7. *Timée* 36b-d.

[▲ Retour au texte](#)

8. *Timée* 37a.

[▲ Retour au texte](#)

9. Dont Anaxagore et Platon.

[▲ Retour au texte](#)

10. Cf. *Timée* 36b-e : l'âme est dotée de mouvement par le démiurge sans raison apparente.

[▲ Retour au texte](#)

11. Fragment 39 DK.

[▲ Retour au texte](#)

1. Cf. *Phédon* 92d-93b.

[▲ Retour au texte](#)

2. C'est-à-dire les grandeurs physiques et non les grandeurs mathématiques.

[▲ Retour au texte](#)

3. Fragment A78 DK.

[▲ Retour au texte](#)

4. Cf. 406a4 *sq.* ; a30-b11.

[▲ Retour au texte](#)

5. Notamment Xénocrate.

[▲ Retour au texte](#)

1. Cf. 408b33-409a1.

[▲ Retour au texte](#)

2. Cf. 409a10-21. Fragment A104a DK.

[▲ Retour au texte](#)

3. Cf. 408a2-5.

[▲ Retour au texte](#)

4. Les éléments.

[▲ Retour au texte](#)

5. Fragment 96 DK.

[▲ Retour au texte](#)

6. Cf. 402a22-25.

[▲ Retour au texte](#)

7. Fragment 11 DK.

[▲ Retour au texte](#)

1. Obscures en soi et évidentes pour nous. Cf. par exemple *Physique* I, 1, 184a16 *sq.*

[▲ Retour au texte](#)

2. Le texte porte *phyomena*, que l'on comprend généralement, comme ici, synonyme de *phyta*, « les plantes ». Mais Aristote vise peut-être aussi les animaux marins fixés à un rocher.

[▲ Retour au texte](#)

3. Les vivants immortels ne se nourrissent pas.

[▲ Retour au texte](#)

4. Cf. Platon, *Timée* 69d.

[▲ Retour au texte](#)

5. Cf. 412a6-10.

[▲ Retour au texte](#)

6. Un corps naturel ayant la vie en puissance.

[▲ Retour au texte](#)

1. Cf. 413a23-25 et b12-35.

[▲ Retour au texte](#)

2. Cf. 413a31-39, 14-24 et 32-414a3.

[▲ Retour au texte](#)

3. Cf. C'est-à-dire du quadrilatère, du pentagone, etc.

[▲ Retour au texte](#)

1. Cf. *Métaphysique* Λ , 7, 1072b2 : « la fin est fin pour quelque chose et de quelque chose ». Le premier moteur est fin *de* la sphère des fixes qui l'imite mais il n'est fin *pour* rien, alors que la digestion est fin *pour* l'estomac.

[▲ Retour au texte](#)

2. Fragment A70 DK.

[▲ Retour au texte](#)

3. Alors même qu'il a cessé de croître.

[▲ Retour au texte](#)

1. Cf. 415b4.

[▲ Retour au texte](#)

2. Empédocle et Démocrite.

[▲ Retour au texte](#)

3. Peut-être *De la génération et la corruption* II, 7.

[▲ Retour au texte](#)

4. Sciences pratiques et productives.

[▲ Retour au texte](#)

5. Cf. 417a6.

[▲ Retour au texte](#)

1. Cf. 419a1 *sq.*

[▲ Retour au texte](#)

2. L'éther.

[▲ Retour au texte](#)

3. Cf. 418a31-b3.

[▲ Retour au texte](#)

4. Témoignage A122 DK.

[▲ Retour au texte](#)

5. Cf. 422a8.

[▲ Retour au texte](#)

6. Cf. 421b9 *sq.*

[▲ Retour au texte](#)

1. Cf. 419b6-7.

[▲ Retour au texte](#)

2. Cf. *De la sensation et des sensibles*, 6, 446b6-9.

[▲ Retour au texte](#)

3. Cf. 419b33-35.

[▲ Retour au texte](#)

4. Cf. 419b6-18.

[▲ Retour au texte](#)

5. Parce qu'elle est chaude.

[▲ Retour au texte](#)

6. Cf. 420b13-14.

[▲ Retour au texte](#)

1. Cf. 421a9-10.

[▲ Retour au texte](#)

1. Rien d'étranger au corps du vivant lui-même.

[▲ Retour au texte](#)

1. La région du cœur.

[▲ Retour au texte](#)

2. Cas d'un corps mouillé en surface par un liquide qui lui est étranger.

[▲ Retour au texte](#)

3. Cf. 423a2 *sq.*

[▲ Retour au texte](#)

4. *De la génération et la corruption* II, 2-3.

[▲ Retour au texte](#)

5. Cf. 422a20 *sq.*

[▲ Retour au texte](#)

1. Autre leçon : « de les reconnaître ».

[▲ Retour au texte](#)

2. Autre leçon : « identiques ».

[▲ Retour au texte](#)

1. Le cœur.

[▲ Retour au texte](#)

2. En puissance l'objet sensible est indivisiblement blanc et noir, mais en acte il est divisé : il est ou blanc ou noir.

[▲ Retour au texte](#)

1. Fragment 106 DK.

[▲ Retour au texte](#)

2. Fragment 108 DK.

[▲ Retour au texte](#)

3. *Odyssée* XVIII, 136.

[▲ Retour au texte](#)

4. Cf. 404b10 *sq.*

[▲ Retour au texte](#)

5. C'est-à-dire chez tous les animaux.

[▲ Retour au texte](#)

6. Sans doute en 428a5-9.

[▲ Retour au texte](#)

1. Fragment A100 DK.

[▲ Retour au texte](#)

2. Cf. 417b2-17.

[▲ Retour au texte](#)

1. Les genres de l'être ou catégories.

[▲ Retour au texte](#)

2. Cette phrase, répétée en 430b31, semble copiée ici à tort.

[▲ Retour au texte](#)

1. Cf. 426b8-427a14.

[▲ Retour au texte](#)

1. Comme Platon.

[▲ Retour au texte](#)

1. Cf. 433b29.

[▲ Retour au texte](#)

1. Cf. 434b10 *sq.*

[▲ Retour au texte](#)

2. Cf. 434b24.

[▲ Retour au texte](#)

1. Fragment B84 DK.

[▲ Retour au texte](#)

2. Empédocle et Platon.

[▲ Retour au texte](#)

3. C'est-à-dire à la surface des corps.

[▲ Retour au texte](#)

4. La référence à un traité *Du mélange* renvoie à *De la génération et la corruption* I, 10, 327a30 sq.

[▲ Retour au texte](#)

5. Cf. fragment 31B102 DK.

[▲ Retour au texte](#)

6. C'est la position d'Aristote.

[▲ Retour au texte](#)

7. Référence au livre II de *De la génération et la corruption*.

[▲ Retour au texte](#)

8. Dans les substances nutritives.

[▲ Retour au texte](#)

9. Fragment 22B7 DK.

[▲ Retour au texte](#)

10. La *Physique* ou une de ses parties. Voir notamment *Physique* VI, 1-2.

[▲ Retour au texte](#)

11. Les qualités sensibles.

[▲ Retour au texte](#)

12. Il s'agit des lettres d'un discours oral qui ne nous parviendrait que par bribes de mots.

[▲ Retour au texte](#)

13. Sans doute Gorgias.

[▲ Retour au texte](#)

14. D'un sens à l'autre.

[▲ Retour au texte](#)

15. Soi-même ou l'objet perçu.

[▲ Retour au texte](#)

1. Les intelligibles.

[▲ Retour au texte](#)

2. Le mouvement qui suit immédiatement.

[▲ Retour au texte](#)

3. Le cœur.

[▲ Retour au texte](#)

1. Que tous les animaux dorment parce que tous les animaux sentent.

[▲ Retour au texte](#)

2. Référence incertaine.

[▲ Retour au texte](#)

1. Des rêves accompagnés de pensées.

[▲ Retour au texte](#)

2. L'illusion onirique.

[▲ Retour au texte](#)

3. La faculté intellectuelle.

[▲ Retour au texte](#)

4. C'est-à-dire de ce qu'il reflète.

[▲ Retour au texte](#)

5. Le mouvement provenant de l'absorption de nourriture.

[▲ Retour au texte](#)

6. Le cœur.

[▲ Retour au texte](#)

7. Avec les impressions sensibles.

[▲ Retour au texte](#)

8. Le caractère illusoire de la représentation.

[▲ Retour au texte](#)

1. Le détroit de Gibraltar ; le Borysthène est le Dniepr.

[▲ Retour au texte](#)

2. L'apparition d'une étoile dans la zone d'ombre est un signe d'une éclipse.

[▲ Retour au texte](#)

3. Poétesse du IV^e siècle.

[▲ Retour au texte](#)

1. La division.

[▲ Retour au texte](#)

2. Les parties autres que le cœur.

[▲ Retour au texte](#)

1. Les numéros entre parenthèses donnent la numérotation dans la continuité du *De juventute et senectute* (*De la jeunesse et la vieillesse*).

[▲ Retour au texte](#)

2. Diogène d'Apollonie, fragment 59A155 DK puis 64A31 DK.

[▲ Retour au texte](#)

3. Ou : l'air et l'eau.

[▲ Retour au texte](#)

4. Démocrite, Anaxagore et Diogène d'Apollonie.

[▲ Retour au texte](#)

5. Dans l'air.

[▲ Retour au texte](#)

6. Une théorie hippocratique.

[▲ Retour au texte](#)

7. Les parties les plus petites.

[▲ Retour au texte](#)

8. La clepsydre.

[▲ Retour au texte](#)

9. Fragment 31B100 DK.

[▲ Retour au texte](#)

10. La vie et la mort ou l'excès de froid et l'excès de chaud.

[▲ Retour au texte](#)

11. Le poumon.

[▲ Retour au texte](#)

12. Cf. fragment 31A73 DK.

[▲ Retour au texte](#)

13. Celle d'Empédocle.

[▲ Retour au texte](#)

1. Du refroidissement.

[▲ Retour au texte](#)

2. Le cœur.

[▲ Retour au texte](#)

3. Le poumon.

[▲ Retour au texte](#)

4. Le poumon.

[▲ Retour au texte](#)

1. Étymologiquement, « hémione » veut dire « moitié d'âne ».

[▲ Retour au texte](#)

1. Autre leçon, « d'humeur agréable ».

[▲ Retour au texte](#)

1. Aristote apparente étymologiquement *osphys*, « hanche, bassin », et *isophyès*, « de même nature ».

[▲ Retour au texte](#)

1. Pour donner un sens à cette remarque, certains éditeurs ont remplacé « œsophage » par « passage » (*isthmos*) ou ont proposé « œsophage et passage ».

[▲ Retour au texte](#)

1. Le Béloutchistan actuel.

[▲ Retour au texte](#)

2. L'oryx est peut-être une sorte d'antilope à laquelle la légende a prêté une corne unique.

[▲ Retour au texte](#)

3. Aristote utilise ici les noms donnés par les joueurs d'osselets aux faces de l'astragale. D'après Hésychius, le côté de Cos valait six points et le côté de Chios, un seul.

[▲ Retour au texte](#)

1. Au sud de la Béotie.

[▲ Retour au texte](#)

1. Littéralement « beau nom » ; peut-être l'uranoscope ou rascasse blanche.

[▲ Retour au texte](#)

1. En Macédoine.

[▲ Retour au texte](#)

1. Autre leçon : « de l'œil dans la région du sourcil ».

[▲ Retour au texte](#)

2. Il est difficile de décider si « ceux-ci » désigne les vaisseaux hépatique et splénique ou les vaisseaux dont il vient d'être question.

[▲ Retour au texte](#)

3. Autre leçon : « est absorbé par les chairs ».

[▲ Retour au texte](#)

4. Sans doute les testicules ou la matrice.

[▲ Retour au texte](#)

1. Médecin, gendre d'Hippocrate.

[▲ Retour au texte](#)

2. Aristote veut peut-être dire que dans les cadavres suffisamment décomposés la partie tendineuse de l'aorte apparaît encore rattachée au cœur.

[▲ Retour au texte](#)

3. *Iliade* XIII, 546-547.

[▲ Retour au texte](#)

1. Peut-être Aristote parle-t-il ici de nerfs.

[▲ Retour au texte](#)

1. C'est-à-dire remplissant la même fonction dans des espèces différentes.

[▲ Retour au texte](#)

1. Ou « les pinces ».

[▲ Retour au texte](#)

1. Région non identifiée.

[▲ Retour au texte](#)

2. En Troade.

[▲ Retour au texte](#)

3. *Iliade* XX, 74 ; *xanthos* signifie « jaune ».

[▲ Retour au texte](#)

4. Cétacé qui précède la baleine d'après Pline (IX, 186 ; XI, 165).

[▲ Retour au texte](#)

1. Montagne de Thessalie sur laquelle fut dressé le bûcher d'Hercule.

[▲ Retour au texte](#)

2. 20 litres environ.

[▲ Retour au texte](#)

1. Trèfle ou luzerne (Sûda).

[▲ Retour au texte](#)

2. Ville de Macédoine.

[▲ Retour au texte](#)

1. À savoir qu'en séchant le sperme des éléphants devenait comme de l'ambre.

[▲ Retour au texte](#)

1. Plus de deux mètres.

[▲ Retour au texte](#)

1. Les pinces.

[▲ Retour au texte](#)

1. Cette phrase ne semble pas s'appliquer à la taupe.

[▲ Retour au texte](#)

1. Fragment 12 Bergk.

[▲ Retour au texte](#)

2. C'est-à-dire avant le solstice d'hiver.

[▲ Retour au texte](#)

1. Début novembre.

[▲ Retour au texte](#)

2. Mi-novembre à mi-décembre.

[▲ Retour au texte](#)

1. De mi-mars à mi-juin.

[▲ Retour au texte](#)

2. De mi-juin à mi-juillet.

[▲ Retour au texte](#)

1. Au printemps et en automne.

[▲ Retour au texte](#)

1. De mi-octobre à mi-novembre.

[▲ Retour au texte](#)

1. Deux promontoires de Troade occupés par des villes éponymes.

[▲ Retour au texte](#)

2. Détroit entre l'Eubée et la Béotie.

[▲ Retour au texte](#)

3. Dans le système attique du temps d'Aristote la mine vaut 432 grammes.

[▲ Retour au texte](#)

1. En Laconie ou dans l'île de Lesbos ?

[▲ Retour au texte](#)

1. De mi-mai à mi-août.

[▲ Retour au texte](#)

2. Arcturus est une étoile de la constellation du bouvier qui est visible le 15 septembre.

[▲ Retour au texte](#)

1. En acceptant l'interprétation de Tricot : il s'agit de séparer le fumier ancien, assez putréfié, du nouveau qui ne l'est pas encore. C'est dans le premier que naissent les larves de mouches.

[▲ Retour au texte](#)

1. En mai.

[▲ Retour au texte](#)

2. L'érithaque est un miel moins élaboré qui sert de nourriture aux abeilles.

[▲ Retour au texte](#)

3. Dans la plaine du Pont.

[▲ Retour au texte](#)

4. Ville du Pont.

[▲ Retour au texte](#)

1. Les meilleurs ms. ont « coucou », ce qui ne convient pas, puisque le coucou ne fait pas de nid ; d'autres ont *kirkos*, une sorte d'épervier ou de faisan selon d'Arcy Thompson, ce qui n'est guère plus satisfaisant. Dittmeyer suivi par Tricot conjecture *kypselos*, une sorte de martinet, et Louis *korax*, le corbeau.

[▲ Retour au texte](#)

1. Littéralement « queues de chien » ou « urines de chien ».

[▲ Retour au texte](#)

2. Comme appeau.

[▲ Retour au texte](#)

1. Enveloppe extérieure du fœtus chez les mammifères.

[▲ Retour au texte](#)

1. Fin décembre.

[▲ Retour au texte](#)

1. Sur les bords duquel vivaient les Amazones.

[▲ Retour au texte](#)

1. En Attique, 1,77 mètre.

[▲ Retour au texte](#)

1. En février-mars.

[▲ Retour au texte](#)

1. Un huitième de litre.

[▲ Retour au texte](#)

1. *Odyssée* XVII, 326.

[▲ Retour au texte](#)

1. Mai et juin.

[▲ Retour au texte](#)

1. Capitale de la Locride.

[▲ Retour au texte](#)

1. Aristote fait un mixte de *Iliade* IX, 539 et *Odyssée* IX, 190.

[▲ Retour au texte](#)

1. Février-mars.

[▲ Retour au texte](#)

1. Le satrape qui fit tuer Alcibiade en 404 avant J.-C.

[▲ Retour au texte](#)

1. C'est-à-dire qu'entre deux menstruations il y a des jours qui appartiennent à trois mois lunaires.

[▲ Retour au texte](#)

1. Tous deux avaient Alcmène comme mère, mais le premier Amphitryon comme père et le second Zeus. Alcmène accoucha d'Héraclès un jour après avoir accouché d'Iphiclès.

[▲ Retour au texte](#)

1. « Ombrilic » et « cordon ombilical » traduisent le même mot *omphalos*.

[▲ Retour au texte](#)

1. L'eau douce est à la fois leur nourriture et leur constituant premier.

[▲ Retour au texte](#)

2. Fleuve de Thrace.

[▲ Retour au texte](#)

1. Le médimne macédonien valait, semble-t-il, environ 52 litres.

[▲ Retour au texte](#)

2. Environ 39 litres.

[▲ Retour au texte](#)

1. La pluie amenée par les vents du nord.

[▲ Retour au texte](#)

1. Le Danube.

[▲ Retour au texte](#)

1. En Chersonnèse de Thrace.

[▲ Retour au texte](#)

2. Près d'Abdère.

[▲ Retour au texte](#)

1. Environ quarante centimètres.

[▲ Retour au texte](#)

2. Environ trente centimètres.

[▲ Retour au texte](#)

3. *Odyssée* IV, 85.

[▲ Retour au texte](#)

4. Environ vingt centimètres. Il s'agit sans doute des gerboises.

[▲ Retour au texte](#)

1. Près de 400 kilogrammes.

[▲ Retour au texte](#)

2. Environ un mètre.

[▲ Retour au texte](#)

1. Deux hypothèses ont été avancées : Malte ou une île de Dalmatie. Il s'agit de très petits chiens.

[▲ Retour au texte](#)

1. Environ deux cents mètres.

[▲ Retour au texte](#)

2. XIV, 291.

[▲ Retour au texte](#)

1. Une des Sporades. Autre leçon : « à Skyros ».

[▲ Retour au texte](#)

1. Soit l'attaque de Pharsale par Médios allié d'Athènes contre Sparte en 395, soit la révolte de Pharsale en 404.

[▲ Retour au texte](#)

1. Allant voir Achille : *Iliade* XXIV, 316.

[▲ Retour au texte](#)

1. La mer d'Azov.

[▲ Retour au texte](#)

1. Environ 3,20 litres.

[▲ Retour au texte](#)

1. *Iliade* XI, 554, XVII, 663.

[▲ Retour au texte](#)

1. La Pæonie se trouve au nord de la Macédoine et la Médie à la frontière avec la Thrace.

[▲ Retour au texte](#)

1. Chevaux d'Asie, réputés les plus rapides.

[▲ Retour au texte](#)

1. Fragment 297 Nauck.

[▲ Retour au texte](#)

1. Allusion à Empédocle, à Anaxagore et aux atomistes.

[▲ Retour au texte](#)

2. Lequel n'est médecin que par homonymie, comme quand on dit « c'est Hippocrate » en montrant le portrait d'Hippocrate.

[▲ Retour au texte](#)

3. « Cela » renvoie sûrement à « animal de telle sorte », mais aussi sans doute à ses parties.

[▲ Retour au texte](#)

4. Michel d'Éphèse cite le cas de Niobé changée en pierre.

[▲ Retour au texte](#)

5. Une cause finale. Cette phrase elliptique et chaotique signifie que, de même que la considération de l'Univers entier fait prendre conscience, aux physiologues par exemple, du rôle causal du chaud et du froid, elle doit nous rendre claire l'existence d'une causalité finale.

[▲ Retour au texte](#)

6. La question de la définition.

[▲ Retour au texte](#)

1. C'est-à-dire soit trouver une ressemblance/dissemblance quantitative chez les animaux, soit établir une distinction entre différences générique et analogique.

[▲ Retour au texte](#)

1. Il s'agit peut-être d'un euphémisme pour dire qu'il faisait ses besoins.

[▲ Retour au texte](#)

1. Sans doute la matière des êtres vivants et non plus des artefacts.

[▲ Retour au texte](#)

1. Cela ne rendrait pas l'eau et le fer chauds par eux-mêmes.

[▲ Retour au texte](#)

1. Ou « la chaleur », ce qui est aussi le cas, puisque le sang agit ainsi par sa chaleur.

[▲ Retour au texte](#)

1. Platon, *Timée* 75b.

[▲ Retour au texte](#)

1. « Autres » par opposition à l'éléphant dont il est question en 658b33.

[▲ Retour au texte](#)

2. Il est difficile de savoir à quoi Aristote fait allusion. Ce n'est en tout cas pas à l'évent des cétacés, comme le croit Pierre Louis, parce que ces animaux respirent.

[▲ Retour au texte](#)

1. On identifie d'habitude cet animal au rhinocéros indien. L'oryx est peut-être une sorte d'antilope à laquelle la légende a prêté une corne unique.

[▲ Retour au texte](#)

2. C'est-à-dire d'un manque de matière.

[▲ Retour au texte](#)

3. Dans la fable d'Ésope à laquelle Aristote semble faire allusion (fable CXXIV, « Zeus, Prométhée, Athéna et Momos »), Zeus regrette que le taureau n'ait pas des yeux au bout des cornes, ce qui lui permettrait de voir où il porte ses coups.

[▲ Retour au texte](#)

4. L'élément terreux.

[▲ Retour au texte](#)

1. Le foie et la rate.

[▲ Retour au texte](#)

1. Autres que les tortues.

[▲ Retour au texte](#)

1. Pour les fixer ; voir 670a9.

[▲ Retour au texte](#)

2. Autres que le mouton.

[▲ Retour au texte](#)

1. Parenté étymologique entre *phrenes* et *phronein*, « penser ».

[▲ Retour au texte](#)

2. *Iliade* X, 457. Le texte homérique, contrairement à ce que prétend Aristote, dit « il parle encore », s'agissant de Dolon, que Diomède vient de décapiter.

[▲ Retour au texte](#)

1. *Timée* 71d.

[▲ Retour au texte](#)

1. C'est-à-dire les sanguins.

[▲ Retour au texte](#)

2. Le *mytis* est souvent assimilé au foie des mollusques et des crustacés et au *mêkôn* de 679b10.

[▲ Retour au texte](#)

3. Sans doute des méduses, appelées ainsi à cause de leurs pulsations qui ressemblent à la respiration.

[▲ Retour au texte](#)

1. La ligne ABCD est maintenant appelée E.

[▲ Retour au texte](#)

1. Celui des animaux autres que les humains, des enfants et des nains.

[▲ Retour au texte](#)

2. Fragment 59A102 DK.

[▲ Retour au texte](#)

1. Les sanguins ovipares et non les seuls serpents.

[▲ Retour au texte](#)

1. Le texte dit simplement « les grenouilles ». Il s'agit sans doute des baudroies.

[▲ Retour au texte](#)

1. Sans doute l'éther ou élément astral pour Aristote.

[▲ Retour au texte](#)

2. Citation libre d'Homère, *Iliade* VIII, 20-22.

[▲ Retour au texte](#)

1. Aristote fait sans doute allusion, pour les « parties internes », aux viscères et principalement à la région du cœur et, pour les parties « qui environnent les principes des membres », aux homéomères comme les tendons.

[▲ Retour au texte](#)

1. Le souffle connaturel ou inné, qui possède la force (lignes 9-10) capable de mouvoir les autres parties.

[▲ Retour au texte](#)

2. Probablement : le cœur.

[▲ Retour au texte](#)

1. Discipline comprenant : saut en longueur, lancement du javelot, lancement du disque, course à pied, lutte.

[▲ Retour au texte](#)

1. L'Univers.

[▲ Retour au texte](#)

2. Jeu de mots : les termes « partie droite » et « adroite » traduisent tous deux *dexia*.

[▲ Retour au texte](#)

1. Jeu de mots étymologique : les termes « pieds » et « sol » traduisent respectivement *podes* et *pedon*.

[▲ Retour au texte](#)

1. Le cœur ou son équivalent.

[▲ Retour au texte](#)

1. En 715a14, les manuscrits que suivent certains éditeurs ont *hautê* au lieu de *archê* transmis par le ms. Z. Il faudrait alors traduire : « Pour ce qui est de la cause motrice, il reste à dire quelle elle est. »

[▲ Retour au texte](#)

2. Ce passage a été déplacé plus haut par Peck, suivi par Louis (après 715a25). Il ne semble de fait pas à sa place ici.

[▲ Retour au texte](#)

1. Dans les traités zoologiques antérieurs, soit, principalement, l'*Histoire des animaux* et les *Dissections*.

[▲ Retour au texte](#)

2. Sous-entendu : « par une puissance et par une partie déterminées ».

[▲ Retour au texte](#)

1. L'animal appelé simplement *bous* (bœuf) en grec est considéré tantôt comme un sélacien, poisson à peau cartilagineuse (*Histoire des animaux* V, 4, 540b17), et donc comme un ovovivipare, tantôt comme un vivipare avec les cétacés (VI, 12, 566b4), ce qui est le cas dans notre texte.

[▲ Retour au texte](#)

2. Voir notamment *Histoire des animaux* I, 13 et surtout III, 1, 509a31-b24 et IV, 11.

[▲ Retour au texte](#)

1. Voir *Histoire des animaux* III, 1, 510a12-510b5, où Aristote décrit précisément le schéma de l'appareil sexuel masculin avec la localisation des différents conduits. Une figure (peut-être dans les *Dissections*) devait accompagner la description.

[▲ Retour au texte](#)

1. À savoir les testicules et le pénis.

[▲ Retour au texte](#)

1. En I, 4.

[▲ Retour au texte](#)

2. Il faut comprendre : celle qui reçoit le liquide qui deviendra ensuite du sperme.

[▲ Retour au texte](#)

1. *Histoire des animaux* III, 1, 510b5-511b1.

[▲ Retour au texte](#)

1. Cf. 3, 716b13-32 et *Histoire des animaux* III, 1, 509a31-b24.

[▲ Retour au texte](#)

1. Voir *Les Parties des animaux* IV, 9, 684b35-685a3.

[▲ Retour au texte](#)

1. Dans les deux cas, il faut comprendre dans *Les Parties des animaux*.

[▲ Retour au texte](#)

2. Voir IV, 8.

[▲ Retour au texte](#)

1. Les éléments, c'est-à-dire les lettres. Le terme grec *stoicheion* peut désigner à la fois les quatre éléments qui forment les homéomères et une lettre (voir *Les Parties des animaux* II, 1, 646a12-b10).

[▲ Retour au texte](#)

2. Aristote utilise le même terme qu'Empédocle dans le vers cité plus bas.

[▲ Retour au texte](#)

3. Nous comprenons : s'il est juste de dire qu'il y a deux semences, que chacune vient de toutes les parties de chacun des corps des deux parents, et donc que chaque parent est porteur d'un animal complet de sexe différent.

[▲ Retour au texte](#)

4. Fragment 63 DK. Voir encore en IV, 1, 764b18, et 764b3. Le vers est incomplet. Avec Diels et d'après le contexte, on peut supposer que la suite est : « Mais la nature des membres a été dispersée, une dans <le sperme> de l'homme, <une autre dans celui de la femelle> . »

[▲ Retour au texte](#)

5. Fragment 57 DK.

[▲ Retour au texte](#)

6. Fragment 65 DK.

[▲ Retour au texte](#)

7. Voir I, 16, 721a13-17.

[▲ Retour au texte](#)

8. À partir du chapitre 21.

[▲ Retour au texte](#)

9. Voir IV, 3.

[▲ Retour au texte](#)

10. Sur Épicharme, ^{vi}^e-^v^e siècle avant J.-C., voir *Poétique*, 3, 1448a31-34 et *Rhétorique* I, 7, 1365a16-19.

[▲ Retour au texte](#)

11. P. Louis pense qu'il s'agit de la « navigation » à Délos et réfère ce passage à l'institution des fêtes des Délies à l'occasion desquelles les Athéniens envoyaient un bateau au dieu Apollon à Délos en mémoire de la victoire de Thésée sur le Minotaure (*Phédon* 58b ; *Criton* 43c). Or les fêtes des Panathénées avaient lieu à partir du 4 du mois d'Hécatombéon (*Constitution des Athéniens*, 62, 2, 9-10), soit en juillet dans notre calendrier, et les Délies au début du mois de Thargélion, soit début mai. Cette chronologie ne convient donc pas à l'exemple donné par Aristote ici. Il faut plutôt penser qu'Aristote veut dire que telle navigation a lieu dès le début de l'été pour profiter des vents étésiens, ou que la navigation favorable commence en été.

[▲ Retour au texte](#)

12. Le statut et l'origine de ces deux paragraphes font problème car ils introduisent sans préparation des définitions qui ne sont pas systématiquement respectées ailleurs.

[▲ Retour au texte](#)

13. Il s'agit sans doute notamment du mouvement de frottement des parties sexuelles.

[▲ Retour au texte](#)

14. Le verbe *tragaô*, qui signifie « pousser en feuilles », et, de là, « être stérile » est de la même famille que le substantif qui désigne le bouc, *tragos*.

[▲ Retour au texte](#)

15. En passant avec le sperme.

[▲ Retour au texte](#)

1. Cf. *Les Parties des animaux* II, 3, 649b20 sq. ; 4, 651a12-17 ; IV, 4, 678a4 sq.

[▲ Retour au texte](#)

2. *Les Parties des animaux*, par exemple II, 2, 648a12.

[▲ Retour au texte](#)

3. « La même cause », à savoir le fait que les menstrues sont un résidu.

[▲ Retour au texte](#)

4. Cf. 18, 725b29-726a6.

[▲ Retour au texte](#)

1. Cf. notamment *Histoire des animaux* III, 19, 521a21 *sq.* ; VI, 18, 572b29-573a23 et 20, 574a31 (chez les chiennes) ; VI, 1, 581a31 *sq.* (chez la femme) et 2.

[▲ Retour au texte](#)

2. Voir IV, 4.

[▲ Retour au texte](#)

1. Fragment 79 DK.

[▲ Retour au texte](#)

2. Aristote compare les durées d'accouplement des animaux selon leur chaleur interne et le temps que les menstrues mettent à prendre forme sous l'effet du sperme : la première est longue chez les insectes froids et rapide chez les animaux plus achevés, mais la formation des menstrues se fera dans leur cas après l'accouplement.

[▲ Retour au texte](#)

3. Voir I, 1, 715a18-716a2.

[▲ Retour au texte](#)

4. Voir III, 11.

[▲ Retour au texte](#)

1. Voir I, 2.

[▲ Retour au texte](#)

2. Voir I, 17.

[▲ Retour au texte](#)

3. Les ovovivipares.

[▲ Retour au texte](#)

4. Voir I, 1, 715b2-16 ; *Histoire des animaux* V, 1, 539b7-14 et 31.

[▲ Retour au texte](#)

5. Dans les modes de reproduction.

[▲ Retour au texte](#)

6. Voir III, 9.

[▲ Retour au texte](#)

7. Cf. 733a29-31.

[▲ Retour au texte](#)

8. On peut penser qu'une partie de texte manque.

[▲ Retour au texte](#)

9. Fragment 10A DK. Voir aussi *De l'âme* I, 5, 410b28 (1B11DK).

[▲ Retour au texte](#)

1. Sur ce chapitre, voir *Météorologiques* IV, 7 et *Histoire des animaux* III, 22.

[▲ Retour au texte](#)

2. On peut hésiter sur la traduction : faut-il comprendre « lors des gelées » (cf. aussi *Météorologiques* I, 12, 348b5) ou « sur de la glace » (cf. plus loin III, 2, 753b1, 7-8) ?

[▲ Retour au texte](#)

3. Ctésias de Cnide (v^e-IV^e siècles), fils et petit-fils de médecin, membre d'une des deux branches des Asclépiades, fut médecin à la cour des souverains perses, « diplomate » et historien, auteur notamment des récits *Sur la Perse* et *Sur l'Inde*. Il est cité par Aristote sur ce même point dans *Histoire des animaux* III, 22, 523a26-27. Voir aussi *Histoire des animaux* II, 1, 501a25 et VIII, 28, 606a8.

[▲ Retour au texte](#)

4. Voir Hérodote III, 101.

[▲ Retour au texte](#)

5. Voir Diogène d'Apollonie, fragments A24 et B6 DK : la semence est « l'écume du sang frappé par l'air » et Diogène, cité en *Histoire des animaux* III, 2, 511b31-513b11 : le sang en surplus devient « léger, chaud et écumeux ».

[▲ Retour au texte](#)

6. La déesse en question est Aphrodite.

[▲ Retour au texte](#)

1. Voir *De l'âme* II, 4.

[▲ Retour au texte](#)

2. Il y a sans doute ici une lacune : « et la rationnelle selon laquelle il est un être humain », comme le confirme la suite immédiate.

[▲ Retour au texte](#)

3. Il faut comprendre qu'il est impossible qu'ils entrent tout seuls, sans corps.

[▲ Retour au texte](#)

4. En suivant le texte de la quasi totalité des ms.

[▲ Retour au texte](#)

5. Le mâle et la femelle.

[▲ Retour au texte](#)

1. Cf. II, 1, 732a24-733b23.

[▲ Retour au texte](#)

2. Cf. III, 8 (insectes) et 11 (testacés).

[▲ Retour au texte](#)

3. Cf. III, 3.

[▲ Retour au texte](#)

4. La conjonction est celle qui intervient à la nouvelle lune, lors de l'alignement de la Terre, de la Lune et du Soleil, la Lune offrant alors sa face sombre et provoquant ce refroidissement de la Terre.

[▲ Retour au texte](#)

5. Ceux qui n'émettent pas de sperme.

[▲ Retour au texte](#)

6. Voir notamment I, 20, 727b33 *sq.*

[▲ Retour au texte](#)

7. Voir note dans *Histoire des animaux* VI, 3, 561b32.

[▲ Retour au texte](#)

8. Fragment A145 DK.

[▲ Retour au texte](#)

9. *Histoire des animaux* III, 3, 513a8-515a23.

[▲ Retour au texte](#)

10. Fragment A144 DK.

[▲ Retour au texte](#)

1. Voir III, 1, 750b26-751a30 et 7, 757b1-30.

[▲ Retour au texte](#)

1. Voir II, 4, 740a3 *sq.*

[▲ Retour au texte](#)

2. Voir *Physique* VIII, 1, 252a32-b5 et Démocrite 65A56 DK.

[▲ Retour au texte](#)

3. Voir *Météorologiques* IV, 4-7.

[▲ Retour au texte](#)

4. Voir III, 11.

[▲ Retour au texte](#)

5. Le contexte demande de conserver la translittération des termes grecs qui désignent les animaux par la nature de leur tégument : les *ostrakodermes* (testacés) ont la peau en écailles et les *malakostraka* (crustacés) ont des écailles molles.

[▲ Retour au texte](#)

6. Aristote exploite le double sens du terme grec *zôion*, à la fois animal et image ou représentation, qui n'est pas nécessairement celle d'un animal. Voir *Catégories*, 1, 1a1-6.

[▲ Retour au texte](#)

7. Voir *De l'âme* II, 4, 416b11 sq. et *De la génération et la corruption* I, 5, 322a16-23. Aristote pense peut-être aussi à un traité sur la nourriture que nous ne possédons pas.

[▲ Retour au texte](#)

8. Référence incertaine. Voir *De l'âme* II, 4, 461a15-17.

[▲ Retour au texte](#)

9. Voir V, 8

[▲ Retour au texte](#)

1. Cf. II, 4, 740a24-b2.

[▲ Retour au texte](#)

2. Les lignes 733b33a,b,c ne figurent que dans deux ms.

[▲ Retour au texte](#)

3. La référence est à *Histoire des animaux* VII, 8, que ce chapitre utilise, et sans doute à un schéma associé.

[▲ Retour au texte](#)

4. La théorie de l'alimentation buccale de l'embryon est attribuée notamment à Démocrite (68A144 DK), Diogène d'Apollonie (Censorinus, *De die natali* VI, 3), Dioclès de Caryste et Hippocrate (*Des chairs*, Littré, 6).

[▲ Retour au texte](#)

1. Cf. 7, 746b12-20.

[▲ Retour au texte](#)

2. Fragment A149 DK.

[▲ Retour au texte](#)

3. La référence n'est pas identifiable, mais voir *De la génération et la corruption* I, 10, 328b6-14.

[▲ Retour au texte](#)

4. Les lignes 747a24-29 forment le fragment 82 DK et les lignes 747a34-b8, le fragment 92 DK.

[▲ Retour au texte](#)

1. Cf. 749a34-b3 et II, 5, 741a16-32.

[▲ Retour au texte](#)

2. *Histoire des animaux* VI, 13, 567a30.

[▲ Retour au texte](#)

1. Fragment A16 DK.

[▲ Retour au texte](#)

2. Voir *supra* II, 2.

[▲ Retour au texte](#)

3. Il faut comprendre : quand il s'agit de la génération des animaux et de la formation des tissus et non pas de cuisine, domaine auquel sont empruntés les autres exemples utilisés pour la connaissance des propriétés du blanc et du jaune.

[▲ Retour au texte](#)

4. Voir principalement *Histoire des animaux* VI, 2 et 3.

[▲ Retour au texte](#)

1. Il s'agit toujours des sélaciens.

[▲ Retour au texte](#)

2. Il faut comprendre : dans le cas des animaux en général dont l'œuf se détache de l'utérus.

[▲ Retour au texte](#)

1. Au moment de la ponte.

[▲ Retour au texte](#)

1. Les poissons ovipares.

[▲ Retour au texte](#)

1. Fragment A114 DK. On ne sait pas quels sont les autres physiciens.

[▲ Retour au texte](#)

2. Voir F. Jacoby, *Die Fragmente der Griechischen Historiker*, Berlin, 1923, 31, fragment 58. Hérodores d'Héraclée, père du sophiste Bryson, est un mythographe rationaliste cité aussi pour une erreur analogue en *Histoire des animaux* VI, 5, 563a5-12 et IX, 11, 615a8-14 : les vautours viennent d'un continent inconnu, parce qu'on ne les a jamais vus pondre et qu'on en voit tout d'un coup un grand nombre sans savoir d'où ils viennent.

[▲ Retour au texte](#)

1. Voir I, 8, 718b5 *sq.* et III, 4, 755a11 *sq.*

[▲ Retour au texte](#)

2. C'est-à-dire le moment où le blanc se sépare et où il n'est donc plus possible qu'un second mâle féconde l'œuf.

[▲ Retour au texte](#)

1. *Histoire des animaux* V, 18, 550a25-26.

[▲ Retour au texte](#)

1. Cf. I, 16 et II, 1, 733a24-32.

[▲ Retour au texte](#)

1. Ils affirment en effet que le couvain des abeilles ouvrières n'apparaît pas en l'absence des rois.

[▲ Retour au texte](#)

2. Autrement dit par génération spontanée.

[▲ Retour au texte](#)

3. Comme les abeilles qui s'engendrent elles-mêmes sans accouplement.

[▲ Retour au texte](#)

4. *Histoire des animaux IX*, 41-42.

[▲ Retour au texte](#)

1. Il faut comprendre que le reste (ce qui n'est pas le principe) prend la configuration de ce qui est putréfié.

[▲ Retour au texte](#)

2. Il faut comprendre : aucun animal n'a ce mode de génération spontanée.

[▲ Retour au texte](#)

3. Sur les testacés en général, voir *Histoire des animaux* IV, 4 ; sur leur génération, V, 15 ; sur leur nourriture, VIII, 2, 590a18-b3.

[▲ Retour au texte](#)

1. L'opposition entre contraires est celle qui existe entre le mâle et la femelle.

[▲ Retour au texte](#)

2. Fragment A143 DK.

[▲ Retour au texte](#)

3. Le fragment (= 63, 4 DK) a déjà été mentionné allusivement plus haut en 764b3 et il est cité en I, 18, 722b12.

[▲ Retour au texte](#)

4. Cf. 764a33-34.

[▲ Retour au texte](#)

5. Léôphane (naturaliste ou médecin) n'est connu que par cette mention d'Aristote.

[▲ Retour au texte](#)

1. Ajouté avec Drossaart Lulofs d'après la traduction arabe et Nicolas de Damas.

[▲ Retour au texte](#)

1. Les « deux », c'est-à-dire la femme et la mère.

[▲ Retour au texte](#)

2. Référence au traité *De la génération et la corruption* I, 6-7 ; et, en particulier, I, 7, 324a24-b13.

[▲ Retour au texte](#)

3. Dans ce paragraphe et dans le précédent, Aristote examine des théories dont la paternité est discutée.

[▲ Retour au texte](#)

1. Fragment A146 DK.

[▲ Retour au texte](#)

2. Voir IV, 6, 774b13-26.

[▲ Retour au texte](#)

3. Les avortons du porc.

[▲ Retour au texte](#)

4. Ajouté avec Drossaart Lulofs.

[▲ Retour au texte](#)

5. Cf. 770b27-30.

[▲ Retour au texte](#)

6. Les mouvements sont ceux contenus dans la semence du mâle, la matière, celle des menstrues de la femelle.

[▲ Retour au texte](#)

7. Ville de Thrace.

[▲ Retour au texte](#)

1. Il s'agit du sperme de la femelle.

[▲ Retour au texte](#)

1. *Histoire des animaux* II, 1, 499b11-13.

[▲ Retour au texte](#)

2. Les lignes entre crochets (775a11a, 11b, 11c) ne figurent pas dans les manuscrits et ont été ajoutées par Schneider à partir des traductions latines de Guillaume de Moerbeke et de Scot, où la phrase figure, comme dans la traduction arabe.

[▲ Retour au texte](#)

3. Il faut comprendre que l'homme et la femme ont deux types différents de malformation : les hommes sont plus malformés à la naissance que les femmes car, en vertu de leur chaleur interne, les embryons mâles bougent davantage dans l'utérus et s'abîment eux-mêmes. Il s'agit donc d'une malformation accidentelle. Les femmes sont par nature toutes malformées parce qu'elles manquent par nature de chaleur ; elles sont donc froides et faibles. Il s'agit alors « comme d'une malformation naturelle ».

[▲ Retour au texte](#)

4. C'est-à-dire en vertu de la différence de rythme de développement entre le mâle et la femelle.

[▲ Retour au texte](#)

1. La référence n'est pas identifiable.

[▲ Retour au texte](#)

1. Cf. notamment II, 4, 738b15-18 et 7, 747a19-20.

[▲ Retour au texte](#)

2. Il s'agit de la formation des menstrues au moment de la puberté : en se concentrant en bas, le résidu laisse du vide en haut ; mais, ailleurs, Aristote fait aussi jouer un rôle au souffle.

[▲ Retour au texte](#)

3. Il faut comprendre sous la région du diaphragme, chez les vivipares chez lesquels la position des mamelles n'est pas pectorale.

[▲ Retour au texte](#)

4. Voir II, 4, 739b26.

[▲ Retour au texte](#)

5. Fragment 68 DK.

[▲ Retour au texte](#)

1. Aristote renvoie ici à son traité *De la longévité et de la vie brève* dans les *Petits traités d'histoire naturelle*.

[▲ Retour au texte](#)

1. Aristote se réfère ici au premier livre des *Parties des animaux*, en particulier I, 1, 640a3-b4.

[▲ Retour au texte](#)

2. Voir *Petits traités d'histoire naturelle (Du sommeil)*, 3, 457a4-8.

[▲ Retour au texte](#)

3. Voir Empédocle, fragments A68 et B84 DK.

[▲ Retour au texte](#)

4. Voir *Petits traités d'histoire naturelle (De la sensation et des sensibles)*, 2, 438a5-439a5 ; et *De l'âme* III, 1, 425a3-5.

[▲ Retour au texte](#)

1. Voir *De la sensation et des sensibles*, 2, 439a1-2 ; et surtout *De la jeunesse et de la vieillesse*, 3, 469a11 ; et *Les Parties des animaux* II, 1, 677a24-31 et II, 10, 656a27-29.

[▲ Retour au texte](#)

1. Surtout en *Parties des animaux* II, 14.

[▲ Retour au texte](#)

2. Il s'agit du cerveau.

[▲ Retour au texte](#)

3. Il faut comprendre : des êtres humains des régions froides.

[▲ Retour au texte](#)

4. Les Sauromates ou Sarmates sont un peuple voisin des Scythes, situé en Asie centrale, au bord du lac Méotide (mer d'Azov), près du Tanaïs (Don). Voir Hérodote IV, 21.

[▲ Retour au texte](#)

5. Le notos est un vent du sud et le terme désigne à partir de là le sud.

[▲ Retour au texte](#)

6. Allusion probable à un traité sur les plantes.

[▲ Retour au texte](#)

1. Aristote fait souvent référence à des études sur ces sujets, mais nous ne possédons aucun traité indépendant avec ce titre.

[▲ Retour au texte](#)

2. Il s'agit d'une référence à *Météorologiques* IV, 1, 379a15-18.

[▲ Retour au texte](#)

1. *Iliade* VIII, 83-84. Alexandre a frappé d'une flèche un des chevaux du vieux Nestor.

[▲ Retour au texte](#)

1. L'identification de ce poisson est incertaine. Voir *Histoire des animaux* IX, 37, 621b16.

[▲ Retour au texte](#)

2. Cf. 785b4.

[▲ Retour au texte](#)

1. Référence problématique. Voir *De la sensation*, 1, 437a10-11 et 4, 440b27-28 et *De l'âme* II, 8.

[▲ Retour au texte](#)

2. Le verbe grec traduit par « la mue » signifie bêler comme un bouc.

[▲ Retour au texte](#)

1. Fragment A147 DK.

[▲ Retour au texte](#)

2. Il s'agit toujours de Démocrite.

[▲ Retour au texte](#)

3. Fragment A66 DK.

[▲ Retour au texte](#)

1. Sophiste, disciple de Gorgias, que Platon met en scène dans son *Gorgias*.

[▲ Retour au texte](#)

2. Les phlegmatiques et les bilieux sont les deux principaux « tempéraments ». Le *causos* est une maladie aiguë caractérisée par une forte fièvre et une déshydratation intense.

[▲ Retour au texte](#)

3. Simonide de Kéos, poète lyrique (environ 556-468 av. J.-C.).

[▲ Retour au texte](#)

4. Thalès de Milet (fin du VII^e-début du VI^e siècle av. J.-C.), un des Sept Sages de la Grèce, homme d'État, savant et philosophe de la nature.

[▲ Retour au texte](#)

5. Hippon (ou Hipponax), probablement de Samos, philosophe de la nature contemporain de Périclès.

[▲ Retour au texte](#)

6. Anaximène de Milet (milieu du ^{vi}e siècle av. J.-C.), philosophe de la nature.

[▲ Retour au texte](#)

7. Diogène d'Apollonie, savant et philosophe du v^e siècle.

[▲ Retour au texte](#)

8. Hippase de Métaponte, un des premiers pythagoriciens.

[▲ Retour au texte](#)

9. Héraclite d'Éphèse, philosophe de la nature (autour de 500 av. J.-C.).

[▲ Retour au texte](#)

10. Empédocle d'Agrigente, médecin, philosophe de la nature et thaumaturge (environ 493-433 av. J.-C.).

[▲ Retour au texte](#)

11. Anaxagore de Klazomènes (environ 500-428 av. J.-C.), philosophe de la nature, maître et ami de Périclès.

[▲ Retour au texte](#)

12. Parménide d'Élée (première moitié du v^e siècle av. J.-C.). Aristote le considère comme un philosophe de la nature.

[▲ Retour au texte](#)

13. On ne sait rien de ce philosophe qui probablement n'a d'existence que légendaire. Il passait pour une réincarnation de Pythagore.

[▲ Retour au texte](#)

14. Fragment 28B13 DK. On ne sait quel est le sujet. Selon Simplicius et Plutarque, c'est Aphrodite, mais d'autres propositions ont été faites : Nécessité, Justice, Génération et Nature.

[▲ Retour au texte](#)

15. *Théogonie*, 116-117 et 120.

[▲ Retour au texte](#)

16. Leucippe, philosophe de la nature né à Milet et actif au milieu du v^e siècle, fondateur de l'atomisme. Démocrite d'Abdère (environ 460-370), philosophe.

[▲ Retour au texte](#)

17. Les atomistes.

[▲ Retour au texte](#)

18. *Traité du ciel* II, 13, 293a20-25.

[▲ Retour au texte](#)

19. Alcméon de Crotone (actif autour de 500 av. J.-C.), médecin, savant et philosophe.

[▲ Retour au texte](#)

20. Mélissos de Samos (milieu du v^e siècle av. J.-C.), philosophe, le dernier des Éléates.

[▲ Retour au texte](#)

21. Xénophane de Colophon (seconde moitié du VI^e siècle av. J.-C.), poète épique et élégiaque, philosophe et théologien.

[▲ Retour au texte](#)

22. Les pythagoriciens dont il est question plus bas.

[▲ Retour au texte](#)

23. Les pythagoriciens.

[▲ Retour au texte](#)

24. Philosophe contemporain de Socrate, mais plus jeune que lui, qui a poussé à l'extrême la doctrine d'Héraclite.

[▲ Retour au texte](#)

25. Le grand et le petit.

[▲ Retour au texte](#)

26. *Théogonie*, 116 sq.

▲ [Retour au texte](#)

27. Eudoxe de Cnide (environ 408-355 av. J.-C.), mathématicien et astronome.

[▲ Retour au texte](#)

28. Platon, *Phédon* 100d.

[▲ Retour au texte](#)

29. Ici, il s'agit de la méthode platonicienne qui conduit à séparer les universels des êtres singuliers.

[▲ Retour au texte](#)

1. Timothée de Milet (environ 450-360 av. J.-C.), poète, auteur de dithyrambes.

[▲ Retour au texte](#)

2. Phrynis de Mytilène (milieu du v^e siècle) a, avant Timothée, révolutionné la conception musicale du dithyrambe.

[▲ Retour au texte](#)

1. Aristippe de Cyrène, ami de Socrate, fondateur de l'école dite des cyrénaïques.

[▲ Retour au texte](#)

2. *De la nature*, fragment 31B21 DK.

[▲ Retour au texte](#)

3. *Ibid.*, fragment 31B36 DK.

[▲ Retour au texte](#)

4. *Ibid.*, fragment 31B109 DK.

[▲ Retour au texte](#)

5. *Ibid.*, fragment 31B30 DK.

[▲ Retour au texte](#)

1. Il s'agit probablement d'un traité mentionné dans les catalogues de Diogène Laërce et d'Hésychius et aujourd'hui perdu.

[▲ Retour au texte](#)

2. Voir B, 1, 995b18-25.

[▲ Retour au texte](#)

3. Fragment I DK.

[▲ Retour au texte](#)

4. Une distinction entre l'affirmation et la négation.

[▲ Retour au texte](#)

5. Fragment 106 DK.

[▲ Retour au texte](#)

6. Fragment 108 DK.

[▲ Retour au texte](#)

7. Fragment 16 DK.

[▲ Retour au texte](#)

8. Dans le texte de l'*Iliade*, il ne s'agit pas d'Hector, mais d'Euryale, en XXIII, 698.

[▲ Retour au texte](#)

9. Épicharme était un Sicilien auteur de comédies (première moitié du v^e siècle av. J.-C.) dont il ne reste que quelques fragments ; certains sont des parodies de philosophes. Xénophane de Colophon a vécu dans la seconde moitié du vi^e siècle. On ne sait pas à quoi Aristote fait allusion.

[▲ Retour au texte](#)

1. Célèbre sculpteur, actif dans la seconde moitié du v^e siècle.

[▲ Retour au texte](#)

2. On peut penser à Héraclite d'Éphèse pour le feu, à Xénophane de Colophon pour la terre, à Anaximène de Milet et à Diogène d'Apollonie pour l'air, à Thalès de Milet pour l'eau, à Parménide d'Élée pour le feu et la nuit, à Anaxagore de Klazomènes pour l'air et l'éther, à Empédocle d'Agrigente pour les quatre éléments.

[▲ Retour au texte](#)

3. Fragment 8 DK.

[▲ Retour au texte](#)

4. Événos de Paros, poète élégiaque et sophiste de la seconde moitié du v^e siècle. Le vers cité ici est aussi cité dans *Rhétorique*, 1370a10 et dans *Éthique à Eudème*, 1223a31.

[▲ Retour au texte](#)

5. *Électre*, 256.

[▲ Retour au texte](#)

6. Hésiode, *Théogonie*, 517.

[▲ Retour au texte](#)

7. Hellénos, ancêtre éponyme des Hellènes, était fils de Deucalion et Pyrrha qui, après le déluge, repeuplèrent la terre en jetant par-dessus leur épaule des pierres d'où naissaient immédiatement des êtres humains. Les pierres jetées par Deucalion devinrent des hommes, les pierres jetées par Pyrrha devinrent des femmes. Hellénos eut trois fils, Doros, ancêtre éponyme des Doriens, Æolos, ancêtre éponyme des Éoliens, et Ion, ancêtre éponyme des Ioniens.

[▲ Retour au texte](#)

8. Antisthène (455 à 360 environ av. J.-C) disciple de Socrate, considéré comme le fondateur de l'école cynique.

[▲ Retour au texte](#)

9. Platon, *Hippias mineur* 365-369 et 373-375.

[▲ Retour au texte](#)

1. En Δ , 7, 1017a7.

[▲ Retour au texte](#)

2. On pourrait aussi comprendre « aux nombres » (1036b12), mais la réduction des figures aux nombres n'est qu'un exemple de la réduction de la définition à la forme.

[▲ Retour au texte](#)

3. Un socratique, contemporain de Théétète.

[▲ Retour au texte](#)

4. *Seconds Analytiques* II, 6, 92a27-33.

▲ [Retour au texte](#)

1. Voir livres M et N.

[▲ Retour au texte](#)

2. *Physique* V, 1, 224b35-225b9 ; *De la génération et la corruption* I, 3.

[▲ Retour au texte](#)

3. Archytas de Tarente, actif dans la première moitié du IV^e siècle av. J.-C., philosophe (pythagoricien) et mathématicien.

[▲ Retour au texte](#)

4. Orateur et sophiste, disciple de Gorgias.

[▲ Retour au texte](#)

1. Z, 1, 1028a18-20.

[▲ Retour au texte](#)

2. Δ , 12.

[▲ Retour au texte](#)

3. Philosophes de l'école fondée par Euclide de Mégare, disciple de Socrate, contemporain et ami de Platon.

[▲ Retour au texte](#)

4. Pauson était un peintre. On ne sait à quoi Aristote fait allusion.

[▲ Retour au texte](#)

1. Voir Δ , 6.

[▲ Retour au texte](#)

2. Mesure de longueur égale à la longueur du stade de compétition sportive, entre 147 et 192 mètres, selon les variantes locales.

[▲ Retour au texte](#)

3. Mesure de poids, environ 26 kilogrammes à Athènes.

[▲ Retour au texte](#)

4. B, 4, 1001a4-b25.

[▲ Retour au texte](#)

5. Δ , 28, 1024b9-16.

[▲ Retour au texte](#)

6. Δ , 22, 1022b-22.

[▲ Retour au texte](#)

1. Platon, *Sophiste* 254a.

[▲ Retour au texte](#)

1. En dehors de la substance composée.

[▲ Retour au texte](#)

2. Pélée est le père d'Achille.

[▲ Retour au texte](#)

3. *Physique* VIII, 8-9, *passim*.

[▲ Retour au texte](#)

4. C'est-à-dire l'équateur.

[▲ Retour au texte](#)

5. Calippe de Cyzique, environ 370-300 av. J.-C., astronome qui a séjourné à Athènes en même temps qu'Aristote.

[▲ Retour au texte](#)

6. C'est la Lune.

[▲ Retour au texte](#)

7. *Iliade* II, 204. Voir, pour une analyse proche, *Le Mouvement des animaux*, 10, 703a30-b2.

[▲ Retour au texte](#)

1. B, 2, 997b34-998a19.

[▲ Retour au texte](#)

2. Voir B, 2, 997b12-34.

[▲ Retour au texte](#)

3. Platon, *Phédon* 100d.

[▲ Retour au texte](#)

4. Citation inexacte d'Épicharme, 23B14 DK. Épicharme fut un des inventeurs de la comédie à Syracuse, vers 600 av. J.-C.

[▲ Retour au texte](#)

5. B, 6, 1003a6-17.

[▲ Retour au texte](#)

1. *Traité du ciel* I, 12, 281b25-282a4.

[▲ Retour au texte](#)

2. Fragment 28B7 DK.

[▲ Retour au texte](#)

3. Phérécyde de Syros (milieu du ^{vi}^e siècle av. J.-C.), mythologue et cosmologue, un des premiers prosateurs grecs.

[▲ Retour au texte](#)

4. Eurytos (début du IV^e siècle av. J.-C.), disciple de Philolaos. Il traçait le contour des êtres, par exemple d'un humain, avec des cailloux colorés et en déduisait que le nombre de cailloux utilisés était le nombre de l'être en question (deux cent cinquante pour l'humain).

[▲ Retour au texte](#)

1. Citation fragmentaire d'Hésiode (*Les Travaux et les Jours*, 293, 295-297).

[▲ Retour au texte](#)

2. Sardanapale (Assurbanipal) est ce roi assyrien de Ninive dont Héródote (II, 150) signale les richesses prodigieuses, dépensées pour satisfaire sa luxure et ses appétits les plus bas.

[▲ Retour au texte](#)

3. Allusion aux paroles proverbiales tirées par Platon (*Lois* VII, 807c) du poète Agathon.

[▲ Retour au texte](#)

4. C'est par le rappel de cette inscription supposée exprimer une opinion divine que commence l'*Éthique* à *Eudème* (I, 1, 1214a1-8).

[▲ Retour au texte](#)

5. Cf. I, 9, 1098b26.

[▲ Retour au texte](#)

6. Cf. I, 6, 1098a16-17.

[▲ Retour au texte](#)

7. Cf. I, 1, 1094a22-28.

[▲ Retour au texte](#)

8. Cf. I, 6, 1098a18-20.

[▲ Retour au texte](#)

9. Le texte d'Hérodote (I, 32) auquel pense Aristote et qui prête à l'Athénien Solon des conseils avisés au roi Crésus, ne dit pas la « fin » (*telos*), mais l'« issue finale » (*teleutê*).

[▲ Retour au texte](#)

10. Cf. 1100a10-11.

[▲ Retour au texte](#)

11. L'expression démarque un poème de Simonide que cite Platon (*Protagoras* 339b) et qui soulignait la difficulté pour l'homme d'être parfait à ce point.

[▲ Retour au texte](#)

12. Cf. 1102b13-14.

[▲ Retour au texte](#)

1. Cf. I, 1, 1094b19-27.

[▲ Retour au texte](#)

2. L'exemple est particulièrement significatif, car la tempérance a pour matière les plaisirs corporels qu'il faut équilibrer. Or l'acte qui consiste à s'abstenir d'un excès dans ce domaine peut être aussi bien le fait d'un intempérant, qui l'exécute de mauvais gré ou contraint et forcé. Ce qui distingue le même acte d'abstinence chez le tempérant, c'est la joie qui l'accompagne.

[▲ Retour au texte](#)

3. Passage célèbre de *Lois* II, 653a, dont Aristote s'est fait l'écho dès I, 2, 1095b4.

[▲ Retour au texte](#)

4. En 1104a27-b3.

[▲ Retour au texte](#)

5. Cette prétendue allégation d'Héraclite est, semble-t-il, tirée d'un passage (fragment 85 DK) que citent partiellement l'*Éthique à Eudème* (II, 7, 1223b23-24) et *Les Politiques* (V, 11, 1315a30-31) : « il est difficile de combattre l'ardeur »... C'est probablement Aristote qui introduit une comparaison avec le plaisir.

[▲ Retour au texte](#)

6. En 1104a11-27.

[▲ Retour au texte](#)

7. En 1104a27-b2.

[▲ Retour au texte](#)

8. Cf. II, 1, 1103a18-b1.

[▲ Retour au texte](#)

9. Sans doute une ration journalière, évaluée en poids de nourriture solide. La mine athénienne pouvait dépasser le kilo.

[▲ Retour au texte](#)

10. L'athlète Milon de Crotone, célèbre pour sa force, était aussi d'un appétit légendaire.

[▲ Retour au texte](#)

11. Aphorisme tiré, croit-on, d'un poète gnomique inconnu.

[▲ Retour au texte](#)

12. On ne sait pas exactement la nature du « tableau » (*diagraphê*) en question.

[▲ Retour au texte](#)

13. Cf. IV, 1-3, 1119b22-1122a17.

[▲ Retour au texte](#)

14. Cf. IV, 4, 1122a20-b18.

[▲ Retour au texte](#)

15. Cf. 1107b17-19.

[▲ Retour au texte](#)

16. En IV, 10, 1125b8-17.

[▲ Retour au texte](#)

17. Citation d'Homère (*Odyssée* XII, 219-220).

[▲ Retour au texte](#)

18. Expression proverbiale d'origine inconnue.

[▲ Retour au texte](#)

1. Dans une tragédie perdue, Euripide faisait dire à Alcméon qu'il avait tué sa mère sur ordre de son propre père Amphiaraos, parce qu'elle l'avait contraint à partir à la guerre.

[▲ Retour au texte](#)

2. Platon (*République* VIII, 563b-e) raconte que le dramaturge Eschyle, accusé devant l'Aréopage d'Athènes d'avoir trahi les Mystères secrets enseignés à Éleusis, répliqua qu'il n'avait pas été initié et donc avait dit les mots qui lui venaient à la bouche.

[▲ Retour au texte](#)

3. Dans une tragédie perdue d'Euripide, intitulée *Chresphonte*, la reine Mérope veut mettre à mort celui qu'elle prend pour l'assassin de son fils Égisthe, présumé mort, et qui n'est autre qu'Égisthe lui-même.

[▲ Retour au texte](#)

4. En 1112b28.

[▲ Retour au texte](#)

5. III, 4, 1111b26.

[▲ Retour au texte](#)

6. L'allégation serait tirée d'un poème perdu d'Épicharme. Elle traduit la thèse célèbre qu'on ne fait pas le mal de son plein gré et que rappelle Platon en commentant un autre poème, celui-là de Simonide (*Protagoras* 385d-e).

[▲ Retour au texte](#)

7. En II, 7, 1107a33-b4.

[▲ Retour au texte](#)

8. Cf. Platon, *Lachès* 198b.

[▲ Retour au texte](#)

9. En II, 7, 1107b1-2.

[▲ Retour au texte](#)

10. Les Celtes avaient la réputation de guerriers furieux : cf. *Les Politiques* VII, 1324b12.

[▲ Retour au texte](#)

11. *Iliade* XXII, 100. Après Hector lui-même, fils du roi Priam, Polydamas, fils de Panthous, était considéré comme le plus grand guerrier troyen, en raison de ses nombreux combats victorieux.

[▲ Retour au texte](#)

12. *Iliade* VIII, 148-149.

[▲ Retour au texte](#)

13. Citation approximative de *Iliade* II, 391 et 393, où ces paroles sont en fait prononcées par Agamemnon.

[▲ Retour au texte](#)

14. D'après un scholiaste, Aristote ferait ici allusion à un épisode de la guerre sacrée qui eut lieu à Coronée (Béotie) en 353.

[▲ Retour au texte](#)

15. Ces expressions sont des réminiscences approximatives : la première rappelle ensemble *Iliade* XI, 11 ; XIV, 151 et XVI, 529 ; la deuxième, *Iliade* V, 470 ; XV, 232 et 594 ; la troisième est tirée d'*Odyssée* XXIV, 318, et la dernière ne se trouve pas dans les épopées telles que nous les connaissons.

[▲ Retour au texte](#)

16. L'alternative « ou au marais » (*ê en helei*) est considérée par certains éditeurs, peut-être avec raison, comme une correction des mots précédents « au bois » (*en hulêi*).

[▲ Retour au texte](#)

17. Une scène de l'*Iliade* (XI, 558-562) décrit cette obstination.

[▲ Retour au texte](#)

18. Cette dernière remarque concernant les adultères est considérée comme douteuse par certains. D'autre part, quelques manuscrits ajoutent ici une phrase, quant à elle probablement inauthentique, qui répète à peu près ce qui est dit plus haut (1116b33-35) ; voici cette phrase : « Ne sont donc pas courageuses celles [des bêtes] que la souffrance ou l'ardeur poussent à s'élancer devant le danger. » Enfin, la première phrase qui suit (1117a4-5) devrait, selon certains, se lire plus loin, à la fin de l'exposé sur l'ardeur (1117a9).

[▲ Retour au texte](#)

19. Interprétation personnelle de la bataille des Longs-Murs de Corinthe, en 392, que raconte Xénophon (*Helléniques* IV, 4, 10). Sparte était militairement beaucoup plus redouté que Sicyone.

[▲ Retour au texte](#)

20. En II, 7, 1107b4-8.

[▲ Retour au texte](#)

21. Citation d'Homère (*Iliade* III, 24) où les manuscrits ont introduit un mot (*heurôn*) intempestif qui modifie stupidement le sens du texte :
« ... plaisir à voir [soit à trouver] une biche soit une chèvre ».

[▲ Retour au texte](#)

22. *Iliade* XXIV, 129.

▲ [Retour au texte](#)

1. En 1120b9.

[▲ Retour au texte](#)

2. Allusion obscure. On sait seulement que le poète Simonide de Céos (VI^e-V^e siècle) était devenu, sur ses vieux jours, d'une avarice impénitente et fut, pour cela, moqué.

[▲ Retour au texte](#)

3. Cf. 1121a12-b12.

[▲ Retour au texte](#)

4. En 1119b27-28.

[▲ Retour au texte](#)

5. Implicitement en 1119a28 et 1121a10.

[▲ Retour au texte](#)

6. L'un des sobriquets désignant l'avare dans la comédie.

[▲ Retour au texte](#)

7. Ces dépenses d'intérêt public et de nature extraordinaire étaient confiées à des particuliers jouissant d'une grande fortune privée.

[▲ Retour au texte](#)

8. Citation tirée d'Homère (*Odyssée* XVII, 420).

[▲ Retour au texte](#)

9. Cf. 1123a19 *sq.*

[▲ Retour au texte](#)

10. Cf. II, 1, 1103b22-23.

[▲ Retour au texte](#)

11. En 1122a26-27.

[▲ Retour au texte](#)

12. Cf. 1122b19.

[▲ Retour au texte](#)

13. En 1122a33-34.

[▲ Retour au texte](#)

14. Les spectacles de Mégare étaient raillés par les Athéniens pour leur mauvais goût. La pourpre, très coûteuse, servait aux vêtements dans les tragédies.

[▲ Retour au texte](#)

15. En 1124a21-22 et b4-5.

[▲ Retour au texte](#)

16. Autre leçon : « est honorable ».

[▲ Retour au texte](#)

17. Autre leçon : « le magnanime n'est pas toujours en train d'affronter le danger ».

[▲ Retour au texte](#)

18. Pour Thétis, cf. *Iliade* I, 349-407 et 503-504 ; et, pour l'autre allusion, cf. Xénophon, *Helléniques* VI, 5, 33.

[▲ Retour au texte](#)

19. Cf. en particulier 1124b25.

[▲ Retour au texte](#)

20. En II, 7, 1107b24-31.

[▲ Retour au texte](#)

21. En II, 7, 1107b31-1108a2.

[▲ Retour au texte](#)

22. Allusion à la conclusion de II, 9 dont les lignes 1109b14-16, 18-20, 16-18 et 20-24 sont ici reproduites, dans cet ordre, presque mot pour mot.

[▲ Retour au texte](#)

23. En 1126b16.

[▲ Retour au texte](#)

24. Cf. VII, 2 *sq.*

[▲ Retour au texte](#)

1. La citation proverbiale se rencontre chez le poète Théognis (*Élégies*, 147), mais dans un passage qui n'est peut-être pas de lui. La citation précédente est d'origine inconnue.

[▲ Retour au texte](#)

2. Bias de Priène, qui vécut au ^{vi}^e siècle, passait pour l'un des Sept Sages.

[▲ Retour au texte](#)

3. Ce paragraphe semble mieux à sa place ici (cf. note 1 page suivante).

[▲ Retour au texte](#)

4. En 1132a14.

[▲ Retour au texte](#)

5. Voici représentés les segments en question : A E A•..... •
 —————•B B•----- •C F C D•-----
 •-----•-----•Le texte à cet endroit semble avoir souffert. Dans les
 manuscrits, trois lignes figurent ici (1132b9-11) qu'on retrouve mot
 pour mot un peu plus loin (1133a14-16). Les éditeurs conviennent
 qu'elles ont été intercalées ici, après avoir été copiées par inadvertance
 ou par accident. Ils les excluent donc de notre passage. Ensuite vient
 le texte (1132b11-20) que, semble-t-il, on doit redéplacer plus haut
 après la phrase qui se termine en 1132a14 (voir note *ad locum*).

[▲ Retour au texte](#)

6. Frère du roi Minos et législateur de Crète, Rhadamanthe passait pour l'un des juges des Enfers. Le mot que lui prête Aristote serait une citation, approximative, tirée des *Grands Travaux* (perdu) d'Hésiode.

[▲ Retour au texte](#)

7. En *Politiques* II, 2, 1261a30-31, Aristote se réfère aux discussions éthiques pour rappeler que la réciprocité sauvegarde les cités ; mais il paraît assimiler en l'occurrence égalité et réciprocité. Ce n'est pas à dire qu'il y ait contradiction entre les deux passages. *Les Politiques* n'opposent pas en effet égalité et proportionnalité, mais parlent seulement de l'égalité et précisent que ce dont il s'agit, c'est de l'égalité en quoi consiste la réciprocité.

[▲ Retour au texte](#)

8. Pour disposer les termes en présence, Aristote se figure un carré où les angles A et D sont diamétralement opposés ainsi que les angles B et C, de telle sorte que permuter les angles opposés conserve l'égalité de départ $A + C = B + D = A + D = B + C$. Or l'exemple illustré est celui d'un échange, où les choses à échanger (C et D) ne sont pas égales, mais proportionnelles ; le rapport $C / D (= [A + C] / [B + D])$ que l'on a avant l'échange est l'inverse du rapport $D/C (= [A + D] / [B + C])$ que l'on obtiendrait après l'échange, si celui-ci ne procédait pas justement selon le rapport C / D de départ mais selon l'égalité.

[▲ Retour au texte](#)

9. Elle permet de dire combien de fois une maison est trop pour une chaussure et combien de fois une chaussure est trop peu pour une maison. Les mots « et de la nourriture », ici comme en 1133a23-24 (ligne suivante), sont un peu suspects.

[▲ Retour au texte](#)

10. En 1132b31-32.

[▲ Retour au texte](#)

11. Cf. V, 8, 1132b21 *sq.*

[▲ Retour au texte](#)

12. En V, 3, 1130a3-5.

[▲ Retour au texte](#)

13. Cf. 1134a26-30.

[▲ Retour au texte](#)

14. Brasidas est un général spartiate tué au combat auquel, seule, sa propre cité ordonne de sacrifier comme à un héros.

[▲ Retour au texte](#)

15. Cf. III, 3, 1111a22-24.

[▲ Retour au texte](#)

16. Fragment de l'*Alcméon* perdu ; voir plus haut, III, 1, 1110a28.

[▲ Retour au texte](#)

1. Elle sera exprimée en 15, 1138a4 *sq.*

[▲ Retour au texte](#)

2. *Iliade* VI, 236 (cité aussi par Platon, *Banquet* 219a).

[▲ Retour au texte](#)

1. Cf. I, 13, 1103a3-10.

[▲ Retour au texte](#)

2. Cf. I, 13, 1102a27-1103a3.

[▲ Retour au texte](#)

3. Agathon d'Athènes est le célèbre poète tragique dont parle Platon (*Banquet* 172a ; *Protagoras* 315d). Ce fragment est tiré d'un poème inconnu.

[▲ Retour au texte](#)

1. *Seconds Analytiques* I, 1, 71a1 sq.

[▲ Retour au texte](#)

2. *Seconds Analytiques* I, 2, 71b17-25.

[▲ Retour au texte](#)

3. J'ai proposé depuis longtemps de rendre *phronèsis* par « sagacité », parce que « prudence », dans le sens technique, est depuis longtemps hors d'usage et que « sagesse » me paraît devoir être considéré pour désigner la vertu qu'Aristote appelle *sophia* et que cherche le philosophe.

[▲ Retour au texte](#)

4. Cette pseudo-étymologie est celle de Platon (*Cratyle* 411e).

[▲ Retour au texte](#)

5. Le poème, perdu, est d'un pseudo-Homère dont il est encore question dans *Poétique*, 4, 1448b28 *sq.*

[▲ Retour au texte](#)

1. Cf. 1140a25-33.

[▲ Retour au texte](#)

2. Passages tronqués du *Philoctète* perdu (fragments 787 et 788 Nauck), où Ulysse se plaint d'avoir à sortir du rang.

[▲ Retour au texte](#)

3. Cf. *Seconds Analytiques* I, 34.

[▲ Retour au texte](#)

4. Cf. 1144a7.

[▲ Retour au texte](#)

1. *Iliade* XXIV, 258.

[▲ Retour au texte](#)

2. Cf. VI, 11, 1143a8-10 ; 12, 1143a28 *sq.* ; 13, 1144b1-1145a6.

[▲ Retour au texte](#)

3. L'épisode du *Philoctète* (895-916) illustre la manière dont Néoptolème change d'avis et confesse à Philoctète le dessein pernicieux qu'il avait d'abord eu de le voler, comme le lui suggérait Ulysse.

[▲ Retour au texte](#)

4. Il s'agirait d'un pugiliste, couronné en 456 avant J.-C., dont le véritable nom était Homme (*Anthrôpos*).

[▲ Retour au texte](#)

5. En 1147b23-31.

[▲ Retour au texte](#)

6. Tyran d'Agrigente, Phalaris faisait, paraît-il, brûler ses ennemis dans le ventre incandescent d'un taureau de bronze.

[▲ Retour au texte](#)

7. Citation d'un poète non identifié.

[▲ Retour au texte](#)

8. *Iliade* XIV, 217. La pièce du vêtement est empruntée par Héra, pour s'en parer et ainsi séduire de façon perfide le roi des dieux.

[▲ Retour au texte](#)

9. En 1148b15-18.

[▲ Retour au texte](#)

10. Cf. III, 13, 1117b28 *sq.*

[▲ Retour au texte](#)

11. En 1150b25-27.

[▲ Retour au texte](#)

12. Le personnage de Philoctète, chez Sophocle, a été déjà évoqué (1146a20) et le sera encore (1151b18). Le même personnage avait été mis en scène par Théodecte, ami et disciple d'Aristote, dans une tragédie perdue où, semble-t-il, il n'acceptait d'être soigné, après la morsure du serpent, qu'une fois écrasé par la douleur.

[▲ Retour au texte](#)

13. L'auteur tragique Carcinus (première moitié du IV^e siècle), dans une pièce perdue, représentait le drame vécu par Cercyon, roi mythique d'Éleusis, lors du viol de sa fille Alopè : submergé par la douleur, le père aurait fini par tuer sa fille.

[▲ Retour au texte](#)

14. Le personnage est, semble-t-il, un musicien de la cour de Macédoine, où Aristote l'aurait connu.

[▲ Retour au texte](#)

15. En 1150a21.

[▲ Retour au texte](#)

16. En 1146a30 *sq.*

[▲ Retour au texte](#)

17. Poète par ailleurs peu connu, dont ne subsistent que de rares fragments. Il était originaire de Léros, dans le voisinage de Milet.

[▲ Retour au texte](#)

18. En 1146a16-21.

[▲ Retour au texte](#)

19. Cf. VI, 13, 1144a23-29.

[▲ Retour au texte](#)

20. Le poète comique Anaxandride de Rhodes (IV^e siècle) visait peut-être ici la Cité d'Athènes. L'extrait est d'une pièce aujourd'hui perdue.

[▲ Retour au texte](#)

21. Le distique d'Événos, poète de Paros qui enseigna son art à Socrate, est extrait d'une œuvre inconnue.

[▲ Retour au texte](#)

22. Rapprochement étymologique erroné de l'adjectif *makarios* (« bienheureux ») et de la locution [*mala*] *chairein* (« avoir [beaucoup] de joie »).

[▲ Retour au texte](#)

23. Cf. 1152b13-15 et surtout 22-23.

[▲ Retour au texte](#)

24. En 1152b26 *sq.*

[▲ Retour au texte](#)

25. Citation d'Hésiode (*Les Travaux et les Jours*, 763-764).

[▲ Retour au texte](#)

26. Citation d'Euripide (*Oreste*, 234).

[▲ Retour au texte](#)

1. Expression que le *Lysis* (214a) tire d'Homère (*Odyssée* XVII, 218).

[▲ Retour au texte](#)

2. Le choucas est un oiseau qui ressemble au corbeau et dont le nom s'appliquait péjorativement aux individus jugés néfastes.

[▲ Retour au texte](#)

3. Allusion au passage d'Hésiode (*Les Travaux et les Jours*, 25-26), que cite le *Lysis* (215c) et où les gens de même métier (dont les potiers) sont dits se détester mutuellement comme des rivaux.

[▲ Retour au texte](#)

4. Ces extraits appartiennent à des pièces aujourd'hui perdues.

[▲ Retour au texte](#)

5. Ces références (réunies traditionnellement sous le « fragment » 8) sont explicitées en partie dans l'*Éthique* à Eudème VII, 1, 1235a28-29.

[▲ Retour au texte](#)

6. Citation inconnue.

[▲ Retour au texte](#)

7. Formule proverbiale déjà citée par Platon, *Lois* VI, 757a.

[▲ Retour au texte](#)

8. En dernier lieu, en 1157a33 *sq.*

[▲ Retour au texte](#)

9. En 1157 b36-1158a1.

[▲ Retour au texte](#)

10. Cf. 1157a12-14.

[▲ Retour au texte](#)

11. En 1155a27-28.

[▲ Retour au texte](#)

12. Cité fréquemment, notamment dans le *Lysis* 207e.

[▲ Retour au texte](#)

13. Figure ici, dans les manuscrits, un passage transposé plus loin.

[▲ Retour au texte](#)

14. Ces lignes (1160a19-20) sont parfois considérées comme suspectes ; elles apparaissent, dans les manuscrits après le mot *dêmotai* (« membres d'un dème ») où elles semblent interrompre le développement ; en les replaçant ici, on obtient une séquence de loin plus satisfaisante. Mais le texte a visiblement souffert lors de sa transmission et semble corrompu, sinon lacunaire : même après la transposition suggérée, l'accord grammatical des participes au masculin pluriel (*poiountes*, etc.), avec un sujet au féminin pluriel (*eniai tôn koinôniôn*, 1160a19), se fait difficilement d'après le sens.

[▲ Retour au texte](#)

15. Cf. *Iliade* I, 503-504.

[▲ Retour au texte](#)

16. En 1159b31-32.

[▲ Retour au texte](#)

17. Proverbe courant, déjà mentionné par Platon (*Phèdre* 240c). Il est possible que la suite de la phrase soit aussi une expression proverbiale.

[▲ Retour au texte](#)

18. Cf. 1156a7.

[▲ Retour au texte](#)

19. Ou : « De quelqu'un qui ne peut rétribuer, le donateur lui-même n'aurait pas exigé cette clause. »

[▲ Retour au texte](#)

20. Cf. 1158b27 ; 1159a35-b3 et 1162a34-b4.

[▲ Retour au texte](#)

1. Cf. 1156b11-12 et 17-24.

[▲ Retour au texte](#)

2. Début d'un passage d'Hésiode (*Les Travaux et les Jours*, 370 sq.) où le poète recommande de traiter, même avec un frère, selon des conventions arrêtées devant témoin.

[▲ Retour au texte](#)

3. En 1162b8-11 et 1163a21.

[▲ Retour au texte](#)

4. En 1164a31-33.

[▲ Retour au texte](#)

5. Cf. I, 1, 1094b11-27 ; 7, 1098a26-33 et II, 2, 1104a1-9.

[▲ Retour au texte](#)

6. Cf. VIII, 2, 1155b34.

[▲ Retour au texte](#)

7. En VIII, 6, 1157b17-24.

[▲ Retour au texte](#)

8. En III, 6, 1113a32-33.

[▲ Retour au texte](#)

9. En VIII, 2, 1155b32-1156a5.

[▲ Retour au texte](#)

10. Cf. 1166b35-1167a2.

[▲ Retour au texte](#)

11. Épicharme est un auteur du début du v^e siècle à qui l'on attribue les premiers essais de comédie.

[▲ Retour au texte](#)

12. Cf. 1166a1 *sq.*

[▲ Retour au texte](#)

13. L'expression, semble-t-il, est tirée d'Euripide (*Oreste*, 1046), mais elle était peut-être usuelle avant lui.

[▲ Retour au texte](#)

14. Citation d'Euripide, *Oreste*, 667.

[▲ Retour au texte](#)

15. En I, 6, 1098a5 *sq.*

[▲ Retour au texte](#)

16. La formule est tirée d'Hésiode (*Les Travaux et les Jours*, 715).

[▲ Retour au texte](#)

17. C'est, semble-t-il, la généralisation d'un mot de Sophocle (*Œdipe roi*, 1061) : « C'est bien assez que moi je sois malade. »

[▲ Retour au texte](#)

18. L'expression proverbiale est tirée du poète gnomique Théognis. Il y a été fait allusion plus haut (1170a12), avec le nom du poète.

[▲ Retour au texte](#)

1. Fragment 9 DK.

[▲ Retour au texte](#)

2. Cf. I, 8, 1098b31 *sq.* et 11, 1101a6 *sq.*

[▲ Retour au texte](#)

3. Cf. en particulier I, 6, 1098a5-7.

[▲ Retour au texte](#)

4. Cf. I, 9, 1099a11-15 ; III, 6, 1113a22-23 ; IX, 4, 1166a12-13, 9, 1170a14-16 et X, 5, 1176a15-22.

[▲ Retour au texte](#)

5. Prince scythe semi-légendaire du VI^e siècle, qui était mis au rang des Sept Sages.

[▲ Retour au texte](#)

6. Cf. I, 6, 1098a16.

[▲ Retour au texte](#)

7. Du composé d'intelligence et de désir.

[▲ Retour au texte](#)

8. Cf. 6, 1176b24-27.

[▲ Retour au texte](#)

9. Le berger Eudymion, selon la mythologie, n'obtint des dieux de conserver sa beauté inaltérée qu'au prix d'un sommeil éternel.

[▲ Retour au texte](#)

10. Le poète Théognis (*Élégies*, 432-434) parlait des honoraires que mériteraient les médecins, s'ils guérissaient de la perversité et de l'aveuglement.

[▲ Retour au texte](#)

11. Citation d'Homère (*Odyssée* IX, 115) qui décrit ainsi une société exclusivement patriarcale.

[▲ Retour au texte](#)

1. L  to aurait enfanté Artémis et Apollon sur l  le de Délos.

[▲ Retour au texte](#)

2. Ce distique attribué à Théognis de Mégare (*Poèmes élégiaques* I, 255-256) est cité d'une façon légèrement différente dans l'*Éthique à Nicomaque* (I, 6, 1099a27).

[▲ Retour au texte](#)

3. « Sagesse » traduit *phronèsis*.

[▲ Retour au texte](#)

1. Traduction du texte des ms. avec la correction de L. Spengel.

[▲ Retour au texte](#)

2. « Émotion » traduit *pathos*.

[▲ Retour au texte](#)

1. Le *Protreptique* de Jamblique (lignes 11-18, Pistelli) rapporte cette anecdote à peu près dans les mêmes termes.

[▲ Retour au texte](#)

2. Voir Hérodote VI, 127.

[▲ Retour au texte](#)

1. Allusion à l'étymologie du mot *anthropos* dans le *Cratyle* 398b.

[▲ Retour au texte](#)

1. « Effet » traduira désormais le grec *ergon*.

[▲ Retour au texte](#)

2. Ce sont deux périphrases familières évoquant la réussite matérielle.

[▲ Retour au texte](#)

1. L'allongement de la syllabe initiale serait lié à l'augmentation de l'entité désignée.

[▲ Retour au texte](#)

1. Fragment 8 Diehl.

[▲ Retour au texte](#)

2. Fragment 85 DK. Pour la compréhension du fragment d'Héraclite d'Éphèse, cité de façon plus développée par Jamblique (*Protreptique*, 21) et Plutarque (*Coriolan*, 22), je m'appuie sur l'analyse de M. Conche (Héraclite, *Fragments*, PUF, 1991, p. 350-353).

[▲ Retour au texte](#)

1. Le complément est « lorsque le transport a lieu à l'encontre de l'impulsion qui leur est propre » (1224a20).

[▲ Retour au texte](#)

2. Il faut supposer le contexte d'un jeu de colin-maillard, ou celui d'une poursuite nocturne.

[▲ Retour au texte](#)

3. Il s'agit du pythagoricien Philolaos de Crotone. Voir fragment 16 DK.

[▲ Retour au texte](#)

1. Il s'agit des filles du roi Pélias qui, sur les conseils de la magicienne Médée, auraient fait bouillir leur père pour le faire rajeunir (voir Pindare, *Pythiques* IV, 250 et Ovide, *Métamorphoses* VII, 162 *sq.*)

[▲ Retour au texte](#)

1. La grammaire (ou « science des lettres ») antique implique deux actions : la lecture et l'écriture.

[▲ Retour au texte](#)

2. Les deux leçons des ms. sont compatibles avec le texte : selon l'une, le choix met en rapport les deux termes d'une alternative (choix préférentiel) ; selon l'autre, l'objet du choix est relatif au but (choix intentionnel).

[▲ Retour au texte](#)

3. *Seconds Analytiques* I, 2.

[▲ Retour au texte](#)

1. Ces deux allusions n'ont donné lieu jusqu'ici à aucune identification précise. Le « meurtrier du tyran de Métaponte » pourrait correspondre à Antiléon, présent dans la liste des trois tyrannicides *par amour* (Aristogiton d'Athènes, Antiléon de Métaponte, Mélanippe d'Acragas) donnée par Plutarque (*Moralia* 760C).

[▲ Retour au texte](#)

2. D'autres traducteurs conservent au mot *kyma* (« vague ») son sens littéral.

[▲ Retour au texte](#)

3. Le centaure Chiron, figure mythique de courage, précepteur entre autres d'Achille et d'Asklépios, souhaita la mort après avoir été malencontreusement blessé par une flèche d'Héraklès empoisonnée dans le sang de l'hydre de Lerne (Apollodore, II, 5, 4).

[▲ Retour au texte](#)

4. Voir Théognis, *Poèmes élégiaques*, 177 (sous une forme légèrement différente).

[▲ Retour au texte](#)

5. C'est-à-dire par similitude (voir *supra*, 1229a11-12).

[▲ Retour au texte](#)

6. Fragment d'un vers non identifié dans le corpus dont nous disposons.

[▲ Retour au texte](#)

7. *Iliade* XXII, 100.

[▲ Retour au texte](#)

1. Aristote pense sans doute à quelques épisodes mythologiques, celui d'Orphée charmant les bêtes sauvages, ou l'histoire d'Arion charmant les dauphins (d'après Hérodote I, 24).

[▲ Retour au texte](#)

2. Peut-être s'agit-il d'un célèbre cithariste contemporain d'Aristote, Stratonikos d'Athènes (410-360 av. J.-C.).

[▲ Retour au texte](#)

3. Il est difficile de dire s'il s'agit du poète sicilien auteur du *Cyclope* et des *Mysiens* (évoqué en *Poétique* 1448a15-17 et *Politiques* VIII, 1342b9-12) ou d'un personnage de comédie (voir Aristophane, *Grenouilles*, 934 et Plutarque, *Moralia* IV, 1128, qui l'associe au glouton sicilien Gnathon).

[▲ Retour au texte](#)

1. Jeu de mots sur le double sens de *asôtos*, « prodigue » dans la langue courante, et « cas désespéré » dans la langue médicale.

[▲ Retour au texte](#)

1. D'après Thucydide (VIII, 68, 2), Antiphon, orateur athénien « qui excellait tant à concevoir qu'à exprimer ses idées », accusé en 411 d'avoir soutenu le régime oligarchique des Quatre Cents, « présenta la meilleure défense qu'on ait jamais entendue ».

[▲ Retour au texte](#)

1. Les livres IV, V, VI correspondent aux livres V, VI, VII de l'*Éthique à Nicomaque*. Les traducteurs ne s'accordant pas sur les divisions en chapitres, nous nous contentons de désigner les sections données comme unités thématiques avec la numération de I. Bekker.

[▲ Retour au texte](#)

1. Ces trois vers semblent tirés d'un recueil thématique de formules. Le premier est un vers de l'*Odyssée* (XVII, 218) cité avec le second aussi dans les *Grands Livres d'éthique*, 1208b10 ; le troisième est d'origine inconnue.

[▲ Retour au texte](#)

2. Cette anecdote n'est pas facile à interpréter. Dans son commentaire aux fragments d'Empédocle, J. Bollack croit qu'il s'agit d'une allusion à la théorie des effluves. Pour H. Rackham, il y aurait similitude de couleur. Il pourrait y avoir aussi similitude de forme.

[▲ Retour au texte](#)

3. Fragment d'origine inconnue, attribué à Euripide dans les *Grands Livres d'éthique* (1208b16 et 1210a14).

[▲ Retour au texte](#)

4. Euripide, *Oreste*, 234.

[▲ Retour au texte](#)

5. Hésiode, *Les Travaux et les Jours*, 25.

[▲ Retour au texte](#)

6. Euripide, *Phéniennes*, 539-540.

[▲ Retour au texte](#)

7. Homère, *Iliade* XVIII, 107 ; voir Héraclite, *Fragments* A 22 DK et 8 DK.

[▲ Retour au texte](#)

8. Les subcontraires ne sont pas exclusifs l'un de l'autre.

[▲ Retour au texte](#)

1. Euripide, *Troyennes*, 1051.

[▲ Retour au texte](#)

2. On suit la leçon des ms.

[▲ Retour au texte](#)

3. Cet hexamètre a été attribué à Archiloque (fragment 13 Diehl = fragment 6 Lasserre-Bonnard).

[▲ Retour au texte](#)

4. Mégare, située sur l'isthme de Corinthe, a oscillé dans ses alliances entre Sparte et Athènes.

[▲ Retour au texte](#)

5. Les lignes 30-31 semblent corrompues et d'abondantes corrections ont été proposées. Je retiens le même texte que H. Rackham. La formule s'accorde avec *Éthique à Nicomaque* VIII, 1156b10-12.

[▲ Retour au texte](#)

6. L'autre raison est bien sûr le plaisir.

[▲ Retour au texte](#)

7. Il faut sous-entendre *en puissance* et *en acte*.

[▲ Retour au texte](#)

8. Les lignes 1237b6-7, difficiles à intégrer dans la suite du raisonnement, ont suscité de nombreuses corrections. Le texte de H. Rackham (avec les corrections de W. Ross et de J. Solomon et sa propre ponctuation) est celui qui semble le plus satisfaisant. La formule « qui sent trop mauvais » évoque le personnage de Philoctète, isolé du reste des hommes en raison d'une blessure purulente et nauséabonde.

[▲ Retour au texte](#)

9. Théognis, *Poèmes élégiaques*, 125.

[▲ Retour au texte](#)

10. Littéralement : « chaque fois qu'ils diront les symboles ». Il s'agit d'une allusion à une pratique rituelle dans l'hospitalité antique, la reconnaissance se faisant ici non pas avec un objet mais par un mot de passe.

[▲ Retour au texte](#)

11. Le *médime*, mesure pour les solides (équivalent d'un peu moins de 52 litres), évoque la très abondante quantité de sel qu'il faudrait avoir consommé ensemble avant d'être sûr d'une amitié (voir *Éthique à Nicomaque* VIII, 1156b26-27).

[▲ Retour au texte](#)

12. Euripide, *Électre*, 941.

▲ [Retour au texte](#)

13. Euripide, *Bellérophon*, fragment 298 Nauck.

[▲ Retour au texte](#)

1. Selon la correction de H. Jackson.

[▲ Retour au texte](#)

2. Texte des ms.

[▲ Retour au texte](#)

1. Antiphon est un poète tragique qui vécut à la cour de Denys l'Ancien. Celui-ci le fit périr sous le fouet (voir *Rhétorique* II, 6, 1385a9).

[▲ Retour au texte](#)

1. Traduction du texte des ms.

[▲ Retour au texte](#)

1. Formule très elliptique dans les ms. On suppose seulement « objet d'attrance » (*orektos*) après « soi-même ».

[▲ Retour au texte](#)

1. Traduction du texte des ms. D'autres éditions suppriment la négation.

[▲ Retour au texte](#)

1. Les ms. portent *ouden*, que supprimait l'édition d'Oxford. La valeur étymologique du mot (= « pas même un ») est sensible dans la langue classique (Aristophane, *Grenouilles*, 927).

[▲ Retour au texte](#)

1. Sophocle, fragment 688 Nauck.

[▲ Retour au texte](#)

2. L'expression renvoie à l'utilisation du rapport de proportion géométrique.

[▲ Retour au texte](#)

3. Dans *Les Travaux et les Jours* d'Hésiode, 370, la formule complète (« Que le salaire convenu d'un ami lui soit assuré ») s'inscrit dans une série de conseils d'économie et de prudence.

[▲ Retour au texte](#)

4. Théognis, *Poèmes élégiaques* I, 14.

[▲ Retour au texte](#)

5. « L'autre amitié », c'est-à-dire l'amitié éthique.

[▲ Retour au texte](#)

6. On pense généralement que Pammène est le célèbre général thébain qui fit l'éloge du « bataillon sacré » (Plutarque, *Vie de Pélopidas* XVIII, 1) ; le Python dont il est ici question n'est pas identifié.

[▲ Retour au texte](#)

7. Voir *Éthique à Nicomaque* IX, 1, 1164b2-6.

[▲ Retour au texte](#)

8. Les manuscrits donnent Prodicos. On corrige généralement en Hérodicos, qui était le tuteur d'Hippocrate.

[▲ Retour au texte](#)

1. Euripide, fragment 890 Nauck (2. 1964). L'opposition entre parole et acte, classique dans la littérature grecque, est aussi au cœur du débat dans le *Lachès* de Platon.

[▲ Retour au texte](#)

2. C'est-à-dire le bénéficiaire (voir 1241b1-3).

[▲ Retour au texte](#)

3. Traduction de la leçon de la majorité des ms.

[▲ Retour au texte](#)

1. Comme dans l'édition d'Oxford, traduction d'une proposition de H. Richards.

[▲ Retour au texte](#)

2. Traduction de la leçon de H. Bonitz.

[▲ Retour au texte](#)

3. Renvoi à la formulation en 1244b24-25 où les verbes sont employés de façon absolue.

[▲ Retour au texte](#)

4. Allusion au tableau pythagoricien des opposés : le « déterminé » est dans la série positive.

[▲ Retour au texte](#)

5. Traduction du texte des ms.

[▲ Retour au texte](#)

6. Castor et Pollux, souvent invoqués par les marins dans les tempêtes, tiennent une place importante dans le panthéon spartiate. On n'a aucun autre témoignage sur cette boutade.

[▲ Retour au texte](#)

7. Traduction des ms.

[▲ Retour au texte](#)

8. Traduction du texte des ms. en 1246a22 avec la seule correction de J.A. Smith.

[▲ Retour au texte](#)

1. 1246b16 : l'ensemble des ms. donne *anoia* (« déraison »). L'édition d'Oxford opte pour la correction d'un manuscrit : *agnoia* (« ignorance »).

[▲ Retour au texte](#)

1. Il s'agirait du pythagoricien Hippocrate de Chios, célèbre pour s'être attaché à résoudre le problème de la quadrature du cercle (voir *Les Réfutations sophistiques*, 11, 171b15).

[▲ Retour au texte](#)

2. Traduction d'*alogon* (présent dans deux ms.). D'autres choisissent *adélon* (« peu clair ») ou *analogon* (« analogue »).

[▲ Retour au texte](#)

3. *Euthydème* 279d.

[▲ Retour au texte](#)

4. On a suspecté l'authenticité du passage entre parenthèses et proposé de très nombreuses corrections.

[▲ Retour au texte](#)

5. La traduction tient compte de la correction de H. Jackson.

[▲ Retour au texte](#)

6. Je donne la traduction des lignes 35 à 40 dont la syntaxe est particulièrement difficile avec les plus grandes réserves.

[▲ Retour au texte](#)

1. « Tout autre domaine » dans lequel une qualité globale résulte de qualités particulières.

[▲ Retour au texte](#)

2. Le terme *agrioi* (« farouches ») est présent dans les trois principaux manuscrits. On préfère parfois *agathoi* (« bons ») que lui substitue l'édition aldine (xv^e siècle).

[▲ Retour au texte](#)

1. Couteaux qui devaient servir à plusieurs usages.

[▲ Retour au texte](#)

2. Euripide, *Iphigénie à Aulis*, 1400.

[▲ Retour au texte](#)

3. *Les Travaux et les Jours*, 405.

[▲ Retour au texte](#)

4. Charondas de Catane fut, au VI^e siècle, le législateur des cités fondées par Chalcis en Italie et en Sicile ; Épiménide était un fameux devin crétois.

[▲ Retour au texte](#)

5. *Odyssée IX*, 114 : il s'agit des cyclopes.

[▲ Retour au texte](#)

6. *Iliade* IX, 63.

[▲ Retour au texte](#)

7. Sans doute, comme le comprend Newman, des armes dont la prudence et la vertu peuvent se servir.

[▲ Retour au texte](#)

8. Ou : « La justice est une institution d'une communauté politique. »

[▲ Retour au texte](#)

1. Dédale passait pour avoir fait des statues animées, sans doute des statues rendant mieux le mouvement que celles de ses devanciers. Pour les trépieds d'Héphaïstos, cf. *Iliade* XVIII, 376.

[▲ Retour au texte](#)

1. Auteur de tragédies contemporain d'Aristote. Son *Hélène* est perdue.

[▲ Retour au texte](#)

1. *Tokos* signifie à la fois « rejeton » et « intérêt ».

[▲ Retour au texte](#)

1. Agronomes contemporains d'Aristote.

[▲ Retour au texte](#)

2. Denys l'Ancien.

[▲ Retour au texte](#)

1. Hérodote II, 172 : Amasis, roi d'Égypte, était méprisé de ses sujets à cause de ses origines modestes. Il fit fondre le bassin d'or où il se lavait les pieds pour en faire une statue des dieux qui fut honorée par ses sujets.

[▲ Retour au texte](#)

2. *Iliade* I, 544.

[▲ Retour au texte](#)

1. Sophocle, *Ajax*, 293.

[▲ Retour au texte](#)

1. Cf. *Éthique à Nicomaque* V, 8, 1132b32 *sq.*

[▲ Retour au texte](#)

1. Soi-même et l'argent.

[▲ Retour au texte](#)

1. C'est-à-dire celle de la *République*.

[▲ Retour au texte](#)

1. *Iliade* IX, 319.

[▲ Retour au texte](#)

1. Aristote emploie ici au sens générique de paysans dépendants le terme de « périèque » (littéralement « ceux qui habitent autour ») qui ne s'applique proprement qu'à la Laconie.

[▲ Retour au texte](#)

2. Quand un homme laisse une fille mais pas d'héritier mâle, c'est son plus proche parent qui recueille sa succession à condition d'épouser cette fille qui est alors dite *épiclère*.

[▲ Retour au texte](#)

3. La défaite de Leuctres en 371.

[▲ Retour au texte](#)

4. « Affaire » inconnue.

[▲ Retour au texte](#)

1. Peut-être des obligations militaires, ou encore de l'assiduité à l'assemblée. À Athènes, les jeunes gens devaient être inscrits sur les registres du dème pour être citoyens à part entière.

[▲ Retour au texte](#)

2. Aristote veut sans doute dire que l'assemblée populaire (ce qui est un des sens de *dêmos*) n'y existe pas ou n'y a pas grand pouvoir.

[▲ Retour au texte](#)

1. Il y a ici deux jeux de mots : « démiurges » veut dire artisans, mais désigne aussi dans certaines cités (et sans doute à Larissa) des magistrats ; et *larisopoioi* veut à la fois dire, étymologiquement, « faiseurs de Larisséens » et « fabricants de vases de Larissa », spécialité renommée de la ville.

[▲ Retour au texte](#)

1. C'est sans doute le roi Aeolus qui, dans la pièce perdue qui portait son nom, parle de l'éducation que doit recevoir son fils.

[▲ Retour au texte](#)

2. Maxime attribuée à Solon (Diogène Laërce, I, 60).

[▲ Retour au texte](#)

1. *Iliade* IX, 648 ; XVI, 59.

[▲ Retour au texte](#)

1. C'est-à-dire les Étrusques.

[▲ Retour au texte](#)

1. Ils leur dirent : « Où sont vos griffes et vos dents ? » (Cf. Ésope, *Fables*, 241).

[▲ Retour au texte](#)

1. *Iliade* II, 391-393 revu et complété par Aristote.

[▲ Retour au texte](#)

2. Les aisymnètes étaient désignés par les partis ennemis pour mettre fin aux querelles internes des cités. Ils recevaient des pouvoirs absolus et n'avaient aucun compte à rendre.

[▲ Retour au texte](#)

3. Chantés successivement par chaque convive d'un banquet.

[▲ Retour au texte](#)

1. Selon les termes du serment des jurés athéniens.

[▲ Retour au texte](#)

2. *Iliade* X, 224.

[▲ Retour au texte](#)

3. *Iliade* II, 372.

[▲ Retour au texte](#)

1. Platon, *Politique* 302e sq.

[▲ Retour au texte](#)

1. Platon, *Politique* 291d.

[▲ Retour au texte](#)

2. *Iliade* II, 204.

[▲ Retour au texte](#)

1. Poète milésien du VI^e siècle.

[▲ Retour au texte](#)

1. Voici donc l'interprétation proposée : Aristote a examiné les combinaisons possibles du facteur n° 1 (« qui nomme aux magistratures »), du facteur n° 2 (« dans quel groupe on choisit les magistrats ») et du facteur n° 3 (« comment »). Il a considéré deux des trois possibilités : (a) « tous nomment » et (b) « certains nomment ». Il a laissé de côté la troisième possibilité : (c) « tous nomment à certaines magistratures, certains seulement à d'autres (les plus importantes par exemple) ». Cela donne douze possibilités, dont huit seulement sont explicitement formulées ici.

[▲ Retour au texte](#)

1. Si un exilé pour meurtre était accusé d'un autre meurtre, il pouvait venir au lieu dit Phréattos, dans le port de Zéa, où il pouvait plaider sa cause depuis un navire, cela donc sans mettre le pied sur le sol de l'Attique.

[▲ Retour au texte](#)

2. (1) Tous jugent de tout et sont élus ; (2) tous jugent de tout et sont tirés au sort ; (3) tous jugent de tout et sont les uns élus les autres tirés au sort ; (4) tous jugent de certaines causes seulement.

[▲ Retour au texte](#)

1. 1,78 mètre.

[▲ Retour au texte](#)

2. 0,44 mètre.

[▲ Retour au texte](#)

3. La Iapygie est le nom grec de l'Apulie ; les Iapyges sont donc les autochtones chez lesquels la cité fut fondée.

[▲ Retour au texte](#)

4. Les Sybarites restants, d'origine achéenne, avaient violé l'accord même sur lequel reposait la fondation de la cité, ce qu'Aristote, comme sans doute la majorité des Grecs, assimile à un sacrilège.

[▲ Retour au texte](#)

5. Ancien nom de Messine.

[▲ Retour au texte](#)

6. Notion était le port de la ville de Colophon.

[▲ Retour au texte](#)

1. Dicton que l'on retrouve chez Hésiode et plusieurs fois chez Platon et Aristote.

[▲ Retour au texte](#)

2. En V, 3, 1303a18, cette cité est appelée Oréos.

[▲ Retour au texte](#)

3. Le proxène est pour une cité son représentant dans une autre cité, mais qui est citoyen de cette dernière.

[▲ Retour au texte](#)

1. Pour devenir tyran de Naxos, Lygdamis avait obtenu l'aide de Pisistrate qu'il avait auparavant aidé à s'emparer de la tyrannie à Athènes.

[▲ Retour au texte](#)

1. À Sparte, les Égaux étaient des citoyens au sens plein, nés de père et de mère citoyens et ayant suffisamment de bien pour participer aux repas en commun. Les Parthéniens sont des enfants illégitimes.

[▲ Retour au texte](#)

1. Fragment 891 Nauck (2. 1964).

[▲ Retour au texte](#)

1. *Les Travaux et les Jours*, 25.

[▲ Retour au texte](#)

1. Tyran de Syracuse ($\sim 478 - \sim 467$).

[▲ Retour au texte](#)

1. Petit-fils d'Orthagoras et grand-père du fameux réformateur athénien.

[▲ Retour au texte](#)

1. Aphytis est située dans la plus occidentale des trois presqu'îles de la Chalcidique.

[▲ Retour au texte](#)

1. L'antécédent étant « l'agora » ou, peut-être, « l'une des fonctions ».

[▲ Retour au texte](#)

1. Qui n'a pas de fonction ou d'activité politique.

[▲ Retour au texte](#)

1. 250 ou 350 mètres.

[▲ Retour au texte](#)

1. Euripide (fragment 975 Nauck). L'autre dicton est d'un auteur inconnu.

[▲ Retour au texte](#)

1. Cf. Platon, *République* VI, 500d.

[▲ Retour au texte](#)

1. Sans doute le Scylax envoyé par Darius explorer le delta de l'Indus et une partie de l'Inde (Hérodote IV, 44).

[▲ Retour au texte](#)

2. Un général spartiate engagé contre les Perses porte ce nom, mais il n'est pas sûr qu'il s'agisse de lui ici.

[▲ Retour au texte](#)

1. Il y a ici une lacune qu'il vaut sans doute mieux ne pas essayer de combler.

[▲ Retour au texte](#)

1. Il s'agit de l'aède. Les deux « citations » d'Aristote sont des adaptations de l'*Odyssée* XVII, 382-386.

[▲ Retour au texte](#)

2. *Odyssée* IX, 7, exactement cité cette fois.

[▲ Retour au texte](#)

1. Ces deux peuples habitaient la côte est du Pont-Euxin. Les Énioches, selon Strabon, étaient considérés comme des descendants de colons spartiates.

[▲ Retour au texte](#)

1. Cf. *Bacchantes*, 332.

[▲ Retour au texte](#)

2. Poète à moitié légendaire du VI^e siècle, disciple d'Orphée.

[▲ Retour au texte](#)

3. Musicien phrygien du VII^e siècle, inventeur de l'harmonie.

[▲ Retour au texte](#)

4. Le *rhythmos* est l'alternance de notes et/ou de syllabes longues et brèves.

[▲ Retour au texte](#)

1. Archytas de Tarente, l'un des plus fameux philosophes pythagoriciens du temps de Platon.

[▲ Retour au texte](#)

2. Le chorège est le citoyen aisé qui paie les frais du chœur. Payant des professionnels, il ne devait pas avoir lui-même un rôle dans le spectacle.

[▲ Retour au texte](#)

1. Le début du manuscrit est corrompu. Le contenu des premiers chapitres aujourd'hui perdus de la *Constitution des Athéniens* a été restitué d'après le résumé qu'en donne l'*Épitomé* d'Héraclide (savant alexandrin du II^e siècle av. J.-C.) et devait présenter les éléments suivants : premier régime politique à Athènes, la royauté ; installation d'Ion et création des quatre tribus ; luttes après la division du pouvoir entre les fils de Pandion ; gouvernement de Thésée et sa mort – avec, par anticipation, l'épisode des restes de Thésée ramenés de Skyros à Athènes par Cimon en 475 av. J.-C. ; abolition de la royauté sous les Codrides et gouvernement du dernier des Codrides, Hippoménès. Le texte que nous avons conservé s'ouvre sur la résolution de l'épisode de Cylon (dont la tentative d'instaurer une tyrannie eut lieu vers 630 av. J.-C.) : les responsables politiques athéniens, dont les Alcéméonides, convaincus de sacrilège pour avoir tué les complices de Cylon réfugiés sur les autels des dieux, furent bannis, ceux qui étaient morts furent privés de sépulture sur le sol de l'Attique et leurs familles chassées d'Athènes.

[▲ Retour au texte](#)

2. Phrase manquante restituée d'après la *Vie de Solon* de Plutarque (XII, 3-4) : « Trois cents citoyens choisis parmi les *aristoi* après avoir prêté serment sur des victimes adultes consacrées étaient les juges, Myron l'accusateur. »

[▲ Retour au texte](#)

1. Deux termes techniques qui désignaient, avant Solon, les petits paysans endettés en Attique : *pelatai*, « dépendants », et *hectemores*, « sixeniers ». L'explication qui suit précise l'origine de cette dernière appellation : ils devaient verser un sixième de la récolte pour rembourser leurs dettes à leurs créanciers.

[▲ Retour au texte](#)

1. Codros est un roi légendaire d'Athènes, que la chronologie d'Ératosthène situe entre 1090 et 1069 ; Médon et Acaste sont, respectivement, son fils (1069-1049) et son petit-fils (1049-1013).

[▲ Retour au texte](#)

1. Au vu des nombreux anachronismes qu'il contient, on s'accorde en général à penser que le chapitre 4 de la *Constitution des Athéniens* est une interpolation.

[▲ Retour au texte](#)

2. Il s'agit sans doute ici des trésoriers de la déesse Athéna, mentionnés plus loin en 8, 1.

[▲ Retour au texte](#)

3. Soit cent drachmes.

[▲ Retour au texte](#)

1. La lecture de la deuxième lettre du mot est contestée : il faut lire soit *kainomenê*, soit *klinomenê*. Dans le premier cas, la patrie de Solon est « assassinée », dans le second, elle est « renversée, abattue ». La première lecture correspondrait peut-être mieux au climat de guerre civile très violente attesté à la fois par le texte de la *Constitution des Athéniens* et par les fragments de Solon.

[▲ Retour au texte](#)

2. Fragment 4a West.

[▲ Retour au texte](#)

3. Fragment 4c West.

[▲ Retour au texte](#)

1. Pour cette pierre consacrée au serment des archontes, cf. *infra* 55, 5.

[▲ Retour au texte](#)

1. L'*eisangélie* est un ensemble de procédures permettant la dénonciation de citoyens soupçonnés de comportements contraires à l'intérêt de la cité.

[▲ Retour au texte](#)

1. Ce terme désigne les héritières des biens d'un *oikos* en l'absence d'héritiers mâles légitimes. À Athènes, elles devaient épouser leur plus proche parent.

[▲ Retour au texte](#)

1. Tyran d'Argos au VII^e siècle av. J.-C.

[▲ Retour au texte](#)

1. Fragment 5 West.

[▲ Retour au texte](#)

2. Fragment 6 West.

[▲ Retour au texte](#)

3. Fragment 34 West.

[▲ Retour au texte](#)

4. Fragment 36 West.

[▲ Retour au texte](#)

5. Fragment 37 West, 1-5.

[▲ Retour au texte](#)

6. Fragment 37 West, 7-10.

[▲ Retour au texte](#)

1. Hérodote I, 60, 4. C'est d'ailleurs la seule fois que l'auteur de la *Constitution des Athéniens* cite explicitement Hérodote comme l'une de ses sources.

[▲ Retour au texte](#)

1. La colline de Munichie se situe à l'est du Pirée, face à la baie de Phalère.

[▲ Retour au texte](#)

2. Il s'agit d'un espace délimité, sur l'Acropole athénienne, par les fortifications mycéniennes.

[▲ Retour au texte](#)

1. Les hétairies étaient des sortes de « clubs » qui pouvaient avoir un rôle de soutien politique actif et de « lobbying » quand l'un de leurs membres brigait une magistrature comme l'archontat, par exemple.

[▲ Retour au texte](#)

2. Ou : « déjà auparavant, un des Alcmonides, Kédon, etc. ».

[▲ Retour au texte](#)

1. Ce sont des caps du sud-est de l'Eubée et de l'Argolide.

[▲ Retour au texte](#)

1. Il s'agit de la ligue de Délos.

[▲ Retour au texte](#)

2. On ignore qui sont ces hommes.

[▲ Retour au texte](#)

1. On ignore de quel autel il s'agit ; quant à la tenue d'Éphialte, elle suggère l'humilité du suppliant qui implore la protection du dieu.

[▲ Retour au texte](#)

1. Il s'agit du tirage au sort qui avait lieu lorsque se présentaient pour faire partie des tribunaux plus de citoyens que le nombre total de juges initialement prévu.

[▲ Retour au texte](#)

1. Il s'agit ici de l'homonyme bien connu de l'historien athénien.

[▲ Retour au texte](#)

2. Le texte grec dit « à nouer ses vêtements au-dessous de la taille », pour dégager les bras et pouvoir gesticuler.

[▲ Retour au texte](#)

1. Il n'a pas été toujours possible de traduire les titulatures. C'est le cas en particulier pour le hiéromnémon, magistrat député par les Athéniens au conseil amphictyonique chargé de l'administration du sanctuaire de Delphes.

[▲ Retour au texte](#)

2. Les dix taxiarques sont les chefs de bataillons hoplites correspondant à chacune des dix tribus athéniennes, les deux hipparques commandent la cavalerie, ayant sous leurs ordres les dix phylarques, qui sont les commandants des dix escadrons de cavalerie correspondant à chaque tribu.

[▲ Retour au texte](#)

3. Les hiéropes sont les magistrats chargés de l'organisation des fêtes religieuses. Les épimélètes ont sans doute aussi des attributions religieuses.

[▲ Retour au texte](#)

4. Ou bien ceux des Cinq Mille qui n'ont pas été désignés pour faire partie du Conseil et qui sont répartis pour le tirage au sort des magistratures non issues du Conseil ; ou bien ceux des Athéniens qui n'ont pas encore l'âge requis pour faire partie des Cinq Mille et qui attendent leur tour pour être tirés au sort.

[▲ Retour au texte](#)

5. Plus probablement les dix citoyens de chaque tribu chargés en 29, 5 de dresser la liste des Cinq Mille, que les cent rédacteurs choisis parmi les Cinq Mille en 30, 1. « Les autres » désignent de toute façon ici le reste des Cinq Mille.

[▲ Retour au texte](#)

1. Ce sont les membres des tribus.

[▲ Retour au texte](#)

2. C'est-à-dire sans doute les hipparques et les phylarques.

[▲ Retour au texte](#)

1. Avril-juin.

[▲ Retour au texte](#)

1. Sans doute Cinq Mille, le régime intermédiaire entre les Quatre Cents et le retour à la démocratie.

[▲ Retour au texte](#)

1. Les Athéniens qui n'avaient pas été inscrits sur la liste des Trois Mille.

[▲ Retour au texte](#)

2. En 411, un mur avait été construit pour protéger le port du Pirée du retour de la flotte prodémocratique basée à Samos. Les modérés parmi les Quatre Cents s'y étaient opposés et avaient tenté de le détruire.

[▲ Retour au texte](#)

1. Ces deux familles étaient traditionnellement chargées du culte à Éleusis.

[▲ Retour au texte](#)

2. Il s'agit sans doute du fonds de l'alliance péloponnésienne à laquelle Athènes avait été contrainte d'adhérer après sa défaite dans la guerre du Péloponnèse.

[▲ Retour au texte](#)

3. Vraisemblablement les dix « archontes du Pirée » évoqués en 35, 1.

[▲ Retour au texte](#)

1. La *tholos*, bâtiment circulaire se situant sur l'*agora*, tout près du *bouleuterion*, a été construite dans la première moitié du v^e siècle.

[▲ Retour au texte](#)

2. Sous-entendu, « au cours de la prytanie ».

[▲ Retour au texte](#)

1. Les proèdres forment ainsi une sorte de bureau présidant aux réunions du Conseil ou de l'Assemblée.

[▲ Retour au texte](#)

1. Il s'agit d'une allusion à un *apotympanismos* : le condamné est fixé à des planches puis écartelé.

[▲ Retour au texte](#)

1. Cette récompense consistait en une couronne d'or.

[▲ Retour au texte](#)

1. Il s'agissait sans doute de tablettes en bois blanchi sur lesquels on inscrivait de manière temporaire les informations à transmettre, ici au Conseil.

[▲ Retour au texte](#)

1. Et, sous-entendu, fait défaut.

[▲ Retour au texte](#)

1. Parmi le groupe des quarante-deux, donc.

[▲ Retour au texte](#)

2. Les dix éponymes des tribus, cette fois-ci.

[▲ Retour au texte](#)

3. Aux quarante-deux éponymes des classes d'âge.

[▲ Retour au texte](#)

4. Parmi les quarante-deux.

[▲ Retour au texte](#)

1. Sans doute doit-on voir ici une allusion à la liste des archontes.

[▲ Retour au texte](#)

1. Cf. 3, 2-4.

[▲ Retour au texte](#)

1. Les jeunes Athéniens non mariés se rendaient aux Délia sur un navire à trente rameurs et sous la conduite d'un archithéore.

[▲ Retour au texte](#)

1. Ce terme désigne les groupements de citoyens les plus riches parmi lesquels on désignait les responsables de liturgie, ici la triérarchie.

[▲ Retour au texte](#)

2. C'étaient les deux trières sacrées d'Athènes.

[▲ Retour au texte](#)

1. À partir de ce chapitre, le texte du manuscrit est souvent corrompu. La traduction repose, en bien des endroits, sur des restitutions.

[▲ Retour au texte](#)

1. On doit sans doute restituer « il était reconnu », etc.

[▲ Retour au texte](#)

1. Il faut sans doute suppléer « jurent de ».

[▲ Retour au texte](#)

2. Un conge est une mesure de capacité correspondant à un peu plus de trois litres, qui s'écoulait de la clepsydre en un peu plus de trois minutes.

[▲ Retour au texte](#)

1. Les chapitres 67, 3-4 et 68, 1 sont très lacunaires, leur traduction ne peut être que très hypothétique.

[▲ Retour au texte](#)

2. On peut penser au bâton distribué à l'entrée dans le tribunal et marqué d'une couleur ou au jeton public reçu à l'entrée dans la salle où se tiennent les procès jugés par la cour à laquelle appartient le citoyen tiré au sort.

[▲ Retour au texte](#)

1. Peut-être le jeton marqué du signe des trois oboles (*gamma*), qu'ils ont obtenu lors du scrutin précédent.

[▲ Retour au texte](#)

1. Le mot « enthymème » paraît recouvrir ici la « démonstration » rhétorique dans son ensemble, c'est-à-dire le couple enthymème + exemple. L'enthymème proprement dit est un syllogisme (raisonnement déductif) de type dialectique (fondé sur des prémisses probables), dont la présentation est adaptée aux conditions de communication propres à la rhétorique (destinataire collectif, peu apte à suivre un raisonnement complexe, etc.).

[▲ Retour au texte](#)

2. Peut-être en I, 2, 101a30-34.

[▲ Retour au texte](#)

1. Cf., par exemple, *Seconds Analytiques* I, 1, 71a5 *sq.*, 18, 81a40.

[▲ Retour au texte](#)

2. Cf. *Topiques* I, 12.

[▲ Retour au texte](#)

3. Ouvrage de logique perdu.

[▲ Retour au texte](#)

4. Cf. II, 20-24.

[▲ Retour au texte](#)

5. À savoir celui qui enchaîne majeure, mineure et conclusion.

[▲ Retour au texte](#)

6. Cf. *Premiers Analytiques* I, 8, 29b32-35.

[▲ Retour au texte](#)

7. Avec ce dont il est le signe.

[▲ Retour au texte](#)

8. Sc. chez Homère.

[▲ Retour au texte](#)

9. À savoir : un signe, une borne, une limite.

[▲ Retour au texte](#)

1. À savoir si leurs conseils sont justes ou injustes.

[▲ Retour au texte](#)

2. L'utile, le juste, le bien.

[▲ Retour au texte](#)

1. Ou : « laquelle est conforme à l'intérêt de chaque cité ».

[▲ Retour au texte](#)

1. Sur Hérodicos de Sélymbria, qui fut un maître d'Hippocrate, voir Platon, *République* 406a-c, *Protagoras* 316e et *Phèdre* 227d. Pédotribe de métier et atteint d'une maladie mortelle, il consacra ses compétences de gymnaste et de médecin à survivre par la diète et l'exercice.

[▲ Retour au texte](#)

1. ... s'il était au courant de cette lutte entre vous (Homère, *Illiade* I, 255). Nestor parle de la querelle entre Achille et Agamemnon.

[▲ Retour au texte](#)

2. Homère, *Iliade* II, 176. Si les Grecs mettaient à exécution leur projet de se retirer en laissant Hélène aux Troyens, ces derniers y verraient un dénouement glorieux du siège.

[▲ Retour au texte](#)

3. ... et de rentrer bredouilles (Homère, *Iliade* II, 298).

[▲ Retour au texte](#)

4. Allusif. L'idée est de casser ou de renverser la cruche après un long et pénible trajet depuis le puits.

[▲ Retour au texte](#)

5. Cf. Simonide, fragment 572 Page. En tant que Grecs, les Corinthiens prennent mal que les ennemis des Grecs ne les détestent pas.

[▲ Retour au texte](#)

6. Autre leçon : « et ».

[▲ Retour au texte](#)

1. Léodamas d'Acharnes est un politicien et orateur du ^{iv}^e siècle. Le stratège Chabrias et l'orateur Callistrate furent accusés de trahison en 366.

[▲ Retour au texte](#)

2. Pindare, *Olympiques*, 1, 1 (voir aussi Platon, *Euthydème* 304b).

[▲ Retour au texte](#)

3. Homère, *Iliade* IX, 592-594 (citation approximative). Pour convaincre Achille de reprendre les armes, Phénix raconte l'histoire de Méléagre qui, pour se venger de sa mère, refusait lui aussi de se battre, jusqu'à ce que son épouse finisse par lui représenter les conséquences de la défaite.

[▲ Retour au texte](#)

4. Cf. *La Génération des animaux* 724a28-30. Épicharme est un poète comique sicilien du début du v^e siècle.

[▲ Retour au texte](#)

5. La phrase a été attribuée à Simonide (fragment 110 Diehl) par Aristophane de Byzance.

[▲ Retour au texte](#)

6. Cf. I, 9, 1367b18 *infra*. Iphicrate est un grand amiral de la période qui a vu l'établissement de la seconde confédération athénienne et l'alliance de Sparte et Athènes contre Thèbes (ca 390-370).

[▲ Retour au texte](#)

7. Homère, *Odyssée* XXII, 347.

[▲ Retour au texte](#)

1. Fragment 137 Lobel-Page.

[▲ Retour au texte](#)

2. « ... n'en a pas moins détourné l'esprit de ses enfants de l'orgueil insensé » (Simonide, fragment 85, 3 Diehl). Il s'agit d'Arkhèdikè, fille d'Hippias.

[▲ Retour au texte](#)

3. Tyrannoctones, meurtriers d'Hipparque, frère du tyran Hippias (514 av. J.-C). Hippolokhos est inconnu.

[▲ Retour au texte](#)

4. Autre leçon : « à cause de son inexpérience de la chicane ».

[▲ Retour au texte](#)

1. Au chapitre 6.

[▲ Retour au texte](#)

1. Propos cité dans l'*Éthique à Eudème* 1223a30-33, où il est attribué à Événos de Paros.

[▲ Retour au texte](#)

2. Euripide, *Andromède* – pièce perdue –, fragment 131 Nauck.

[▲ Retour au texte](#)

3. Citation approximative – et en grec approximatif – d'Homère, *Odyssée* XV, 400-401.

[▲ Retour au texte](#)

4. Homère, *Iliade* XVIII, 109.

[▲ Retour au texte](#)

5. Un poème sans doute, cf. 1371b6-7 *infra*.

[▲ Retour au texte](#)

6. Homère, *Iliade* XXIII, 108 ; *Odyssée* IV, 183.

[▲ Retour au texte](#)

7. Euripide, *Oreste*, 234, cité également dans l'*Éthique à Nicomaque* 1154b21-31, passage où se trouve aussi l'explication de l'impossibilité d'un plaisir durable : le caractère composite, âme et corps, de notre nature.

[▲ Retour au texte](#)

8. « ... Dieu conduit le semblable » cf. Homère, *Odyssée* XVII, 218.
Cette formule, avec des variantes, est courante.

[▲ Retour au texte](#)

9. Théocrite, *Idylles*, 9, 31-32 ; Épicharme, fragment 173 Kaibel.

[▲ Retour au texte](#)

10. Euripide, *Antiope*, fragment 183 Nauck.

[▲ Retour au texte](#)

1. Sachant qu'ils étaient environnés d'ennemis.

[▲ Retour au texte](#)

2. C'est-à-dire une proie facile.

[▲ Retour au texte](#)

3. Callippe s'allia à Dion de Syracuse, son condisciple à l'Académie, quand ce dernier renversa Denys II, puis complota contre lui et l'assassina en 354 av. J.-C.

[▲ Retour au texte](#)

4. Le cottabe est un jeu qui consiste à faire résonner un récipient métallique en y jetant les dernières gouttes de vin de sa coupe.

[▲ Retour au texte](#)

5. Jason fut tyran de Phères en Thessalie (*ca* 385-370).

[▲ Retour au texte](#)

1. Sophocle, *Antigone*, 456-457.

[▲ Retour au texte](#)

2. Fragment 135 DK.

[▲ Retour au texte](#)

1. Politiciens rivaux *ca* 370. L'affaire n'est pas autrement connue.

[▲ Retour au texte](#)

2. Le Sophocle en question n'est pas forcément le dramaturge. L'affaire n'est pas connue.

[▲ Retour au texte](#)

1. Citation du serment des *dikastai* ou héliastes (membres des jurys populaires à Athènes) qui jurent de voter dans le respect des lois.

[▲ Retour au texte](#)

2. Le lecteur est censé pouvoir finir la phrase : « ... redoutant le caprice, m'exposer, en les violant, au châtement des dieux » (Sophocle, *Antigone*, 456, 458).

[▲ Retour au texte](#)

3. En 600 av. J.-C. environ, Solon cita l'*Illiade* (II, 557-558 : « De Salamine, Ajax amène douze nefes/ Il les a conduites et postées où sont postés déjà les bataillons d'Athènes », trad. Paul Mazon) pour contrer en faveur d'Athènes les prétentions de Mégare sur Salamine.

[▲ Retour au texte](#)

4. Solon, fragment 22a West. Cléophon, leader démocrate de la fin du v^e siècle, fut la victime du régime oligarchique des Trente, dont Critias, parent de Solon, oncle de Platon, était le chef de file. Le détail de l'affaire est inconnu.

[▲ Retour au texte](#)

5. À l'été 480, devant l'avancée perse, Thémistocle réussit à persuader ses concitoyens d'abandonner Athènes et de se fier aux « murailles de bois » mentionnées par l'oracle de Delphes, interprétant « murailles de bois » comme une métaphore désignant la flotte.

[▲ Retour au texte](#)

6. Vers tiré des *Cypria* de Stasinos (poète épique du VIII^e siècle av. J.-C., fragment 22 Kinkel).

[▲ Retour au texte](#)

7. Épisode inconnu et sens incertain.

[▲ Retour au texte](#)

8. Ce passage, manifestement plaqué, est considéré généralement comme une glose insérée.

[▲ Retour au texte](#)

1. Cf. I, 9.

[▲ Retour au texte](#)

1. Homère, *Iliade* XVIII, 109-110. Cf. *supra* I, 11, 1370b11-12.

[▲ Retour au texte](#)

2. Homère, *Iliade* I, 356.

[▲ Retour au texte](#)

3. Homère, *Iliade* IX, 648 ; XVI, 59.

[▲ Retour au texte](#)

4. Homère, *Iliade* II, 196.

[▲ Retour au texte](#)

5. Homère, *Iliade* I, 182. Dans les deux citations, il s'agit d'Agamemnon.

[▲ Retour au texte](#)

6. Dans un *Méléagre* (perdu). L'identification de son auteur avec tel ou tel Antiphon n'est pas non plus certaine.

[▲ Retour au texte](#)

1. Philocrate est surtout connu pour la paix qui porte son nom, conclue en 346 entre Athènes et Philippe II.

[▲ Retour au texte](#)

2. Ergophilos est un stratège athénien actif dans la zone des Détroits dans les années 363/362. L'épisode évoqué ici est assez mal connu.

[▲ Retour au texte](#)

3. Homère, *Odyssée* IX, 504 (Ulysse en colère s'adressant au Cyclope, au risque de sa vie).

[▲ Retour au texte](#)

4. Homère, *Iliade* XXIV, 54. Apollon parle au nom des dieux pour condamner les excès d'Achille.

[▲ Retour au texte](#)

1. Cette formule tirée d'Hésiode, *Les Travaux et les Jours*, 25-26, sera citée à nouveau *infra* II, 10, 1388a16.

[▲ Retour au texte](#)

1. Planche sur laquelle on attache le condamné à mort.

[▲ Retour au texte](#)

1. Ou : « que l'on est personnellement responsable de son sort, passé, présent ou futur ».

[▲ Retour au texte](#)

2. D'après un scholiaste médiéval anonyme, Euripide – sans doute le poète tragique –, envoyé par Athènes comme ambassadeur afin de solliciter pour la première fois l'alliance de la cité de Syracuse et essayant un refus de celle-ci, aurait dit que ses interlocuteurs lui devaient le respect pour la simple raison que la requête présentée constituait en elle-même un témoignage d'admiration.

[▲ Retour au texte](#)

3. L'épisode se situe en 365. Timothée vient de s'emparer de l'île de Samos et d'y envoyer des clérouques (citoyens-soldats chargés de coloniser de force le territoire qui leur a été alloué). Bien que Samos n'en ait pas fait partie, Cydias s'opposa à cette décision au nom des principes de la seconde confédération maritime (établie en 377/376).

[▲ Retour au texte](#)

4. Antiphon aurait payé de sa vie les critiques qu'il fit des tragédies composées par le tyran de Syracuse, Denys I^{er}.

[▲ Retour au texte](#)

1. Épisode inconnu.

[▲ Retour au texte](#)

1. Il existe un Diopeithès très connu au IV^e siècle, notamment par les harangues de Démosthène. Il participa à l'occupation athénienne de la Chersonèse et donc au déclenchement des hostilités entre Athènes et la Macédoine, ce qui lui a peut-être valu les faveurs du Grand Roi. Mais l'épisode mentionné ici n'est pas autrement connu.

[▲ Retour au texte](#)

2. Hérodote (III, 14) raconte cette histoire à propos du fils d'Amasis, le roi d'Égypte Psammétique III. La mort du fils est un désastre personnel, et suscite la peur, non la pitié.

[▲ Retour au texte](#)

1. *Iliade* XI, 542. Le second vers n'est pas dans les manuscrits d'Homère.

[▲ Retour au texte](#)

1. Eschyle, fragment 305 Nauck-Snell.

[▲ Retour au texte](#)

2. Le détroit de Gibraltar.

[▲ Retour au texte](#)

1. Pittacos de Mytilène est l'un des Sept Sages de la Grèce. On ne sait rien de cet apophtegme appliqué ou adressé au héros et devin argien Amphiaraos.

[▲ Retour au texte](#)

2. Spartiate, l'un des Sept Sages de la Grèce, auteur présumé de la maxime : « rien de trop ».

[▲ Retour au texte](#)

1. Bias de Priène, l'un des Sept Sages.

[▲ Retour au texte](#)

1. Agathon, fragment 8 Nauck-Snell. Agathon, poète tragique du v^e siècle, est surtout célèbre par le personnage qu'a tiré de lui Platon dans le *Banquet*.

[▲ Retour au texte](#)

2. Il existe un *Contre Euthynous* dans le corpus isocratique, mais ce discours n'apporte aucune lumière sur la remarque méprisante citée ici.

[▲ Retour au texte](#)

1. Probablement Artaxerxès III Ochus, qui demanda en 343 aux Grecs de l'aider à recouvrer le contrôle de l'Égypte.

[▲ Retour au texte](#)

2. Stésichore est un poète archaïque de Grande-Grèce, né en Italie *ca* 632, mort à Himère en Sicile *ca* 556.

[▲ Retour au texte](#)

3. Phalaris, tyran d'Agrigente *ca* 570-554, est connu pour sa férocité. Il faisait – dit-on – brûler vivants ses ennemis dans un taureau en bronze pour donner une voix à la bête.

[▲ Retour au texte](#)

1. Euripide, *Médée*, 294-297.

[▲ Retour au texte](#)

2. Euripide, *Sthénébée*, fragment 661 Nauck-Snell. Aristophane fait citer ce vers et sa suite par Euripide dans les *Grenouilles*, 1217-1219.

[▲ Retour au texte](#)

3. Euripide, *Hécube*, 864-865.

[▲ Retour au texte](#)

4. Sentence d'Épicharme (fragment 262 Kaibel, 23B19 DK) ou de Simonide (fragment 146 Page, *PMG* 651).

[▲ Retour au texte](#)

5. Euripide, *Troyennes*, 1051.

[▲ Retour au texte](#)

6. Cf. ci-dessus, 1394a29.

[▲ Retour au texte](#)

7. Fragment d'un tragique, 79 Nauck-Snell.

[▲ Retour au texte](#)

8. Épicharme, fragment 263 Kaibel (20 DK).

[▲ Retour au texte](#)

9. Sc. tout ayant été détruit dans le pays, arbres et maisons.

[▲ Retour au texte](#)

10. Homère, *Iliade* XII, 243. C'est le vaillant Hector qui parle.

[▲ Retour au texte](#)

11. Homère, *Iliade* XVIII, 309 (le contexte donne à la maxime un tout autre sens. Hector dit à Polydamas : « Le dieu de la guerre est impartial et il tue celui qui vient de tuer »).

[▲ Retour au texte](#)

12. Peut-être de Stasinos, cf. I, 15, 1376a6-7 *supra*.

[▲ Retour au texte](#)

13. Un voisin attique est un voisin qui n'a pas le caractère fiable et amical d'un voisin ordinaire.

[▲ Retour au texte](#)

1. Citation approximative d'Euripide, *Hippolyte*, 988-989.

[▲ Retour au texte](#)

2. Ces deux cités furent victimes de l'impérialisme athénien du temps de la ligue de Délos (ligue maritime fondée après les guerres médiques).

[▲ Retour au texte](#)

1. Discours perdu d'Alcidamas, déjà mentionné plus haut (I, 13, 1373b18).

[▲ Retour au texte](#)

2. Fragment d'un tragique, 80 Nauck-Snell.

[▲ Retour au texte](#)

3. Euripide, *Thyeste*, fragment 396 Nauck-Snell.

[▲ Retour au texte](#)

4. Ce fermier des impôts est inconnu.

[▲ Retour au texte](#)

5. Théodecte, élève de Platon, Isocrate et Aristote, fut aussi orateur, rhéteur et l'un des plus grands dramaturges du IV^e siècle. Ses œuvres sont perdues.

[▲ Retour au texte](#)

6. Il ne s'agit sans doute pas de l'orateur.

[▲ Retour au texte](#)

7. Peut-être extrait du *Méléagre* d'Antiphon (fragment 81 Nauck-Snell, *Adespota*).

[▲ Retour au texte](#)

8. Cet Alexandre est Pâris.

[▲ Retour au texte](#)

9. Auteur inconnu.

[▲ Retour au texte](#)

10. Sc. Philippe. L'argument est sans doute présenté aux Thébains par des envoyés de Philippe.

[▲ Retour au texte](#)

11. Peut-être une pièce (perdue) de Sophocle.

[▲ Retour au texte](#)

12. Iphicrate est l'accusé dans une affaire de trahison (probablement pendant la guerre sociale, 357-355).

[▲ Retour au texte](#)

13. Surnommé « le Juste », Aristide (*ca* 520-*ca* 468), qui fut stratège à Marathon et politicien influent, est dans un très grand nombre de textes le parangon de l'intégrité morale.

[▲ Retour au texte](#)

14. Archélaos fut roi de Macédoine de 413 à 399 av. J.-C. On ne sait rien de cette proposition faite à Socrate.

[▲ Retour au texte](#)

15. Péparèthos est une île au nord-est de l'Eubée, longtemps alliée d'Athènes. L'affaire en question n'est pas autrement connue.

[▲ Retour au texte](#)

16. Mantias, fils de Mantitheos, fut contraint par Plangon sa maîtresse à reconnaître deux fils illégitimes.

[▲ Retour au texte](#)

17. Ce sont deux notables béotiens.

[▲ Retour au texte](#)

18. Titre d'un ouvrage perdu, probablement un discours sur le recours des Athéniens aux mercenaires.

[▲ Retour au texte](#)

19. Autre euphémisme, avec Euménides (voir la pièce d'Eschyle qui porte ce titre), pour les Érinyes.

[▲ Retour au texte](#)

20. Agésipolis était roi de Sparte (*ca* 394 av. J.-C.).

[▲ Retour au texte](#)

21. Cette œuvre, une *Apologie de Socrate* sans doute, analogue à celles de Platon et de Xénophon, n'a pas été conservée.

[▲ Retour au texte](#)

22. Fragment d'auteur tragique inconnu (fragment 82 Nauck-Snell, *Adespota*).

[▲ Retour au texte](#)

23. Fragment 55F2 Snell. La bête est le fameux sanglier de Calydon.

[▲ Retour au texte](#)

24. Androclès était un des chefs du parti démocratique à la fin du v^e siècle, et adversaire d'Alcibiade. Pitthée est un dème de l'Attique.

[▲ Retour au texte](#)

25. Thrasybule fut le principal acteur de la restauration démocratique, en 403, après la tyrannie des Trente.

[▲ Retour au texte](#)

26. Leucothéa, alias Ino, était fille de Cadmos, roi légendaire de Thèbes. Elle fut transformée en déesse marine.

[▲ Retour au texte](#)

27. Carcinos le Jeune, petit-fils du poète moqué par Aristophane dans les *Grenouilles*, membre de la cour de Denys le Jeune, auteur d'une *Médée* (vers 380-360 av. J.-C.).

[▲ Retour au texte](#)

28. Théodore de Byzance (*acmé* : 430-400 av. J.-C.) est cité dans le *Phèdre* (261a ; 266e) et présenté par Aristote (*Les Réfutations sophistiques*, 34, 183b26 sq.) comme un des trois auteurs à avoir fait progresser notablement la rhétorique (avec Tisias et Thrasymaque).

[▲ Retour au texte](#)

29. Sophocle, *Tyro*, fragment 658 Pearson II ; F 658 Radt.

[▲ Retour au texte](#)

30. Euripide, *Troyennes*, 990, le jeu de mots repose sur la ressemblance entre *Aphroditê* et *aphrosunê*.

[▲ Retour au texte](#)

31. Chérémon est un poète tragique du iv^e siècle. Penthée est apparenté à *penthos* : douleur, deuil.

[▲ Retour au texte](#)

1. Aristote fait sans doute référence ici à l'*Évagoras* d'Isocrate (65-69), discours épideictique renfermant l'éloge de ce roi « éclairé » de Chypre.

[▲ Retour au texte](#)

2. À savoir Sirius. Les désignations de corps célestes sont un autre domaine grand pourvoyeur d'homonymie.

[▲ Retour au texte](#)

3. Fragment 86 Bowra des *Parthenea* de Pindare, odes en l'honneur de Pan.

[▲ Retour au texte](#)

4. Le cri « Commun Hermès », c'est-à-dire « Hermès pour tous », se pousse quand une trouvaille (en grec *hermaion*) a été faite et qu'on en réclame sa part.

[▲ Retour au texte](#)

5. Euthydème, éristique surtout connu comme personnage du dialogue de Platon qui porte son nom.

[▲ Retour au texte](#)

6. Aristote omet comme évidente la proposition démontrée : la double dose est bénéfique.

[▲ Retour au texte](#)

7. Théodecte (72)F5 p. 803 Nauck-Snell.

[▲ Retour au texte](#)

8. Il s'agit de l'éloge de Pâris-Alexandre par Polycrate (?), déjà cité (II, 23, 1398a22 *supra*).

[▲ Retour au texte](#)

9. Agathon (cf. II, 19, 1392b7 *supra*), 39F9 Nauck-Snell. Même citation dans la *Poétique*, 1456a23-25.

[▲ Retour au texte](#)

10. Platon prête à Tisias et non à Corax ce type d'argument (*Phèdre* 273a-b). Il se peut tout simplement que Corax ait été le surnom de Tisias.

[▲ Retour au texte](#)

1. L'amour « caunien » est l'inceste, ainsi nommé à partir de l'histoire de Caunos, qui s'exila plutôt que de succomber à l'amour de sa sœur.

[▲ Retour au texte](#)

2. Citation du serment des jurés populaires à Athènes (les *dikastai*, ou héliastes), cf. I, 15, 1375a29-30.

[▲ Retour au texte](#)

1. On a rapproché ce personnage d'un Glaucon sans ethnique, soit un rhapsode nommé dans l'*Ion* de Platon (530d), soit un critique cité dans la *Poétique* (1461b1).

[▲ Retour au texte](#)

2. Il s'agit de Thrasymaque de Chalcédoine, auteur d'un traité sur les moyens de provoquer la pitié auquel Platon fait allusion dans le *Phèdre* (267c).

[▲ Retour au texte](#)

1. Le texte semble dire que l'auteur Théodore est encore vivant, ce qui ferait dater cette partie du milieu des années 350.

[▲ Retour au texte](#)

2. Dans le genre « prêtre », la métaphore « mendiant-de-la-mère » (*mêtragyrêtês*) est dévalorisante. Les sectateurs de la déesse-mère Cybèle parcouraient routes et chemins en mendiant et en se livrant à des danses obscènes. La fonction de « porte-flambeau » dans le culte mystérique d'Éleusis était noble au contraire, réservée aux membres de certaines familles.

[▲ Retour au texte](#)

3. Euripide, fragment 705 Nauck.

[▲ Retour au texte](#)

4. Ainsi surnommé pour avoir fait remplacer la monnaie d'argent par la monnaie de bronze, Denys le Bronzier (début du v^e siècle) est aussi un poète, auteur de distiques élégiaques. Le fragment cité ici est le fragment 7 West.

[▲ Retour au texte](#)

5. C'est l'énigme de la ventouse, parfois attribuée à la poétesse Cléobuline (fragment 1 West), citée dans la *Poétique* (1458a29).

[▲ Retour au texte](#)

6. Licymnios fut un poète dithyrambique (cf. *Rhétorique* III, 12, 1413b13 ; *PMG*, p. 396-398 Page) et un rhéteur amateur de distinctions subtiles.

[▲ Retour au texte](#)

7. Autre rhéteur, qui était aussi mathématicien.

[▲ Retour au texte](#)

8. Ces deux épithètes, l'une dévalorisante (dans la bouche de Ménélas), l'autre valorisante (dans la bouche d'Oreste lui-même), sont appliquées à Oreste, dans la pièce d'Euripide, 1587-1588.

[▲ Retour au texte](#)

9. Simonide de Céos, poète lyrique et élégiaque grec (556-468 av. J.-C.). Sa cupidité était légendaire.

[▲ Retour au texte](#)

10. Simonide, *PMG* 515, fragment 10 Page.

[▲ Retour au texte](#)

11. Pièce perdue. Les formules citées ici forment le n° 90 du recueil de Kock.

[▲ Retour au texte](#)

1. Fragment 15 DK.

[▲ Retour au texte](#)

2. Fragments 10-13 Sauppe.

[▲ Retour au texte](#)

3. Fragment 14 Sauppe.

[▲ Retour au texte](#)

4. Homère, *Iliade* IV, 434 ; V, 902

[▲ Retour au texte](#)

5. Fragments 15-25 Sauppe.

[▲ Retour au texte](#)

6. Fragment 16 DK. Sans contexte, ces formules sont particulièrement absconses.

[▲ Retour au texte](#)

7. Alcidas, fragments 26-28 Sauppe. La troisième formule a déjà été citée, plus brièvement, ci-dessus (1406a9).

[▲ Retour au texte](#)

1. Androtion, homme politique influent des temps de la guerre sociale, a été rendu célèbre par le *Contre Androtion* de Démosthène (346). Idrieus fut élève d'Isocrate et roi de Carie (Asie Mineure).

[▲ Retour au texte](#)

2. Personnages inconnus.

[▲ Retour au texte](#)

3. *République V*, 469d-e.

[▲ Retour au texte](#)

4. Fragment 157 Dedeva-Caizzi.

[▲ Retour au texte](#)

1. Célèbre réponse de l'oracle de Delphes consulté par le roi de Lydie Crésus, au milieu du ^{vi}^e siècle av. J.-C.

[▲ Retour au texte](#)

2. Héraclite, fragment 1 DK.

[▲ Retour au texte](#)

1. Fragment tragique anonyme (n° 83 Nauck).

[▲ Retour au texte](#)

2. Euripide, *Iphigénie en Tauride*, 727. D'habitude, une lettre était faite seulement de deux tablettes garnies de cire, rattachées par un gond et scellées.

[▲ Retour au texte](#)

3. Antimaque de Colophon, poète didactique et épique (auteur d'une épopée sur Thèbes, perdue), actif à la charnière des v^e et vi^e siècles, célèbre pour sa prolixité et son obscurité.

[▲ Retour au texte](#)

4. Montagne de Béotie.

[▲ Retour au texte](#)

1. Il ne s'agit pas du célèbre démagogue du temps des guerres du Péloponnèse, mais d'un poète tragique.

[▲ Retour au texte](#)

1. Le « un et demi ».

[▲ Retour au texte](#)

2. « Né à Délos, ou que la Lycie... », « Lanceur à la chevelure d'or, fils de Zeus », « Après Terre et eaux, Nuit fit disparaître Océan ».

[▲ Retour au texte](#)

1. « ... ses plaines opulentes, par-delà les détroits, font face ». Il s'agit en fait non pas de vers de Sophocle mais du début du *Méléagre* d'Euripide (fragment 515 Nauck = 1 Jouan-Van Looy).

[▲ Retour au texte](#)

2. Parodie savoureuse d'Hésiode (*Les Travaux et les Jours*, 265-266), décochée par Démocrite de Chios (musicien homonyme du philosophe d'Abdère) à Mélanippide, auteur de dithyrambes actif au v^e siècle.

[▲ Retour au texte](#)

3. Citation approximative d'un passage du *Panégryrique* (35-36) évoquant la colonisation grecque au VI^e siècle.

[▲ Retour au texte](#)

4. *Panegyrique*, 41. Isocrate détaille les mérites de l'organisation politique, sociale et économique d'Athènes.

[▲ Retour au texte](#)

5. *Panegyrique*, 48. Isocrate fait l'éloge du *logos*, opposé aux autres activités humaines.

[▲ Retour au texte](#)

6. *Panegyrique*, 72 : il s'agit des Athéniens.

[▲ Retour au texte](#)

7. *Panegyrique*, 89.

[▲ Retour au texte](#)

8. *Panegyrique*, 105.

[▲ Retour au texte](#)

9. *Panegyrique*, 149. Il s'agit des Perses passés en Europe.

[▲ Retour au texte](#)

10. *Panegyrique*, 181. Isocrate plaide pour une nouvelle guerre contre les Perses.

[▲ Retour au texte](#)

11. *Panegyrique*, 186. Isocrate évoque la mémoire (cf. 1408b16 *supra*) et la réputation que mériteront les Grecs engagés dans la lutte future contre la Perse.

[▲ Retour au texte](#)

12. Phrase d'auteur inconnu. Pitholaos et Lycophron se sont rendus célèbres en assassinant le roi thessalien Alexandre de Phères en 358 av. J.-C.

[▲ Retour au texte](#)

13. « Un champ stérile, voilà ce qu'il reçut de lui », phrase d'auteur inconnu, parfois prêtée à Aristophane (fragment 649 Kock).

[▲ Retour au texte](#)

14. Les anciens héros, malgré la colère, « restaient sensibles aux présents, accessibles aux prières » (Homère, *Iliade* IX, 526).

[▲ Retour au texte](#)

15. « On eût dit, non qu'il avait conçu un enfant mais qu'il était devenu lui-même un enfant. » Auteur inconnu.

[▲ Retour au texte](#)

16. « Dans les plus grands soucis et les plus infimes espoirs. » Auteur inconnu.

[▲ Retour au texte](#)

17. « Serait-il digne d'une statue en bronze, lui qui ne vaut pas un sou de bronze ? » L'adjectif « de bronze » (*khálkeos*) est d'abord au nominatif puis au génitif. Auteur inconnu.

[▲ Retour au texte](#)

18. « Toi qui, quand il vivait, disais du mal de lui, maintenant qu'il est mort, tu écris du mal de lui », exemple d'auteur inconnu.

[▲ Retour au texte](#)

19. « Qu'aurais-tu vécu de si insupportable si tu avais vu un incapable ? » Auteur inconnu.

[▲ Retour au texte](#)

20. Ouvrage perdu du péripatéticien Théodecte ou compte-rendu par Aristote du traité de Théodecte.

[▲ Retour au texte](#)

21. Épicharme, poète comique sicilien des ^{vie}/v^e siècles. C'est le fragment 147 Kaibel, 23B20a DK. Le même passage est cité par Démétrios, *Du style*, § 24.

[▲ Retour au texte](#)

1. Isocrate, *Philippe*, 73.

[▲ Retour au texte](#)

2. Égine, petite île du golfe Saronique, faisant face au Pirée, fut au ^{ve} siècle une rivale d'Athènes. Le mot grec *lêmê* désigne la chassie, dépôt qui s'accumule au bord de paupières infectées.

[▲ Retour au texte](#)

3. Homme politique contemporain.

[▲ Retour au texte](#)

4. Anaxandride, poète de la comédie moyenne, fragment 68 Kock.

[▲ Retour au texte](#)

5. Polyeucte est un orateur contemporain. Le *pentesurringon* est un carcan à cinq orifices utilisé comme instrument de torture.

[▲ Retour au texte](#)

6. Le mot souligne sans doute qu'au-delà de l'apparence, le moulin comme la trière servent aux travaux forcés.

[▲ Retour au texte](#)

7. Sans doute le cynique Diogène de Sinope.

[▲ Retour au texte](#)

8. Par référence aux frugaux repas collectifs des Spartiates.

[▲ Retour au texte](#)

9. Mot d'un orateur contemporain peu connu, qui fait allusion à l'expédition de Sicile.

[▲ Retour au texte](#)

10. Auteur inconnu.

[▲ Retour au texte](#)

11. Lycoléon n'est connu que pour cette affaire dans laquelle le grand stratège Chabrias fut accusé à tort d'avoir livré Oropos aux Thébains.

[▲ Retour au texte](#)

12. Isocrate, *Panégérique*, 151 (il s'agit des Perses).

[▲ Retour au texte](#)

13. Auteur inconnu.

[▲ Retour au texte](#)

14. Isocrate, *Panégérique*, 172.

[▲ Retour au texte](#)

15. Citation peu fidèle d'Isocrate, *Panégyrique*, 180.

[▲ Retour au texte](#)

1. Isocrate, *Philippe*, 10.

[▲ Retour au texte](#)

2. Isocrate, *Philippe*, 127.

[▲ Retour au texte](#)

3. Euripide, *Iphigénie à Aulis*, 80. Agamemnon raconte l'enlèvement d'Hélène, l'appel de Ménélas à la vengeance et le branle-bas chez les Grecs.

[▲ Retour au texte](#)

4. *Odyssée* XI, 598. Il s'agit du rocher de Sisyphe.

[▲ Retour au texte](#)

5. Cf. *Iliade* XIII, 587. La flèche lancée par Hélénos rebondit sur la cuirasse de Ménélas.

[▲ Retour au texte](#)

6. *Iliade* IV, 126. Il s'agit encore d'une flèche, envoyée par Pandare sur Ménélas.

[▲ Retour au texte](#)

7. *Iliade* XI, 574. Les javelots des Troyens, lancés contre Ajax, n'atteignent pas tous leur but. Beaucoup se fichent dans la terre, etc. Le vers est repris au chant XV, 317.

[▲ Retour au texte](#)

8. *Iliade* XV, 542. Ménélas frappe Dolops par-derrière.

[▲ Retour au texte](#)

9. *Iliade* XIII, 799. Un assaut des Troyens est comparé au déferlement des vagues.

[▲ Retour au texte](#)

10. Archytas de Tarente, philosophe pythagoricien de la première moitié du iv^e siècle, fragment 47A12 DK.

[▲ Retour au texte](#)

11. Théodore de Byzance, rhéteur évoqué aussi par Platon, *Phèdre* 266^e.

[▲ Retour au texte](#)

12. Parodie d'auteur inconnu d'Homère, *Odyssée* XXI, 341.

[▲ Retour au texte](#)

13. Isocrate, *Philippe*, 61 ; *Sur la paix*, 101. Il s'agit de l'empire maritime bâti par les Athéniens au v^e siècle.

[▲ Retour au texte](#)

14. *Anaskhètos* est à la fois un nom d'homme et un adjectif signifiant « supportable ». Que l'on songe à Molière : « Ce Monsieur Loyal porte un air bien déloyal » (*Tartuffe*, V, 4).

[▲ Retour au texte](#)

15. Texte incertain. Nous suivons Kassel. La citation est prêtée à un Comique inconnu (fragment 209 Kock).

[▲ Retour au texte](#)

16. « Plus que tu ne dois », incompatible avec le premier sens de *xenos* (étranger, issu d'un autre pays), introduit le second (étrange, inconnu) et crée l'antanaclase, qu'amenait la répétition du mot dans la version précédente.

[▲ Retour au texte](#)

17. Le jeu paraît porter ici sur les deux sens « étranger » et « hôte » de *xenos*.

[▲ Retour au texte](#)

18. Fragment 64 Kock. Anaxandride est un poète comique du iv^e siècle. Comme l'indique la suite, la phrase a trois sens liés à trois acceptions différentes de *axion* : justifié, beau, passible de.

[▲ Retour au texte](#)

19. Fragment comique d'auteur inconnu, n° 206 Kock.

[▲ Retour au texte](#)

20. Fragment comique d'auteur inconnu, n° 208 Kock.

[▲ Retour au texte](#)

21. Fragment comique d'auteur inconnu, n° 207 Kock. Philammon est boxeur. Quand il s'entraîne avec son « sac », il ressemble à un bœuf échangeant des coups de tête avec son compagnon de joug.

[▲ Retour au texte](#)

22. Anecdote proverbiale attestée dans la *Souda* et chez Hésychius : un habitant de l'île de Karpathos (entre la Crète et Rhodes) introduisit sur son île un lièvre qui proliféra et dévasta végétation et récoltes.

[▲ Retour au texte](#)

23. Le mot « comme » (*hōsper*), qui en fait aussi une comparaison.

[▲ Retour au texte](#)

24. Homère, *Iliade* IX, 385 ; 388-389. C'est Achille qui parle.

[▲ Retour au texte](#)

1. Auteur ou acteur inconnu.

[▲ Retour au texte](#)

2. Homère, *Iliade* II, 671-674.

[▲ Retour au texte](#)

1. Poète épique du v^e siècle, fragment 1 Kinkel. Chœrilos se plaignait que tous les sujets aient déjà été traités par ses prédécesseurs, et y cherchait une excuse pour ses choix.

[▲ Retour au texte](#)

2. Fragment énigmatique, attribué à un poète dithyrambique de la fin du v^e siècle, Timothée (fragment 18 Page).

[▲ Retour au texte](#)

3. Homère, *Iliade* I, 1.

[▲ Retour au texte](#)

4. Homère, *Odyssée* I, 1.

[▲ Retour au texte](#)

5. Choërilos, *Perséide*, fragment 1a Kinkel.

[▲ Retour au texte](#)

6. Sophocle, *Œdipe roi*, 774.

[▲ Retour au texte](#)

7. Sophocle, *Antigone*, 223.

[▲ Retour au texte](#)

8. Euripide, *Iphigénie en Tauride*, 1162.

[▲ Retour au texte](#)

9. Homère, *Odyssée* VI, 327.

[▲ Retour au texte](#)

10. Cf. Platon, *Ménexène* 235d.

[▲ Retour au texte](#)

11. Fragment 10 DK.

[▲ Retour au texte](#)

1. Iphicrate est un général athénien contemporain, souvent mentionné par Aristote. Nausicrate est un disciple d'Isocrate.

[▲ Retour au texte](#)

2. Pièce perdue de Sophocle, où Teucros, fils de Télamon – à la fois demi-frère d'Ajax et neveu de Priam –, était accusé par les Grecs d'espionnage au profit des Troyens.

[▲ Retour au texte](#)

3. Troisième épouse de Télamon, c'était la mère de Teucros.

[▲ Retour au texte](#)

1. L'un des principaux leaders du groupe des Trente Tyrans qui gouverna Athènes d'une main de fer après sa défaite contre Sparte, en 404.

[▲ Retour au texte](#)

2. Le récit circonstancié de ses aventures fait au présent, avec force style direct, par Ulysse chez Alcinoos (*Odyssée* IX-XII) est opposé au résumé des mêmes événements fait au passé devant Pénélope au chant XXIII (264-284 ; 310-343).

[▲ Retour au texte](#)

3. Auteur et œuvre inconnus.

[▲ Retour au texte](#)

4. Pièce perdue d'Euripide.

[▲ Retour au texte](#)

5. Sophocle, *Antigone*, 911-912.

[▲ Retour au texte](#)

6. Il ne s'agit sans doute pas de l'orateur, adversaire de Démosthène, mais d'un philosophe socratique, Eschine de Sphettos (fragment 50 Dittmar). Cratyle est celui qui a donné son nom à un dialogue de Platon.

[▲ Retour au texte](#)

7. Homère, *Odyssée* XIX, 361. Il s'agit d'Euryclée, émue aux larmes à l'évocation d'Ulysse (qu'elle n'a pas encore reconnu).

[▲ Retour au texte](#)

1. Homère, *Odyssée* IV, 204.

[▲ Retour au texte](#)

2. Poète, prophète et thaumaturge crétois semi-légendaire, approximativement situé, selon les sources, entre 600 et 500 avant J.-C. (3B4 DK).

[▲ Retour au texte](#)

3. Ce discours est connu aujourd'hui sous le titre *Sur la paix* (§ 27 ; 61).

[▲ Retour au texte](#)

4. Respectivement père, grand-père et arrière-grand-père d'Achille.

[▲ Retour au texte](#)

5. Euripide, *Troyennes*, 969 ; 971.

[▲ Retour au texte](#)

6. Sc. Hécube.

[▲ Retour au texte](#)

7. Archiloque (vii^e-vi^e siècle), fragment 122 West.

[▲ Retour au texte](#)

8. Fragment 19 West.

[▲ Retour au texte](#)

9. *Antigone*, 688-700.

[▲ Retour au texte](#)

1. Lampon était devin officiel. On n'a pas de détails plus précis sur cette affaire.

[▲ Retour au texte](#)

2. Non le dramaturge, mais un politicien impliqué dans la révolution oligarchique de 411.

[▲ Retour au texte](#)

3. Fragment 12 DK.

[▲ Retour au texte](#)

1. Tous nos ms. portent ici la précision : l'épopée. La majorité des éditeurs suppriment le mot.

[▲ Retour au texte](#)

2. Sophron et son fils Xénarque (fin du v^e siècle) écrivirent des sortes de petits sketches en prose.

[▲ Retour au texte](#)

3. Les mètres iambiques (Aristote dit littéralement : les trimètres, c'est-à-dire trois séries d'iambes, l'iambe étant la succession d'une syllabe brève et d'une syllabe longue) sont utilisés notamment pour les satires, d'où ici le sens de poésie satirique. Les mètres élégiaques, typiques de la poésie élégiaque, sont une série de deux vers, l'un en hexamètre dactylique (une série de six dactyles, celui-ci étant une succession d'une syllabe longue suivie de deux brèves), l'autre en pentamètre dactylique (une série de cinq dactyles).

[▲ Retour au texte](#)

4. Chérémon est un auteur de tragédies contemporain d'Aristote.

[▲ Retour au texte](#)

5. Ou : « *Centaure*, qui est un poème de récitation mixte fait de toutes les formes métriques. »

[▲ Retour au texte](#)

6. Comme le dithyrambe, le nome est un chant lyrique.

[▲ Retour au texte](#)

1. Polygnote est un peintre du milieu du v^e siècle tandis que Pauson est sans doute un caricaturiste.

[▲ Retour au texte](#)

2. Ce Cléophon est un auteur tragique, dont nous n'avons plus que quelques fragments. Aristote le mentionne aussi au chapitre 22 (1458a20) comme exemple d'auteur dont l'expression est particulièrement claire mais qui, faite de mots courants, est banale.

[▲ Retour au texte](#)

3. Un auteur de la fin du v^e siècle.

[▲ Retour au texte](#)

4. Nicocharès est un poète comique contemporain d'Aristophane. L'œuvre ici mentionnée est une parodie de l'*Iliade*, dont le nom *Deilias* est un jeu de mots à partir du mot *Ilias* et de l'adjectif *deilos*, « lâche » ou « poltron » : le contraire de la qualité prépondérante d'Achille !

[▲ Retour au texte](#)

5. Timothée de Milet (*ca* 446-357) et Philoxène de Cythère (435-380) sont deux auteurs bien connus de noms, qui ont tous deux écrit un *Cyclope*.

[▲ Retour au texte](#)

1. Je lis « *panta* [...] *tous mimoumenous* », en comprenant ce mot comme désignant les acteurs.

[▲ Retour au texte](#)

2. Épicharme (fin ^{vi}^e-début ^v^e siècle) est généralement tenu pour l'un des fondateurs de la comédie.

[▲ Retour au texte](#)

1. Dans l'Antiquité, on pensait que ce poème épique était d'Homère ; le titre signifie à peu près « L'idiot du village », son héros étant une parodie du personnage d'Ulysse.

[▲ Retour au texte](#)

2. Les « vers héroïques » désignent à la fois l'épopée et la forme des vers épiques, qui est l'hexamètre dactylique. De la même manière, le terme *iambos* peut désigner soit la forme métrique, soit le type de poésie écrite en vers iambiques qu'est la satire.

[▲ Retour au texte](#)

1. Cratès est un autre auteur comique Athénien du milieu du v^e siècle.

[▲ Retour au texte](#)

2. L'hexamètre dactylique.

[▲ Retour au texte](#)

1. À savoir : l'expression et le chant ; le spectacle ; l'intrigue, le caractère et le raisonnement.

[▲ Retour au texte](#)

2. Avec Polygnote (déjà mentionné en 2, 1448a5), Zeuxis (v^e siècle) est l'un des peintres les plus célèbres de l'Antiquité.

[▲ Retour au texte](#)

1. Le poète Pisandre de Rhodes (vi^e siècle) a écrit un poème épique autour des travaux d'Héraclès, ainsi que Panyassis d'Halicarnasse (milieu du v^e siècle), dont il reste quelques fragments. On possède aussi quelques rares fragments de poèmes épiques d'auteurs inconnus autour de la figure de Thésée. Pour les autres poèmes épiques, Aristote songe sans doute aux *Chants cypriens* ou à la *Petite Iliade* qu'il mentionnera explicitement au chapitre 23.

[▲ Retour au texte](#)

2. Cf. *Odyssée* XIX, 395-466. Voulant se soustraire à l'appel aux armes contre Troie, Ulysse feignit la folie, avant d'être confondu par Palamède.

[▲ Retour au texte](#)

1. En corrigeant le « simples » des ms. en « incomplètes ».

[▲ Retour au texte](#)

1. Cf. chapitre 7.

[▲ Retour au texte](#)

1. C'est-à-dire contrairement à notre attente (cf. 1452a4).

[▲ Retour au texte](#)

2. Pièce de Théodecte, un auteur tragique contemporain d'Aristote (et l'un de ses amis), encore mentionnée au chapitre 18 : Lyncée est le seul survivant des maris que Danaos a ordonné à ses filles de tuer ; découvert, Lyncée est condamné à mort mais, selon une séquence que l'on ne connaît pas, la situation se retourne totalement.

[▲ Retour au texte](#)

3. Aristote se réfère à *Iphigénie en Tauride* d'Euripide (vers 727 sq.), à la fameuse scène où Oreste et Iphigénie se reconnaissent (voir la discussion plus détaillée au chapitre 14).

[▲ Retour au texte](#)

1. Thyeste est un roi de Mycène qui mange à son insu ses propres enfants, trompé par son frère Atrée ; il est également incestueux avec Pélopie dont il ignore qu'elle est sa fille. La seule pièce *Thyeste* qui nous soit parvenue est celle de Sénèque.

[▲ Retour au texte](#)

1. Astydamas le Jeune est un auteur réputé de la première moitié du iv^e siècle. La pièce *Ulysse blessé* (peut-être de Sophocle) raconte comment le fils qu'il a eu de Circé, Télégonos, se rend à Ithaque pour le voir pour la première fois, mais le blesse mortellement en combat.

[▲ Retour au texte](#)

2. L'exemple d'Hémon (fils de Créon et fiancé d'Antigone) vient très bien illustrer ce qu'Aristote veut dire : vouloir commettre un parricide est moralement choquant, mais il n'y a pas d'événement douloureux, et donc pas de tragique.

[▲ Retour au texte](#)

3. Pièce d'Euripide : Mérope reconnaît son fils au moment où elle va le tuer dans son sommeil.

[▲ Retour au texte](#)

4. Pièce inconnue.

[▲ Retour au texte](#)

1. En lisant *andreian* (sous-entendu : *gynaika*) *andreion* avec les ms.

[▲ Retour au texte](#)

2. Voir Euripide, *Oreste*, 356 sq. et 1554 sq. ; *Scylla* est le dithyrambe de Timothée (cité en 1448a15) ; *Melanippe l'Intelligente* est une pièce d'Euripide ; dans *Iphigénie à Aulis*, on voit d'abord Iphigénie implorer pour avoir la vie sauve (1211-1252), puis admettre son sacrifice dans un grand élan patriotique (1368-1401).

[▲ Retour au texte](#)

3. Il s'agit de l'ignorance d'Œdipe quant à la mort de Laios (voir aussi 24, 1460a29-30).

[▲ Retour au texte](#)

4. Il s'agit très vraisemblablement du dialogue *Sur les poètes*.

[▲ Retour au texte](#)

1. Il s'agit peut-être d'une citation de l'*Antigone* d'Euripide.

[▲ Retour au texte](#)

2. Thyeste reconnaît son fils aux marques en forme d'étoiles qu'il porte à l'épaule.

[▲ Retour au texte](#)

3. *Tyrô* est une pièce perdue de Sophocle ; Tyrô reconnaît ses fils jumeaux nés de Poséidon grâce au panier dans lequel elle les avait abandonnés au fil de l'eau.

[▲ Retour au texte](#)

4. En *Odyssée* XIX, 386 *sq.*, sa vieille nourrice Euryclée le reconnaît en voyant sa cicatrice ; en *Odyssée* XXI, 205 *sq.*, Ulysse se fait reconnaître en la montrant aux porchers.

[▲ Retour au texte](#)

5. C'est le nom traditionnel du chant XIX de l'*Odyssée*, où le passage le plus marquant est celui du bain que prend Ulysse, au cours duquel il est reconnu par sa nourrice.

[▲ Retour au texte](#)

6. Philomèle, violée par son beau-frère Térée qui lui coupe la langue afin de la faire taire, brode la scène du viol sur un tissu ; l'expression poétique « la voix du métier à broder » est sans doute une citation de la pièce (perdue) de Sophocle.

[▲ Retour au texte](#)

7. Auteur de tragédie de la fin du v^e siècle.

[▲ Retour au texte](#)

8. Eschyle, *Les Choéphores*, 168 sq.

[▲ Retour au texte](#)

9. On ne connaît pas cette pièce.

[▲ Retour au texte](#)

1. Les ms. portent « le spectateur » (*theatês*), mais Kassel a raison de supprimer ce mot : le contexte exige de lui substituer « le poète » (*poiêtês*), comme Dacier l'avait déjà proposé.

[▲ Retour au texte](#)

2. Où c'est Oreste qui dit son nom (16, 1454b31-32).

[▲ Retour au texte](#)

3. Aristote rapporte sans doute ici ce qu'Oreste dit tout haut dans la pièce de Polyidos, ce qui lui vaut d'être reconnu par Iphigénie.

[▲ Retour au texte](#)

1. On ne sait pas de quelle pièce il s'agit.

[▲ Retour au texte](#)

2. Nos ms. ajoutent ici : « et aussi dans les faits construits de manière simple ».

[▲ Retour au texte](#)

3. J'adopte la correction proposée par Tyrwhitt, *thaumastôn*. Les ms. portent l'adverbe *thaumastôs*, « admirablement », qui donne un sens peu satisfaisant.

[▲ Retour au texte](#)

4. Je propose de déplacer cette proposition (peut-être une glose) qui est donnée dans nos ms. avant les deux exemples donnés.

[▲ Retour au texte](#)

1. Je suis l'ordre des mots que l'on trouve dans la version arabe (suivie par Taran) ; les ms. grecs portent : « la particule de liaison, le nom, le verbe, l'article ».

[▲ Retour au texte](#)

2. Nos ms. répètent ici ce que l'on trouve déjà aux lignes 1456b38-1457a3.

[▲ Retour au texte](#)

1. Nom composé de trois noms de fleuves de la région de Phocée (dans le golfe de l'actuelle Izmir), colonie grecque qui a elle-même fondé Marseille. Le nom est peut-être issu d'un texte comique.

[▲ Retour au texte](#)

2. Deux citations d'Empédocle (fragments 138 DK et 143 DK).

[▲ Retour au texte](#)

3. Citation non identifiée.

[▲ Retour au texte](#)

4. Le mot *ernuges* est formé à partir du nom *ernos*, « jeune branche », mais dont on ne connaît aucune autre occurrence ; *arêtêr* est formé sur le verbe *araomai*, « invoquer par des prières » (il est utilisé trois fois dans *Illiade*).

[▲ Retour au texte](#)

5. Les quatre premières formes sont épiques ; la dernière est une citation d'Empédocle (fragment 88 DK).

[▲ Retour au texte](#)

6. Il est étonnant qu'Aristote dise qu'il n'y a que ces trois-là, car il y en a d'autres, comme *kiki* (huile de ricin) qu'il a pourtant dû rencontrer dans le *Timée* (60a).

[▲ Retour au texte](#)

7. J'ajoute ces exemples qui sont donnés dans la version arabe (le cinquième n'est pas intelligible). Ici encore, le chiffre retenu est étonnant car il en existe d'autres, d'ailleurs plus courants que les mots donnés ici, comme *astu* (citadelle) ou *dakru* (larme).

[▲ Retour au texte](#)

1. Cette énigme célèbre dans l'Antiquité désigne en réalité un fait très prosaïque : en médecine, l'application d'une ventouse de cuivre que l'on a fait chauffer afin de décongestionner telle ou telle partie du corps.

[▲ Retour au texte](#)

2. Les trois « beaux » vers cités par Aristote sont respectivement : *Odyssée* IX, 515, *Odyssée* XX, 259, et *Iliade* XVII, 265.

[▲ Retour au texte](#)

3. Il s'agit sans doute du poète comique qu'Aristophane évoque à plusieurs reprises (*Les Cavaliers*, 1281 ; *Les Guêpes*, 1280 ; *La Paix*, 885) mais dont on ne sait rien de plus.

[▲ Retour au texte](#)

1. Les *Chants cypriens* (appelés ainsi d'après leur auteur supposé, Stasinos de Chypre) et la *Petite Iliade* sont deux poèmes épiques (datant de la fin du VII^e ou du VI^e siècle) qui racontent des épisodes qui, respectivement, précèdent et suivent ce qui est raconté dans l'*Iliade*.

[▲ Retour au texte](#)

1. Cf. chapitre 9, 1452a1-11.

[▲ Retour au texte](#)

2. Ce passage est déjà cité en 16, 1454b27-30.

[▲ Retour au texte](#)

1. *Iliade* IX, 203. Un mélange plus alcoolisé, avec moins d'eau, le vin étant toujours bu coupé d'eau.

[▲ Retour au texte](#)

2. *Iliade* XVIII, 489 ; *Odyssée* V, 275. Il s'agit de la Grande Ourse qui, seule de toutes les constellations, ne se couche jamais.

[▲ Retour au texte](#)

1. On sait que Mynniscos fut un acteur des dernières pièces d'Eschyle (dans les années 460) et gagna un concours en 422. On sait que Callipidès, sans doute plus jeune, gagna un concours en 418. On ne sait rien de l'acteur Pindare (à ne pas confondre avec le poète du même nom).

[▲ Retour au texte](#)

2. Deux rhapsodes apparemment bien connus des lecteurs d'Aristote, mais pour nous inconnus.

[▲ Retour au texte](#)

3. Il faut comprendre que les femmes de condition libre qu'ils doivent jouer, ils les jouent de manière vulgaire, donnant l'impression qu'ils jouent des femmes vulgaires.

[▲ Retour au texte](#)

4. Tous nos ms. ont un texte grammaticalement défectueux. Il faut sans doute sous-entendre : « est supérieure » de la proposition précédente.

[▲ Retour au texte](#)

5. Dans le cas de la tragédie, il s'agit des quatre espèces évoquées en 1455b32 : complexe, simple, pathétique, spectaculaire.

[▲ Retour au texte](#)

1. Ouvrages s'adressant aux membres de l'École par opposition à ceux s'adressant à un public plus large.

[▲ Retour au texte](#)

1. Chez Homère, *Odyssée* III, 420.

[▲ Retour au texte](#)

1. Euripide (fragment 399 Nauck).

[▲ Retour au texte](#)

1. Pour attaquer la Grèce en 480 avant notre ère, Xerxès fit un pont de bateaux sur l'Hellespont pour le passage de son armée.

[▲ Retour au texte](#)

2. Jérôme de Cardie, historien du III^e siècle avant notre ère.

[▲ Retour au texte](#)

3. L'une des sources de Diogène Laërce. Cité par ce dernier, Hippobote aurait écrit un traité *Sur les écoles de pensée* (I, 19) et un *Registre des philosophes* (I, 42) ; il aurait vécu au II^e siècle avant notre ère.

[▲ Retour au texte](#)

4. Désigné aussi comme Apollodore d'Athènes (II^e siècle avant notre ère).

[▲ Retour au texte](#)

5. Glaucos de Rhégion (v^e-iv^e siècle avant notre ère), cité à deux reprises par Diogène Laërce.

[▲ Retour au texte](#)

6. Différent de celui de Néanthe de Cyzique qui fait mourir Empédocle à soixante-dix-sept ans.

[▲ Retour au texte](#)

7. Auteur inconnu.

[▲ Retour au texte](#)

8. Cité par Athénée dans les *Deipnosophistes* (XIII, 61) comme auteur d'une « Succession des philosophes ».

[▲ Retour au texte](#)

9. Vécut au v^e siècle avant notre ère. Il est connu pour être l'auteur de dialogues en prose et de mimes ; Platon passe pour l'avoir imité dans ses dialogues.

[▲ Retour au texte](#)

10. Roi de Pleuron en Étolie.

[▲ Retour au texte](#)

11. On ne sait quasiment rien sur ce personnage.

[▲ Retour au texte](#)

12. Ce personnage est généralement identifié au sophiste Antiphon.

[▲ Retour au texte](#)

13. « Cylon de Crotone » est le résultat d'une correction des manuscrits, alors qu'ils portent *Onatas* au lieu de *Krotoniates*.

[▲ Retour au texte](#)

14. Poète qui, selon Élien, aurait chanté la guerre de Troie avant Homère. C'est un poète semi-légendaire.

[▲ Retour au texte](#)

15. On ne sait rien de ce personnage.

[▲ Retour au texte](#)

16. On ne sait rien de ce personnage.

[▲ Retour au texte](#)

17. Alcée, le poète lyrique, et son frère Antiménidès furent des opposants à Pittacos.

[▲ Retour au texte](#)

18. On ne sait rien de ce personnage.

[▲ Retour au texte](#)

19. A vécu au début du v^e siècle. Est un auteur comique adversaire de Simonide et de Thémistocle.

[▲ Retour au texte](#)

20. Il y a un jeu de mot entre « être otage-*homèrein* » et le nom propre d'Homère.

[▲ Retour au texte](#)

21. Qui signifie « fils de Mèlès ».

[▲ Retour au texte](#)

22. Avec une autre accentuation, le sens devient « venant d'hommes des bateaux ».

[▲ Retour au texte](#)

1. Delphes.

[▲ Retour au texte](#)

2. D'après Pausanias, le deuxième temple de Delphes fut bâti par des abeilles avec des plumes et de la cire.

[▲ Retour au texte](#)

3. Sage identifié à Ahura-Mazda.

[▲ Retour au texte](#)

4. Aristoclès de Messine, philosophe péripatéticien du 1^{er} siècle avant ou après J.-C. Si l'on veut conserver ce texte dans les fragments du *De la philosophie*, soit il faut lire « Aristote » à la place d'« Aristoclès », soit il faut considérer qu'Aristoclès transmet ici une doctrine aristotélicienne.

[▲ Retour au texte](#)

5. *Iliade* XX, 215.

[▲ Retour au texte](#)

6. *Iliade* XXIII, 712.

[▲ Retour au texte](#)

7. *Iliade* XV, 412.

[▲ Retour au texte](#)

8. Cf. 34c et 41d.

[▲ Retour au texte](#)

9. C'est-à-dire dans le passage du traité *De l'âme* juste cité que Simplicius commente.

[▲ Retour au texte](#)

10. *Iliade* IV, 297.

[▲ Retour au texte](#)

11. *Iliade* II, 554.

[▲ Retour au texte](#)

12. Cf. *Timée* 82b.

[▲ Retour au texte](#)

13. Fête de Cronos et Rhéa pendant laquelle maîtres et esclaves mangent ensemble.

[▲ Retour au texte](#)

14. Celles qui posent que le monde est générable et corruptible (comme les atomistes) ou qu'il est générable et incorruptible (comme Platon).

[▲ Retour au texte](#)

15. Euripide (fragment 836 Nauck).

[▲ Retour au texte](#)

16. Poète inconnu.

[▲ Retour au texte](#)

17. Les animaux du zodiaque.

[▲ Retour au texte](#)

18. Ceux qui habitent la Terre supérieure. Voir *Phédon* 109b sq.

[▲ Retour au texte](#)

19. *Iliade* III, 277 ; *Odyssée* XII, 323.

[▲ Retour au texte](#)

20. Ou « Proclus et Aristote » ?

[▲ Retour au texte](#)

21. Il s'agit de l'octave.

[▲ Retour au texte](#)

22. Les quatre notes fixes de la gamme sont, par ordre de hauteur décroissante : la nète, la paramèse, la mèse et l'hypathe.

[▲ Retour au texte](#)

23. C'est-à-dire les notes. Aristote considère d'abord la progression géométrique, puis la progression arithmétique. « La première analyse les proportions suivantes : Elle doit montrer que la proportion harmonique [...], caractérisée par les *excédents harmoniques* [*harmonikè hyperochè*], c'est-à-dire les fractions dont les dénominateurs s'obtiennent en soustrayant à leurs numérateurs respectifs une partie toujours égale de ces derniers, contient la raison géométrique. » (Plutarque, *De la musique*, F. Lasserre [éd.], Lausanne, Urs Graf-Verlag, 1954, p. 168). La seconde partie considère, non plus l'égalité de deux rapports, mais « l'égalité de deux *quantités* en ramenant ces rapports à un dénominateur commun : $12/8 = 9/6 = 3/2$ » (p. 169).

[▲ Retour au texte](#)

24. Nombre pair dont la moitié est un nombre impair.

[▲ Retour au texte](#)

25. Beaucoup de commentateurs ont pensé qu'il fallait lire *entelecheia*, concept aristotélicien bien connu. Mais le mot *endelecheia* existe (de *endelechês*, « continuuel ») et c'est bien de mouvement continuuel que Cicéron veut parler.

[▲ Retour au texte](#)

26. Peut-être Euripide.

[▲ Retour au texte](#)

1. Sur l'identité disputée de cet auteur, voir l'introduction de Michel Patillon à Aelius Théon, *Progymnasmata* (Paris, Belles Lettres, 1997).

[▲ Retour au texte](#)

1. Comme ceux qui ont été posés au début du texte par les questions « pourquoi » et « ce que c'est ».

[▲ Retour au texte](#)

2. 89b23 *sq.*

[▲ Retour au texte](#)

1. Il s'agit d'une citation de *Topiques* III, 1, 116b37, située dans les lieux du préférable.

[▲ Retour au texte](#)

1. Philosophe, probablement platonicien, auteur d'un ouvrage polémique contre les *Catégories* d'Aristote.

[▲ Retour au texte](#)

1. Adraste d'Aphrodise. On ne sait pratiquement rien sur la vie de ce péripatéticien, reconnu par Galien comme interprète autorisé des *Catégories* d'Aristote.

[▲ Retour au texte](#)

2. Le premier dont on a parlé.

[▲ Retour au texte](#)

1. Ce fragment est la reprise d'Alexandre d'Aphrodise, *Commentaire sur la Métaphysique d'Aristote* 250, 17-19, cité plus haut en 3. Les deux textes constituent le fragment 4 de *Sur le Bien*.

[▲ Retour au texte](#)

2. Il ne s'agit pas d'Archytas, le pythagoricien contemporain de Platon dont il est question dans les deux fragments relatifs à la philosophie d'Archytas (voir plus bas), mais de celui qui est désigné comme le pseudo-Archytas. Sous son nom sont transmis un grand nombre d'apocryphes platoniciens. On date le traité *Sur les opposés* entre le 1^{er} siècle avant et le 1^{er} siècle après notre ère, période où la plupart des spécialistes situent la production des *Pseudopythagorica*.

[▲ Retour au texte](#)

3. Le travail d'Archytas.

[▲ Retour au texte](#)

4. 148, 31.

[▲ Retour au texte](#)

5. *Métaphysique* 1018a25.

[▲ Retour au texte](#)

6. Chrysippe, à la suite d'Aristote.

[▲ Retour au texte](#)

7. À l'opposition des choses définies.

[▲ Retour au texte](#)

8. Nicostrate d'Athènes est un philosophe platonicien du début de la deuxième moitié du II^e siècle de notre ère. Il est cité plusieurs fois par Simplicius dans son *Commentaire sur les Catégories*.

[▲ Retour au texte](#)

9. Telle est la réponse que fit Stilpon à Démétrios après la prise de Mégare et la perte de ses biens.

[▲ Retour au texte](#)

10. Dans les *Catégories* que Simplicius est en train de commenter.

[▲ Retour au texte](#)

1. Ce que sait Aristote est que tout ce qui est sensible et corporel ne peut être un tout instantané, mais déploie son être dans le temps.

[▲ Retour au texte](#)

2. 83b.

[▲ Retour au texte](#)

1. Les nombres et les formes.

[▲ Retour au texte](#)

2. *Timée* 28c.

[▲ Retour au texte](#)

3. *Lettre 2*, 312c.

[▲ Retour au texte](#)

4. Héraclide le Pontique, disciple de Platon et membre actif de l'Académie jusqu'à la mort de Speusippe.

[▲ Retour au texte](#)

5. Hestaios de Périnthe, académicien, disciple de Platon.

[▲ Retour au texte](#)

6. Porphyre avait composé sur ce dialogue un *Commentaire* qui est cité par Olympiodore, *Scholies sur le Philèbe*, p. 239 et 262, dans le *Platonis Philebus* de Stalbaum (Leipzig, 1821) et, ici, par Simplicius.

[▲ Retour au texte](#)

7. En réalité, il s'agit des lignes 18-19. Ross n'édite pas les lignes 20-26, éditées par Gigon en 85, 2.

[▲ Retour au texte](#)

8. *Métaphysique* IV, 1005a1.

[▲ Retour au texte](#)

1. Phantias d'Érèse, péripatéticien, élève d'Aristote et ami de Théophraste.

[▲ Retour au texte](#)

2. Philosophe contemporain de Platon et que l'on peut rattacher aux Mégariques.

[▲ Retour au texte](#)

1. Épiménide de Crète (vi^e siècle), Aristéas de Métaponte (ou de Proconnèse) (v^e siècle ?), Hermotime de Clazomènes (vers 500), Abaris l'Hyperboréen (vi^e siècle ?), Phérécyde de Syros (vers 550).

[▲ Retour au texte](#)

2. Ville de Calabre, sur l'Ionio.

[▲ Retour au texte](#)

3. Italie.

[▲ Retour au texte](#)

4. Diels corrige « Kosa » en « Kasa », fleuve qui court près de Métaponte.

[▲ Retour au texte](#)

5. Sens hypothétique ; le texte est obscur.

[▲ Retour au texte](#)

6. Dieu phrygien associé par les Grecs à la Lune, *Mên* en grec, adoré surtout par les métèques et les esclaves.

[▲ Retour au texte](#)

7. Les constellations : la Grande et la Petite Ourse.

[▲ Retour au texte](#)

8. Ration quotidienne pour la nourriture d'un homme.

[▲ Retour au texte](#)

9. C'est la philosophie qui parle.

[▲ Retour au texte](#)

10. Platonicien du début du II^e siècle de notre ère ; il aurait vécu sous le règne de l'empereur Hadrien.

[▲ Retour au texte](#)

11. Ce qui se compte par sept, que ce soient des jours, des mois ou des années.

[▲ Retour au texte](#)

12. Simplicius commente Aristote, *De Caelo* II, 13, 293a20.

[▲ Retour au texte](#)

13. Dans la première opinion exprimée.

[▲ Retour au texte](#)

VISIT...

LANZAROTE
Caliente.COM